JIHĀT-UL-ISLĀM
Vol: 13, Issue: 02, January – Jun 2020

OPEN ACCESS
JIHĀT-UL-ISLĀM
pISSN: 1998-4472
eISSN: 2521-425X
www.jihat-ul-islam.com.pk

آئمہ معتزلہ کا تفسیر قرآن میں لغت سے استدلال کا اسلوب

(امہات تفاسیر معتزلہ کا خصوصی مطالعہ)

Methodology of lexical reasoning of Mu‘tazilite in Qur’anic Exegesis

(Special Study of Mu’tazilah’s Basic Commentaries)

Hafiz Zulfiqar Ali*
PH.D Scholar Department of Arabic & Islamic Studies,GC University Lahore.

Dr. Muhammad Farooq Haider**
Associate Professor Department of Arabic & Islamic Studies, GC University Lahore.

Abstract

The importance of lexical reasoning in the exegesis of the Qur'an is an undisputable fact which no one can deny, but the Mu'tazilites, one of the theological sects of the Muslims, used it freely in the interpretation of Qur'anic Verses to prove their beliefs and ideologies. They have denied some of the the consensus of Muslims and their common beliefs on linguistic grounds.

The Mu‘tazilite scholars who produced exegetical literature are as follows:Abū Bakr ‘al-Aṣam (d.225A.H),Abū ‘Alī Jubā’ī (d.303 A.H),Balkhī (d.319 A.H),Abū Muslim Iṣfahānī(d.321A.H), Rummānī(d.384A.H), Qāḍī‘Abdu’Jabbār(d.415A.H), Murtaḍā‘Alwī (d.436A.H),Zamakhsharī(d.538A.H).Among these exegetes, the exegetical views of al-Aṣam, Jubā’ī, Balkhī and Rummānī have been compiled in a five volumed book named “Mosū‘ah Tafāsīr al- Mu‘tazilah”.For apprehension of the Qur’ānic Interpretations of Mu‘tazilites and keeping in view the importance of their exegetical literature, along with the exegeses included in Mosū‘ah Tafāsīr al- Mu‘tazilah, ‘Abdu’l Jabbār’s Tanzīh al-Qur’ān ‘ani’l Maṭā‘in; Murtaḍā ‘Alwī’s Gharar al-Fawā’id wa Durar al-Qalā’id and

CC BY

Zamakhsharī's Al-Kashshāf have been opted in this research. In the linguistic Qur'ānic interpretations by these scholars, despite the fact that they meet the principles of interpretation or not, an astonishing factor of pondering upon the Qur'ān can be observed.
***Keywords:** Qur'an, Exegesis, lexical reasoning, Mu‘tazilite, Method.*

لغت تفسیری ماخذوں میں سے ایک اہم ماخذ ہے جس سے تفسیر قرآن میں استدلال کیا جاتا ہے ۔سلف وخلف مفسرین نے اپنی اپنی تفاسیر میں لغت سے خوب استدلال کیااور مرادِالٰہی کو بیان کرنے میں انتھک کاوشیں کیں ۔ معتزلہ [1] نے اپنی تفاسیر میں بطور خاص لغت سے استشہاد کے اسلوب کواختیار کیا ہےالبتہ یہ بات اپنی جگہ درست ہے کہ انھوں نے لغت کے استعمال سے اپنے عقائد کوزیادہ تحفظ دیا ہے۔جس طرح عذابِ قبراور تنعیمِ قبرکے انکار، عدمِ رؤیت باری، خلق قرآن ، عقیدہ شفاعت کے انکاراور جنت ودوزخ کے ابھی وجود میں ہونے کے انکار، میں لفظ کے واضح اورظاہری معنی کو مجاز میں محض اس لئے استعمال کرتے ہیں کہ ان کے نظریات پر کوئی حرف نہ آئے۔ یہاں پر آئمہ معتزلہ کی امہات کتبِ تفسیر، تفسیر ابی بکرالاصم، تفسیرابی علی جبائی، تفسیر ابی القاسم بلخی، تفسیر ابی مسلم اصفہانی ، تفسیر ابی الحسن الرمانی جنہیں حال ہی میں موسوعۃ تفاسیر المعتزلۃ کے نام سے پانچ ضخیم جلدوں میں ترتیب دیا گیاہے، قاضی عبدالجبار کی تنزیہ القرآن عن المطاعن ،علامہ زمخشری کی الکشاف اور مرتضی شریف علوی کی غرر الفوائدودرر القلائد ، سے استدلال باللغہ اور اخذِ استنباط کے اسالیب بالامثلہ ذکرکیے گئے ہیں۔

تفسیر قرآن میں لغت سے استدلال کی اہمیت سے کسی کوانکار نہیں لیکن اس کو واحد ماخذ تفسیر تسلیم کرتے ہوئے دیگر ذرائع کو نظرانداز کرنا درست روش نہیں۔علامہ زرکشی متوفی فرماتے ہیں کہ ”کسی آیت کے ظاہر اور متبادر معنی کو چھوڑ کر ایسے معانی بیان کرنا ممنوع ہے جو قلیل الاستعمال اور دورازکار لغوی تحقیقات پر مبنی ہوں ،ظاہر ہے قرآن پاک عرب کے عام محاورات کے مطابق نازل ہوا ہے، لہٰذا جس جگہ قرآن وسنت یا آثار صحابہ میں کسی لفظ کی تفسیر موجود نہ ہو وہاں آیت کی وہ تفسیر کی جائے گی جو اہل عرب کے عمومی محاورات میں متبادر طور پر سمجھی جاتی ہو۔ایسے مواقع پر اشعار عرب سے استدلال کرکے کوئی ایسے قلیل الاستعمال معنی بیان کرنا بالکل غلط ہے جو لغت کی کتابوں میں تو لکھے ہوئے ہوں لیکن عام بول چال میں استعمال نہیں ہوتے“۔ [2]

1-ابو بکرالاصم (م225ھ) کالغت سے استدلال کااسلوب:

ابو بکرالاصم معتزلی فقیہ اور مفسر تھے۔ابنِ مرتضٰی کا قول ہے کہ لوگوں میں سب سے زیادہ فصیح، فقیہ اور متقی تھے۔ [3] یہاں ابو بکرالاصم کی تفسیر سے استدلال باللغۃ کی تین امثلہ درج ذیل ہیں جن میں مفسر نے الفاظِ قرآنیہ کے منفرد مصادیق بیان کئے ہیں۔

1۔ سورہ البقرہ کی آیت (وَلَا تَقُولُوا لِمَنْ يُقْتَلُ فِي سَبِيلِ اللَّهِ أَمْوَاتٌ بَلْ أَحْيَاءٌ وَلَكِنْ لَا تَشْعُرُونَ) [4] کی تفسیر میں ابو بکرالاصم نے گمراہی کو موت اور ہدایت کو حیات سے تعبیر کیا ہےاوراس آیت کی تشریح میں سورہ الانعام کی آیت پیش کی ہے:

معناه لا تقولوا هم اموات فی الدین بل هم احیاء بالطاعة والهدی ومثله قوله سبحانه اومن كان میتاً فاحیینه [5]

"اس کا معنی ہے تم دین کے معاملہ میں انھیں مردہ نہ کہو بلکہ وہ ہدایت اور فرمانبرداری کے ساتھ زندہ ہیں جیسا کہ اللہ کا فرمان ہے "کیا جو شخص پہلے مردہ تھا پھر ہم نے اسے زندہ کیا"

ابو بکر الاصم نے ضلالت کو موت اور ہدایت کو زندگی قرار دیا ہے۔

ابو بکر الاصم کا حیاتِ شہداء کے متعلق مذہب یہ ہے کہ شہداء اب زندہ نہیں ہیں ان کو آخرت میں زندہ کیا جائے گا۔ شہداء کی حقیقتاً اب سے قیامت تک کی زندگی کو تسلیم نہیں کرتے۔ کیونکہ معتزلہ عذابِ قبر اور تنعیم قبر کے منکر ہیں اس لیے ان کے نزدیک اللہ تعالی ان کو قیامت والے دن زندہ فرمائے گا۔

جمہور مفسرین نے اس آیت میں شہید کی موت اور حیات کی حقیقت کو بیان کیا ہے۔علامہ ابن کثیر متوفی 774ھ نے اس آیت کی تفسیر میں لکھا ہے:

وقوله تعالى:{وَلَا تَقُولُوا لِمَنْ يُقْتَلُ فِي سَبِيلِ اللَّهِ أَمْوَاتٌ بَلْ أَحْيَاءٌ}، يخبر تعالى أن الشهداء في برزخهم أحياء يرزقون[6]

"اس آیت میں اللہ تعالی نے خبر دی ہے کہ شہداء برزخ میں زندہ ہیں انہیں رزق دیا جاتا ہے"

علامہ سید محمد آلوسی البغدادی متوفی 1270ھ شہید کی جسمانی حیات کے متعلق لکھتے ہیں:

"اکثر سلف صالحین کا مذہب یہ ہے کہ شہداء کی حیات جسم اور روح دونوں کے ساتھ ہوتی ہے لیکن ہم اس دنیا میں اس کا ادراک نہیں کر سکتے ،اور اس کی دلیل یہ ہے کہ اللہ تعالی نے ان کے متعلق فرمایا ہے:

عِنْدَ رَبِّهِمْ يُرْزَقُونَ [7]

"ان کو ان کے رب کے پاس سے رزق دیا جاتا ہے"[8]

مذکورہ بالا آیت کے تحت جمہور مفسرین شہداء کی حیات کو تسلیم کرتے ہیں۔

2۔سورہ الاعراف کی آیت (وَكُلُوا وَاشْرَبُوا وَلَا تُسْرِفُوا إِنَّهُ لَا يُحِبُّ الْمُسْرِفِينَ[9]) کی تفسیر میں لفظ "اسراف" کی تفسیر ان الفاظ سے کرتے ہیں:

ان المراد من الاسراف قولهم بتحريم البحيرة والسائبة[10]

"اسراف سے ان کا بحیرہ اور سائبہ کو حرام کرنا مراد ہے"

جب کہ جمہور مفسرین کے نزدیک "اسراف" سے مراد کھانے پینے اور خرچ کرنے میں تجاوز مراد ہے۔یہی وجہ ہے کہ ابو بکر الاصم نے اپنی تفسیر میں کافر کو مسرف[11] قرار دیا ہے کہ انہوں نے حلال چیز کے استمتاع سے اپنے آپ کو روکا ہے۔

ابو بکر الاصم نے "اسراف" کا یہ معنی اس لیے اختیار کیا ہے وہ خود اپنی تفسیر میں اس کی وجہ لکھتے ہیں:

الکافر مسرف فی نفسه وفی ماله ومضیع لهما ،اما فی النفس فلانه جعلها عبداللوثن ،واما فی المال فلانهم کا نوا یضیعون اموالهم فی البحیرة والسائبة والوصیلة والحام۔12

"کافر اپنی جان اور مال میں مسرف ہے ان دونوں (مال اور جان) کو ضائع کرتا ہے ،اپنی جان میں اس طرح مسرف ہے کہ اپنے آپ کو بتوں کی عبادت میں لگا رکھا ہے اور مال میں اس طرح مسرف ہے کہ اپنے مال کو بحیرہ ،سائبہ ،وصیلہ اور حام پر ضائع کرتا ہے"

ذیل میں جمہور کے استدلالات پیش کیے جاتے ہیں۔

علامہ ابن کثیر نے اس آیت (وَكُلُوا وَاشْرَبُوا وَلَا تُسْرِفُوا إِنَّهُ لَا يُحِبُّ الْمُسْرِفِينَ)13 کی تفسیر میں روایات بیان کی ہیں جن سے لفظ "اسراف" کا معنی واضح ہو جاتا ہے :

"کھاؤ پیو اور اسراف نہ کرو اس آیت میں ساری طب جمع ہے۔حضرت ابن عباس رضی اللہ عنہ فرماتے ہیں کہ جو چاہو کھاؤ جو چاہو پہنو میں تم پر کوئی الزام نہیں رکھتا لیکن دو خصلتیں بری ہیں ایک تو اسراف دوسرا غرور کرنا اور اکڑنا۔نبی کریم ﷺ نے فرمایا[14] کہ کھاؤ پیو اور پہنو دوسروں کو دو لیکن اسراف نہ ہونے پائے اور شان و غرور کے لیے نہ ہو اللہ تعالی چاہتا ہے کہ اس کی نعمتوں کا تم پر اثر ہو"[15]

ابوالبرکات نسفی متوفی 710ھ نے اس آیت کی تفسیر میں حضرت ابن عباس رضی اللہ عنہ کا قول نقل کیا ہے:

((وعن ابن عباس رضی الله عنهما كل ما شئت واشرب ما شئت والبس ما شئت ما أخطأتك خصلتان سرف ومخيلة۔))[16]

"حضرت ابن عباس رضی اللہ عنہ سے مروی ہے جو چاہتے ہو کھاؤ پیو اور پہنو میں تم پر کوئی الزام نہیں رکھتا لیکن دو خصلتیں بری ہیں ایک اسراف اور دوسرا غرور"

اس آیت میں "اسراف" سے مراد کھانے پینے ،پہننے اور خرچ کرنے میں زیادتی مراد ہے جو کہ آیت کے سیاق وسباق اور روایات سے بھی عیاں ہے۔جب لفظ کا معنی قرآن وسنت سے واضح ہو وہاں پر صرف لغت سے استشہاد کرنا تفرد کی ایک راہ ہے۔جس طرح ابو بکر الاصم نے اسراف کا معنی حلال کو حرام ٹھہرانا لیا ہے۔مذکورہ آیت میں "لا تسرفوا" کا ماقبل بتا رہا ہے کہ کھانے پینے میں اسراف کرنا مراد ہے۔جو کہ ایک واضح مفہوم ہے پھر مزید اس کی تشریح روایات سے ہو گئی کہ کھانے پینے اور پہننے میں اسراف مراد ہے۔

3۔سورہ النحل کی آیت (وَيَوْمَ نَبْعَثُ فِي كُلِّ أُمَّةٍ شَهِيدًا عَلَيْهِمْ مِنْ أَنْفُسِهِمْ وَجِئْنَا بِكَ شَهِيدًا عَلَى هَؤُلَاءِ)[17]

اس آیت کی تفسیر میں علامہ ابو بکر الاصم نے لفظ شہید کا ایک خاص اور منفرد معنی مراد لیا ہے ،لکھتے ہیں :

المراد بذالک الشهيد هو انه تعالیٰ ينطق عشرة من اعضاء الانسان حتى انها تشهد عليه الاذنا ن، والعينان والرجلان واليدان والجلد واللسان قال: والدليل

علیه انه قال فی صفة الشهید: انه من انفسهم ، وهذه الاعضاء لا شک انها من انفسهم [18]

" شہید سے مراد ہے کہ اللہ تعالیٰ انسان کے دس اعضاء سے کلام کروائے گا یہاں تک کہ وہ اس کے خلاف گواہی دیں گے۔وہ یہ ہیں۔دوکان، دوآنکھیں، دوپاؤں، دوہاتھ ، جلداور زبان اور کہاکہ اسکی دلیل یہ ہے کہ اللہ نے "شھید" کی صفت میں فرمایا"من انفسھم "اور کوئی شک نہیں کہ یہ اعضاء انھیں میں سے ہیں"

ابو بکر الاصم کی یہ تفسیر جمہور کی تفسیر اور قرآن کے ظاہر کے خلاف ہے کیوں کہ آیت کا اگلا حصہ "وجئنا بک شھیداً "اس بات کا متقاضی ہے کہ نبی ﷺ اس سے مراد ہیں اور پھر تمام انبیاء پر آپ ﷺ کو لایا جائے گامعتزلہ چونکہ شفاعت کے منکر ہیں اس لیے وہ شفاعت کے متعلق آیات کی تاویل کرتے ہیں۔

جمہور مفسرین نے اس آیت کی جو تفسیر بیان کی ہے اس سے علامہ ابو بکر الاصم کے مذکورہ بالا نقطہ نظر کی تردید ہوتی ہے جس میں انہوں نے شہید سے مراد اعضاء لیے ہیں۔

ماوردی اپنی تفسیر میں لفظ" شہید" کی تفسیر کرتے ہوئے لکھتے ہیں :

ويوم نبعث في كل أمةٍ شهيداً عليهم من أنفسِهم (وهم الأنبياء شهداء على أممهم يوم القيامة وفي كل زمان شهيد وإن لم يكن نبياً . وفيهم قولان

أحدهما : أنهم أئمة الهدى الذين هم خلفاء الأنبياء .

الثاني : أنهم العلماء الذين حفظ الله بهم شرائع أنبيائه .

وجئنا بك شهيداً على هؤلاء (يعني محمداً (صلى الله عليه وسلم) شهيداً على أمته [19]

"اور وہ انبیاء ہیں جو قیامت کے دن اپنی امتوں پر گواہ ہوں گے اور ہر زمانے میں شہید ہوتا ہے خواہ وہ نبی نہ ہو اور ان کے متعلق دو اقوال ہیں :

ان میں سے ایک : وہ ہدایت یافتہ آئمہ ہیں جو انبیاء کے خلفاء ہیں۔

دوسرا قول یہ ہے کہ وہ علماء ہیں جن کی وجہ سے اللہ تعالی نے انبیاء کی شریعتوں کو محفوظ فرمایا ہے"

"اور ہم آپ کو ان تمام پر" یعنی محمد ﷺ کو آپ کی امت پر گواہ بنا کر لائیں گے۔

امام نسفی اپنی تفسیر میں لکھتے ہیں :

ويوم نبعث في كل أمة شهيدا عليهم من انفسهم يعنى نبيهم لأنه كان يبعث أنبياء الأمم فيهم منهم وجئنا بك يا محمد شهيدا على هؤلاء على أمتك[20]

"اور اس دن ان میں سے ان پر ہم ہر امت میں سے ایک گواہ اٹھائیں گے یعنی ان کے نبی کیونکہ اس نے انبیاء کرام کو ان میں مبعوث فرمایا ہے اور اے محمد ﷺ ان تمام گواہوں پر آپ کی امت پر آپ کو لے آئیں گے "

جمہور مفسرین کے ہاں مذکورہ آیت میں لفظ شہید سے مراد انبیاء ہیں جو کل قیامت کے روز ان پر بطور گواہ پیش کیے جائیں گے۔

2-ابو علی جبائی(م303ھ)کا لغت سے استشہاد:

آپ کو علم الکلام کا رئیس اور آئمہ معتزلہ میں سے تفسیری ادب کا شہسوار سمجھا جاتا ہے۔ مؤرخین نے مختلف القابات سے آپ کا ذکر کیا ہے۔ جس طرح کہ صاحبِ "اللباب فی تہذیب الانساب" لکھتے ہیں:

كان راساً فى علم الكلام و مشهد له بالنبوغ المبكر و خاض فى مسائل الكلام وهو غلام [21]

"آپ علم کلام میں رئیس اور حاضر دماغ تھے۔ بچپن میں ہی علم کلام کے مسائل میں غوطہ زن رہتے تھے"

باقی آئمہ معتزلہ کی طرح ابو علی جبائی نے بھی اپنی تفسیر میں علوم لغت یعنی صرف و نحو اور بلاغت سے اپنی تفسیر کو محل توضیح بنایا ہے۔ یہاں پر صرف چند مثالیں دی جائیں گی۔

1۔ سورہ یونس کی آیت (لِلَّذِينَ أَحْسَنُوا الْحُسْنَىٰ وَزِيَادَةٌ وَلَا يَرْهَقُ وُجُوهَهُمْ قَتَرٌ وَلَا ذِلَّةٌ أُولَٰئِكَ أَصْحَابُ الْجَنَّةِ هُمْ فِيهَا خَالِدُونَ) [22]اس آیت کی تاویل جمہور علماء کے نزدیک یہ ہے کہ اللہ تعالی روزِ آخرت اپنا دیدار کرائے گا لیکن معتزلہ نے اپنے عقیدہ عدم رؤیت کے تحفظ کے لئے الگ تعبیرات کی ہیں:

ابو علی جبائی (م۔303ھ) اس آیت کے تحت لکھتے ہیں:

" الحسنى عبارة عن الثواب المستحق والزيادة هى ما يزيده الله تعالىٰ على هذا الثواب من التفضيل [23]"

"ابو علی جبائی کہتے ہیں کہ "حسنی" مستحق ثواب سے تعبیر ہے اور "زیادۃ" سے مراد وہ فضیلت جو اللہ تعالیٰ ثواب پر عطاء فرمائے گا"

انھوں نے رؤیت باری کا ذکر تک نہیں کیا جب کہ جمہور کے نزدیک اس آیت سے رؤیت باری تعالی ثابت ہے۔

امام رازی اور دیگر مفسرین نے اپنی تفسیر میں ان کے رد میں لکھا ہے:

الزيادة هى رؤية الله تعالىٰ و هذا التفسير منقول عن الرسول ﷺ حيث قال الزيادة هى النظر الى الله تعالىٰ [24]

"زیادۃ" سے مراد اللہ کا دیدار کرنا ہے اور یہ تفسیر نبی کریم ﷺ سے منقول ہے کہ آپ ﷺ نے فرمایا "زیادۃ" سے مراد ہے اللہ کی طرف دیکھنا"

جمہور مفسرین نے مختلف احادیث سے "زیادۃ" کا معنی رؤیتِ باری لیا ہے۔

حافظ ابن کثیر اس آیت (لِلَّذِينَ أَحْسَنُوا الْحُسْنَىٰ وَزِيَادَةٌ) کے تحت لکھتے ہیں:

"کیونکہ نیکی کا بدلہ نیکی ہی ہے بلکہ کچھ اور زیادہ بھی ہے یعنی کم سے کم دس گنا حتی کے سات سو گنا زیادہ بلکہ اس سے بھی کچھ اور بڑھ کر جو اللہ کے دیگر عطیات پر مشتمل ہے جیسے جنت میں حور و قصور اور اللہ کی خوشنودی اور ایسا ایسا سرور قلب جو اس سے اب تک مخفی ہی ہے لیکن ان سب سے بڑھ کر یہ اللہ تعالی کے روئے پاک کا دیدار یہ سارے لطف و کرم سے

بڑھ کر کرم ہوگا کہ وہ اپنے عمل کے سبب اس کے مستحق نہیں ہوں گے بلکہ محض اس کے فضل ورحمت کی بناء پر۔ حضرت صہیب رضی اللہ عنہ سے مروی ہے کہ نبی کریم ﷺ نے یہ آیت "زیادۃ" والی تلاوت فرمائی[25] کہ "جب جنتی اور دوزخی اپنے اپنے ٹھکانے میں چلے جائیں گے تو ایک منادی پکارے گا کہ اے اہل جنت تم سے اللہ کا وعدہ ہے وہ پورا کرنا چاہتا ہے تو وہ کہیں گے اب اور کونسا وعدہ ؟ ترازو میں ہمارے وزن ثقیل بنے ، ہمارے چہرے روشن کر دیئے گئے ہمیں دوزخ سے نجات بخشی گئی تو یکایک ان پر پردہ اٹھا دیا جائے گا اور ان کی نظر اللہ پر پڑ جائے گی۔ اللہ کی قسم ! اس سے بڑی اور کوئی عطاء جنتیوں کے لیے نہ ہوگی یہ آنکھوں کی ٹھنڈک اور دل کی تسکین کے لیے سب سے بڑی چیز ہوگی"[26]

اس کے علاوہ بھی قرآنی آیات ہیں جن سے رؤیتِ باری ثابت ہوتی ہے اور معتزلہ اس کی تعبیر میں عدمِ رؤیت ثابت کرتے ہیں۔

2 ۔الَّذِي أَحْسَنَ كُلَّ شَيْءٍ خَلَقَهُ وَبَدَأَ خَلْقَ الْإِنْسَانِ مِنْ طِينٍ[27]

"وہ ذات جس نے ہر چیز کو خوبصورت انداز میں پیدا کیا اور انسان کی پیدائش مٹی سے شروع فرمائی"

مذکورہ آیت سے استدلال کرتے ہیں کہ بندوں کے افعال حسن اور قبح پر مشتمل ہوتے ہیں اس لئے افعال العبد کو اللہ کی طرف منسوب نہیں کیا جاسکتا۔

ابو علی جبائی لکھتے ہیں:

دلت الآية على أن أفعال العباد غير مخلوقة لله تعالى لأن قوله تعالى : {وَلَوْ كَانَ مِنْ عِندِ غَيْرِ اللَّهِ لَوَجَدُوا فِيهِ اخْتِلَافًا كَثِيرًا}[28] يقتضي أن فعل العبد لا ينفك عن الاختلاف ، والاختلاف والتفاوت شيء واحد ، فاذا كان فعل العبد لا ينفك عن الاختلاف والتفاوت ، وفعل الله لا يوجد فيه التفاوت لقوله تعالى : {مَّا تَرَىٰ فِي خَلْقِ الرَّحْمَٰنِ مِن تَفَاوُتٍ } [29] فهذا يقتضي أن فعل العبد لا يكون فعلا لله [30]

"یہ آیت اس پر دلالت کرتی ہے کہ بندوں کے افعال اللہ کے تخلیق کردہ نہیں ہیں کیونکہ اللہ کا فرمان ہے: "اگر یہ غیر اللہ کے پاس سے ہوتا تو وہ ضرور اس میں بہت زیادہ اختلاف پاتے" یہ تقاضا کرتا ہے کہ بندے کا فعل ہمیشہ مختلف ہوتا ہے ،اختلاف اور تفاوت ایک ہی چیز ہے ،جب کہ بندے کا فعل ہمیشہ اختلاف اور تفاوت کا حامل ہوتا ہے۔اللہ کے فعل میں کوئی تفاوت نہیں پایا جاتا کیونکہ اللہ کا فرمان ہے: "رحمان کی تخلیق میں تو کوئی تفاوت نہیں دیکھے گا لہٰذا ثابت ہو گیا کہ بندے کا فعل اللہ کا فعل نہیں ہے"

ابو علی جبائی نے{مَّا تَرَىٰ فِي خَلْقِ الرَّحْمَٰنِ مِن تَفَاوُتٍ }[31] سے جو استدلال کیا ہے۔اس کا رد امام قرطبیؒ نے یوں کیا ہے:

والمراد (بخلق الرحمٰن) السماوات ، خاصة اى: ما ترى فى خلق السماوات من عيب واصله من الفوت ، وهو ان يفوت شىء شيئاً فيقع الخلل لقلة استوائها يدل عليه قول ابن عباس (من تفرق)[32]

"(خلق الرحمٰن) سے مراد خاص طور پر آسمان ہیں کہ تو آسمانوں کی پیدائش میں کوئی عیب نہیں دیکھے گا اور اس (تفاوت) کی اصل فوت ہے کوئی چیز کسی دوسری چیز میں فاصلہ پیدا کر دے تو اس قلّتِ توازن کی وجہ سے خلل واقع ہو جائے اور حضرت ابنِ عباس کا قول بھی اس پر دلالت کرتا ہے کہ اس سے مراد "تفرق" ہے"

اور اسی طرح ابنِ جوزی نے بھی تفاوت کا معنیٰ من جهة الخلقت بیان کیا ہے:

ما ترى في خلق الرحمن من تفاوت أي من قلة تناسب وخروج عن الإتقان والمعنى أن خلقة السموات في غاية الإتقان تخصيص الآية بخلقة السموات أظهر لورودها بعد قوله خلق سبع سموات طباقا [33]

"رحمان کی تخلیق میں تو کوئی تفاوت نہیں دیکھے گا" یہاں پر تفاوت سے قلّتِ تناسب اور کمال سے باہر مراد ہے اور (خلقة السموات) الاتقان (کاریگری) کی غایت سے متعلق ہے اور آیت کی تخصیص، آسمانوں کی تخلیق کے ساتھ اس کے بعد اس آیت کے وارد ہونے کے لئے اللہ نے فرمایا ہے۔ اس نے سات آسمانوں کو درجہ بدرجہ پیدا فرمایا ہے"

ابو علی جبائی نے مذکورہ آیت سے خلقِ افعال کا جو استدلال کیا ہے کہ بندوں کے افعال میں تفاوت اور اختلاف ہوتا ہے اس لیے افعال العبد اللہ کی تخلیق نہیں ہیں کیونکہ اللہ کی تخلیق میں تفاوت نہیں ہوتا۔ جمہور مفسرین نے اس کا جواب یوں دیا کہ جس آیت (ما ترى في خلق الرحمن من تفاوت) سے بندوں کے افعال میں تفاوت مراد لیا گیا ہے یہ آیت آسمانوں کی تخلیق سے کے ساتھ خاص ہے کیونکہ آیت کا مابعد حصہ اس پر دلالت کر رہا ہے۔ بندوں کے افعال پر یہ آیت دلالت نہیں کر رہی۔ لہٰذا افعال العبد کو اللہ تعالیٰ کی تخلیق تسلیم کرنے سے اس کے حسن تخلیق پر کوئی حرف نہیں آتا۔

3-ابوالقاسم الکعبی البلخی (م319ھ) کا لغوی منہج:

آپ کا نام عبد اللہ بن احمد بن محمود البلخی ہے اور کنیت ابوالقاسم ہے اور آپ کا لقب "کعبی" ہے۔ بلخ کی طرف نسبت کرتے ہوئے آپ کو بلخی کہا جاتا ہے۔ جس میں آپ کی پیدائش ہوئی۔ پھر آپ ابوالحسین الخیاط سے اعتزالی فکر پڑھنے کے لئے بغداد چلے گئے اور بغداد کے معتزلہ کے سخت حمایتی بن گئے۔ اس دوران انھوں نے بصرہ کے معتزلہ سے مناظرے بھی کیے۔[34]

علمِ نحو، علمِ صرف اور بلاغت وغیرہ کے ذریعے آپ نے اپنی تفسیر کو مدلل بنایا ہے جس کے نظائر درج ذیل ہیں:

1۔ سورہ یونس کی آیت

(لِيَجْزِيَ الَّذِينَ آمَنُوا وَعَمِلُوا الصَّالِحَاتِ بِالْقِسْطِ وَالَّذِينَ كَفَرُوا لَهُمْ شَرَابٌ مِنْ حَمِيمٍ وَعَذَابٌ أَلِيمٌ بِمَا كَانُوا يَكْفُرُونَ) [35]

کے تحت فرماتے ہیں:

اللام فى قوله تعالىٰ ليجزى الذين أمنوا يدل على انه تعالىٰ خلق العباد للثواب والرحمة وايضاً فانه ادخل لام التعليل على الثواب واما العقاب فما دخل فيه لام التعليل بل قال والذين كفروا لهم شراب من حميم وذالک يدل على انه ما اراد منهم الكفر وما خلق فيهم الكفر 36

"اللہ کے اس فرمان میں "لام" اس پر دلالت کرتی ہے۔ اللہ نے بندوں کو ثواب اور رحمت کے لئے پیدا فرمایا ہے۔ لام تعلیل ثواب پر داخل کی ہے۔ عقاب پر لام تعلیل داخل نہیں کی بلکہ فرمایا وہ لوگ جنھوں نے کفر کیا ان کے پینے کے لئے کھولتا ہوا پانی ہے۔ یہ اس بات پر دلالت کرتا ہے کہ اللہ ان سے کفر نہیں چاہتا اور نہ ہی ان میں کفر پیدا فرمایا ہے"

مذکورہ بالا آیت میں نحوی قاعدہ "لام تعلیل" سے استدلال کیا ہے کہ اللہ قبیح فعل کا خالق نہیں ہے۔

امام رازی اس کا رد کرتے ہوئے لکھتے ہیں:

أن لام التعليل في أفعال الله تعالى محال ، لأنه تعالى لو فعل فعلاً لعلة لكانت تلك العلة ، إن كانت قديمة لزم قدم الفعل ، وإن كانت حادثة لزم التسلسل وهو محال[37]

"اللہ کے افعال میں لام تعلیل محال ہے، کیونکہ اگر اللہ تعالی کوئی فعل علت کے لیے کرتا تو ضرور وہی علت ہوتی، اگر قدیم ہوتی تو فعل کا قدیم ہونا لازم آتا اور اگر حادث ہوتی تو تسلسل لازم آتا اور وہ محال ہے"

امام رازی نے بلخی کے استدلال کا رد کرتے ہوئے کہا کہ اللہ کے افعال میں لامِ تعلیل اس لیے داخل نہیں ہو سکتی کہ اللہ اگر کوئی فعل علت کے لیے کرتا تو وہ علت یا قدیم ہو گی یا حادث ہر دو صورت میں اللہ کی ذات میں یہ محال ہے۔ لہٰذا بلخی کا یہ استدلال کہ اللہ قبیح افعال کا خالق نہیں ہے باطل ہو گیا۔

2۔ ابوالقاسم بلخی سورۃ القیامۃ کی آیت إِنَّ عَلَيْنَا جَمْعَهُ وَقُرْآنَهُ[38] کے تحت لکھتے ہیں:

"بے شک اس کا جمع کرنا اور اس کا پڑھنا ہمارے ذمہ ہے"

الذى اختاره انه لم يرد القرآن وانما اراد قراة العباد لكتبهم يوم القيامة لان ما قبله وبعده يدل على ذالک وليس فيه شىء يدل على انه القرآن ولا على شىء من احكام الدنيا و فى ذالک تقريع للعبد و توبيخ له حين لا تنفعه العجلة [39]

"بلخی نے اس معنی کو اختیار کیا ہے کہ اس آیت سے مراد قرآن نہیں ہے بلکہ قیامت کے دن بندوں کا اپنے اعمال نامہ پڑھنا مراد ہے کیوں کہ اس کا ما قبل اور ما بعد اس پر دلالت کرتا ہے۔ اس میں تو کوئی ایسی چیز نہیں جو اس کے قرآن ہونے پر دلالت کرے اور نہ دنیاوی احکام میں سے کسی چیز پر دلالت ہے۔ اس میں بندوں کے لئے جھڑک ہے کہ انھیں عجلت کوئی نفع نہیں دیتی"

جمہور مفسرین نے اس آیت سے جمع قرآن اور حفاظتِ قرآن کا استدلال کیا ہے جس طرح کہ امام طبری نے اپنی تفسیر میں اس آیت کے تحت جمع قرآن کے حوالے سے حضرت ابنِ عباس رضی اللہ عنہ کا قول نقل کیا ہے:

" عن ابنِ عباس " ان علينا جمعه و قرآنه " ان نجمعه لک وقرآنه : ان نقرئک فلا تنسى"[40]

"حضرت ابنِ عباس رضی اللہ عنہ سے مروی ہے کہ " ہمارے ذمہ اس کا جمع کرنا اور اس کا پڑھنا ہے " ہم اس کو تیرے لئے جمع کر دیں گے اور "قرآنه" یعنی ہم تجھے پڑھائیں گے بھول نہ جانا"

اسی طرح دیگر مفسرین نے بھی اس سے جمعِ قرآن و حفاظتِ قرآن مراد لیا۔

3۔ بلخی اپنی تفسیر میں قرآن پاک کی آیات میں تقدیم و تاخیر مضمر مان کر اپنے عقیدے کا تحفظ کرتے ہیں:

سورہ غافر میں ارشادِ ربانی ہے:

(النَّارُ يُعْرَضُونَ عَلَيْهَا غُدُوًّا وَعَشِيًّا وَيَوْمَ تَقُومُ السَّاعَةُ أَدْخِلُوا آلَ فِرْعَوْنَ أَشَدَّ الْعَذَابِ)[41] کے تحت کلام میں تقدیم و تاخیر یوں کرتے ہیں:

فی الکلام تقدیماً و تاخیراً و تقدیر و حاق بآل فرعون سوء العذاب ویوم تقوم الساعة یقال لهم اد خلوا آل فرعون اشد العذاب النار یعرضون علیها غدوا و عشیا ویکون معنی غدوا و عشیا مع انهم فیها ابداً انه تتجدد جلودهم بعد الاحتراق غدو و عشیا [42]

"کلام میں تقدیم وتاخیر ہے اور اس کی عبارت یوں ہو گی۔" حاق بال فرعون سوء العذاب "آلِ فرعون کو برا عذاب گھیرے گا اور قیامت کے دن ان سے کہا جائے گا۔ اے آلِ فرعون! سخت عذاب (آگ) میں داخل ہو جاؤ اور "غدو" اور "عشی" کا معنی ہے کہ وہ اس میں ہمیشہ رہیں گے۔ صبح اور شام ان کی کھالیں جلنے کے بعد نئی بن جائیں گی"

اس آیت میں " النار یعرضون "کو" ادخلوا آل فرعون " سے مؤخر مان کر عذابِ قبر کا انکار کیا ہے۔ جس طرح معتزلہ کا عقیدہ ہے کہ قبر میں عذاب نہیں ہوتا۔ اللہ قیامت کے دن عذاب دے گا۔

معتزلہ کے مذکورہ بالا عقیدہ کو تسلیم نہیں کیا جاسکتا کیونکہ عقیدہ عذابِ قبر قرآن وسنت کی ٹھوس بنیادوں پر قائم ہے، صحابہ کرام خود اس عقیدے کے قائل تھے، چنانچہ وہ اپنی دعاؤں میں عذابِ قبر سے اللہ کی پناہ طلب کیا کرتے تھے، اور احادیث میں ایسی بہت سی دعائیں مختلف صحابہ سے ماثور ہیں۔ جس طرح حضرت عبداللہ بن عباس رضی اللہ عنہ سے مروی ہے کہ رسول اکرم صلی اللہ علیہ وسلم اپنے اصحاب کو اکثر یہ دعا سکھایا کرتے تھے۔

عَنْ عَبْدِ اللَّهِ بْنِ عَبَّاسٍ أَنَّ رَسُولَ اللَّهِ صَلَّى اللَّهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ كَانَ يُعَلِّمُهُمْ هَذَا الدُّعَاءَ كَمَا يُعَلِّمُهُمْ السُّورَةَ مِنْ الْقُرْآنِ يَقُولُ اللَّهُمَّ إِنِّي أَعُوذُ بِكَ مِنْ عَذَابِ جَهَنَّمَ وَأَعُوذُ بِكَ مِنْ عَذَابِ الْقَبْرِ وَأَعُوذُ بِكَ مِنْ فِتْنَةِ الْمَسِيحِ الدَّجَّالِ وَأَعُوذُ بِكَ مِنْ فِتْنَةِ الْمَحْيَا وَالْمَمَاتِ[43]

"حضرت عبداللہ بن عباس رضی اللہ عنہ سے مروی ہے کہ رسول اکرم صلی اللہ علیہ وسلم اکثر اپنے صحابہ کو یہ دعا یوں سکھایا کرتے تھے جس طرح قرآن کی سورت سکھایا کرتے تھے: اے اللہ میں جہنم کے عذاب سے تیری پناہ مانگتا ہوں، عذابِ قبر سے تیری پناہ مانگتا ہوں، مسیح دجال کے فتنے سے تیری پناہ مانگتا ہوں، زندگی اور موت کے فتنے سے تیری پناہ مانگتا ہوں"

اس حدیث مبارکہ سے ثابت ہوا کہ عذابِ قبر برحق ہے کیونکہ نبی اکرم صلی اللہ علیہ وسلم اپنے صحابہ کو عذابِ قبر سے بچنے کی دعا سکھایا کرتے تھے۔ لہٰذا اس آیت میں معتزلی مفسر نے تقدیم وتاخیر مان کر عذابِ قبر کے انکار کے لیے جو استدلال کیا وہ تاویلِ باطل سے زیادہ کچھ نہیں۔

4-ابو مسلم اصفہانی (م322ھ) کے لغوی استدلالات:

ابو مسلم کا شمار تیسری چوتھی صدی ہجری کی نمایاں شخصیات میں ہوتا ہے۔ انتظامی اور علمی دونوں صلاحیتوں کے مالک تھے۔ خلیفہ مقتدر کے زمانے میں اصفہان اور فارس کا عہدہ ان کے پاس تھا۔ بلند پایہ مفسر اور زبان وادب کے ماہر تھے۔ ان کا شمار کبار معتزلہ میں ہوتا ہے۔ ان کی تفسیر کی اہمیت یہ ہے کہ عقلی طور پر قرآن کی تفسیر کی گئی ہے، جو کافی ضخیم تھی۔[44]

آپ نے اپنی تفسیر میں لغت سے عمیق استدلالات کیے ہیں جو جمہور سے منفرد ہیں، چند نظائر درجہ ذیل ہیں۔

1۔(وَقُلْنَا يَا آدَمُ اسْكُنْ أَنْتَ وَزَوْجُكَ الْجَنَّةَ وَكُلَا مِنْهَا رَغَدًا حَيْثُ شِئْتُمَا وَلَا تَقْرَبَا هَذِهِ الشَّجَرَةَ فَتَكُونَا مِنَ الظَّالِمِينَ)[45] کے تحت لکھتے ہیں:

> ھی جنۃً من جنان الدنیافی الارض۔وقال:ان قولہ (اھبطومنھا)لا یقتضی کونھا فی السماء،لانہ مثل قولہ(اھبطوا مصرا)[46]

> "یہ زمین پر دنیا کے باغات میں سے کوئی باغ تھا اور اللہ تعالی نے جو فرمایا ہے: اھبطومنھا (تم سب نیچے اترو)، اس سے یہ لازم نہیں آتا کہ یہ جنت آسمانوں میں ہو، اس کی مثل یہ آیت ہے: اھبطوا مصرا (تم سب شہر میں اتر جاؤ)"

معتزلہ کا عقیدہ ہے کہ جنت اور دوزخ ابھی تک وجود میں نہیں آئے اس اعتبار سے ابو مسلم اصفہانی نے آیت کی تفسیر میں جنت خلد مراد نہیں لی بلکہ دنیا میں کوئی باغ مراد لیا ہے۔ جبکہ دیگر مفسرین نے اس سے ثابت کیا ہے کہ اس سے مراد دنیا کا کوئی باغ مراد نہیں ہے بلکہ جنت خلد مراد ہے۔ذیل میں چند مفسرین کے دلائل پیش کیے جاتے ہیں:

جمہور علماء کے نزدیک جس جنت میں حضرت آدم اور حوا علیہما السلام رہے وہ جنت خلد ہے ان کے دلائل مندرجہ ذیل ہیں۔

1۔امام قرطبیؒ لکھتے ہیں:

معتزلہ اور قدریہ کا یہ نظریہ ہے کہ حضرت آدم علیہ السلام کو جنت خلد میں رہنے کا حکم نہیں دیا تھا بلکہ ان کو عدن کے ایک باغ میں رہنے کا حکم دیا تھا، ان کی دلیل یہ ہے کہ جنت خلد میں ابلیس نہیں جاسکتا کیونکہ جنت خلد کے متعلق اللہ کا ارشاد ہے:

> لَا يَسْمَعُونَ فِيهَا لَغْوًا وَلَا تَأْثِيمًا[47]
>
> "وہ اس میں کوئی بے ہودہ بات سنیں گے نہ گناہ کی بات"
>
> لَا يَسْمَعُونَ فِيهَا لَغْوًا وَلَا كِذَّابًا[48]
>
> "وہ اس میں کوئی بے ہودہ بات سنیں گے نہ جھوٹی بات"
>
> لَا يَمَسُّهُمْ فِيهَا نَصَبٌ وَمَا هُمْ مِنْهَا بِمُخْرَجِينَ[49]
>
> "انہیں وہاں کوئی تکلیف پہنچے گی نہ وہاں سے نکالے جائیں گے"

وہ کہتے ہیں کہ ابلیس نے جنت میں جھوٹ بولا اور بے ہودہ بات کی اور آدم اور حوا کو ان کی معصیت کی وجہ سے جنت سے نکالا گیا، اس کا جواب یہ ہے کہ جنت کی یہ صفت اس وقت ہو گی جب قیامت کے بعد لوگ بہ طور جزا کے جنت میں داخل ہوں گے اور یہ جنت خلد ان

لوگوں کے لیے ہوگی جن کو اللہ تعالی ہمیشہ زندہ رکھنا چاہے گا اور جن کے لیے موت مقدر کردی گئی ہے وہ جنت میں داخل ہونے کے بعد اس سے نکل آئیں گے، کیونکہ نبی صلی اللہ علیہ وسلم شب معراج جنت میں گئے اور پھر باہر آئے اور حضرت آدم کے معروف جنت میں داخل ہونے کی دلیل یہ ہے کہ حضرت موسیٰ علیہ السلام نے حضرت آدم علیہ السلام سے کہا: آپ وہ ہیں جن کو اللہ نے اپنے ہاتھ سے پیدا کیا اور آپ میں اپنی پسندیدہ روح پھونکی اور اپنے فرشتوں سے آپ کو سجدہ کروایا اور آپ کو اپنی جنت میں رکھا، پھر آپ نے اپنی خطاء کی وجہ سے لوگوں کو زمین پر اتارا[50]۔ اس حدیث سے معلوم ہوتا ہے کہ اللہ تعالی نے حضرت آدم کو دار الخلد میں رکھا تھا"[51]

2۔ ابو الحسن علی بن محمد بن حبیب الماوردی البصری الشافعی (م۔450ھ) البقرہ: 35 کی تفسیر میں لکھتے ہیں:

"جس جنت میں حضرت آدم و حوا کو رکھا گیا تھا اس کے متعلق دو قول ہیں۔ ایک قول یہ ہے کہ وہ جنت خلد ہے دوسرا قول یہ ہے کہ وہ مخصوص جنت ہے جس کو اللہ نے ان دونوں کے لئے تیار کیا"[52]

علامہ بغوی لکھتے ہیں۔

"اللہ نے پہلی مرتبہ جو اترنے کا حکم دیا۔ اس سے مراد یہ تھا کہ جنت سے آسمان کی طرف جاؤ۔ دوسری مرتبہ جو اترنے کا حکم دیا اس سے مراد تھا کہ آسمانِ دنیا سے زمین کی طرف جاؤ"[53]

2۔ ابو مسلم اصفہانی سورہ الانعام کی آیت (هُوَ الَّذِي خَلَقَكُمْ مِنْ طِينٍ ثُمَّ قَضَى أَجَلًا وَأَجَلٌ مُسَمًّى عِنْدَهُ ثُمَّ أَنْتُمْ تَمْتَرُونَ)[54] کے تحت "اجلا اور اجل مسمی" کو جمہور مفسرین سے ہٹ کر اس طرح بیان کرتے ہیں:

(ثم قضى اجلاً)المراد منه آجال الماضين من الخلق وقوله (واجل مسمى عنده)المراد منه آجال الباقين من الخلق فهو خص هذا الاجل[55]

"اجلاً" سے پہلے لوگوں کی موت مراد ہے اور "اجل مسمی" سے باقی لوگوں کی موت مراد ہے۔ پچھلے لوگ تو مر گئے اس لیے ان کی موت کا وقت معلوم ہوگیا اور جو باقی ہیں وہ مرے نہیں اس لیے ان کی موت کا علم اللہ کے پاس ہے۔"

جمہور مفسرین کے نزدیک پہلی اجل سے مراد مرنے تک کی زندگی کا وقت ہے اور دوسرے اجل سے مراد مرنے کے بعد دوبارہ زندگی کا وقت مراد ہے۔

حافظ ابن کثیر مذکورہ آیت کے تحت لکھتے ہیں:

وقول الحسن في رواية عنه {ثُمَّ قَضَى أَجَلاً} وهو ما بين أن يخلق إلى أن يموت {وَأَجَلٌ مُسَمّىً عِنْدَهُ} وهو ما بين أن يموت إلى أن يبعث، هو يرجع إلى ما تقدم، وهو تقدير الأجل الخاص، وهو عمر كل إنسان وتقدير الأجل العام، وهو عمر الدنيا بكمالها، ثم انتهائها وانقضائها وزوالها! وانتقالها والمصير إلى الدار الآخرة، وعن ابن عباس ومجاهد، {وَأَجَلٌ مُسَمّىً عِنْدَهُ} يعني مدة الدنيا، {وَأَجَلٌ مُسَمّىً عِنْدَهُ} يعني عمر الإنسان إلى حين موته[56]

"پہلے لفظ اجل سے حضرت حسن رحمۃ اللہ علیہ نے مرنے تک کی زندگی کا وقت مراد لیا ہے اور دوسرے لفظ اجل سے مرنے کے بعد تک کی زندگی کا وقت مراد ہے۔ اجل خاص انسان کی عمر رواں ہے اور اجل عام سے مراد ساری دنیا کی عمر ہے۔ یعنی دنیا کے ختم ہونے اور زوال پذیر ہونے تک کا وقت مراد ہے اور دارِ آخرت کا وقت آنے تک۔ ابن عباس اور مجاہد کہتے ہیں کہ پہلی اجل سے مراد مدت دنیا ہے اور اجل مسمّٰی سے مراد عمر انسان تا وقت مرگ ہے"

علامہ سید مرتضی حسین زبیدی حنفی متوفی 1205ھ "اجل" کا معنی لکھتے ہیں:

"اجل" کا معنی ہے: انسان کے وقت کی انتہاء، اللہ رب العزت کا فرمان ہے:

(وَلَوْ يُؤَاخِذُ اللَّهُ النَّاسَ بِظُلْمِهِمْ مَا تَرَكَ عَلَيْهَا مِنْ دَابَّةٍ وَلَكِنْ يُؤَخِّرُهُمْ إِلَى أَجَلٍ مُسَمًّى فَإِذَا جَاءَ أَجَلُهُمْ لَا يَسْتَأْخِرُونَ سَاعَةً وَلَا يَسْتَقْدِمُونَ)[57]

"اگر لوگوں کے ظلم کی وجہ سے اللہ ان کا مواخذہ فرماتے تو زمین پر کوئی بسنے والا جاندار نہ چھوڑتے، لیکن اللہ انہیں ایک مدتِ مقررہ تک ڈھیل دیتے ہیں، پس جب ان کا مقررہ وقت آ جائے گا تو نہ وہ ایک ساعت اس مقرر وقت سے موخر ہو سکیں گے اور نہ اس مقررہ وقت پر مقدم ہو سکیں گے"

(ثُمَّ قَضَى أَجَلاً وَأَجَلٌ مُسَمّىً عِنْدَهُ) اس آیت میں پہلی اجل سے مراد ہے اس دنیا میں مدت حیات اور دوسری اجل سے مراد ہے آخرت میں بقاء۔ حسن بصری نے کہا ہے کہ دوسری اجل سے مراد ہے موت سے لے کر حشر تک کا وقت۔ تیسرا قول یہ ہے کہ پہلی اجل سے مراد ہے نیند دوسری اجل سے مراد ہے موت۔ حضرت ابن عباس رضی اللہ عنہما نے فرمایا: اس آیت میں دونوں اجلوں سے مراد موت ہے، کیونکہ موت دو قسم کی ہوتی ہے، ایک موت طبعی ہوتی ہے اور دوسری موت کسی عارضہ یا حادثہ کی وجہ سے ہوتی ہے، مثلاً چھت گرنے سے انسان مر جائے یا کسی درندہ کے مارنے سے انسان مر جائے[58]

مذکورہ بالا شواہد سے معلوم ہوا کہ جمہور مفسرین میں سے کسی نے بھی "ثُمَّ قَضَى أَجَلاً" سے گذرے ہوئے لوگوں کی اموات مراد نہیں لی۔ اور ابو مسلم اصفہانی کا " ثُمَّ قَضَى أَجَلاً" سے مرے ہوئے لوگوں کی اموات مراد لینا کسی آیت، حدیث اور نہ اقوالِ صحابہ سے ثابت ہے ۔

3۔ وَإِذْ قَالَ إِبْرَاهِيمُ رَبِّ أَرِنِي كَيْفَ تُحْيِي الْمَوْتَى قَالَ أَوَلَمْ تُؤْمِنْ قَالَ بَلَى وَلَكِنْ لِيَطْمَئِنَّ قَلْبِي قَالَ فَخُذْ أَرْبَعَةً مِنَ الطَّيْرِ فَصُرْهُنَّ إِلَيْكَ ثُمَّ اجْعَلْ عَلَى كُلِّ جَبَلٍ مِنْهُنَّ جُزْءًا ثُمَّ ادْعُهُنَّ يَأْتِينَكَ سَعْيًا وَاعْلَمْ أَنَّ اللَّهَ عَزِيزٌ حَكِيمٌ [59] اس آیت میں لفظ "فصرهن اليك" کا معنی سکھانا اور ہلانا مراد لے کر جمہور مفسرین سے تفرد اختیار کیا ہے۔

"ابو مسلم فرماتے ہیں: "ابراہیم علیہ السلام نے مردوں کو دوبارہ زندہ کرنے کے متعلق سوال کیا ہے اگر پرندوں کو مار کر زندہ کرنا ہی مقصود ہوتا تو ایک پرندہ کو مار کر زندہ کر دینا کافی تھا، چار کو لے کر انہیں ذبح کرنے اور پھر گوشت کے اجزا باہم ملا دینے کی کیا ضرورت تھی۔ اصل میں "صرھن الیک" کے معنی ہلانے اور سکھانے کے ہیں۔ اب مفہوم یہ ہوا کہ ابراہیم چاروں پرندوں کو ہلا لیں اور پھر ان میں سے ہر ایک کو قریب کے پہاڑوں پر چھوڑ دیں پھر ان کو بلائیں تو وہ بھاگتے ہوئے آئیں گے۔ اور اس مخصوص مثال کے ذکر کرنے کا مقصد یہ تھا کہ اس طرح اللہ تعالی کے بلانے پر روحیں دوڑتی آئیں گی"

اس تفسیر کی ابو مسلم نے چند وجوہات بیان کی ہیں:

پہلی وجہ: یہ ہے کہ "صرھن" کے معنی ہلانے اور سکھانے کے ہیں۔ علاوہ ازیں آیت میں کوئی ایسا لفظ موجود نہیں جس سے ذبح کرنے اور ٹکڑے ٹکڑے کرنے کا مفہوم لیا جا سکے۔ اپنی طرف سے کچھ الفاظ داخل کرنا جن کا کوئی قرینہ بھی نہ ہو قطعاً ناجائز ہے۔

دوسری وجہ: اگر "صرھن" کی شاذ قراءت "صِرھن" بھی مان لی جائے اور اس کا مفہوم قطع کرنا لیا جائے تو "الیک" کے کیا معنی ہوں گے، ظاہر ہے کہ "الیک" یہاں قطعاً بے معنی ہوتا اور آیت بھی یوں ہوتی "فخذ اربعة من الطير فصرهن "حق یہ ہے کہ "صرھن "کا مفہوم ہلانا ہے اور جب "الی" بھی اس کے ساتھ آ گیا تو اللہ نے اپنا مفہوم واضح کر دیا۔ کیا کوئی یہ دکھا سکتا ہے کہ "صرھن" کے ساتھ "الی" کا صلہ آئے اور پھر اس کا مفہوم کاٹنا ہے۔

تیسری وجہ: یہ ہے کہ "ادعھن" صاف پرندوں کی طرف راجع ہے۔ ظاہر ہے کہ پرندے زندہ ہوں گے، کیونکہ اگر گوشت کے ٹکڑوں کو بلانا مقصود ہوتا تو ضمیر اسی کی طرف راجع ہوتی۔ اگر بعض اجزا بھاگ کر بعض کے پاس آتے تو "یاتینک" کی ضمیر اجزا کی طرف ہوتی۔ مگر وہ پرندوں کی طرف ہے۔ رہا یہ سوال کہ پھر "جزءاً" کا لفظ نہیں آنا چاہیے تھا، تو یہ بھی کوئی وقیع سوال نہیں۔ کیونکہ "جزءاً" کی ضمیر اضافت چاروں کی طرف کی ہے اس لیے ضروری ہے کہ جزءاً سے مراد ان چاروں میں سے ایک پرندہ ہو۔[60]

جمہور مفسرین اس چیز کے قائل ہیں کہ ابراہیم علیہ السلام کو حکم دیا گیا تھا کہ چار پرندے لے کر انہیں ذبح کریں پھر ان کا گوشت آپس میں ملا کر پہاڑوں پر رکھ دیں اور پھر انہیں پکاریں تو زندہ ہو کر آ جائیں گے۔ اس سے پہلی آیت میں حضرت عزیر علیہ السلام کو حیات بعد الموت کے مشاہدہ کرانے اور ان کے تعجب کو زائل کرنے کا ذکر ہے، حضرت ابراہیم علیہ السلام نے جو یہ سوال کیا تھا کہ انہیں دکھایا جائے اللہ مردوں کو کیسے زندہ کرے گا، اس کی وجہ یہ نہیں ہے کہ حضرت ابراہیم علیہ السلام کو اس میں شک تھا یا اللہ کی قدرت میں شک تھا بلکہ وہ دوبارہ زندہ کرنے کی کیفیت کا مشاہدہ کرنا چاہتے تھے۔

ابن جریر اپنی سند کے ساتھ روایت کرتے ہیں:

"ابن جریج روایت کرتے ہیں کہ حضرت ابراہیم علیہ السلام ایک راستے سے گزر رہے تھے، انہوں دیکھا راستے میں ایک مردہ گدھا پڑا ہوا ہے جس کا گوشت نوچ نوچ کر پرندے اور درندے کھا رہے ہیں، جب درندے چلے گئے اور پرندے اڑ گئے اور اس مردہ گدھے کی صرف ہڈیاں باقی بچ گئیں تو حضرت ابراہیم کو تعجب ہوا وہ کہنے لگے: اے میرے رب: مجھے یقین ہے تو اس گدھے کو درندوں اور پرندوں کے پیٹوں سے جمع کرے گا، اے میرے رب تو مجھے دکھا کہ تو مردوں کو کیسے زندہ کرے گا، اللہ تعالی نے فرمایا: کیا آپ کا اس پر ایمان نہیں ہے؟ عرض کیا: کیوں نہیں لیکن خبر معائنہ کی طرح نہیں ہے"[61]

علامہ بیضاوی لکھتے ہیں:

"حضرت ابراہیم علیہ السلام کو حکم دیا گیا تھا کہ وہ ان پرندوں کو ذبح کر دیں، ان کے پر نوچ ڈالیں اور ان کے ٹکڑے ٹکڑے کر کے ان کو خلط ملط کر دیں، پھر ان منتشر اجزاء کو مختلف پہاڑوں پر ڈال دیں، پھر ان کو بلائیں، جب حضرت ابراہیم نے ان کو بلایا تو وہ اجزاء متمیز ہوئے اور ہر جسم کے اجزاء آپس میں مل گئے اور اخیر میں ان کے ساتھ ان کا سر جڑ گیا"[62]

جمہور مفسرین کے ہاں آیت سے ماقبل مضمون بتا رہا ہے کہ حضرت ابراہیم حیات بعد الموت کا منظر دیکھنا چاہتے تھے تو اللہ نے حکم دیا کہ چار پرندے لے لو اور ان کو ذبح کر کے پہاڑ کے اوپر ڈال دو اور ان کو اپنی طرف بلاؤ وہ آپ کے پاس دوڑتے ہوئے آئیں گے۔ لہذا ابو مسلم کی تفسیر جمہور کے خلاف ہے کہ وہ جانور ذبح تو نہیں کیے گئے تھے بلکہ زندہ تھے۔

5-ابوالحسن الرمانی (م384ھ) کے لغوی استشہادات:

علامہ ابوالحسن علی بن عیسی الرمانی نحوی اور معتزلی مفسر تھے:

" فانه كان من كبار النحو يين اخذ عن ابى السراج و ابى بكر بن دريد و اخذ عنه ابوالقاسم على بن عبد الله الدقيقى ، وكان مفتناً فى العلوم ، النحو واللغة و الفقه والكلام على مذهب المعتزله"۔[63]

"یہ اکابر نحویوں میں سے تھے۔ انھوں نے ابو السراج اور ابو بکر بن درید سے اخذ علم کیا۔ ان سے ابو القاسم علی بن عبداللہ دقیقی نے علم حاصل کیا۔ آپ علمِ نحو، لغت، فقہ اور علمِ کلام میں ماہر تھے اور مذہبِ اعتزال پر تھے"

یہاں پر آپ کے لغوی استشہادات کے چند نظائر پیش کیے جاتے ہیں:

1۔ سورہ البقرۃ کی آیت (حَافِظُوا عَلَى الصَّلَوَاتِ وَالصَّلَاةِ الْوُسْطَى وَقُومُوا لِلَّهِ قَانِتِينَ)[64] کے تحت لفظ **"قانتین"** کا معنی مداومت کرتے ہیں:

ان القنوت عبارة عن الدوام على الشىء والصبر عليه والملازمة له وهو فى الشريعة صار مختصاً بالمداومة على طاعة الله تعالى والمواظبة على خدمة الله تعالى[65]

"قنوت: کسی چیز پر دوام، صبر اختیار کرلینا اور اس کو لازم کر لینے سے تعبیر ہے اور شریعت میں اللہ کی اطاعت اور اس کی خدمت پر مواظبت کے لیے مختص ہو گیا"

جمہور مفسرین کے ہاں "قانتین" سے مراد اللہ کے سامنے اس کی اطاعت کرتے ہوئے خشوع و خضوع کے ساتھ نماز میں کھڑے ہو جانا مراد ہے اور اس پر کئی صحیح احادیث بھی دلالت کرتی ہیں۔ جس طرح امام بخاری علیہ الرحمۃ نے روایت نقل کی ہے:

عن زيد بن أرقم إنا كنا نتكلم في الصلاة على عهد النبي صلى الله عليه وسلم يكلم أحدنا صاحبه بحاجته حتى نزلت {حافظوا على الصلوات والصلاة الوسطى وقوموا لله قانتين} فأمرنا بالسكوت[66]

"حضرت زید بن ارقم سے روایت ہے کہ ہم نماز میں باتیں کرلیا کرتے تھے۔ تب یہ آیت نازل ہوئی "تم نمازوں کی حفاظت کرو اور درمیانی نماز کی اور اللہ کے لیے خشوع و خضوع کے ساتھ کھڑے ہو جاؤ" پس ہمیں خاموشی کا حکم دیا گیا"

اسی طرح ابن جریر طبری نے اپنی تفسیر میں روایات نقل کی ہیں:

عن إبراهيم، ومجاهد قالا كانوا يتكلمون في الصلاة، يأمر أحدهم أخاه بالحاجة، فنزلت"وقوموا لله قانتين"[67]

"ابن جریر طبری نے مجاہد سے روایت کیا ہے کہ وہ کہتے ہیں کہ لوگ نماز میں باتیں کیا کرتے تھے بعض آدمی اپنے بھائی کو کسی ضروری کام کے لیے کہہ دیتا تھا پھر اللہ نے یہ حکم نازل فرمایا: وقوموا لله قانتين"

مذکورہ بالا آیت کی تفسیر میں "قانتین" کی تفسیر احادیث صحیحہ سے ثابت ہے کہ یہ آیت اس وقت نازل ہوئی جب کہ لوگ نماز میں ایک دوسرے سے کلام کرتے تھے تو اللہ تعالی نے ان کو نماز میں خشوع و خضوع کا حکم دیا تھا کہ اللہ کی بارگاہ میں خاموشی کے ساتھ کھڑے ہو جاؤ۔ مذکورہ بالا آیت میں لفظ "قانتین" کا معنی "سکوت" سبب نزول کے ساتھ خاص ہو گیا ہے۔ اب اس آیت میں عمومی معنی مداومت یا اطاعت نہیں لیا جائے گا۔

6- قاضی عبدالجبار (م 415ھ) کا لغوی منہج:

یوں تو آپ ہر فن کے علمی شہسوار تھے لیکن آپ بالخصوص تفسیر القرآن کی طرف بھرپور توجہ کرتے تھے۔ یہی وجہ ہے کہ آپ کی شہرت کا سبب بھی تفسیر القرآن کے میدان میں بکھیرے ہوئے موتی بنے۔ آپ کی تفسیر اعتزالی فکر کی نمائندہ تفسیر ہے۔ آپ کی شہرہ آفاق کتب میں تفسیر **تنزیہ القرآن عن المطاعن** کو غیر معمولی اہمیت حاصل ہے۔

سیر اعلام النبلاء میں قاضی عبدالجبار کے بارے میں یوں لکھا ہے:

العلامة المتكلم ، شيخ المعتزله، صاحب التصانيف من كبار فقهاء الشافعيه [68]

"متکلم، معتزلہ کے شیخ اور فقہائے شافعیہ کے کبار مصنفین میں آپ کا شمار ہوتا ہے"

ابن المرتضی نے طبقات المعتزلہ میں قاضی عبدالجبار کے بارے میں لکھا ہے:

" دقیق الکلام وجلیله مالم حتی یتفق لاحد مثله و طال عمره موا ظباً علی التدریس والاملاء حتی طبق الارض بکتبه واصحابه و بعد موته وعظم قدره والیه انتهت الریاسة فی المعتزلة حتیٰ صارشیخها وعالمها غیر مدافع و صار الاعتماد علی کتبه و مسائله" [69]

"آپ کلام کو باریک بینی سے دیکھنے والے تھے ، کسی کے کلام پر متفق نہیں ہوتے تھے ،درس وتدریس اور تصنیف وتالیف میں اپنی لمبی عمر تک مشغول رہے ، یہاں تک کہ آپ کے وصال کے بعد زمین آپ کی کتب اور شاگردوں سے بھر گئی۔آپ کی قدرومنزلت بڑھ گئی اور معتزلہ میں آپ نے شیخ کا مرتبہ پایااورآپ کی کتب اور مسائل پر اعتماد کیا جانے لگا"

ذیل میں قاضی عبدالجبار کا تفسیر قرآن میں لغوی اسلوب بیان کیا جاتا ہے۔

1۔ لَا تُدْرِكُهُ الْأَبْصَارُ وَهُوَ يُدْرِكُ الْأَبْصَارَ وَهُوَ اللَّطِيفُ الْخَبِيرُ [70]

قاضی عبدالجبار اپنی تفسیر تنزیہ القرآن عن المطاعن میں "لطیف "کا معنی واضح کرکے اللہ کی عدم رویت ثابت کرتے ہیں:

علی انه تعالیٰ لا یجوز ان یری بالابصار فبین و ذالک مشروع فی الکتاب لان اللطف علیه فی ذاته یستحیل کما یستحیل علیه الله تعالیٰ الله عن ذالک [71]

"اللہ تعالیٰ کو آنکھوں سے نہیں دیکھا جاسکتا، یہ کتاب میں بالکل واضح ہے اور لطیف سے فعل مراد ہے کیونکہ لطف اللہ کی ذات پر محال ہے جس طرح کہ صغر اس کی ذات پر محال ہے۔اللہ تعالیٰ اس سے بلند و بالا ہے"

ابو علی جبائی اور بلخی نے اس آیت کے ضمن میں امام شعبیؒ سے روایت نقل کی ہے کہ اللہ کا دیدار محال ہے،اس کے ساتھ یہ بھی بتادیا کہ اہلِ عدل مفسرین کا بھی اس پر اجماع ہے۔

وقال الشعبی : قالت عائشه رضی الله عنها من قال ان احدا رای ربه فقد اعظم الفریة علی الله وقرات الایة ومو قال السدی وجماعة اهل العدل من المفسرین کالحسن ، البلخی، الجبائی والرمانی و غیرهم [72]

"امام شعبی نے روایت کیا کہ حضرت عائشہ رضی اللہ عنہا فرماتی ہیں جس نے یہ کہا کہ اس نے رب کو دیکھا ہے تو یہ اللہ پر بہتان ہےاور قرآن کی یہ آیت پڑھی۔ یہ سدی کا قول اور اہلِ عدل مفسرین کی جماعت حسن، بلخی، جبائی، رمانی وغیرہ کا قول ہے"

قاضی عبدالجبار اس آیت سے استدلال کرتے ہوئے کہتے ہیں:

هو ما قد ثبت من ان الا دراک اذا قرن بالبصر لا یحتمل الا الرؤیة، وثبت انه تعالیٰ نفی عن نفسه ادراک البصر [73]

"اس سے ثابت ہوتا ہے کہ ادراک جب بصر کے ساتھ مقترن ہو تو وہ رؤیت کی متحمل ہے اور یہ بھی ثابت ہوگیا کہ اللہ تعالیٰ نے اپنی ذات سے بصر کے ساتھ ادراک کی نفی کی ہے"

عبد الجبار کی اس بات سے رؤیتِ باری تعالیٰ کی نفی ہو رہی ہے۔ جمہور مفسرین کے ہاں اس آیت سے اللہ کے ادراک کی نفی ہے رویت کی نفی نہیں ہے۔ذیل میں جمہور مفسرین کے دلائل دیے جاتے ہیں :

ابنِ حزم اس کے جواب میں لکھتے ہیں :

"اس آیت سے معتزلہ کا رؤیت کی نفی کرنا کئی وجوہ سے باطل ہے

" ان اللہ تعالیٰ انما نفی الادراک، والادراک فی اللغة معنی زائد علی النظر والرؤیة، وھو بمعنی الاحاطة ، ولیس ھذا المعنی فی النظر فالادراک منفی عن اللہ تعالیٰ علی کل حال فی الدنیا والآخرة ، فلا شیء یحیط به والدلیل علی ان الادراک معنیٰ زائد قوله تعالیٰ : فلما تراء الجمعان قال اصحاب موسیٰ ان المدرکون ۔ قال کلا ان معی ربی سیھدین [74] فقد فرق اللہ تعالیٰ بین الادراک والرؤیة فرقاً جلیاً : حیث اثبت الرویة بقوله : (فلما تراء الجمعٰن) واخبر انه رای بعضھم بعضاً فصحت منه الرؤیة ، ونفی الادراک بقول موسیٰ علیه السلام لھم "(الا ان معی ربی سیھدین) فاخبر تعالیٰ انه رای اصحاب فرعون بنی اسرائیل ولم یدرکوھم ، ولا شک فی ان ما نفاہ اللہ تعالیٰ : ھو غیر ما اثبته، فالادراک غیر الرؤیة "[75]

"بے شک اللہ تعالیٰ نے ادراک کی نفی کی ہے اور ادراک لغت میں نظر اور رویت پر زائد معنی ہے، جس کا مطلب ہے، احاطہ کرنا اور یہ معنی نظر میں نہیں ہے، دنیا و آخرت میں بلکہ ہر حال میں اللہ تعالیٰ کی ذات سے ادراک کی نفی ہے، کوئی بھی چیز اس کا احاطہ نہیں کر سکتی۔ ادراک کے معنی زائد ہونے کی دلیل اللہ کے اس فرمان میں ہے : جب دو گروہوں نے دیکھا تو اصحابِ موسیٰ نے کہا کہ ہم پکڑے گئے تو حضرت موسیٰ علیہ السلام نے کہا ہر گز نہیں اللہ ہمارے ساتھ ہے ۔ عنقریب وہ میری رہنمائی کرے گا" اللہ تعالیٰ نے ادراک اور رؤیت کے درمیان واضح فرق بیان کیا ہے۔جب کہ اللہ نے رؤیت کو اپنے اس قول سے ثابت کیا ہے "جب دو گروہوں نے دیکھا "اور خبر دی کہ ان میں سے بعض نے بعض کو دیکھا تو ان کی رؤیت درست ہوئی اور اللہ نے حضرت موسیٰ علیہ السلام کے قول سے ادراک کی نفی کی۔ "ہر گز نہیں میرا رب میرے ساتھ ہے، وہ میری رہنمائی کرے گا" تو اللہ نے خبر دی اصحابِ فرعون نے بنی اسرائیل کو دیکھا اور انھوں نے ان کو پایا نہیں ہے، کوئی شک نہیں اس میں کہ اللہ تعالیٰ نے اس کی نفی فرمائی ہے، اسے ثابت نہیں کیا تو ادراک رؤیت نہیں ہے"

جب ادراک کا معنی رؤیت نہیں ہے تو پھر اس میں رؤیت کی نفی کیسی؟ کیوں کہ جس چیز کی نفی کی جا رہی ہے، وہ ادراک ہے کسی چیز کے نظر آنے کی نفی نہیں کی جا رہی۔

امام طحاویؒ (م۔321ھ) اس آیت کے تحت لکھتے ہیں :

فان اللہ نفی الادراک والادراک قدر زائد علی اصل الرؤیة، فلما خص القدر الزائد بالنفی دل علی ما دونه ثابت والا فلا معنی لتخصیص القدر الزائد بالنفی ------- قال رجل لابن عباس رضی اللہ عنھما ، یا ابن عباس ان للہ یقول وجوہ یومئذ ناضرة ، الی ربھا ناظرة[76] ویقول لا تدرکه الابصار

، فقال له ابن عباس الست ترى السماء ، قال الرجل بلى قال اتدركه كلها قال الرجل لا، قال فالله اعظم [77]

اللہ تعالیٰ نے ادراک کی نفی کی ہے اور ادراک اصل رؤیت سے قدر زائد ہے۔ جب اللہ نے قدر زائد کی نفی کو خاص کیا تو ثابت ہوا اس کے سوا رؤیت جائز ہے ورنہ قدر زائد کو نفی کے ساتھ خاص کرنا کوئی معنی نہیں رکھتا۔ حضرت ابن عباس رضی اللہ عنہ سے ایک آدمی نے پوچھا اے ابنِ عباس ! اللہ فرماتا ہے "اس دن کچھ چہرے تروتازہ ہوں گے ، وہ اپنے رب کی طرف دیکھ رہے ہوں گے" اور اللہ یہ بھی فرماتا ہے "آنکھیں اس کا احاطہ نہیں کر سکتیں" حضرت ابن عباس رضی اللہ عنہ نے اس سے فرمایا۔ کیا تو آسمان دیکھتا ہے ؟ اس نے کہا جی ہاں۔ کہا کیا تو نے اس سارے آسمان کا ادراک کر لیا ہے اس آدمی نے کہا نہیں۔ فرمایا اللہ تعالیٰ کی ذات عظیم ہے۔

اس سے ظاہر ہوا کہ ادراک کا معنی کسی چیز کا کلی طور پر احاطہ کرنا۔ اس آیت سے یہ معنی بھی نکالا جائے کہ اللہ کا یہ مطلب ہے کہ دنیا میں تم مجھے نہیں دیکھ سکتے جب کہ اہلِ سنت کا یہ عقیدہ ہے کہ اللہ دنیا میں نہیں دکھائی دے گا آخرت میں اپنا دیدار کرائے گا۔ اس سے یہ بھی اخذ کیا جا سکتا ہے کہ یہاں پر کفار کے دیکھنے کی نفی ہے جب کہ اہلِ سنت کا موقف ہے کہ اللہ تعالیٰ کو مسلمان دیکھیں گے۔

2۔ قاضی عبد الجبار معتزلی اپنے اکابر کی طرح اللہ کی صفات کی نفی میں قرآن کی متشابہ آیات کی تاویلات جمہور علماء کرام سے ہٹ کر کرتے ہیں اور اپنی رائے کی تائید میں اشعار سے استدلال بھی کرتے ہیں جس طرح سورہ الاعراف کی آیت (ثُمَّ اسْتَوَىٰ عَلَى الْعَرْشِ)[78] "استوی" کا معنی "الاستیلاء اور اقتدار مراد لیا ہے۔

" ان ذالک کالنص فی انه تعالی جسم یجوز علیه المکان ؟ وجوابنا ان المراد بالاستوا ء الاستیلاء والاقتدار کما یقول استوى الخلیفة على العراق وکما قال الشاعر

قد استوى بشر على العراق
من غير سيف و دم مهراق [79]

"جس طرح کہ اس نص سے ثابت ہو رہا ہے کہ اللہ کا جسم ہے تو پھر اس کا مکان بھی ہو گا؟ ہمارا جواب یہ ہے کہ استواء سے مراد استیلاء اور اقتدار ہے جس طرح کہا جاتا ہے کہ خلیفہ عراق پر مقتدر ہوا اور جس طرح شاعر نے کہا ہے :

ایک انسان عراق پر مقتدر ہوا
بغیر کسی تلوار اور خون بہائے"

قاضی عبد الجبار کا "استوی" کا معنی استولی مراد لینے کا رد روح المعانی میں علامہ آلوسی نے کیا ہے :

ورد هذا المذهب بان العرب لا تعرف استوى بمعنى استولى وانما يقال استوى فلان على كذا اذا لم في ملكه واستوى عليه والله تعالىٰ لم يزل مالكا للاشياء كلها و مستوليا عليها [80]

"اس مذہب کا رد یہ ہے کہ عرب کے لوگ استوی کو اس کے معنی میں نہیں جانتے صرف یہ کہا جاتا ہے "فلاں شخص اتنی سلطنت پر مقتدر ہوا" جب کہ اس کی ملکیت میں نہ ہو اور وہ اس پر اقتدار قائم کرے۔ اللہ کی ذات تو ہمیشہ سے تمام اشیاء

کی مالک اور اس پر مقتدر ہے۔ اس سے ثابت ہوا کہ استوی کو استولی کے معنی میں اس وقت استعمال کیا جاتا ہے جب کہ اقتدار پر آنے والا کسی چیز کا مالک نہ ہو الہٰذا اللہ کی ذات کے لئے یہ لفظ استعمال نہیں ہو سکتا"

7-شریف مرتضیٰ متوفی(436ھ)کا لغوی منہج:

آپ کا شمار چوتھی صدی ہجری میں عراق کے علماء اور فقہاء میں ہوتا ہے۔آپ شیعہ عالم اور مفسر تھے۔اس کے باوجود آپ نے اپنی تفسیر اعتزالی فکر کے مطابق کی ہے۔

ابنِ خلکان شریف مرتضی کے بارے میں لکھتے ہیں:

کان هذا الشریف امام آئمة العراق بین الاختلاف والاتفاق الیه فزع علماءها وعنه اخذ عظما ؤ ها صاحب مدارسها [81]

شیعہ مذہب پر متعدد کتب تالیف کیں۔ غرر الفوائد و درر القلائد کے نام سے تفسیر لکھی جو اعتزالی فکر کی نمائندگی کرتی ہے۔

1۔سورہ المائدہ کی آیت(قُلْ هَلْ أُنَبِّئُكُمْ بِشَرٍّ مِنْ ذَلِكَ مَثُوبَةً عِنْدَ اللَّهِ مَنْ لَعَنَهُ اللَّهُ وَغَضِبَ عَلَيْهِ وَجَعَلَ مِنْهُمُ الْقِرَدَةَ وَالْخَنَازِيرَ وَعَبَدَ الطَّاغُوتَ أُولَئِكَ شَرٌّ مَكَانًا وَأَضَلُّ عَنْ سَوَاءِ السَّبِيلِ)[82] کے تحت علامہ شریف مرتضی لغوی بحث کے ذریعے بندے کو اپنے افعال کا خالق قرار دیتے ہیں اور یہ موقف اختیار کرتے ہیں کہ اللہ اگر خالق ہوتا تو پھر بندے کو سزا دینے کا مقصد کیا تھا۔

"عَبَدَ الطَّاغُوتَ " کو" الْقِرَدَةَ وَالْخَنَازِيرَ "پر معطوف نہیں مانتے بلکہ کہتے ہیں کہ اس پر" مَنْ لَعَنَهُ اللَّهُ وَغَضِبَ عَلَيْهِ" معطوف ہے اور اس کی مقدر عبارت یوں ہوگی۔من لعنه الله ،ومن غضب علیه ،ومن عبد الطاغوت،ومن جعل الله منهم القردة والخنازیر اور یہ ضروری ہے کیونکہ "عبد" فعل ہے اور فعل،اسم پر معطوف نہیں ہوتا،اگر ہم اسے قردۃ اور خنازیر پر عطف کریں تو گویا ہم فعل کا عطف اسم پر کر رہے ہیں اور بہتر ہے کہ افعال کا عطف ہو۔اور ایک گروہ نے کہا کہ "عبد الطاغوت "کا عطف "منھم "میں ھا اور میم پر جائز ہے اس کی عبارت یوں ہوگی۔"جعل منهم ،ممن عبد الطاغوت القردة والخنازیر "اور کبھی کبھی کلام سے مَن کو حذف کر دیا جاتا ہے جیسا کہ شاعر کہتا ہے:

ا۔ من یهجوا رسول الله منکم ویمدحه وینصره سواء

"کیا تم میں سے جو رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم کی ھجو کرے اور جو آپ کی مدد کرے اور مدح کرے وہ برابر ہیں؟"

یہاں پر یمدحه سے پہلے مَن ہے جو کہ محذوف ہے۔

انماجعلهم قردة وخنازیرعقوبة لهم علی افعالهم وباستحقاقهم ،فجری ذالک مجری افعالهم ،کما ذمهم بان لعنهم وغضب علیهم ،من حیث استحقوا ذالک منه بافعالهم وعبادتهم للطاغوت فان کان هو خلقها فلاوجه لذمهم بها[83]

"ان کے افعال اور استحقاق کی بناء پر ان کو بندر اور خنزیر بنایا، پس یہ ان کے افعال پر جاری ہے جس طرح ان کو لعنت اور ان پر غضب کی وجہ سے ان کی مذمت کی، وہ اپنے افعال اور طاغوت کی عبادت کی وجہ سے اس کے مستحق ٹھہرے اور اگر ان افعال کا خالق اللہ تعالیٰ ہے تو پھر ان کی مذمت کرنے کی کوئی وجہ نہیں ہے"

شریف مرتضی نے (من) کے حذف ہونے کو شعر سے ثابت کیا ہے اور لغوی اعتبار سے عطف کے بارے میں واضح کیا کن صورتوں میں عطف ہو سکتا ہے۔ اور انسان کے افعال کا خالق خود انسان کو ٹھہرایا ہے۔

معتزلہ کا یہ کہنا کہ انسان کو اس کے اعمال کے استحقاق کی وجہ سے جزا یا سزا ملتی ہے اگر ان کے افعال کا خالق اللہ ہے تو پھر ان کو جزا و سزا دینے کا مقصد ہی کیا تھا؟ یہ وہ سوال ہے جس کو علمائے اہل سنت نے موضوع بحث بناتے ہوئے معتزلہ کے اس مؤقف کی تردید کی ہے۔

ابنِ حزم متوفی (456ھ) لکھتے ہیں:

وذهب اهل السنة كلهم ـ الى ان جميع افعال العباد مخلوقة خلقها الله عز وجل فى الفاعلين لها [84]

"اہلِ سنت کا اتفاق ہے کہ بندوں کے تمام افعال کا خالق اللہ تعالیٰ ہے، جن کو اللہ نے ان کے فاعلین میں پیدا کیا ہے"

ابن تیمیہ متوفی (728ھ) جواباً قرآن سے استدلال کرتے ہیں:

افعال العباد خلقاء لله وكسبا للعباد بمنزلة الاسباب للمسبات فالعباد لهم قدرة ومشيئة وارداة ولكنها تحت قدرة الله ومشيئة قال الله تعالىٰ ـ وَمَا تَشَاءُونَ إِلَّا أَنْ يَشَاءَ اللَّهُ رَبُّ الْعَالَمِينَ [85]وكذالك تنطق باثبات الفعل للعباد وقال الله تعالى جَزَاءً بِمَا كَانُوا يَعْمَلُونَ [86]وامثال هذه الاية كثير مما يدل دلالتها ـ الى ان قال : ولا يلزم قولنا هذا شركاء والا فيكون اثبات جميع الاسباب شركاً وقد قال الله تعالىٰ قَاتِلُوهُمْ يُعَذِّبْهُمُ اللَّهُ بِأَيْدِيكُمْ وَيُخْزِهِمْ وَيَنْصُرْكُمْ [87]فبين سبحانه وتعالىٰ انه المعذب وان ايدينا اسباباً وآلات فى رسول العذاب اليهم[88]

"بندوں کے افعال اللہ کی تخلیق ہیں اور کسب بندوں کا ہے یہ مسببات کے لئے اسباب کے قائم مقام ہیں، بندوں کو قدرت و مشیت اور ارادہ حاصل ہے لیکن اللہ کی قدرت اور ارادے کے ماتحت۔ اللہ کا فرمان ہے: "تم نہیں چاہتے مگر اللہ چاہتا ہے، وہ تمام جہانوں کا رب ہے" اسی طرح بندوں کے لئے فعل کو ثابت کرنے کے لئے قرآن بولتا ہے" یہ بدلہ ہے اس کا جس کو تم کیا کرتے تھے" بہت سی آیات ایسی ہیں جو دلالت کرتی ہیں اور ہمارے اس قول سے شرک لازم نہیں آتا ورنہ تمام اسباب کو ثابت کرنے سے شرک لازم آئے اور اللہ کا فرمان ہے" ان سے لڑو اللہ تعالیٰ انھیں تمھارے ہاتھوں سے عذاب دے گا" اللہ تعالیٰ نے واضح کیا ہے کہ معذب وہ ہے اور ان کو عذاب پہنچانے میں ہمارے ہاتھ آلات اور سبب ہیں"

اہلِ سنت و جماعت کا نظریہ ہے کہ انسان کے افعال کا خالق اللہ تعالیٰ اور اس کا سبب خود انسان ہے۔ انسان کسب کرتا ہے اور اللہ خلق کرتا ہے۔

8-زمخشری(م538ھ)کا لغوی منہج واسلوب:

جاراللہ زمخشری علم و فضل کے چمکتے ہوئے مہتاب تھے۔آپ اپنے دور کی نابغہ ءروزگار شخصیت تھیں، تفسیر، حدیث، نحو و صرف اور ادب میں عدیم المثال تھے۔ معتزلہ کے آئمہ میں آپ کا شمار ہوتا ہے۔ذیل میں علامہ زمخشری کا لغوی اسلوب بیان کیا جاتا ہے۔

زمخشری کی تفسیر کے مطالعہ سے یہ بات واضح ہوتی ہے کہ جب کسی لفظ کا معنی ان کے مسلک کے خلاف ہوتا ہے تو لغت سے اس معنی کا استدلال کرتے ہیں جو ان کے مذہب کی تائید کرے۔

1۔ سورہ القیامۃ کی آیت (وُجُوهٌ يَوْمَئِذٍ نَاضِرَةٌ)[89] کی تعبیر کرتے ہوئے معتزلہ نے لفظ " ناظرۃ" کو ایسے معنی کی طرف معدول کیا ہے جو مجازی معانی میں مستعمل ہوتا ہے۔ان کی تعبیرات درج ذیل ہیں:

علامہ زمخشری نے (إِلَى رَبِّهَا نَاظِرَةٌ)[90] کی تاویل کی ہے " ناظرۃ" کا معنی توقع اور امید "

تنظر الی ربها خاصة لا تنظر الی غيره وهذا معنى تقديم المفعول الا ترى الى قوله الى ربک يومئذ نِ المستقر ، الى ربک يومئذ ن المساق الى الله تصير الامور ، الى الله المصير واليه ترجعون ، عليه توكلت واليه انيب، كيف دل فيها القديم على معنى الاختصاص ، معلوم انهم ينظرون الى اشياء لا يحيط بها الحصر ولا تدخل تحت العدد فى محشر يجتمع فيه لخلائق لا خوف عليهم ولا هم يحزنون فاختصاصه بنظرهم اليه لو كان منظور اليه محال فوجب حمله على معنى يصح معه الاختصاص والذى يصح معه ان يكون من قول الناس انا الى فلان ناظر ما يصنع بى تريد معنى التوقع والرجاء "[91]

"الی ربها ناظرۃ" کے معنی یہ ہیں کہ وہ اپنے رب کے سوا اور کسی سے رحمت کی امید نہیں رکھیں گے۔ اس آیت میں حصر و تخصیص کا مفہوم مفعول کی تقدیم سے اسی طرح پیدا ہوا ہے جس طرح ان آیات میں " الى ربک يومئذن المستقر ، الى ربک يومئذ ن المساق الى الله تصير الامور ، الى الله المصير واليہ ترجعون، عليہ توكلت واليہ انيب، ظاہر ہے کہ اہلِ ایمان روزِ قیامت بے شمار اشیاء کو دیکھ رہے ہوں گے۔ اس وقت سب مخلوقات جمع ہوں گی اور مومن بے خوف و خطر ہونے کی بنا پر سب چیزوں کو اپنی آنکھوں سے دیکھیں گے۔ اس لئے یہاں نظر کے یہ معنی درست نہیں کہ وہ صرف ذاتِ خداوندی کو دیکھ رہے ہوں گے۔ بنابریں یہاں نظر سے وہ مفہوم مراد لینا چاہئے جس کے ساتھ حصر و تخصیص درست ہو اور وہ امید اور توقع کا مفہوم ہے عربی میں بولتے ہیں۔ میں دیکھ رہا ہوں اور توقع رکھتا ہوں کہ وہ میرے ساتھ کیا سلوک کرتا ہے"

امام اشعری (م۔324ھ) نے اس آیت کو ذکر کیا اور اس کے جواب میں کہا یہ بالکل واضح ہے کہ اس دن اللہ کا دیدار ہو گا اور " ناظرۃ" کا معنی رؤیت کرتے ہیں، لکھتے ہیں:

وقال فى معناها: انها صريحة فى جواز الروية فمعنى ناظرة اى رائية[92]

"آپ نے اس آیت کے معنی کے بارے میں فرمایا کہ آیت رؤیت کے جواز میں بالکل صریح ہے۔ ناظرۃ کا معنی "دیکھنا" ہے"

آپ نے واضح کیا کہ اس آیت میں " نظر " سے مراد رؤیت ہے۔

مزید آپ نے ان کے رد میں واضح کیا کہ " نظر "قرآن میں چار معانی کے لئے آتا ہے :

ان النظر فی القرآن یاتی علی اربعۃ معان ھی یاتی النظر بمعنی الاعتبار کما فی قولہ تعالیٰ: " افلا ینظرون الی الابل کیف خلقت) [93] وھذا غیر مقصود من آیۃ القیامۃ لان الآخرۃ لیست بدار اعتبار

" نظر "قرآن میں اعتبار کے معنی میں آتا ہے جس طرح کہ اللہ تعالیٰ کا فرمان ہے :

(أَفَلَا يَنْظُرُونَ إِلَى الْإِبِلِ كَيْفَ خُلِقَتْ)[94]کیا وہ اونٹ کی طرف نہیں دیکھتے کہ وہ کیسے پیدا کیا گیا ہے۔

یہ سورہ قیامۃ کی مطلوبہ آیت میں مقصود نہیں ہے کیوں کہ آخرت اعتبار کا گھر نہیں ہے "

2۔ نظر انتظار کے معنی میں آتا ہے جیسا کہ اللہ کا فرمان ہے :

(ماینظرون الا صیحۃ واحدۃ) [95] وھو غیر مقصود ایضاً لان الآخرۃ لیست بدار انتظار فالانتظار فیہ تنغیص و تکدیہ و اھل الجنۃ لا یجوز کونھم منتظرین

"وہ انتظار نہیں کرتے مگر ایک چنگھاڑ کا" یہ بھی اس آیت میں نہیں مقصود کیوں کہ آخرت انتظار کا گھر نہیں ہے کہ جس میں انتظار کیا جائے وہاں پر اہل جنت خوش و خرم ہوں گے۔ان کا منتظر ہونا نہیں جائز "

3۔ نظر کا تیسرا معنی بتاتے ہیں کہ مہربانی اور رحمت کے معنی میں آتا ہے۔

ویاتی النظر بمعنی التعطف والرحمۃ کما قال تعالہ: (ولا ینظر الیھم) [96] وھو غیر مقصود فی آلایۃ لان الخلق لا یجوز ان یتعطفوا علی خالقھم

"اور نظر مہربانی اور رحمت کے معنی میں آتا ہے جس طرح کہ اللہ کا فرمان ہے " اللہ ان پر مہربانی کرے گا" سورہ قیامۃ کی آیت میں یہ بھی نہیں مقصود کیوں کہ مخلوق اپنے پروردگار پر رحم کرے تو یہ درست نہیں"

4۔ ایضاً لا یراد بالنظر ، النظر الی ثوابہ لان ثوابہ غیرہ " [97]

" یہاں نظر سے مراد ثواب بھی نہیں ہو سکتا کیوں کہ ثواب اس کا غیر ہے "

امام ابو الحسن اشعری نے " نظر "کے چار معانی واضح کرکے معتزلہ کا رد پیش کیا ہے کہ تم جو انتظار کا معنی لیتے ہو، وہ تو مراد نہیں ہو سکتا، ان کو بالامثلہ واضح کرکے ان کا رد کیا۔

یہاں پر یہ واضح کرنا ضروری ہے کہ اشاعرہ اور معتزلہ دونوں جہت اور مکان سے اللہ کی تنزیہ ماننے میں متفق ہیں اور رؤیت کے حسی معنی میں بھی دونوں متفق ہیں۔اشاعرہ آخرت میں رؤیتِ باری کے اثبات کے قائل ہیں جب کہ معتزلہ منکر ہیں۔ کیوں کہ وہ اللہ کی جہت اور مکان کے منکر ہیں اور اللہ کے متعلق قرآن میں جہاں بھی لفظ "رؤیت" آیا ہے،اس کی تاویل علم سے کرتے ہیں :

جس طرح کہ قاضی عبد الجبار معتزلی لکھتے ہیں :

(سترون ربکم کما ترون القمر لا تضامون فی رؤیتہ) علی معنی العلم ای ستعلمون ربکم [98]

" عنقریب تم اپنے رب کو ایسے دیکھو گے جیسے تم چاند کو دیکھتے ہو۔اس کے دیکھنے میں تمھیں کوئی نقصان نہیں پہنچتا۔اس کا معنی ہے علم یعنی تم جان لوگے "

3۔امام زمخشری خلق قرآن کو ثابت کرنے کے لیے "جعلنا "کا معنی "خلقنا" لیتے ہیں:

(إِنَّا أَنْزَلْنَاهُ قُرْآنًا عَرَبِيًّا)99 ای خلقناه عربیا غیر العجمی ارادة ان تعلقه العرب، ولئلا یقولوا لو لا فصلت آیاته 100

"یعنی ہم نے اس کو عربی زبان میں تخلیق کیا، عجمی میں نہیں کیا۔اس ارادہ سے کہ عرب لوگ اس کو سمجھیں تاکہ یہ نہ کہیں کہ ان آیات کی تفصیل کیوں نہیں بیان کی گئی"

امام زمخشری نے "جعل" کو "خلق "کے معنی میں لے کر جو استدلال کیا ہے اہل سنت اس کا رد کرتے ہیں، ذیل میں چند دلائل دیے جاتے ہیں۔

امام طحاوی اپنی شرح الطحاویہ میں زمخشری کے استدلال کا یوں جواب دیتے ہیں:

ان جعل تکون بمعنی : خلق اذا تعدت الی مفعول واحد کقوله تعالیٰ: (وَجَعَلَ الظُّلُمَاتِ وَالنُّورَ)[101]و قوله تعالیٰ(وَجَعَلْنَا مِنَ الْمَاءِ كُلَّ شَيْءٍ حَيٍّ أَفَلَا يُؤْمِنُونَ)[102]اما اذا تعدت الیٰ مفعولین لم تکن بمعنی خلق قال الله تعالیٰ:(وَلَا تَنْقُضُوا الْأَيْمَانَ بَعْدَ تَوْكِيدِهَا وَقَدْ جَعَلْتُمُ اللَّهَ عَلَيْكُمْ كَفِيلًا)103وقال الله تعالیٰ:وَلَا تَجْعَلُوا اللَّهَ عُرْضَةً لِأَيْمَانِكُمْ [104]والآیة التی استدلوا بها جعل فیها قد تعدت الیٰ مفعولین فهی لیست بمعنی خلق[105]

"جَعَلَ "خلق "کے معنی میں تب ہوتا ہے جب وہ ایک مفعول کی طرف متعدی ہو۔جس طرح اللہ نے فرمایا: "اور اس نے تاریکی اور روشنی پیدا فرمائی" اور اللہ کا فرمان ہے: "اور ہم نے ہر جاندار چیز کو پانی سے پیدا فرمایا کیا وہ ایمان نہیں لاتے؟" اگر یہ دو مفعولوں کی طرف متعدی ہو تو خلق کے معنی میں نہیں ہوگا اللہ کا فرمان ہے: "تم اپنی قسم کو اس کے پختہ ہونے کے بعد نہ توڑو حالانکہ تم نے اللہ کو اپنے اوپر وکیل بنا رکھا ہے" اور اللہ کا فرمان ہے: اور اللہ کو اپنی قسموں کے لیے نشانہ نہ بناؤ۔ ان میں دو مفعول ہیں اور معتزلہ نے جس آیت سے استدلال کیا ہے۔ وہ دو مفعول کو متعدی ہے جب دو مفعول کو متعدی ہوگا تو جعل، خلق کے معنی میں نہیں ہوگا"

یہاں پر "**جعل**" (**صرف**) کے معنی میں ہے تو آیت کا معنی اس طرح ہوگا بے شک ہم نے اس قرآن کو لغت عربی میں تبدیل کیا اور یہ اللہ کا کلام ایک ہے۔اس کی ذات پاک ہے، وہ تمام زبانوں کو احاطے میں لئے ہوئے ہے۔اگر وہ چاہے تو اپنے کلام کو عبرانی کر دے اور اگر چاہے تو اسے عربی میں کر دے۔[106]

امام طبریؒ (إِنَّا جَعَلْنَاهُ قُرْآنًا عَرَبِيًّا)[107]کی تفسیر میں لکھتے ہیں:

ای انزلناه بلسان عربی [108]

"جعلنا کی تفسیر "انزلنا" کی ہے"

ثابت ہو گیا کہ "جعل" بمعنی "خلق" نہیں ہے بلکہ "صرف" اور "انزل" کے معنی میں ہے تو اس آیت سے معتزلہ کا خلق قرآن کا استدلال باطل ہو گیا۔

نتائج بحث

1۔ معتزلہ باب افتعال سے ہے اور اعتزال سے ماخوذ ہے۔ واحد مؤنث اسمِ فاعل کا صیغہ ہے جس کا مطلب ہے علیحدہ ہونے والی۔ اصطلاحی تعریف یہ ہے کہ وہ فرقہ جو دوسری صدی ہجری کے اوائل میں عقلی منہج پر اہلِ سنت سے الگ ہو گیا تھا۔

2۔۔ معتزلہ کا حیاتِ شہداء کے متعلق مذہب یہ ہے کہ شہداء اب زندہ نہیں ہیں ان کو آخرت میں زندہ کیا جائے گا۔ شہداء کی حقیقتاً اب سے قیامت تک کی زندگی کو تسلیم نہیں کرتے۔ کیونکہ معتزلہ عذابِ قبر اور تنعیم قبر کے منکر ہیں اس لیے ان کے نزدیک اللہ تعالی ان کو قیامت والے دن زندہ فرمائے گا۔ جمہور مفسرین شہداء کی حیات کو تسلیم کرتے ہیں۔

3۔ ابو بکر الاصم نے لفظ "اسراف" سے بحیرہ اور سائبہ کی حرمت مراد لے کر "اسراف" کا معنی حلال کو حرام ٹھہرانا لیا ہے۔ جبکہ جمہور مفسرین کے نزدیک مذکورہ آیت میں "اسراف" سے مراد کھانے پینے، پہننے اور خرچ کرنے میں زیادتی مراد ہے جو کہ آیت کے سیاق وسباق اور روایات سے بھی عیاں ہے۔جب لفظ کا معنی قرآن وسنت سے واضح ہو وہاں پر صرف لغت سے استشہاد کرنا تفرد کی ایک راہ ہے۔

4۔ معتزلہ چونکہ شفاعتِ عظمیٰ کے منکر ہیں۔ابو بکر الاصم نے مشہور آیت جو نبی کریم ﷺ کی شفاعتِ عظمیٰ کی طرف دال ہے اس میں لفظ "شہید" سے مراد لیتے ہیں کہ انسان کے اپنے اعضاء اس کے خلاف گواہی دیں گے۔ جمہور مفسرین کے ہاں مذکورہ آیت میں لفظ شہید سے مراد انبیاء ہیں جو کل قیامت کے روز اپنی اپنی امتوں پر بطور گواہ پیش کیے جائیں گے اور نبی اکرم ﷺ کو ان تمام پر بطور گواہ پیش کیا جائے گا۔

5۔ما ترى في خلق الرحمن من تفاوت سے ابو علی جبائی استدلال کرتے ہیں کہ بندوں کے افعال میں تفاوت اور اختلاف ہوتا ہے اس لیے افعال العبد اللہ کی تخلیق نہیں ہیں کیونکہ اللہ کی تخلیق میں تفاوت نہیں ہوتا۔ جمہور مفسرین نے اس کا جواب یوں دیا کہ جس آیت (ما ترى في خلق الرحمن من تفاوت) سے بندوں کے افعال میں تفاوت مراد لیا گیا ہے یہ آیت آسمانوں کی تخلیق کے ساتھ خاص ہے کیونکہ آیت کا مابعد حصہ اس پر دلالت کر رہا ہے۔ بندوں کے افعال پر یہ آیت دلالت نہیں کر رہی۔

6۔ بلخی کے نزدیک "ان علينا جمعه و قرآنه" سے مراد قرآن پاک نہیں ہے بلکہ بندوں کے نامہ اعمال ہیں جب کہ جمہور مفسرین کے نزدیک اس آیت سے قرآن مجید کا جمع کرنا مراد ہے۔

7۔ابو مسلم اصفہانی کے نزدیک سورہ الانعام کی آیت (ثم قضى اجلاً واجل مسمى عنده) میں اجلاً" سے پہلے لوگوں کی موت مراد ہے اور "اجل مسمى" سے باقی لوگوں کی موت مراد ہے۔ پچھلے لوگ تو مر گئے اس لیے ان کی موت کا وقت معلوم ہو گیا اور جو

باقی ہیں وہ مرے نہیں اس لیے ان کی موت کا علم اللہ کے پاس ہے۔ جمہور مفسرین کے نزدیک پہلی اجل سے مراد مرنے تک کی زندگی کا وقت ہے اور دوسرے اجل سے مراد مرنے کے بعد دوبارہ زندگی کا وقت مراد ہے۔

8۔ابو مسلم اصفہانی نے(فصرهن اليك)سے استدلال کیا ہے کہ حضرت ابرہیم نے پرندوں کو ذبح کر کے اپنی طرف نہیں بلایا تھا بلکہ وہ پرندے زندہ تھے جبکہ جمہور مفسرین کے ہاں آیت کا ماقبل مضمون بتا رہا ہے کہ حضرت ابراہیم حیات بعد الممات کا منظر دیکھنا چاہتے تھے تو اللہ نے حکم دیا کہ چار پرندے لے لو اور ان کو ذبح کر کے پہاڑ کے اوپر ڈال دو اور ان کو اپنی طرف بلاؤ وہ آپ کے پاس دوڑتے ہوئے آئیں گے۔

9۔ابو الحسن الرمانی نے سورہ البقرہ کی آیت(وَقُومُوا لِلَّهِ قَانِتِينَ)کی تفسیر میں "قانتین "کا معنی مداومت مراد لیا ہے۔جبکہ جمہور مفسرین کے نزدیک " قانتین" سے مراد یہاں "سکوت "مراد ہے کیونکہ احادیث صحیحہ سے ثابت ہے کہ یہ آیت اس وقت نازل ہوئی جب لوگ نماز میں ایک دوسرے سے کلام کرتے تھے تو اللہ تعالی نے ان کو نماز میں خشوع وخضوع کا حکم دیا تھا کہ اللہ کی بارگاہ میں خاموشی کے ساتھ کھڑے ہو جاؤ۔مذکورہ بالا آیت میں لفظ"قانتین "کا معنی "سکوت "سبب نزول کے ساتھ خاص ہو گیا ہے۔اب اس آیت میں عمومی معنی مداومت یا اطاعت مراد نہیں لیا جائے گا۔

10۔ قاضی عبد الجبار نے " استویٰ " کا معنی "استیلاء "لیا ہے جبکہ علامہ آلوسی نے اس کا رد کرتے ہوئے کہا ہے کہ " استوی ' " استیلاء کے معنی میں اس وقت آتا ہے جب اقتدار پر آنے والا کسی چیز کا مالک نہ ہو لہٰذا یہ لفظ اللہ کی ذات کے شایانِ شان نہیں ہے۔

11۔سورہ المائدہ کی آیت (من لعنه الله ،ومن غضب عليه)کے تحت علامہ شریف مرتضی لغوی بحث کے ذریعے بندے کو اپنے افعال کا خالق قرار دیتے ہیں اور یہ مؤقف اختیار کرتے ہیں کہ اللہ اگر خالق ہوتا تو پھر بندے کو سزا دینے کا مقصد کیا تھا؟اہلِ سنت وجماعت کا نظریہ ہے کہ انسان کے افعال کا خالق اللہ تعالیٰ اور اس کا سبب خود انسان ہے۔انسان کسب کرتا ہے اور اللہ خلق کرتا ہے۔

12۔زمخشری نے عدمِ رویت باری تعالیٰ کو ثابت کرنے کے لیے سورہ القیامہ کی آیت " الیٰ ربها ناظرة " میں " ناظرة "کا معنی توقع اور امید کیا ہے۔ جمہور مفسرین کے نزدیک قیامت کے دن اللہ کا دیدار ہو گا اور " ناظرة "کا معنی رؤیت کرتے ہیں۔

References

[1] دوسری صدی ہجری کے شروع میں اعتزالی فکر پروان چڑھی۔ علمائے معتزلہ اپنی آزادانہ فکر کے استعمال کی وجہ سے سندِ امتیاز رکھتے ہیں۔ دلائل و براہین کی بناء پر کلامی مسائل کا حل تلاش کرتے ہیں۔ جب بصرہ اور اھواز میں فتنہ ازراقہ ظاہر ہوا تو لوگوں میں گنہگار اشخاص کے بارے میں اختلاف پیدا ہو گیا تو اس وقت واصل بن عطاء نے امام حسن بصریؒ سے امتِ مسلمہ کے فاسق کے بارے میں دریافت کیا تو امام حسن بصریؒ کے جواب دینے سے قبل واصل بن عطاء خود بول پڑا۔ میرا خیال ہے کہ گناہِ کبیرہ کا مرتکب مطلقاً نہ مومن ہے اور نہ مطلقاً کافر ہے بلکہ وہ ان دونوں منزلوں میں سے ایک منزل کے درمیان ہوگا، نہ وہ مومن ہوگا، نہ کافر ہوگا، اس وقت حسن بصریؒ نے واصل کو فرمایا اعتزل عنا۔ (شہرستانی، محمد بن عبدالکریم بن ابی بکر احمد، الملل والنحل، بیروت: دار لمعرفہ، 1404ھ، 1:1404)

[2]Zarkashī, Badar al-Dīn, Al-Burhān fī ‘Ulūm al-Qur’ān, Lebanon, Beirūt, Dār al-Kutab al-‘Ilmiyyah, 2001, 2: 16

[3]Zarkalī, Khair al-Dīn b. Maḥmūd, Al-A‘lām, Beirūt, Dār al-‘Ilm li’l Malāyīn, 4th ed., 1984, 3:323

[4]Al-Baqarah, 2: 154

[5]Al-‘Aṣamm, ‘Abdul Raḥmān b. Kaysān, Tafsīr Abū Bakr al-‘Aṣamm (Mosū‘ah Tafāsīr al-Mo‘tazilah), Beirūt, Dār al-Kutab al-‘Ilmiyyah, 2007, 1:42; Al-An‘ām, 6: 122

[6]Ibn Kathīr, Abu al-Fiḍā ‘Imād Ad-Din Ismā‘īl b. ‘Umar, Tafsīr al-Qur’ān al-‘Aẓīm, Dār al-Fikr, 1414 A.H., 1: 245

[7]Āle’ ‘Imrān, 3: 169

[8]Ālūsī, Abū al-Faḍal Maḥmūd, Rūḥ al-Ma‘ānī fī Tafsīr al-Qur’ān al-‘Aẓīm, Beirūt, Dār al-Aḥyā’ al-Torāth al-‘Arabī, n.d., 2: 30

[9]Al-A‘rāf, 7: 31

[10]Tafsīr Abī Bakr al-‘Aṣamm, 1: 69

[11]Ibid, 1: 76

[12]Ibid

[13]Al-A‘rāf, 7: 31

[14]Aḥmad b. Ḥanbal, Al-Musnad, Narrations from ‘Abdullah b. ‘Umar (R.A), No: 6708

[15]Tafsīr al-Qur’ān al-‘Aẓīm, 2: 257

[16]Nasafī, ‘Abdullah b. Aḥmad, Madārik al-Tanzīl wa Haqā’iq al-Tā’wīl, Peshawar, Dār al-Kutab al-ʿArabiyyah, n.d. 2: 9

[17]Al-Naḥl, 16: 89

[18]Tafsīr Abī Bakr al-‘Aṣamm, 1: 85

[19]Māwardī, ʿAlī b. Muḥmmad b. Ḥabīb, Al-Nukat wa’l ʿUyūn, Beirūt, Dār al-Kutab al-ʿIlmiyyah, n.d. 3: 208

[20]Madārik al-Tanzīl wa Haqā’iq al-Tā’wīl, 2: 267

[21]Ibn Athīr, ‘Izz al-Dīn, Al-Lubāb fī tahdhīb al-ansāb, Baghdad, Maktabatul Mathnā, n.d. 1: 208; Wafayāt al-‘Ayān, 4: 267

[22]Yūnus, 10: 26

[23]Jubā’ī, Abū ‘Alī, Tafsīr Abū ‘Alī Jubā’ī (Mosū‘ah Tafāsīr al-Mo‘tazilah), Beirūt, Dār al-Kutab al-‘Ilmiyyah, 2007, 3: 295

[24]Rāzī, Fakhr al-Dīn, Mafātiḥ al-Ghayb, Beirūt, Dār al-Kutab al-‘Ilmiyyah, 1421 A.H., 1: 1862;
Tafsīr al-Qur’ān al-‘Aẓīm, 2: 504;
Ṭabarī, Ibn Jarīr, Jāmi’ al-Bayān ‘an Tāwīl Āya al-Qur’ān, Beirūt, Dār al-Ma‘rifah, 1409 A.H., 15: 63;
Qurṭubī, Abū ‘Abdullah Muḥammad b. Aḥmad, Al-Jāmi’ li-Aḥkām al-Qur’ān, Persia, 1387 A.H., 8: 33

[25]Tafsīr al-Qur’ān al-‘Aẓīm, 2: 504

[26]Muslim, ‘Asākir al-Dīn Muslim b. al-Ḥajjāj, Al-Jāmi’ al-Ṣaḥīḥ, k. The Book of Faith, No: 297

[27]Al-Sajdah, 32: 7

[28]Al-Nisā’, 4: 82

[29]Al-Mulk, 67: 3

[30]Tafsīr Abū ‘Alī Jubā’ī, 3: 167-8

[31]Al-Mulk, 67: 3

[32]Al-Jāmi’ li-Aḥkām al-Qur’ān, 18: 208

[33]Gharnāṭī, Muḥammad b. Aḥmad Juzay Kalbī, Al-Tahsīl li-'Ulūm al-Tanzīl, Cairo, Dār al-Kutab al-Ḥadītha, n.d. 4: 201

[34]Aḥmad b. Yaḥyā Murtaḍā, Tabaqāt al-Mo'tazila, Beirūt, n.d. p. 88

[35]Yūnus, 10: 4

[36]Tafsīr Abī Qāsim al-Balkhī, 4: 236

[37]Mafātiḥ al-Ghayb, 1: 2336

[38]Al-Qiyāmah, 75: 17

[39]Tafsīr Abī Qāsim al-Balkhī, 4: 299

[40]Jāmi' al-Bayān 'an Tāwīl Āya al-Qur'ān, 24: 68

[41]Al-Ghāfir, 40: 46

[42]Tafsīr Abī Qāsim al-Balkhī, 4: 285

[43]Mālik b. Anas, Al-Mawaṭṭā', k. Call for the Prayer, No: 728

[44]Ḥājī Khalīfah, Muṣṭafā b. 'Abdullah, Kashf al-Ẓunūn, n.d. 1: 306

[45]Al-Baqarah, 2: 35

[46]Tafsīr Abū Muslim al-Iṣfahānī, 1: 35

[47]Al-Wāqi'a, 56: 25

[48]Al-Nabā', 78: 35

[49]Al-Ḥijr, 15: 48

[50]Muslim, Al-Jāmi' al-Ṣaḥīḥ, k. The Book of Faith, No: 322

[51]Qurṭubī, Al-Jāmi' li-Aḥkām al-Qur'ān, 1: 302

[52]Māwardī, Al-Nukat wa'l ʿUyūn, 1: 104

[53]Baghawī, Abū Muḥammad al-Ḥussain b. Masʿūd, Ma'ālim al-Tanzīl, Beirūt, n.d., 1: 108

[54]Al-An'ām, 6: 2

[55]Tafsīr Abū Muslim al-Iṣfahānī, 2: 113

[56]Tafsīr al-Qur'ān al-'Aẓīm, 2: 152

[57]Al-Naḥl, 16:61

[58]Zubaydī, Syed Murtaḍā Ḥussain, Tāj al-'Urūs min Jawāhir al-Qāmūs, Beirūt, Dār al-Kutab al-ʿIlmiyyah, 1433 A.H., 28:263

[59]Al-Baqarah, 2: 260

[60]Tafsīr Abū Muslim al-Iṣfahānī, 2: 74-5

[61]Jāmi’ al-Bayān ‘an Tāwīl Āya al-Qur’ān, 3: 23

[62]Baydāwī, Abū al-Khayr ‘Abdullah b. ‘Umar, Anwār al-Tanzīl wa-Asrār al-Ta’wīl, Egypt, Dār al-Farās lil-Nashr wa’l Tauzī’, n.d. 1: 60

63 Qifṭī, Anwar Jamal al-Dīn, Anbāt al-Rawāt ‘alā Anbāt al-Nuḥāt, Beirūt, Maktaba Dār al-Fikr al-‘Arabī, 1986, 2: 294

[64]Al-Baqarah, 2: 238

[65]Tafsīr Abū al-Ḥasan al-Rumānī, 5: 49

[66]Bukhārī, Muḥammad b. Ismā‘īl, Al-Jāmi’ al-Ṣaḥiḥ, k. Virtues of Prayer at Masjid Makkah and Madinah, No: 1200

[67]Jāmi’ al-Bayān ‘an Tāwīl Āya al-Qur’ān, 5: 236

[68]Al-Dhahabī, Shams al-Dīn Muḥammad b. Aḥmad, Siyar A‘lām al-Nubalā’, Al-Risālah Publishers, n.d., 23: 233

[69]Tabaqāt al-Mo‘tazila, p. 112

[70]Al-An‘ām, 6: 103

[71]Abd al-Jabbār b. Aḥmad b. ‘Abd al-Jabbār, Tanzih al-Qur’ān ‘an al-Maṭā‘in, Beirūt, Dār al-Kutab al-‘Ilmiyyah, 1971, p. 172

[72]Tafsīr Abū ‘Alī Jubā’ī, 3: 22; Tafsīr Abī Qāsim al-Balkhī, 4: 210

[73]Abd al-Jabbār b. Aḥmad b. ‘Abd al-Jabbār, Sharḥ al-Uṣūl al-Khamsa, Beirūt, Maktaba Wahba, 1384 A.H., p. 232

[74]Al-Shu‘rā’, 26: 61

[75]Ibn Ḥazm, ʿAlī ibn Aḥmad, Kitāb al-Fiṣal fī al-milal wa-al-ahwāʾ wa-al-niḥal, Cairo, Maktaba al-Khāljī, n.d., 3: 2-3

[76]Al-Qiyāmah, 75: 22-23

[77]Ṭaḥāwī, Abu Ja'far Muḥammad b. Aḥmad, Sharḥ al-ʿAqīdah al-Ṭaḥāwīyyah, Al-Maktab al-Islami lil Ṭabā‘at wal Nashr, n.d. 1: 98

[78]Al-A‘rāf, 7: 54

[79]Tanzih al-Qur'ān 'an al-Maṭā'in, p. 206

[80]Rūḥ al-Ma'ānī fī Tafsīr al-Qur'ān al-'Aẓīm, 8: 135

[81]Ibn Khallikān, Abu'l-ʿAbbās Shams al-Dīn Aḥmad b. Muḥammad b. Ibrāhīm, Wafayāt al-A'yān wa-Anbā' Abnā' al-Zamān, Beirūt, Dār Ṣādir, n.d., 1: 337

[82]Al-Mā'īdah, 5: 60

[83]Sharif Murtaḍā, 'Alī b. Ḥussain, Al-Amālī, Beirūt, Dār al-Fikr, 1998, 2: 182

[84]Ibn Ḥazm, Kitāb al-Fiṣal fī al-milal wa-al-ahwā' wa-al-niḥal, 3: 32

[85]Al-Takwīr, 81: 29

[86]Al-Wāqi'a, 56: 24

[87]Al-Taubah, 9: 14

[88]Ibn Taymiyyah, Majmū' al-Fatāwā, Riyāḍ, Maṭba al- Riyāḍ, 1381 A.H., 8: 389-90

[89]Al-Qiyāmah, 75: 22

[90]Al-Qiyāmah, 75: 23

[91]Zamakhsharī, Abū al-Qāsim Maḥmūd b. 'Umar, Al-Kashshaaf, Beirūt, Dār al-Aḥyā' al-Torāth al-'Arabī, n.d., 4: 663

[92]Ash'arī, Abū al-Ḥasan ʿAlī ibn Ismāʿīl ibn Isḥāq, Al-ibāna 'an usūl al-Diyāna, Cairo, Dār al-Anṣār, 1397 A.H., 1: 35

[93]Al-Ghāshiyah, 88: 17

[94]Al-Ghāshiyah, 88: 17

[95]Yāsīn, 36: 49

[96]Āle' 'Imrān, 3: 77

[97]Ḥamouda Gharāba, Dr. Al-Lum'a, Cairo, Maktaba al-Azhariyya lil Torāth, n.d. p. 63-4

[98]Bayhaqī, Aḥmad b. Ḥussain, Sunan al-Kubrā, k. The Book of Prayer, No: 1751

[99]Yūsuf, 12: 2

[100]Al-Kashshaaf, 4: 241

[101]Al-An'ām, 6: 1

[102]Al-Anbiyā', 21: 30

[103]Al-Naḥl, 16: 91

[104]Al-Baqarah, 2: 224

[105]Ḥanfī, Ṣadar al-Dīn, Sharḥ al-Ṭaḥāwīyyah, Saudi Arabia, 1418 A.H., p. 186

[106]Ibid

[107]Al-Zukhruf, 43: 3

[108]Jāmi’ al-Bayān ‘an Tāwīl Āya al-Qur’ān, 21: 562