آیۃ الکرسی کی تشریح میں امام رازیؒ کے فلسفیانہ الٰہیات کا جائزہ (تفسیر کبیر کی روشنی میں)

A Review of the Philosophical Thoughts of Im┐ m R┐ zi in the Interpretion of ┐ *yat al-Kursi* in his Tafs┘ r

ڈاکٹر نیاز محمد[*]

سید محبوب الرحمٰن شاہ[**]

Abstract

The present era of natural and physical sciences is considered the time of reason and rationality. Hence, international debates and interfaith dialogues based on reason and philosophy are assumed to be more effective and fruitful. That is why interpretation as well as explanation of religious texts based on philosophical and logical ground has great significance. Qur'┐ n, the main source of Islam as a religion, has been interpreted by various theologians as per their academic taste. Im┐ m R┐ z┘ (died 606 AH) also interpreted Qur'┐ nic texts in his famous "al-Tafs┘ r al-Kab┘ r" by adopting purely philosophical and logical method in the explanation of theological discussions. This paper, as a sample, reviews the theological discussions described by him in the interpretation of ┐ yat al-Kurs┘ from his masterpiece work. The objective is to highlight the fact that Qur'┐ nic teachings are not against the reason and that they can satisfy the research eagerness of human mind in the best manner.

دور حاضر میں جدید مواصلاتی ترقی نے پوری دنیا کو ایک " عالمی گاؤں " بناڈالا ہے جس کی بدولت آئے دن دنیا بھر کے مذاہب اور نظریات کے لوگوں سے واسطہ پڑتا رہتا ہے اور پھر چونکہ عصر حاضر میں فلسفہ و تعقل کا دور دورہ ہے اس لئے بین الاقوامی سطح پر عقل و فلسفہ کی بنیاد پر کئے جانے والے مذاکرے اور بین المذاہب مکالمے ہی زیادہ کامیاب اور نتیجہ خیز سمجھے جاتے ہیں اس طرح مذہب کی فلسفیانہ توضیح عصر حاضر کی اہم ضرورت بن کر سامنے آتی ہے۔

دوسری طرف قرآن مجید اسلام کا سب سے اہم اور مرکزی مذہبی مصدر ہے جس کی عصر تدوین سے روایت و درایت پر مبنی مختلف انداز سے تفاسیر پیش کی جارہی ہیں تاہم امام رازیؒ (متوفّٰی:606ھ)[1] نے اپنی

*ڈائریکٹر سینٹر فارریلیجیس سٹڈیز، کوہاٹ یونیورسٹی آف سائنس اینڈ ٹیکنالوجی

**پی ایچ ڈی ریسرچ سکالر سینٹر فارریلیجیس اسٹڈیز، کوہاٹ یونیورسٹی آف سائنس اینڈ ٹیکنالوجی

تفسیر کبیر میں بھر پور منطقی اور فلسفی انداز بیان اپنایا ہے چنانچہ انہوں نے تعقل پر مبنی فلسفیانہ انداز میں مباحث الٰہیات کو اپنی تفسیر میں جابجا مختلف پیرایوں سے بیان کیا ہے، زیر نظر مضمون میں نمونے کے طور پر ان فلسفیانہ مباحث کو ذکر کیا جاتا ہے جو انہوں نے آیت الکرسی کے تحت بیان کئے ہیں۔

اس مضمون کو پیش کرنے کا مقصد یہ واضح کرنا ہے کہ قرآنی تعلیمات و نصوص عقل و فلسفہ کے خلاف نہیں بلکہ اس نے اپنے پہلو میں ایسے گہرے فکری اور فلسفیانہ مباحث لیے ہوئے ہیں کہ اگر اجتہادی ذوق و بصیرت اپناتے ہوئے ان کی وضاحت کی جائے تو آج کے دور کے ہر تعقل پسند انسان کی فکری اور علمی تشنگی کی سیرابی بھرپور طریقے سے ہو سکتی ہے اور اس کے لئے امام رازی کی تفسیر کبیر بنیادی کردار ادا کر سکتی ہے۔

امام فخر الدین، ابن الخطیب، الرازیؒ اگرچہ مختلف علوم و فنون میں کافی دسترس رکھتے تھے مگر فلسفہ اور علم کلام میں ان کو ید طولیٰ حاصل تھا۔ علامہ شبلی نعمانی[متوفی: نومبر 1914] لکھتے ہیں کہ وہ جس طرح اصول، فقہ اور تفسیر کے امام تھے، فلسفہ اور عقلیات میں بھی ان کے بعد کوئی شخص ان کا ہم سر نہیں پیدا ہوا اور اس خصوصیت میں تو قدماء بھی ان کی ہم پاتگی کا دعویٰ نہیں کر سکتے کہ فلسفہ کے پیچیدہ اور دقیق مسائل اس طرح آسان کر دیئے کہ افلاطون اور ارسطو کا سارا بھرم کھل گیا۔[2]

امام رازی کے بارے میں مشہور مورخ ابن خلکان (م: 681 ھ) لکھتے ہیں:

''فاق أهل زمانه في علم الكلام والمعقولات''[3]

''آپ کو اپنے دور کے سب علماء پر علم الکلام اور معقولات میں فوقیت حاصل تھی''

آپ کی تصانیف کے بارے میں وہ لکھتے ہیں:

''كل كتبه ممتعة، وانتشرت تصانيفه في البلاد، ورزق فيها سعادة عظيمة، فإن الناس اشتغلوا بها ورفضواكتب المتقدمين وهو أول من اخترع هذا الترتيب في كتبه وأتى فيها بما لم يسبق إليه''[4]

''یعنی امام رازیؒ کی تمام کتابیں بہت مفید ہیں جو بلاد اسلامیہ میں پھیل چکی ہیں اور انھیں بڑی سعادت مندی نصیب ہوئی ہے چنانچہ لوگ متقدمین کی کتابیں چھوڑ کر ان کی کتب میں منہمک ہو چکے ہیں، انہوں نے اپنی کتب میں یہ نیا انداز (فلسفیانہ) اختیار کیا ہے، وہ اپنی کتب میں ایسا مواد لائے ہیں کہ ان سے پہلے کوئی بھی وہ مواد نہیں پیش کر سکا ہے''

حقیقت یہ ہے کہ امام رازی نے مذہبیات پر تصنیف و تالیف میں منطقی و فلسفی طرز استدلال کو اپناتے ہوئے اپنے دور میں ایک نئے انداز تحریر کو متعارف کرایا، یہی وجہ ہے کہ ان کی زندگی میں ہی لوگوں نے ان کی کتابوں کی طرف متوجہ ہو کر ان کی تدریس شروع کر دی تھی۔[5]

تفسیری ادب میں معقولی انداز کی تفاسیر کو معتزلہ نے خوب پروان چڑھایا تھا جن میں قطرب (متوفی: 206ھ)[6]، ابو بکر الاصم (متوفی: 225ھ)[7]، جبائی (متوفی:303ھ)[8]، کعبی (متوفی: 319ھ)[9]، ابو مسلم محمد بن بحر اصفہانی (متوفی:322ھ)[10]، زمخشری (متوفی: 538ھ)[11]، عبد الجبار ہمدانی(متوفی: 415ھ)[12] اور حاکم جشمی(متوفی: 494ھ)[13] شامل ہیں۔ امام رازی سے پہلے اہل سنت والجماعت کے مفسرین کرام نے جس قدر تفاسیر لکھیں تھیں ان سب میں نقل وروایت پر ہی اکتفاء کیا گیا تھا۔ اشاعرہ کے گروہ میں سے سب سے پہلے امام رازیؒ نے معقولی انداز کی تفسیر "مفاتیح الغیب" لکھی جو تفسیر کبیر کے نام سے بھی مشہور ہے۔[14] اس تفسیر میں امام صاحب نے تعصب سے بالاتر ہو کر اپنی تحقیقات پیش کی ہیں، گو کہ وہ اکثر وبیشتر مقامات پر معتزلہ پر رد کرتے ہیں لیکن جہاں ان کو معتزلہ کی آراء جادہ حق کے مطابق نظر آئیں تو انہوں نے ان کی تائید و تحسین میں بھی کسی پس وپیش سے کام نہیں لیا مثلاً سورہ آل عمرآن کی تفسیر میں ایک مقام پر ابو مسلم اصفہانی کے قول کو نقل کرنے کے بعد لکھا ہے:

''وابو مسلم حسن الكلام فی التفسیركثیر الغوص على الدقائق واللطائف''[15]

''یعنی تفسیر میں ابو مسلم کا کلام بہترین ہوتا ہے اور وہ باریک باتوں کو تہہ سے ڈھونڈ نکالتا ہے''

آیت الکرسی کے ذیل میں بھی ابو مسلم کے ایک تفسیری قول کو نقل کرنے سے پہلے داد تحسین دیتے ہوئے کہتے ہیں:

''وما أحسن ما قال أبو مسلم بن بحر الأصفهاني في تفسير قوله قل لمن ما في السماوات والأرض قل لله''[16]

امام رازیؒ کا واسطہ اس دور کے عقلی انداز بیان کے دلدادہ مختلف فرقوں اور لوگوں سے تھا اس لئے انہوں نے فلسفیانہ ومنطقیانہ انداز اپنایا اور ان کے اس انداز کو سراہا بھی گیا تاہم تفسیر میں فلسفیانہ ومتکلمانہ رنگ کے غلبے کی وجہ سے ان کی عظیم علمی تفسیر پر بعض حضرات نے کسی قدر ردّ وقدح بھی کی ہے مثلاً علامہ ابو حیان اندلسی(متوفی:745ھ)[17] نے کسی کا قول نقل کیا ہے کہ فيه كل شيئ إلا التفسير اس میں تفسیر کے سوا سب کچھ ہے"، یہ ایک مبالغہ آمیز تبصرہ ہے کیونکہ تفسیر کبیر ایک ہمہ جہت اور ہمہ گیر قسم کی تفسیر ہے، اس میں صرف مباحث الٰہیات ہی کو نہیں بلکہ احکامات ومذاہب فقہیہ کو بھی بیان کیا گیا ہے چنانچہ احکام سے متعلق ہر آیت میں اس کی مکمل وضاحت اور مختلف فقہاء کے اقوال ذکر کرتے ہیں اور جو قول ان کے نزدیک قابل ترجیح ہو اسے بھی بیان کرتے ہیں۔ اسی طرح اصول فقہ، قراءت، نحو، بلاغت اور نظم قرآنی کا بھی خوب حق ادا کیا ہے ۔ تعجب کی بات ہے کہ یہ قول ''فيه كل شيئ إلا التفسير'' کس کا ہے؟ اس کا کسی کو علم نہیں۔ علامہ ابو حیان اندلسی غالباً پہلی شخصیت ہیں جنھوں نے یہ قول نقل کیا مگر ان کے اصل الفاظ یہ ہیں:

''حكي عن بعض المتطرفين من العلماء أنه قال : فيه كل شيئ إلا التفسير''[18]

''یعنی علماء میں سے کچھ مبالغہ گو حضرات کا کہنا ہے کہ اس میں سوائے تفسیر کے سب کچھ ہے''

ابو حیان اندلسی نے یہ قول بعض المتطرفين من العلماء (بعض مبالغہ گو علماء) کا بتایا ہے مگر اس بات کا تعین نہیں کیا کہ وہ بعض مبالغہ آمیز علماء کون ہیں، حق تو یہ تھا کہ بعد میں آنے والے مصنفین علماء اس قول کو تحقیقی چھان بین کے ساتھ ذکر کرتے لیکن اس کے بجائے بعد میں آنے والے روایت پسند علماء نے بعض المتطرفين من العلماء کے الفاظ حذف کرکے قيل: في تفسيره كل شيئ إلا التفسير[19] کہا بلکہ بعض نے توقیل (مجہول کا صیغہ جو کہ ضعف پر دلالت کرتا ہے) کو معروف کے صیغے "قال" سے بدل کر قال بعض العلماء: فيه كل شيئ إلا التفسير[20] کے الفاظ ذکر دئے۔

علامہ شبلی نعمانی اپنے ایک تجزیے میں فرماتے ہیں کہ: حقیقت یہ ہے کہ قرون اولی میں اکثر علماء یک فنی ہوتے تھے۔ ائمہ نحو کو فقہ سے ناواقفیت تھی، فقہاء کو حدیث سے کم سروکار تھا، محدثین علوم عقلیہ سے ناآشنا تھے۔ علم کلام ایجاد ہوا تو اس میں فلسفہ کی بیسیوں اصطلاحیں شامل ہوگئیں، محدثین ان اصطلاحات کو سن کر فلسفہ اور کلام میں تفریق نہ کرسکے اور چونکہ وہ فلسفہ یونانی کو پہلے سے برا سمجھتے تھے، علم کلام کو بھی اسی کا شریکِ حال سمجھے چنانچہ علم کلام کے مدون ہونے کے بعد حضرات محدثین اوراہل ظاہر نے اس کی سخت الفاظ میں مذمت کی، امام شافعی، امام احمد بن حنبل اور سفیان ثوری رحمہم اللہ جیسے حضرات نے اس علم کو حرام قرار دیا۔[21]

علامہ شبلی کے پیش کردہ تجزیہ سے امام رازی کی تفسیر کے بارے میں مذکورہ بعض مبالغہ آمیز علماء کے قول کی بنیادیں سمجھ میں آجاتیں ہیں۔ محدثین اور عام علماء کا تعقل پسند علماء اور فلاسفہ سے اختلاف اور ان پر رد کی ایک بڑی جاوبے جاوجہ یہ بھی تھی کہ محدثین اور عام علماء درایت سے زیادہ روایت پسند واقع ہوئے تھے جب کہ معقولی علماء درایت پسند تھے چنانچہ وہ بظاہر خلاف العقل روایات کا سرے سے انکار کردیتے تھے یا اس میں تاویل کرتے تھے جب کہ دوسری طرف اسنادی اعتبار سے وہ روایات محدثین کے ہاں بلا تاویل صحیح ثابت ہوچکی ہوتی تھیں اس لئے وہ معقولی علماء کی تاویل یا انکار کو اچھی نظر سے نہیں دیکھتے تھے، یہی کچھ رویہ روایت پسند علماء نے امام رازی کی تفسیر کبیر کے ساتھ اپنایا اور بغیر کسی نقد و جرح اور تحقیق کے فيه كل شيئ إلا التفسير کا ادعاء نقل کیا بہر حال معقولی طریقہ کار سے اسلامی تعلیمات کی وضاحت اور تشریح کی اہمیت اور ضرورت وقت گزرنے کے ساتھ ساتھ بڑھتی جارہی ہے، ویسے بھی دور حاضر تحقیق اور علم کا زمانہ ہے اس لئے امام رازی کی یہ تفسیر دور حاضر کی یہ اہم ضرورت پوری کرتی ہے۔

الحیّ القیوم کی تحلیل لفظی و معنوی:

امام رازی نے آیت الکرسی میں الحیّ اور القیوم کے تحت مباحث الٰہیات کو فلسفیانہ انداز میں بیان کیا ہے۔ ذیل میں ان دونوں الفاظ کے معنیٰ ذکر کئے جاتے ہیں۔

امام رازیؒ فرماتے ہیں کہ حیّ اصل میں حَیِیَ تھا، دو یاء اکھٹے ہوئے تو ایک یاء کا دوسری یاء میں ادغام کر دیا گیا تاہم ابن الانباری [متوفی: 577ھ] کے ہاں اس کی اصل حَیْوٌ ہے۔ یاء اور واو اکھٹے ہوئے اور پہلا حرف ساکن ہے لہذا واو کو یا سے بدل کر باہم ادغام کر دیا گیا۔[22]

متکلمین کے ہاں حیّ کا مفہوم بتاتے ہوئے کہتے ہیں کہ متکلمین حیّ سے ہر وہ ذات مراد لیتے ہیں جس میں علم و قدرت کی صلاحیت ہو لیکن امام رازی اس معنیٰ سے اختلاف کرتے ہوئے فرماتے ہیں کہ اگر حیّ کا یہی مطلب ہو تو اس قدر مفہوم (علم و قدرت کی صلاحیت ہونا) تو تمام حیوانات کو حاصل ہے تو پھر یہ کیسے مناسب لگتا ہے کہ اللہ تعالیٰ اپنی مدح میں ایسی صفات استعمال کریں کہ جو خسیس حیوانات کو بھی حاصل ہوں چنانچہ امام رازی فرماتے ہیں کہ حیّ کا درست مفہوم یہ ہے کہ ہر وہ چیز جو اپنی جنس میں کامل ہو اسے حیّ کہتے ہیں، دیکھئے بے آباد زمین کی آبادکاری کو احیاء الموات کہا جاتا ہے جیساکہ قرآن مجید میں ہے:

"فَانْظُرْ اِلیٰ آثَارِ رَحْمَتِ اللّٰہِ کَیْفَ یُحْیِ الْاَرْضَ بَعْدَ مَوْتِھَا"[23]

"دیکھو اللہ کی رحمت کے اثرات کو کہ کس طرح وہ زمین کو اس کے مردہ ہونے کے بعد زندہ کرتا ہے"

اسی طرح بارش کے بعد زمین کی تروتازگی کو بھی احیاء کہا گیا ہے جیساکہ ارشاد باری تعالیٰ ہے:

"اِلٰی بَلَدٍ مَیِّتٍ فَاَحْیَیْنَا بِہِ الْاَرْضَ بَعْدَ مَوْتِھَا"[24]

"پس زندہ کر دیتے ہیں اس کے ذریعے سے زمین کو اس کے مر جانے کے بعد"

اس طرح معلوم ہوا کہ اپنی جنس میں کسی بھی چیز کے درجہ کمال کے پہنچنے کو حیات اس لئے کہتے ہیں کہ کسی جسم کا اپنی جنس میں درجہ کمال کو پہنچنا دراصل اس کے کمالِ مقام پر فائز ہونا ہے اسی طرح درختوں کا سرسبز و شاداب ہونا اور زمین کا آباد ہونا یہ سب چونکہ ان کے درجہ کمال کو پہنچنے کی نشانی ہے اس لئے ان کی اس حالت کو حیات سے تعبیر کیا ہے۔ ثابت ہوا کہ لفظ حیّ کا اصل مفہوم کسی چیز کا اپنی جنس میں کامل ہونا ہے اور واجب الوجود کا حیاتی کمال یہ ہے کہ وہ اپنی ذات و صفات میں کسی عدم کو قبول نہ کرے۔[25]

لفظ قیّوم کے بارے میں کہتے ہیں کہ یہ قائم سے مبالغہ کا صیغہ ہے، یہ لفظ اصل میں قَیْوُوْم تھا، واو اور یاء ایک کلمہ میں جمع ہوئے جن میں پہلا حرف یاء ساکن ہے تو واو کو یاء سے بدل کر دونوں یا کا آپس میں ادغام کر دیا اس طرح یہ لفظ قیوم بن گیا۔[26]

لفظ قیّوم کی معنوی وضاحت کرتے ہوئے فرماتے ہوئے پہلے حضرت مجاہدؒ [متوفی: 722ء] اور حضرت ضحاکؒ [متوفی: 105ھ] کے اقوال نقل کئے کہ مجاہد کے نزدیک قیوم کا معنیٰ "ہر چیز کے نگہبان" کے ہیں اس طرح اس کا مفہوم یہ ہوا کہ وہ تمام مخلوقات کے جملہ امور (ان کی پیدائش اور روزی رسانی وغیرہ) کے منتظم ہیں۔ اس کا ماحصل یہ ہے کہ وہ مقوم لغیرہ ہے یعنی اپنے ماسوا تمام اشیاء کو قائم رکھنے والی ہے۔ ضحاک کے نزدیک قیوم وہ ذات ہے جو دائم الوجود ہو اور اس پر کسی بھی تغیر کا آنا ممتنع ہو۔ یہ معنیٰ لینے کا ماحصل یہ ہے کہ وہ قائم بنفسہ وذاتہ (اپنے وجود اور ذات میں خود قائم ہے اور کسی اور کا محتاج نہیں) ہے۔ امام رازی ان دونوں معانی کو ملا کر کہتے ہیں کہ قیوم کے مفہوم میں متقوم لذاتہ اور مقوم لغیرہ دونوں باتیں شامل ہیں۔[27]

آیت الکرسی کی تفسیر میں فلسفیانہ مباحثِ الہیات:[28]

امام رازی نے کلامی ابحاث کا آغاز فلسفہ کے مشہور بحث "مسئلۂ وجوب، امکان و امتناع" سے کیا ہے اس لئے مناسب معلوم ہوتا ہے کہ پہلے اس "مسئلہ وجوب، امکان و امتناع" کو ذیل میں بیان کیا جائے:

فلسفہ کا موضوع اور تمام فلسفیانہ مسائل کا محور "اشیاء کے وجود سے بحث" ہے، اس موضوع کے متعلق جن مختلف مسائل کو چھیڑا جاتا ہے ان میں سے ایک اہم مسئلہ وجوب، امکان اور امتناع کی بحث ہے جو فلسفہ میں "مواد ثلاثہ" کے نام سے مشہور ہے۔[29] فلاسفہ کی زبان میں "مواد ثلاثہ" کی وضاحت یوں بیان کی جاتی ہے کہ ہم اگر دو چیزوں میں سے ایک کو محمول اور دوسرے کو موضوع قرار دے کر ان کے درمیان نسبتِ تعلق کو بیان کریں تو کہا جائے گا کہ ان دو چیزوں کا باہمی رابطہ اور نسبت درج ذیل تین کیفیتوں میں سے کسی ایک کیفیت کا حامل ہو گا:

الف: یہ رابطہ ضروری اور حتمی ہو گا کہ عقل اس رابطے کو ضروری سمجھے اور اس کے خلاف کچھ بھی تسلیم کرنے کو تیار نہ ہو مثلاً چار کے عدد اور جفت کا باہمی رابطہ ضروری اور حتمی ہے، عقل اس کے خلاف کو قبول کرنے کو تیار نہیں۔

ب: معاملہ اگر اس کے برعکس ہو کہ عقل دو چیزوں کے اس درمیانی رابطے کو ماننے کو تیار نہ ہو بلکہ اس کے خلاف کو ضروری سمجھے تو وہ امتناعی رابطہ ہو گا مثلاً یوں کہا جائے کہ پانچ جفت ہے تو ہماری

عقل اس کو ماننے کے لئے تیار نہیں اس لئے کہ پانچ اور جفت ہونے کے درمیان پایا جانے والا رابطہ امتناع کا ہے۔

ج: اگر ان دو اشیاء کا باہمی رابطہ ایسا ہو کہ جسے قبول بھی کیا جاسکتا ہو اور رد بھی کیا جاسکتا ہو تو یہ وجودی رابطہ امکان کا ہوگا مثلا یوں کہا جائے کہ آج کے دن مطلع صاف ہے تو یہاں امکانی رابطہ پایا جاتا ہے کیونکہ "دن" کی طبیعت نہ یہ تقاضا کرتی ہے کہ لازمی طور پر مطلع صاف رہے اور نہ ہی یہ تقاضا کرتی ہے کہ مطلع لازما ابر آلود رہے۔ "دن" کی طبیعت کے لحاظ سے دونوں صورتیں ممکن ہیں، لہذا یہاں "دن" اور مطلع صاف ہونے کے درمیان امکانی رابطہ پایا جاتا ہے۔

مذکورہ بالا "مواد ثلاثہ" کی فلسفیانہ بحث کو متکلمانہ انداز سے ذکر کرتے ہوئے امام رازیؒ فرماتے ہیں:

'' لا شك في وجود الموجودات فهي إما أن تكون بأسرها ممكنة، وإما أن تكون بأسرها واجبة وإما أن تكون بعضها ممكنة وبعضها واجبة ''[30]

یعنی اس میں شک نہیں کہ جملہ موجودات کے وجود میں تین ہی احتمال ممکن ہیں:

الف: تمام کے تمام موجودات ممکن الوجود ہوں،

ب: تمام کے تمام موجودات واجب الوجود ہوں،

ج: کچھ موجودات ممکن الوجود اور کچھ واجب الوجود ہوں۔

مذکورہ عقلی احتمالات کی تفصیل میں جاتے ہوئے امام رازیؒ نے پہلے احتمال کے متعلق فرمایا:

''لا جائز أن تكون بأسرها ممكنة، لأن كل مجموع فهو مفتقر إلى كل واحد من أجزائه وكل واحد من أجزاء هذا المجموع ممكن والمفتقر إلى الممكن أولى بالإمكان، فهذا المجموع ممكن بذاته وكل واحد من أجزائه ممكن فإنه لا يترجح وجوده على عدمه إلا لمرجح مغاير له... ''[31]

امام رازیؒ کے مذکورہ بالا بیان کا مفہوم یہ ہے کہ پہلا احتمال اس لئے درست نہیں کہ جب موجودات کا کل مجموعہ ممکن الوجود ہوا تو پھر یہ مجموعہ اپنے وجود میں تمام اجزاء کا محتاج ہوگا کیونکہ اجزاء ہی سے مل کر مجموعہ اور کل بنتا ہے، اب چونکہ مجموعہ کے اجزاء میں سے ہر جز کو ممکن فرض کر لیا گیا ہے تو اس لئے اجزاء کا یہ مجموعہ تو بطریق اولیٰ ممکن الوجود ہوگا۔ اب جب موجودات اپنے کل اور اجزاء ہر دو اعتبار سے ممکن الوجود ہوئے تو پھر چونکہ ممکن میں عدم اور وجود دونوں پہلو برابر ہوتے ہیں لہذا ان ممکنات کی عدمی حیثیت پر وجودی حیثیت کو ترجیح دینے کے لئے کسی اور مرجّح وجود کی ضرورت ہوگی ۔اب یہ مرجّح یقینا ممکن نہیں ہوگا کیونکہ اسے ممکن تصور کرنے میں وجودی پہلو متعین نہیں ہوسکے

گا لہذا ضروری ہے کہ مرجّح ممکن کے علاوہ کوئی اور ہو۔ اس طرح یہ نتیجہ نکلے گا کہ ممکنات کے علاوہ ایک اور وجود بھی ہے جو ممکن نہیں لہذا تمام موجودات کو ممکن قرار دینے کا احتمال درست نہ ہوا۔

دوسرے احتمال (کہ تمام موجودات واجب الوجود ہوں) کے متعلق فرماتے ہیں:

''وأما القسم الثاني وهو أن يقال: الموجودات بأسرها واجبة فهذا أيضا باطل لأنه لو حصل وجودان كل واحد منهما واجب لذاته لكانا مشتركين في الوجوب بالذات ومتغايرين بالنفي''[32]

مذکورہ عبارت میں امام رازیؒ تمام موجودات کے واجب الوجود ہونے کے تصور کی بھی تردید کرتے ہیں تاہم مذکورہ بالا کلام کے مفہوم کو ذکر کرنے سے پہلے بطور تمہید اس بات کی طرف اشارہ کرنا مناسب ہوگا کہ فلاسفہ واجب الوجود کی دو قسمیں (واجب الوجود لذاتہ اور واجب الوجود لغیرہ) بیان کرتے ہیں۔ فلاسفہ کے ہاں واجب الوجود بالذات وہ ہے جس کو غیر کی وجہ سے وجود نہ ملا ہو بلکہ وجود اس کا ذاتی وصف ہو اور وہ دیگر تمام موجودات کو وجود بخشنے کا سبب اول ہو، واجب لغیرہ وہ ہے کہ اس کے وجوبی وجود کا سبب واجب الوجود لذاتہ ہو[33]۔ اس طرح واجب الوجود لغیرہ کے وجود کے لئے واجب الوجود لعینہ بطور سبب وعلت کے ہوگا اور جب تک اس سبب اول وعلت کا اس واجب الوجود لغیرہ کے ساتھ وجودی تعلق ہوگا تو اس واجب الوجود لغیرہ کے وجود کو عدم پر ترجیح رہے گی اور تعلق ختم ہوجائے تو واجب الوجود لغیرہ وجوب کے دائرے سے نکل کر دائرہ امکان میں رہے گا اور اس کا عدم اور وجود دونوں برابر ہوں گے۔

امام رازیؒ کی عبارت کا مفہوم یہ ہے کہ اگر دو واجب الوجود فرض کرلئے جائیں تو اگر ان میں سے ہر ایک واجب لذاتہ ہو تو گویا دونوں بذاتِ خود وجوبی وجود کے مالک ہیں یعنی ان کے وجود کا کوئی اور سبب نہیں اور اس طرح وہ واجب لغیرہ کی نفی میں باہم متضاد ہوں گے کہ وہ اپنے وجود کی وجہ سے کسی بھی غیر کے وجود میں آنے کے سبب میں اختلاف کرتے ہوں گے اور اس طرح یہ بھی عقلا باطل ہے۔

تیسرے احتمال (کہ کچھ موجودات ممکن الوجود ہوں اور کچھ واجب الوجود ہوں) کے متعلق اپنی فلسفیانہ رائے ذکر کرتے ہوئے فرماتے ہیں:

''ولما بطل هذان القسمان ثبت أنه حصل في مجموع الموجودات موجود واحد واجب الوجود لذاته، وأن كل ما عداه فهو ممكن لذاته موجود بإيجاد ذلك الموجود الذي هو واجب الوجود لذاته، ولما بطل هذان فالواجب لذاته موجود لذاته وبذاته''[34]

''یعنی جب مذکورہ بالا دونوں احتمال ناممکن اور باطل قرار پائے تو ثابت ہوا کہ جملہ موجودات میں صرف ایک واجب لذاتہ ہے اور اس کے علاوہ تمام موجودات ممکن لذاتہ ہیں جو اس ایک واجب لذاتہ کی ایجاد (تخلیق و تکوین) سے ممکن الوجود ہوئے ہیں''

امام رازی مزید فرماتے ہیں کہ الحیّ القیوم صفات کا تعلق صرف اللہ تعالیٰ کی ذات تک محدود نہیں بلکہ یہ اوصافِ نسبتی ہیں یعنی اگر ایک طرف اس کا مفہوم یہ ہے کہ وہ قائم بذاتہ (خود قائم) ہے تو اس کے ساتھ ہی اس کے مفہوم میں یہ بات بھی شامل ہے کہ وہ متقوم لغیرہ (دیگر تمام موجودات کی ماہیت اور وجود قائم کرنے والا) بھی ہے گویا واجب الوجود کی ہستی کل موجودات کی نسبت سے قیوم ٹھہری۔

الحیّ القیوم کے ذریعے علم الہیات کے مسائل تفریعیہ:

مذکورہ بالا بحث کے بعد امام رازیؒ فرماتے ہیں:

''ومن هذين الأصلين تتشعب جميع المسائل المعتبرة في علم التوحيد''[35]

''یعنی ان دونوں نکات (قائم بذاتہ و متقوم لغیرہ) سے علم التوحید یا الٰہیات کے متعدد مسائل واضح ہوتے ہیں''

انہوں نے بطور خاص درج ذیل چار مسائل ذکر کئے ہیں۔

پہلا مسئلہ: مسئلہ وجود وماہیت:

یہاں امام رازیؒ نے فلسفہ کے ایک اہم بحث ''ماہیت و وجود'' کی بحث چھیڑی ہے مناسب لگتا ہے کہ وضاحت کے لئے اس مسئلہ کا تعارف پیش کیا جائے۔ماہیت عربی لفظ ہے، یہ ماهوية کا مخفف ہے جو ماهو سے بنا ہے جس کے معنی ہیں: وہ کیا ہے؟ ماهو کے آخر میں یائے مصدریہ لگا کر ماهُوِیۃ بنادیا گیا اور تخفیف کی صورت میں '' ماهِیۃ ''بن گیا۔ مناطقہ و فلاسفہ جب کسی چیز کی حقیقت کے متعلق سوال کرتے ہیں تو ''ماهو '' کے ذریعے کرتے ہیں۔ فلاسفہ کے ہاں وجود اور ماہیت میں فرق ہے۔وہ کہتے ہیں کہ ہم اشیاء کے بارے میں یہ جانتے ہیں کہ وہ موجود ہیں لیکن ان کی حقیقت ہمیں معلوم نہیں ہوتی مثلاً انسان کو وجودی اعتبار سے ہم جانتے ہیں کہ زید عمر و اور بکر انسان ہیں لیکن ان کی ماہیت اس خارجی وجود سے الگ ہے اس طرح ان دونوں (وجود و ماہیت) میں سے ایک (وجود) حقیقی و اصلی ہے اور دوسری (ماہیت) اعتباری و غیر اصلی ہے۔[36] اس طرح اگر وجود اور ماہیت آپس میں الگ الگ چیزیں ہیں تو کیا اللہ تعالیٰ کے بارے میں بھی یہ کہا جاسکتا ہے کہ ایک

اللہ کا وجود ہے اور ایک اللہ کی ماہیت؟ اس فلسفیانہ بحث کو امام رازی علم الٰہیات کا پہلا مسئلہ کہہ کر بیان کرتے ہوئے کہتے ہیں:

''أن واجب الوجود واحد بمعنى أن ماهيته غير مركبة من الأجزاء''[37]

''یعنی واجب الوجود ایک ہی ہے، اس کی ماہیت متعدد اجزاء سے مرکب نہیں''

واجب الوجود ایک ہونے کا مطلب یہ ہے کہ واجب الوجود کا وجود ایک چیز ہے دو چیزیں(وجود و ماہیت) نہیں کہ ان دونوں میں سے ہر ایک واجب الوجود ہو ورنہ یہ لازم آئے گا کہ دونوں اپنے واجب الوجود ہونے میں تو مشترک ہوئے یعنی دونوں واجب الوجود ہوئے اور خارج میں وجودی اعتبار سے الگ الگ ہوئے کہ ایک وجود ہے اور دوسری ماہیت ہے۔ وہ مزید فرماتے ہیں کہ جب یہ بات ثابت ہوئی کہ وہ متعدد اجزاء سے مرکب بھی نہیں ہو سکتا تو اس سے یہ بھی ثابت ہوا کہ وہ متحیز بھی نہیں کہ جس کی طرف حسی طور پر اشارہ کیا جاسکے نیز متحیز قابل تقسیم ہوتا ہے(اور قابل تقسیم مرکب ہونے پر دلالت کرتا ہے، جب کہ وہ مرکب نہیں)۔

دوسرا مسئلہ:

دوسرے مسئلے کے متعلق امام رازیؒ فرماتے ہیں:

''أنه لما كان قيوما كان قائما بذاته وكونه قائما بذاته يستلزم أمور''[38]

''یعنی جب وہ قیوم(قائم بذاتہ) ہے تو اس کا قائم بذاتہ ہونا کئی امور کو مستلزم ہے''

یعنی جب اللہ تعالیٰ کو قائم بذاتہ تسلیم کر لیا تو اس کے درج ذیل لازمی اور بداہتی نتائج سامنے آئیں گے:

ماننا پڑے گا کہ وہ واجب الوجود اپنی حقیقت کے اعتبار سے عرض ہے نہ صورت مادی ہے اور نہ ہی کسی مقام میں قرار پانے والا ہے کیونکہ عرض اپنے وجود کے لئے کسی عین کا محتاج ہوتا ہے مثلاً مختلف رنگ اپنے وجود کے لئے کسی عین کے محتاج ہوتے ہیں اگر وہ اعیان موجود نہ ہو تو رنگوں کا وجود بھی نہ ہو گا، اسی طرح صورت وجود میں مادہ کا محتاج ہوتا ہے اور حال اپنے محل کے محتاج ہوتے ہیں (کسی جگہ میں سمانے والی چیز حال ہے اور جس جگہ میں وہ چیز سما جائے وہ محل ہے) جو غیر کا محتاج ہو وہ قیوم بالذات نہیں ہو سکتا۔

تیسرا مسئلہ: حدوث وقدم:

حادث وقدیم کی بحث متکلمین اور فلاسفہ کے درمیان اہم نزاعی مسئلہ رہا ہے۔ فلاسفہ کا کہنا ہے کہ حدوث عالمِ طبیعت کا خاصہ ہے چنانچہ عالمِ طبیعت سے بالا دیگر تمام عالم (عالم مثال یا ملکوت، عالم

عقول یا جبروت اور عالم الوہیت یا لاہوت) قدیم ہیں[39]، خود عالم طبیعت میں اصول و کلیات قدیم ہیں جب کہ فروع اور جزئیات حادث ہیں۔ متکلمین کے نزدیک صرف خدا قدیم ہے اور خدا کے علاوہ مذکورہ بالا تمام حادث ہیں۔[40]

حدوث و قدم کی بحث بیان کرتے ہوئے امام رازیؒ فرماتے ہیں:

''لما كان قيوما لكل ما سواه كان كل ما سواه محدثا''[41]

یعنی اس کا تمام موجودات کے لیے قیوم ثابت ہو جانے سے یہ واضح ہو گیا کہ اس کے ماسوا تمام موجودات ختم ہونے والے اور فانی ہیں"

کیونکہ یہ موجودات قیومیت کی تاثیر کی وجہ سے موجود ہیں اور جب کسی بھی ممکن الوجود سے اپنی یہ تاثیر دور کر دیں تو ان کا یہ وجود نہیں رہے گا نیز یہ تمام حادث اشیاء مسبوق بالعدم تھیں یعنی پہلے نہیں تھیں بلکہ قیومیت کی تاثیر سے ان کو وجود ملا ہے، ہم ایسا کہہ ہی نہیں سکتے کہ قیومیت کی تاثیر کے بغیر یہ موجودات رہ پائیں گی کیونکہ اگر قیومیت کی تاثیر کے بغیر رہ پاتی ہیں تو اس کا مطلب یہ ہو گا کہ قیومیت سے پہلے ہی ان کو بقا حاصل تھا جو غلط ہے کیونکہ تحصیل حاصل کے باطل ہونے پر تو سب عقلاء کا اتفاق ہے۔

چوتھا مسئلہ: مسئلہ قضاء و قدر:

امام رازیؒ فرماتے ہیں:

''أنه لما كان قيوما لكل الممكنات، استندت كل الممكنات إليه إما بواسطة أو بغير واسطة، وعلى التقديرين كان القول بالقضاء والقدر حقا''[42]

"یعنی وہ واجب الوجود قیوم ہے تو تمام امور ممکنہ کی نسبت خواہ بالواسطہ ہو یا بلاواسطہ اسی کی ذات کی طرف ہو گی، ہر صورت میں مسئلہ قضا و قدر حق اور سچ ہو گا"

یعنی اگر امور ممکنہ کے وقوع کی نسبت واجب الوجود کی طرف کسی واسطے کے بغیر ہو یا واسطہ کے ذریعہ ہو کہ اس کام کی نسبت کسی علت کی طرف ہو اور پھر اس علت کے واسطے سے اس کی نسبت اللہ تعالیٰ کی طرف ہو۔ ہر دو صورتوں میں حقیقی موثر واجب الوجود کی ذات ہی ہو گی لہذا اس کا منطقی نتیجہ نکلے گا کہ جو کچھ بھی (اچھا یا برا) ہو رہا ہے سب کی نسبت اسی کی طرف ہو گی، اس طرح قضاء و قدر کا عقیدہ خود بخود ثابت ہو جائے گا۔ امام رازیؒ فرماتے ہیں کہ ہم نے اس کتاب (تفسیر کبیر) میں کئی آیات کی تفسیر کے تحت مسئلہ تقدیر تفصیل سے بیان کر دیا ہے۔[43]

کلمات الحیّ القیوم کا مباحث الٰہیات پر مشتمل دیگر آیات قرآنیہ سے موازنہ:

امام رازیؒ نے اس موقع پر الحیّ القیوم کا بعض ان آیات قرآنیہ سے ایک مختصر تقابلی جائزہ بھی پیش کیا ہے جن میں مباحث الٰہیہ کی طرف اشارات ہیں چنانچہ وہ فرماتے ہیں:

''آیات الٰہیہ میں سے ایک ''وَإِلٰهُكُمْ إِلٰهٌ واحِدٌ لَا إِلٰهَ إِلَّا هُوَ''[44] اور دوسری ''شَهِدَ اللَّهُ أَنَّهُ لَا إِلٰهَ إِلَّا هُوَ''[45] ہے دونوں آیتوں میں صرف توحید کا بیان ہے کہ اللہ تعالیٰ کا کوئی مثل اور ہمسر نہیں اور تیسری آیت ''قُلْ هُوَ اللَّهُ أَحَدٌ''[46] میں اس بات کا اضافہ بھی ہے کہ اس کی حقیقت غیر مرکب اور اجزاء سے پاک ہے اور آیت ''إِنَّ رَبَّكُمُ اللَّهُ الَّذِي خَلَقَ السَّماواتِ وَ الْأَرْضَ''[47] میں تو صرف ربوبیت کا بیان ہے اور وحدتِ حقیقت کا ذکر نہیں، لیکن ان سب مقامات کے برعکس حی اور قیوم واضح کرتے ہیں کہ وہ خود قائم بذاتہ ہے اور دیگر موجودات کے لئے مقوِّم (قائم کرنے والا) ہے اور قائم بذاتہ ہونا اس اس کی یکتائی کی دلیل ہے جس سے کثرت، مثل، متحیز اور مقابل کی واضح نفی ہوتی ہے۔ علاوہ ازیں اسی صفت سے واجب الوجود کے علاوہ ہر ممکن کا حادث اور فانی ہونا ثابت ہوتا ہے خواہ وہ جسم ہو یا روح، عقل ہو یا نفس، اور اس سے یہ بھی آشکارا ہوتا ہے کہ جملہ موجودات اور ان کے اسباب کی نسبت بھی اس کی طرف ہوگی اور یہی مسئلہ قضاء و قدر کا ثبوت ہے۔ خلاصہ یہ کہ ان دو الفاظ ''الْحَيُّ الْقَيُّومُ'' نے علم الہیات کی جملہ مباحث کا احاطہ کر رکھا ہے''[48]

الحیّ القیوم کے مفہوم کے تاکیدی اور لزومی جملے:

امام رازیؒ الحیّ القیوم کے بعد آنے والے قرآنی جملوں کو الحیّ القیوم کے مفہوم (قائم بذاتہ ومتقوم لغیرہ) پر مرتب ہونے والے امور اور لزومی جملے قرار دیتے ہیں چنانچہ وہ فرماتے ہیں:[49]

'جب اللہ تعالیٰ نے واضح کر دیا کہ وہ حیّ و قیوم ہیں تو لا تاخذہ سنۃ و لا نوم میں بطور تاکید کے فرمایا کہ وہ ذات مخلوقات کے انتظامات سے غافل اور بے خبر نہیں کیونکہ ایک چھوٹے سے بچے کا قیّم (نگران) اگر غفلت برتے گا تو بچے کو شدید نقصان پہنچ سکتا ہے اور اللہ تعالیٰ تو تمام موجودات اور تمام ممکنات کا قیوم (نگران) ہے اس کا ان کے انتظامات سے غافل ہونا ممکن ہی نہیں، لاتاخذہ سنۃ و لا نوم کے الفاظ اسی طرح تاکیدی الفاظ ہیں جیسے لاپرواہی سے نقصان کرنے والے کو عربی میں کہا جاتا ہے: إنَّكَ لوسنان نَائِمٌ (آپ تو اونگھ اور نیند میں ہی مست رہتے ہیں)۔ جس طرح اس عربی محاورے میں اونگھ اور نیند کا ذکر ساتھ ساتھ ہے اسی طرح ہمہ وقت

نگرانی میں مصروف واجب الوجوب ذات کے لئے لاتاخذہ سنۃ و لا نوم کے الفاظ لانا بھی بطور تاکید کے ہیں"

نیز لَهُ مَا فِي السَّماواتِ وَما فِي الْأَرْض کے متعلق فرماتے ہیں کہ جب تمام ممکنات کا وجود اسی کے دم سے ہے تو لازمی طور پر تمام ممکنات اسی کی ملکیت ہونگے اور اسی بناء پر تمام ممکنات پر کلی طور پر اس کا حکم نافذ ہو گا اور کسی غیر کو اس کی اجازت کے بغیر کسی تصرف کی اجازت نہ ہو گی اسی بات کو مَنْ ذَاالَّذِي يَشْفَعُ عِنْدَهُ إِلَّا بِإِذْنِهِ کے تحت بیان کر دیا۔

يَعْلَمُ مَابَيْنَ أَيْدِيهِمْ وَما خَلْفَهُمْ سے واجب الوجود کی علمیت تامہ کو بیان کر دیا۔

وَلايُحِيطُونَ بِشَيْئٍ مِنْ عِلْمِهِ سے واضح کر دیا کہ واجب الوجود کی ذات کے علاوہ کوئی بھی ممکن الوجود تمام معلومات کا عالم نہیں ہو سکتا۔

وَسِعَ كُرْسِيُّهُ السَّماواتِ وَالْأَرْضَ: زمین و آسمان سے متعلق ملکیت و حکومت کے ذکر کے بعد کائنات کے دیگر حصوں پر اس کی حاکمیت و تسلط کا تذکرہ کیا جارہا ہے جہاں کسی بھی ممکن الوجود کے وہم وخیال کی رسائی کبھی نہ ہونے پائے۔

وَلايَؤُدُهُ حِفْظُهُما میں ذکر کر دیا کہ واجب الوجود کی حاکمیت و تسلط کا نفاذ مساوی اور تسلسل سے ہے (کہیں بھی یہ کم یا کمزور نہیں ہوتا نہ کسی وقت اس میں انقطاع آتا ہے)۔

وَهُوَ الْعَلِيُّ الْعَظِيمُ کسی بھی احتیاج و ضرورت سے وہ بالاتر اور پاک ہے، وہ متحیز نہیں کہ اسے مکان کی ضرورت ہو، نہ ہی متغیر ہے کہ زمان اس پہ اثر انداز ہو سکے۔

آگے چل کر وہ مزید فرماتے ہیں کہ وَهُوَ الْعَلِيُّ الْعَظِيمُ میں سمت اور جہت کی بلندی مراد نہیں ہے اپنے اس دعوی کے ثبوت میں امام رازیؒ نے درج ذیل دلائل پیش کیے ہیں: [50]

دلیل اول:

اگر اللہ تعالی کی بلندی مکان کی وجہ سے ہوتی پھر دو ہی صورتیں ممکن تھیں، پہلی یہ کہ ذات واجب الوجود بلندی کی جانب متناہی ہوتی، یعنی واجب الوجود کی بلندی ایک مقام پر جا کر ختم ہو جاتی تو اس صورت میں اس کی انتہاء سے بالاتر بلندی پر فائز ہونے والا وجود اس سے بھی اعلی اور عظیم تر ہوتا اور یہ باطل ہے۔ دوسری صورت یہ تھی کہ واجب الوجود بلندی کی جانب لامتناہی ہو یہ بھی باطل ہے کیونکہ بُعد (دوری) غیر متناہی کی صورت میں اقصاء انتہاء کے بعد کوئی ایسا نقطہ ہو گا جو آخری ہو اور اس کے بعد کوئی دوسرا نقطہ نہ ہو، اس صورت میں بھی یہ لامتناہی نہ رہا (کیونکہ اس کے بعد جب کوئی دوسرا نقطہ اور مقام ہی نہیں)۔ اور اگر مزید ایک کے بعد ایک نقطہ کو تسلیم کیا جائے تو ہر نقطہ اپنے

اعلی سے سافل (نیچے) ہوگا اور بلندی (علو) کی صفت سے کسی کو موصوف نہیں کیا جاسکے گا (کیونکہ ہر عالی اپنے اعلی سے سافل ہی ہوگا) اس سے تو علویت کی صفت کا ہی خاتمہ ہو رہا ہے۔

دلیل دوم:

کائنات ایک گیند کی طرح ہے اس کی بلند ترین جانب بھی دوسرے زاویہ سے پست ترین جانب ہے، ایک طرف جتنی بلندی حاصل ہوتی جائے دوسری جانب سے پستی ہوتی جائے گی لہذا جب یہ صورت حال ہے تو علی العظیم سے سمت و جہت کی بلندی مراد نہیں کیونکہ اگر گیند کی طرح گول کائنات میں ایک جانب واجب الوجود کو بلندی حاصل ہو تو کائنات کے دوسرے زاویے سے یہی بلندی پستی شمار ہو جائے گی۔

دلیل سوم:

اگر کسی وصف کا ثبوت ایک موصوف کے لیے ذاتی اور دوسرے کسی موصوف کے لیئے تبعی ہو تو وہ وصف ذاتی کے لیے تو مکمل اور اعلی پیمانے پر ہوگا مگر تبعی کے لیئے کم اور ناقص ہوگا اس بناء پر اگر اللہ کی بلندی کسی مکان کے سبب اور واسطہ سے ہے تو اس مکان کا مقام اور بلندی زیادہ مکمل، برتر اور اعلی ہوگی کیونکہ یہ اس کی ذاتی اور اصلی صفت ہے اور اللہ تعالی کی بلندی تبعی ہونے کی وجہ سے ناقص اور کم تر ہوگی اور یہ محال ہے۔ ان محکم دلائل سے ثابت ہوگیا کہ اللہ تعالی جہت، سمت اور مکان سے پاک ہے۔ اس موقع پر ابو مسلم اصفہانی کے ایک تفسیری قول کی امام رازی داد تحسین دیتے ہوئے کہتے ہیں:

> ''وما أحسن ما قال أبو مسلم بن بحر الأصفهاني في تفسير قوله قل لمن ما في السماوات والأرض قل لله''[51]
>
> ''یعنی ابو مسلم بن بحر اصفہانی نے آیت '' قُلْ لِمَنْ مَافِي السَّمَاوَاتِ وَالْأَرْضِ قُلْ لِلَّهِ كَتَبَ عَلَى نَفْسِهِ الرَّحْمَةَ ''[52] کی تفسیر میں کیا خوب فرمایا ہے کہ یہ تمام مکان اور مکانیات مکمل طور پر اللہ تعالی کی ملکیت ہیں اور آیت '' وَلَهُ مَاسَكَنَ فِي اللَّيْلِ وَالنَّهَارِ ''[53] کی تفسیر میں فرماتے ہیں کہ یہ تمام زمانے اور زمانیات بھی اللہ تعالی کی ملکیت اور سلطنت میں داخل ہیں اور اس کی ذات کی بلندی کسی مکان کی بلندی کی محتاج نہیں، اور اس کی کسی بھی مقدار اور حجم کے پیمانوں سے بلند تر ہے"

اپنے تفسیری نکات ذکر کرنے کے بعد امام رازیؒ فرماتے ہیں:

''ومن أحاط عقله بما ذكرنا علم أنه ليس عند العقول البشرية من الأمور الإلهية كلام أكمل، ولا برهان أوضح مما اشتملت عليه هذه الآيات''[54]

''یعنی جو کچھ ہم نے ذکر کیا، اگر کسی کی عقل اسے سمجھ لے تو وہ یہ جان لے گا کہ عقل انسانی کے پاس الٰہیات سے متعلقہ امور میں مکمل ترین کلام اور واضح ترین دلیل ان آیات سے زیادہ کوئی نہیں''

اس طرح امام رازی آیت الکرسی کو علمِ الٰہیات کے تمام مرکزی مسائل پر محیط و مشتمل سمجھتے ہیں۔

خلاصہ بیان:

معقولی طریقہ کار سے اسلامی تعلیمات کی وضاحت اور تشریح کی اہمیت اور ضرورت وقت گرنے کے ساتھ ساتھ بڑھتی جارہی ہے کیونکہ پوری دنیا اس وقت ایک گاؤں کی شکل اختیار کرچکی ہے اور آج ایک عام آدمی کو جدید مواصلاتی ترقیات (خصوصاالیکٹرانک میڈیا) کی بدولت روزانہ متعدد ممالک کے متعدد نظریات کے حامل افراد سے رابطہ اور واسطہ پڑتا ہے جن کے ساتھ مذہبی مکالمے صرف نقلی دلائل کافی نہیں ہیں ان کے لیے عقلی دلائل پیش کرنے پڑتے ہیں اس ضروت کو کافی حد تک تفسیر رازی پوری کرنے میں مددگار ثابت ہوسکتی ہے۔

امام رازی نے آیت الکرسی کی تفسیر کے تحت واضح کیا ہے کہ الحیّ القیوم کا گہری نظر سے جائزہ لیا جائے تو ان دونوں الفاظ میں علم الالہیات کے تمام مرکزی مسائل (وجود وماہیت، حدوث وقدم اور مواد ثلاثہ) سمودیئے گئے ہیں۔اس طرح بطور نمونہ مضمون سے واضح ہوجاتا ہے کہ قرآنی تعلیمات و نصوص عقل و فلسفہ کے خلاف نہیں بلکہ اس نے اپنے پہلو میں ایسے گہرے فکری اور فلسفیانہ مباحث لیے ہوئے ہیں کہ اگر اجتہادی ذوق و بصیرت اپناتے ہوئے ان کی وضاحت کی جائے تو آج کے دور کے ہر تعقل پسند انسان کی ذہنی، فکری اور علمی تشنگی کی سیرابی بھرپور طریقے سے ہوسکتی ہے اور اس کے لئے امام رازی کی تفسیر کبیر بنیادی کردار ادا کرسکتی ہے اس طرح امام رازی کی اس تفسیری کاوش کو علمی دنیا میں قومی و بین الاقوامی زبانوں میں پیش کرنا قرآن کریم اور پوری انسانیت کی ایک بڑی خدمت قرار دی جاسکتی ہے۔

حواشی وحوالہ جات

1 امام رازیؒ کا مکمل نام ابوعبداللہ محمد بن عمر بن حسین التیمی البکری ہے، سلسلہ نسب حضرت ابوبکر صدیق رضی اللہ عنہ سے جاملتا ہے، آپ ایران کے شہر " رے" میں 544ھ میں پیدا ہوئے، "ابن الخطیب" ، "امام" اور "فخر الدین" کے القاب سے مشہور ہیں۔ اپنی جائے پیدائش "رے" کی نسبت سے آپ کو رازی کہا جاتا ہے۔ آپ کا تعلق ایک عظیم علمی گھرانے سے تھا، آپ کے والد گرامی ضیاء الدین عمر بن حسینؒ اپنے دور میں علم الکلام کے ائمہ میں شمار ہوتے تھے اور شہر

"رے" کے خطیب بھی تھے اسی نسبت سے امام رازیؒ کو ابن الخطیب بھی کہا جاتا ہے ۔ علمی خدمات و تفصیلی حالات زندگی جانے کے لیے درج ذیل کتب ملاحظہ ہوں: ابن خلکان، ابو عباس شمس الدین احمد بن محمد بن ابو بکر: وفیات الاعیان، دار صادر، بیروت، 1994 ، ج 4 ص248؛ زرکلی، خیر الدین: الاعلام، دار العلم للملایین، بیروت، 2002، پانزدہم ج 6 ص 313؛ ذہبی، شمس الدین محمد بن احمد بن عثمان: سیر اعلام النبلاء، مؤسسۃ الرسالہ، بیروت، 1985، طبع سوم ج 21 ص 500؛ ابن العماد، عبد الحي بن احمد بن محمد حنبلی العکری، ابو الفلاح: شذرات الذھب في اخبار من ذھب، دار ابن کثیر، 1988، طبع اول ج:7، ص:284۔

[2] علامہ شبلی نعمانی: علم الکلام اور الکلام، دوست ایسوسی ایٹس، لاہور، 2003، ص:73

[3] وفیات الأعیان، ج4 ، ص249

[4] ایضا

[5] الاعلام، ج3، ص313

[6] ابو علی محمد بن المستنیر بن احمد النحوی البصری ہے البتہ "قطرب" کے نام سے مشہور ہیں۔ انہوں نے متعدد کتابیں لکھیں ہیں جن میں سے چند ایک کے نام یہ ہیں: کتاب معاني القرآن، کتاب القوافي، کتاب النوادر، کتاب العلل في النحو، کتاب اعراب القرآن۔ مزید تفصیل کے لیے دیکھیے: ابن ندیم، محمد بن اسحاق ابو الفرج: الفہرست ، مکتبہ الاستقامہ القاہرہ، مصر، طبع نامعلوم ج1 ص 51؛ وفیات الاعیان ، ج4، ص312؛ اعلام ج7 ص95۔

[7] عبد الرحمن بن کیسان ابو بکر الاصم المعتزلی۔ یہ بڑے فصیح اللسان فقیہ اور متقی انسان تھے، انہوں نے قرآن کریم کی ایک تفسیر بھی لکھی جو آج دستیاب نہیں۔ مزید تفصیل کے لیے دیکھیے: لسان المیزان ج5 ص 121؛ سیر اعلام النبلاء ج9 ص402؛ اعلام ج3 ص323۔

[8] ابو علي محمد بن عبد الوھاب بن سلام ۔ یہ اپنے دور کے ماہر علم الکلام اور معتزلہ کے مشہور امام ہیں تاہم ان کے کچھ تفردات ہیں جن کی وجہ سے ان کی طرف معتزلہ کا ایک مستقل فرقہ جبائیہ نامی منسوب ہے۔ انہوں نے متعدد کتب لکھی ہیں جن میں سے چند کے نام یہ ہیں: کتاب الأصول، کتاب النھي عن المنکر، کتاب التعدیل والتجویز اور کتاب التفسیر الکبیر۔ مزید جاننے کے لیے دیکھیے: وفیات الاعیان ج4 ص267؛ الاعلام ج6 ص256؛ داؤدی، محمد بن علی بن احمد شمس الدین الحافظ: طبقات المفسرین، دار الکتب العلمیہ، بیروت، 1983، ج1، ص230

[9] ابو القاسم عبد اللہ بن احمد بن محمود الکعبی البلخي مشہور معتزلی عالم ہیں جن کی طرف ایک مستقل معتزلی فرقہ "کعبیہ" نامی منسوب ہے ۔ انہوں نے درج ذیل کتب لکھی ہیں: المقالات وعیون المسائل والجوابات، الغرر والنوادر، کیفیۃ الاستدلال بالشاھد علی الغائب، الجدل وآداب أھلہ و تصحیح عللہ، السنۃ والجماعۃ۔ مزید جاننے کے لیے دیکھیے : وفیات الاعیان ج3 ص45؛ اعلام ج4 ص65؛ سیر اعلام النبلاء، ج14، ص303؛ لسان المیزان ج4 ص429۔

[10] محمد بن بحر الاصبھانی ابو مسلم، مشہور معتزلی عالم ہیں جنہوں نے چودہ جلدوں میں قرآن کی تفسیر جامع التأویل لمحکم التنزیل في التفسیر لکھی تھی جو آج نایاب ہے، اس کے علاوہ ان کی دیگر کتب کے یہ نام ملتے ہیں: الناسخ والمنسوخ، کتاب في النحو اور مجموع رسائل۔ مزید جاننے کے لیے دیکھیے: لسان المیزان ج7 ص6، الاعلام ج6 ص50۔

[11] محمود بن عمر بن محمد بن احمد الخوارزمی الزمخشری، جار اللہ، ابو القاسم مشہور معتزلی عالم جنہوں نے تفسیر کشاف لکھی ہے اس کے علاوہ یہ کتب بھی لکھی ہیں: أساس البلاغۃ، المفصل، المقامات، الجبال والأمکنۃ والمیاہ، الفائق في غریب الحدیث،

المستقصى في الأمثال، اور ایک اشعار کا دیوان بھی ہے۔ مزید جاننے کے لیے دیکھیے: ۔ الاعلام ج 7 ص 178، لسان المیزان ج8 ص8، سیر اعلام النبلاء ج20 ص115۔

[12]عبد الجبار بن احمد بن عبد الجبار الھمدانی الاسد آبادی، مشہور معتزلی عالم ہیں جنہیں معتزلہ نے قاضی القضاۃ کا لقب دیا ہے جو معتزلہ کے ہاں صرف ان کے لیے بولا جاتا ہے، ان کی تصنیف کردہ کتب میں کتاب تنزیہ القرآن عن المطاعن، المختصر في أصول الدين مشہور ہیں، تفصیل کے لئے دیکھیے: ابن حجر العسقلاني (المتوفى: 852 ھ)، لسان المیزان ج ۳ ص۳۸۶ المحقق: دائرة المعرف النظامية – الهند، الناشر: مؤسسة الأعلمي للمطبوعات بيروت – لبنان، الطبعة: الثانية، 1390 ھ /1971م

13 محسّن بن محمد بن کرامہ جشمی بیہقی، یہ بہت بڑے مفسر اور علم اصول اور علم کلام کے ماہر علم تھے یہ علامہ زمخشری کے استاد ہیں اور انہوں نے متعدد کتب لکھی ہیں جن کے نام یہ ہیں: التهذيب في تفسير القرآن، شرح عيون المسائل في علم الكلام، التأثير والمؤثر، المنتخب في فقه الزيدية۔ مزید جاننے کے لیے دیکھیے: الاعلام ج5 ص289۔

[14]امام رازیؒ کی تفسیر کا نام تو مفاتیح الغیب ہے مگر علماء میں یہ تفسیر کبیر کے نام سے بھی مشہور ہے اس کی بظاہر یہ وجہ ہو سکتی ہے کہ تفسیر کی ضخامت اور وسیع موضوعات پر مشتمل ہونے کی وجہ سے اسے تفسیر کبیر کہا جاتا ہے۔

15 دیکھیے تفسیر کبیر، زیر بحث سورہ آل عمران آیت نمبر 41 جلد نمبر 8 ص 217۔

[16] تفسير الفخر الرازي المشتهر بالتفسير الكبير و مفاتيح الغيب، دار الفکر بیروت، طبع اول 1981ء، ج:7، ص:14

[17]محمد بن یوسف بن علی بن یوسف ابن حَیّان الغرناطی الأندلسی الجیانی، النِّفزی، اثیر الدین، ابو حیان۔ تفسیر حدیث لغت عربی ادب اور لغت کے مشور امام ہیں ان کی درج ذیل کتب ہیں: البحر المحيط في تفسير القرآن، ارتشاف الضرب من لسان العرب، اللمحة البدرية في علم العربية دیکھیے: العلام ج7 ص152، طبقات الشافعیہ للسبکی ج9 ص276

[18] ابو حیان، محمد بن یوسف بن علی بن یوسف اندلسی: تفسیر البحر المحیط، دار الکتب العلمیہ، 1994، طبع اول ج1 ص 511۔

[19]شهاب الدين احمد بن محمد بن عمر الخفاجي المصري الحنفي: حاشية الشهاب المعروف عناية القاضى كفاية الراضى، دار صادر بیروت، ج1، ص16

[20] سیوطی، ابو الفضل جلال الدین عبد الرحمن بن ابی: الاتقان فی علوم القرآن، مجمع الملک فھد سعودیہ، 1426، طبع اول ص 2344؛ صدیق بن حسن القنوجی، ابجد العلوم الوشی المرقوم فی بیان احوال العلوم، قومی وزارت ثقافت وارشاد دمشق 1978، ج2 ص182

[21]علم الکلام اور الکلام، ص:42

[22]تفسیر کبیر، ج:7، ص:7

[23]سورہ روم: 50

[24]سورہ فاطر:09

[25]تفسیر کبیر، ج:7، ص:7

[26]ایضا، ص:8

[27]ایضا

[28] المعجم الفلسفی میں علم الہیات کی تعریف میں کہا گیا ہے: یسمی علم الربوبیة عندهم بالالهیات--- ویشتمل علی الموضوعات التالیة، وهي: البرهان علی وجوداللّٰه ، الصفات الالهیة، العنایةالالهیة، وجودالشر و الخیر، مصیرالانسان، خلودالنفس و الأخلاق الدینیة یعنی علم ربوبیت کا دوسرا نام علم الٰہیات ہے جن میں درج ذیل موضوعات پر بحث ہوتی ہے: وجود خداوندی کے متعلق دلائل ،صفات خداوندی،انعامات خداوندی،وجود خیر و شر،انجام انسان اور اخلاق دینیہ۔ جمیل صلیبا ڈاکٹر: المعجم الفلسفی، دار الکتاب اللبنانی، بیروت، 1982، ندارد ج1 ص680

[29] آیت اللہ شہید مطہری، اسلامی علوم کا تعارف، سازمانِ فرہنگ و ارتباطات اسلامی، ادارہ ترجمہ و اشاعت، تہران، 1417، ص:171

[30] تفسیر کبیر، ج:7، ص:3

[31] ایضا

[32] ایضا

33 زیر عنوان واجب الوجود http://www.elazhar.com/mafaheemux/28/asp

[34] المرجع السابق

[35] ایضا

[36] اسلامی علوم کا تعارف، ص: 151

[37] ایضا

[38] تفسیر کبیر ج7 ص4۔

[39] ان چار عالموں کی وضاحت کے لئے ملاحظہ ہو: اسلامی علوم کا تعارف، ص:150

[40] حدوث و قدم کے متعلق فلاسفہ کے خیالات اور ان کے محاکمہ کے لئے امام غزالی کی "تہافت الفلاسفہ"، علامہ سعد الدین تفتازانی کی شرح عقائد نسفی کا بحث العالم بجمیع اجزائہ محدث اور اسلامی علوم کا تعارف بحث: "حادث و قدیم" ملاحظہ ہو۔

[41] تفسیر کبیر ج7 ص5۔

[42] ایضا

[43] مزید تفصیل کے لیے ملاحظہ ہو: تفسیر کبیر، سورہ بقرہ آیت نمبر 186، آل عمران آیات: 103، 159، 168 اور 178، نساء: 39 و 127، انعام: 55، 53، 126، 127 اور 145، اعراف: 182، 179، 54 اور 187، توبہ: 44، ہود: 36، یوسف: 36 اور 68، حجر: 87، نحل: 65، بنی اسرائیل: 49، 4، کھف: 1، مریم: 22، فرقان: 17، احزاب: 38، حدید: 23، نوح: 7، نصر: 1

44 سورۃ البقرۃ: 163

[45] سورۃ آل عمران: 18

[46] سورۃ الإخلاص: 1

[47] سورۃ الأعراف: 54

[48] تفسیر کبیر، ج:7، ص:5

[49] ایضا، ص:8،7

[50] ایضا، ص: 14

[51] ایضا

[52] سورۃ الأنعام: 12

[53] ایضا: آیت: 13

[54] تفسیر کبیر، ج:7، ص:6