امام غزالی کا تصور عقل اور عقل رحمانی اور عقل شیطانی کے درمیان تفریق کی بنیادیں

علی محمد رضوی

اس مضمون میں ہم حضرت امام غزالی رحمۃ اللہ علیہ کے تصورِ عقل اور اس کے مالہ وماعلیہ پر تفصیلی گفتگو کریں گے۔ اس مضمون کا مقصد امام غزالی کی فکر کی روشنی میں عقل رحمانی اور عقل شیطانی کے بنیادی فرق کو واضح کرنا ہے اور اور ہم جس بنیاد پر مغربی سرمایہ دارانہ نظام عقل یعنی ریشنلٹی کو عقل خبیثہ کہتے ہیں اس کی بنیادیں اپنے امام کی فکر میں واضح کرنا ہے۔

امام غزالی اور عقل کی حقیقت واقسام پر بحث کا مقصد کیا ہے؟

امام غزالی رحمۃ اللہ علیہ کی عقل کی حقیقت اور اس کے اقسام پر بحث کا آج ہمارے لیے کیا سبق ہے اور موجودہ تہذیبی تناظر میں اس سے ہم کیا فوائد چن سکتے ہیں؟ یہ بنیادی طور پہ اس مضمون کا موضوع ہے۔ دوسرے الفاظ میں اس مضمون کا مقصد امام غزالی رحمۃ اللہ علیہ کی بحث کو اپنے الفاظ میں بیان کرنا نہیں ہے بلکہ اس بحث سے آج کے تناظر میں جو کچھ ہم سیکھ سکتے ہیں اس کی ایک کوشش کرنا ہے۔

بعض لوگ سمجھتے ہیں کہ عقل کا اطلاق ایک متعین حقیقت پر ہوتا ہے لیکن امام غزالی رحمۃ اللہ علیہ عقل کی تقسیم سے پہلے اس بات کو واضح کرتے ہیں کہ لفظ عقل سے مراد کئی مختلف حقائق ہو سکتے ہیں۔ اس سلسلہ میں آپ معنی کی ایک اہم تقسیم کو لیتے ہیں یعنی معنی بمعنی تصور اور معنی بمعنی ماصدق۔ یہ ممکن ہے کہ ایک لفظ کے ایک سے زیادہ تصوراتی معنی ہوں لیکن ان کا ماصدق معنی ایک ہو اور یہ بھی ممکن ہے کہ ایک لفظ کے تصوراتی معنی مختلف ہوں اور اس کے کئی مختلف ماصدق بھی ہوں۔

تصوراتی معنی اور ماصدق معنی کی یہ تقسیم علوم اسلامیہ میں بہت بنیادی تقسیم ہے جو نہ صرف یہ کہ منطق کے مباحث میں آتی ہے بلکہ حقیقتاً اصولِ فقہ کے مباحث میں بھی اس کو ایک اہم مقام حاصل ہے اور یہ تمام علوم اسلامیہ کے لیے ایک بنیادی تقسیم ہے۔ یہ دعویٰ کیا جاتا ہے کہ مشہور جرمن ریاضی دان اور جدید منطق کا بانی گاٹلوب فریگے (Gottlob Frege) اس تقسیم کا موجد ہے لیکن یہ بات بالکل غلط ہے۔ یہ تقسیم علوم اسلامیہ میں بہت پہلے سے موجود ہے۔

اس تقسیم کو استعمال کرتے ہوئے امام غزالی رحمۃ اللہ علیہ فرماتے ہیں کہ لوگوں کا عقل کی حقیقت، اس کی ماہیت اور اس کی تعریف کے بارے میں بہت زیادہ اختلاف ہے۔ نہ صرف یہ کہ مسلمانوں اور غیر مسلمانوں کے درمیان بلکہ مسلمانوں کے اندر بھی اور ان کے مختلف علماء اور حکماء کے مختلف مکاتب فکر کے درمیان بھی اس پر کافی اختلاف موجود ہے۔ اس میں کچھ اختلاف حقیقی ہے لیکن کچھ اختلاف صرف لفظی ہے اور اس اختلاف کو سمجھنے کے لیے ایک بنیادی منہج فراہم کرتے ہوئے امام فرماتے ہیں کہ جب عقل کی حقیقت کے بارے میں ہمارا اتنا اختلاف ہے تو اس سے پہلے کہ اس پر بات کی جائے کہ عقل کیا ہے، اس بات کو طے کرنا چاہیے کہ عقل سے ہماری مراد کیا ہے۔

اس میں مزید تفصیل یہ ہو سکتی ہے کہ عقل کے تصوراتی معنی کیا ہیں اور اس کے ماصدق معنی کیا ہیں۔ تصوراتی معانی اور ماصدق معانی کی اس تقسیم کے نتیجے میں حقیقی اختلاف پر ارتکاز کا موقع ملتا ہے اور لفظی اختلافات پر وقت ضائع کیے جانے سے بچا جا سکتا ہے۔ اس سے فائدہ یہ ہو گا کہ لفظی اختلافات میں لوگ وقت ضائع نہیں کریں گے۔

بہت سے اختلافات خاص طور پر مسلمانوں کے اندر کے اختلافات لفظی ہیں اور اس بنیادی تصوراتی تحلیلی کام کے نتیجے میں بہت سا وقت بچا سکتے ہیں۔ یہ ایک اہم اور پہلا سبق ہے۔

بعض اوقات لوگ مختلف الفاظ استعمال کرتے ہیں لیکن ان الفاظ کے پیچھے تصور ایک ہی ہوتا ہے مگر چونکہ وہ لفظی معنی اور تصوراتی معنی میں تفریق نہیں کرتے اس لیے وہ سمجھتے ہیں کہ

ان کا اختلاف جوہری ہے حالانکہ ان کا اختلاف صرف لفظی ہوتا ہے۔ بعض اوقات لوگ مختلف تصوراتی معنی مراد لیتے ہیں لیکن ان کے ماصدق مختلف ہوتے ہیں یعنی وہ جس چیز کے بارے میں بات کر رہے ہیں وہ ایک نہیں ہوتی ہے لیکن وہ اس غلطی میں رہتے ہیں کہ وہ ایک ہی ماصدق کے بارے میں بات کر رہے ہیں۔ بعض اوقات لوگ ایک ماصدق کے بارے میں بات کر رہے ہوتے ہیں لیکن اس ماصدق کے بارے میں ان کے تصورات مختلف ہوتے ہیں اور وہ یہ سمجھتے ہیں کہ ان کا اختلاف ماصدق کے بارے میں ہے جب کہ حقیقت میں ان کا اختلاف اس ماصدق کے تصور کے بارے میں ہوتا ہے وغیرہ۔ اس تقسیم کے نتیجے میں اختلاف کی نوعیت اور مختلف اختلافات کی ماہیت اور وجوہات سمجھنے میں آسانی ہوتی ہے۔

امکانات کے لحاظ سے دیکھا جائے تو لوگوں کا عقل کے تصوراتی معنوں کے بارے میں اختلاف ہو سکتا ہے یا اس کے ماصدق معانی کے بارے میں اختلاف ہو سکتا ہے یا پھر دونوں کے بارے میں اختلاف ہو سکتا ہے۔

ایک صورت یہ ہے کہ لوگوں کے عقل کے مختلف تصورات ہیں مگر ان کا ماصدق ایک ہے ان معنوں میں کہ وہ سب لوگ عقل کے بارے میں بات کر رہے ہیں۔ مثلاً مسلمانوں، عیسائیوں اور یہودیوں کے تصورِ خدا مختلف ہیں لیکن وہ ایک ہی ماصدق کے بارے میں بات کر رہے ہیں مثلاً ابرہیم کے رب کے بارے میں بات کر رہے ہیں لیکن ان کا اس ماصدق کی حقیقت کے بارے میں اختلاف ہو گیا ہے۔

لیکن اگر تصوراتی معنی ماصدق کو متعین کرتے ہیں تو مختلف تصورات کے ماصدق بھی مختلف ہوں گے لیکن اس میں دو صورتیں ہو سکتی ہیں۔ ایک صورت یہ ہے کہ جو مختلف ماصدق ہوں وہ کوئی مستقل بالذات اشیاء نہ ہوں بلکہ مثلاً ایک ہی عقل کے مختلف پہلو ہوں۔ اس صورت میں ممکن ہے کہ لوگوں کا اختلاف لفظی ہو ان معنوں میں کہ ایک شخص مثلاً عقل کے ایک پہلو کے بارے میں بات کر رہا ہے جبکہ دوسرا شخص عقل کے کسی دوسرے پہلو کی بات کر رہا ہو۔

لیکن اگر مختلف تصورات میں فرق اتنا جوہری ہے کہ جس چیز کے بارے میں لوگ بات کر رہے ہیں وہ ایک ہی عقل کے دو پہلو نہیں ہیں بلکہ دو مختلف ماصدق ہیں۔ اس صورت میں بھی یہ ممکن ہے کہ جن مختلف اشیاء کے بارے میں بات کر رہے ہوں ان کو جمع کرنا ممکن ہو لیکن اگر ان کو جمع کرنا ممکن نہ ہو تو ہم یہ کہیں گے کہ ان کے تصورِ عقل متضاد ہیں ان معنوں میں کہ ان کے تصورِ عقل اس قدر مختلف ہیں کہ وہ دراصل لفظ عقل سے بالکل دو مختلف چیزیں مراد لے رہے ہوتے ہیں۔ صرف اس آخری قسم کے اختلاف کو ہم حقیقی اور جوہری اختلاف کہیں گے (رب امام زبیدی کی شرح بر احیاء اتحاف السادة المتقین ج ۱-۴۵۸)۔

امام کی تقسیم کا ایک بہت بڑا مقصد یہ ہے کہ جوہری اور غیر جوہری اختلاف میں فرق کریں اور یہ دکھائیں کہ ایک مسلمان اور کافر میں عقل کے تصور اور اس کے ماصدق کے بارے میں اختلاف کیا ہے اور کیا اس جوہری اختلاف کو عقل کی بنیاد پر رفع کیا جا سکتا ہے یا نہیں۔

امام غزالی اور عقل کی اقسام

عقل کی پہلی قسم عقل بمعنی استعداد یعنی غریزہ کے ہے اور یہ استعداد ہر چیز کی طرح اللہ کے ارادے سے قائم ہے بذات خود قائم نہیں۔ اس استعداد کے ذریعے ہم علم حاصل کرتے ہیں۔ اس استعداد کا ذہن انسانی سے وہی تعلق ہے جو انسانی آنکھ کا انسانی جسم سے ہے۔ جسمانی آنکھ سے اشیاء کو دیکھتے ہیں اسی طرح ذہن کی آنکھ سے اشیاء کے بارے میں علم حاصل کرنے کی بنیاد رکھی جاتی ہے۔

الغرض عقل ایک عمومی انسانی صلاحیت کا نام ہے لیکن یہ ایک پیچیدہ استعداد ہے جس میں کئی چیزیں شامل ہیں: مثلاً اس میں ایک چیز جو شامل ہے وہ یہ ہے کہ انسان اس کی مدد سے تصورات قائم کرتا ہے اور ان تصورات کے ذریعے معلومات میں ترتیب دیتا ہے یعنی جمع کرتا ہے۔

اس استعداد میں نتائج اخذ کرنے کی استعداد بھی شامل ہے، قیاس کرنے کی استعداد بھی شامل ہے جو نتائج حاصل کرنے کا ایک طریقہ ہے۔ چیزوں کے درمیان موازنہ کرنے کی

استعداد بھی اس کا حصہ ہے۔ عقل میں تمام چیزوں کا ایک کلی خاکہ قائم کرنے کی استعداد بھی ہے وغیرہ۔ یہ ساری استعداد پہلی قسم میں شامل ہے۔

یہ استعداد انسان میں اس لحاظ سے طبعی اور فطری ہے کہ یہ بنیادی استعداد محنت اور کوشش سے حاصل نہیں کی جا سکتی۔ لیکن یہ استعداد تجربے کی مدد اور محنت سے نکھرتی ہے۔ مثلاً ایک شخص کی طبعی استعداد زیادہ ہو سکتی ہے لیکن اگر اسے زندگی کا تجربہ نہ ہو، اس نے محنت نہ کی ہو تو محض فطری استعداد کی بنیاد پر وہ اس خلا کو پورا نہیں کر سکتا اور اس کی طبعی استعداد میں نکھار پیدا نہیں ہو گا۔ استعداد تو فطری ہے لیکن اپنے ماحول سے تعامل اور تعاون کے نتیجے میں یہ پروان چڑھتی ہے اور نمو کرتی ہے۔

اس استعداد سے علم بمعنی اطلاع بھی حاصل ہوتا ہے۔ لیکن علم کے حصول کے اعتبار سے دو بنیادی اقسام ہیں: علم بدیہی اور علم نظری۔ علم بدیہی وہ علم ہے جو ہر انسان کو سن تمیز کے بعد بغیر تگ و دو کے خود بخود حاصل ہوتا ہے۔ اسے علم ضروری بھی کہتے ہیں۔ جدید نفسیات و فلسفہ میں اسی تقسیم کو نظام الف اور نظام ب کہتے ہیں۔

عقل بدیہی یا علم بدیہی بھی انسانی استعداد کا حصہ ہے لیکن پہلی عمومی استعداد کا تعلق مواد یا معلومات کے ساتھ ہے جبکہ دوسری کا تعلق عقل کی ہیئت اور ساخت کے ساتھ ہے۔ عقل بمعنی استعداد کے دونوں طرح کی استعداد ہے اور ان دونوں کے ملاپ کے بغیر عقل بطور استعداد کے کام نہیں کر سکتی۔

غرض عقل بمعنی بدیہی امور کے وہ علم ہے جو انسان کو بغیر کد و کاوش کے جب وہ سن بلوغ کو پہنچ جاتا ہے حاصل ہوتا ہے۔ اس بدیہی علم کے بغیر عقل بمعنی استعداد کا کام انجام نہیں ہو سکتا نہ ہی عقل نظری اپنا کام کر سکتی ہے۔ مثلاً انسان بغیر کسی کد و کاوش کے یہ جان جاتا ہے کہ ایک جمع ایک دو ہے یا مثلاً دو ایک سے زیادہ ہے۔ اس بدیہی علم میں ذہن کی ساخت بھی آجاتی ہے اور نتائج اخذ کرنے کی صلاحیت بھی کسی نہ کسی حد تک آجاتی ہے کیونکہ استدلال کی بنیادی قوت کا تعلق انسان کے ذہن کی ساخت اور ہیئت سے بھی اتنا ہی ہے جتنا استعداد سے

ہے۔

ممکنات عقلیہ اور مستحیلات عقلیہ کا تعلق بھی عقل کی اس قسم سے گہرا ہے۔ دو اور دو چار ضرورت عقلی ہے جبکہ دو جمع دو پانچ مستحیلات عقلیہ میں شمار ہوتی ہے اور حضرت امام کی مثال ہے کہ ایک شخص واحد کا دو جگہ پر ایک وقت میں متصور ہونا مستحیل ہے۔ کل بارش ہو گی ممکنات میں سے ہے۔ اس سے یہ واضح ہوتا ہے کہ امکانات عقلیہ، ضروریات عقلیہ اور مستحیلات عقلیہ کا تعلق عقل کی ساخت، ہیئت اور تخیلاتی پرواز سے ہے ضرورتاً حقیقت سے نہیں ہے۔

اس کا مطلب یہ ہے کہ اطلاعات خارجہ کو عقل اس طریقے منظم کرتی ہے جس کی اجازت اس عقل کی بنیادی ساخت اور ہیت دیتی ہے لیکن اس سے یہ بھی مترشح ہوتا ہے کہ عقل کے پاس حقیقت اشیاء کی ماہیت کا ادراک اپنے بل بوتے پر ناممکن ہے۔ ہدایت کی ضرورت کی یہ بہت اہم اور ابتدائی دلیل ہے اگر ہدایت نہیں ہے تو عقل کے سراب سے نکلنا ناممکن ہے۔

تیسرا معنی یا قسم عقل کی زندگی کے تجربات کے ہیں۔ تجربے کے بغیر آپ کو اطلاع حاصل نہیں ہوتی ہے کیونکہ نہ تو عقل بمعنی استعداد کے آپ کو خود بخود اطلاع دے سکتی ہے اور نہ عقل بمعنی بدیہی علم کے آپ کو کوئی اطلاع دے سکتی ہے۔

اس کی تفصیل یہ ہے کہ عقل بمعنی استعداد تو ہر انسان میں موجود ہے لیکن یہ استعداد بالقوۃ سے بالفعل میں اپنے ماحول سے تعامل کے نتیجے میں تبدیل ہوتی ہے۔ اس کو بالفعل بننے کے لیے عمومی معنوں میں تجربے کی احتیاج ہوتی ہے۔ اپنے ماحول سے تعامل کے نتیجے میں یہ استعداد پروان چڑھتی ہے، نمو پاتی ہے اور عقل بالفعل کی حیثیت اختیار کرتی ہے۔

تجربہ اطلاعت بھی فراہم کرتا ہے اور سیاق و سباق بھی فراہم کرتا ہے۔ ایک ہی چیز مختلف سیاق میں کس طرح روپ بدلتی ہے یہ بھی ایک ہی چیز کو مختلف سیاقات میں تجربہ کرنے سے سمجھ میں آتی ہے۔

یہ درست ہے کہ عقل بدیہی کچھ بنیادی اطلاعات فراہم کرتی ہے لیکن یہ وہ اطلاعات ہوتی

ہیں جو بنیادی طور پہ عقل کی ساخت کے متعلق ہیں یا عقل کی استدلالی ہیئت کے متعلق ہوتی ہیں لیکن عقل کی پہلی دو اقسام آپ کو یہ نہیں بتا سکتی ہیں کہ (مثلاً) باہر بارش ہو رہی ہے۔ اس کے لیے عقل تجربی درکار ہوتی ہے۔

غرض تجربے سے آپ کو اطلاعات حاصل ہوتی ہیں اور عقل استعدادی و عقل بدیہی اطلاعات کو منظم اور مرتب کرتی ہیں اور ان سے نتائج اخذ کرتی ہیں۔

چوتھے معنی عقل کے عقل عملی سے متعلق ہیں۔ یہ قسم ایک لحاظ سے ثمرہ ہے وہ ہمیں یہ بتاتی ہے کہ زندگی کو کس طرح بہتر طریقے سے گزارا جا سکتا ہے۔ اور اس عقل عملی کا تعلق انسانی خواہشات سے ہے۔ انسانی خواہشات انسان کو عمل پر ابھارتی ہیں اور اپنی تکمیل چاہتی ہیں۔ خواہشات کی تکمیل کئی امور کو شامل ہے کیونکہ انسان کی ایک سے زیادہ خواہش ہو سکتی ہے اور خواہشات میں ازدحام بھی ہو سکتا ہے۔ اس لیے جب بھی خواہشات کی تکمیل کا سوال اٹھتا ہے اس میں خواہشات کی ترتیب کا سوال اور یہ سوال کہ وہ ترتیب کس بنیاد پر ہو بھی اٹھتا ہے۔

خواہشات اور ان کی تکمیل کا نتائج سے بھی گہرا تعلق ہے خواہشات کی تکمیل خود ایک نتیجہ ہے اور خواہشات کے غیر ارادی نتائج بھی ہو سکتے ہیں۔ مزید بر آں خواہشات کے نتائج کو ہم فی الفور نتائج اور دور رس نتائج میں تقسیم کر سکتے ہیں۔ اس کے علاوہ خواہشات کے بدن اور نفس اور ماحول پر اثرات کا تعلق بھی نتائج سے ہے۔ خواہشات کے نتائج بالاخر انسان کی فلاح و ناکامی سے جڑے ہوئے ہیں اور یہ فلاح ناکامی دنیوی بھی ہو سکتی ہے اور اخروی بھی ہو سکتی ہے وغیرہ۔

مجرداً دیکھیں تو انسانی عقل اور خواہشات دو متضاد قوتیں ہیں دونوں انسان پر حکمرانی چاہتی ہیں اور اس حکمرانی کی جستجو میں ان دونوں قوتوں کے درمیان ایک ازلی اور ابدی جنگ جاری ہے۔ لیکن یہ دونوں قوتیں ایک دوسرے کے محتاج بھی ہیں کیونکہ خواہشات بغیر عقل اندھی ہیں اور عقل خواہشات کے بغیر تہی دامن ہے۔ ہمارا فلسفیانہ دعویٰ یہ ہے کہ اس مسئلے

کا کوئی حل نور نبوت کے بغیر نہیں ہے۔

ایک لحاظ سے دیکھا جائے تو خواہشات کا عقل عملی سے وہی تعلق ہے جو عقل نظری سے حسی تجربے کا یا حسی تجربے سے حاصل شدہ اطلاعات کا ہے۔ خواہشات انسان کو یہ بتاتی ہیں کہ وہ کیا چاہتا ہے۔ عقل یہ بتاتی ہے کہ جو وہ چاہتا ہے اس کو حاصل کرنے کا طریقہ کیا ہے یا اگر ایک سے زیادہ طریقے ہیں تو ان میں سے بہترین طریقہ کون سا ہے۔

عقل یہ سوال بھی اٹھا سکتی ہے اور بالفعل اٹھاتی بھی ہے کہ کیا انسان کو جو وہ چاہ رہا ہے چاہنا چاہیے یا نہیں۔ یہ سوال کم از کم دو مختلف سیاقات میں اٹھایا جا سکتا ہے۔ اولاً عقل یہ سوال اٹھا سکتی ہے کہ یہ چاہت اس وقت چاہی جانی چاہیے یا نہیں اور ثانیاً عقل یہ سوال بھی اٹھا سکتی ہے کہ کیا یہ چاہت مطلقاً چاہی جانی چاہیے کہ نہیں۔

ہم اس کا انکار نہیں کرتے کہ عقل یہ سوال اٹھاتی ہے کہ اسے کیا چاہنا چاہیے اور اٹھا سکتی ہے اور اس کے جواب بھی دے سکتی ہے اور دیتی بھی ہے لیکن جس چیز پر ہم سوالیہ نشان لگاتے ہیں وہ یہ ہے کہ یہ جوابات عقل اپنے بل بوتے پر دیتی ہے یا خواہشات عقل کو ورغلا کر اسے اپنے ترجمان کے طور پر استعمال کرتی ہیں؟ آیا عقل ان چیزوں کا درست جواب دے سکتی ہے کہ نہیں اور عقل جو جواب دیتی ہے کیا ان جوابات کی حقیقت میں کوئی پیوستگی ہے کہ نہیں؟

ہمارا دوسرا فلسفیانہ دعویٰ اس ضمن میں یہ ہے کہ عقل ان سوالات کو اٹھاتی بھی ہے اور ان کے جواب بھی دے سکتی ہے لیکن ان سوالات کے حتمی جواب اپنے بل بوتے پر خواہشات یا نور نبوت کے بغیر نہیں دے سکتی۔

عقل کے مقابلے میں خواہشات کی قوت کا احساس قدیم زمانے سے غیر مسلم مفکرین، فلسفیوں، راہبوں اور سادھوؤں کو رہا ہے۔ اس لیے خواہشات کو معتدل بنانا غیر اسلامی فلسفہ اخلاق کا حصہ رہا ہے۔ فلسفیوں، راہبوں، اور سادھوؤں نے خواہشات کو توڑنے کے لیے عملی طریقے بھی ایجاد کیے۔ اس نقطہ نگاہ میں خواہشات کو بے لگام گھوڑے اور عقل کو لگام سے تعبیر کرتے ہیں۔ لیکن خواہشات کو معتدل بنانا خواہشات کے درمیان صحیح خواہشات اور غلط

خواہشات کے فرق کے مترادف نہیں ہے۔ ہم جتنا بھی خواہشات کو معتدل بنائیں عقل کے پاس خواہشات صالحہ اور خواہشات رذیلہ کے درمیان فرق کرنے کا کوئی ذریعہ نہیں ہے۔ زیادہ سے زیادہ یہ کہا جا سکتا ہے کہ شدت خواہشات کے توڑنے کے نتیجے میں عقل خواہشات کے مقابلے میں ایک گونہ قوت حاصل کر سکتی ہے اور عقل تجربے کی بنیاد پر خواہشات کے درمیان انسانی فائدے اور نقصان کی بنا پر کسی نہ کسی حد تک ان کی تنقید اور ترتیب کر سکتی ہے۔ یہاں بھی یہ محل نظر ہے کہ عقل خواہشات کے مقابلے میں قوت حاصل کرتی ہے یا چند خواہشات دوسری خواہشات کے مقابلے میں قوت حاصل کرتی ہیں!

حقیقت یہ ہے کہ عقل کو خواہشات سے الگ کرنا ایک تجریدی عمل ہے اور فی الواقع عقل اور خواہشات دوسرے میں اس طرح پیوست ہیں کہ فی الواقع ان کو الگ کرنا ناممکن ہے۔

مزید بر آں "فائدہ" کا تصور محض دنیوی ہے اور اس فائدے کے بارے میں یہ نہیں کہا جا سکتا کہ وہ حقیقت میں نقصان دہ ثابت نہیں ہوگا مزید بر آں یہ کہ خواہشات کے فی نفسہٖ مفید اور ضرر ہونے کا تصور سرے سے مفقود ہے جو کہ صرف شریعت مطہرہ کے ذریعے حاصل ہو سکتا ہے۔ نیز "عواقب الامور" کا کوئی تصور سرے سے موجود ہی نہیں کیونکہ عاقبت کا کوئی تصور موجود نہیں ہے۔

فلسفۂ عالم اور مذاہب عالم میں ہمیں ایسی مثالیں ملتی ہیں کہ لوگوں نے خواہشات کو بالکل کچل کر رکھ دیا لیکن اس سے یہ ثابت نہیں ہوتا کہ عقل خواہشات کے بغیر اپنے نفس کے ماوراء دیکھ سکتی ہے۔ اس سلسلے میں کئی امکانات ہیں۔ یہ ہو سکتا ہے کہ انسان سمجھے کہ اس نے خواہشات کو دبا دیا لیکن جیسا کہ کہا گیا ہے کہ ہوس چھپ چھپ کے بنا لیتی ہے تصویریں، اس طریقہ سے یہ جاننا ناممکن ہے کہ جس کو ہم خواہشات سے بری ہونا سمجھ رہے ہیں وہ کسی دوسری خواہش کے غلبے کی ایک شکل ہو۔ یہ بھی ہو سکتا ہے کہ خواہشات سے ماوراء ہو کر عالم نورانی سے انسان کا تعلق ہو جائے لیکن یہ کہ عالم نورانی سے اس میں جو تجلیات آتی ہیں ان کا اپنے بل بوتے پر ادراک اس بات کا متقاضی نہیں ہے کہ وہ ساری تجلیات حق ہیں کیونکہ جس کو ہم

عالم نورانی کہتے ہیں اس میں بھی حق اور باطل کے دو منابع موجود ہیں۔ اس لیے ان تجلیات کے بارے میں بھی یہ کہا جاسکتا ہے کہ ان میں کچھ تو تجلیات رحمانی ہوتی ہیں جو ملائکہ اور عالم ملکوت سے آتی ہیں لیکن بہت سی تجلیات شیطانی بھی ہوتی ہیں جو عالم ناسوت سے آتی ہیں۔ الغرض خواہشات سے اگر بالفرض اوپر اٹھ بھی جائیں تو یہ نتیجہ نکالنا کہ جو تجلیات ہمیں خواہشات کی عدم موجودگی میں ہوں گی وہ تجلیات حق ہوں گی اس کا کوئی ثبوت نہیں۔

اس کا مطلب یہ ہے کہ حق کو حق کی حیثیت سے دیکھنے کے لیے نور نبوت اور نور ربانی جو نور نبوت کے بغیر اپنی مکمل شکل میں ناممکن ہے کی ضرورت ہر وقت موجود رہے گی۔

عقل کی اقسام اور ان کا باہمی تعلق

عقل کی پہلی قسم اصل ہے اور دوسری قسم پہلی کی فرع ہے اور اس سے قریب ہے ان معنوں میں کہ وہ بھی ایک طرح کی استعداد ہی ہے۔

تیسری قسم پہلی اور دوسری قسم کی فرع ہے کیونکہ تیسری قسم پہلی دو قسموں کے بغیر حاصل نہیں ہو سکتی لیکن یہ کہ پہلی دو قسمیں بھی اپنے بل بوتے پر تیسری قسم کے بغیر نہیں چل سکتی۔ یعنی ان دو قسموں کا ایک دوسرے سے باہمی تعلق ہے۔

اول دو قسمیں بالطبع اور فطری ہیں۔ ان معنوں میں کہ آپ کے جسم اور دماغ اور ذہن کا حصہ ہیں۔ آخری دو قسمیں آپ کو کوشش سے حاصل ہوتی ہیں ایک تجربہ سے جس میں کوشش صرف ہوتی ہے اور اور آخری قسم بھی تجربے پر انحصار کرتی ہے۔ لیکن اول دو قسمیں آخری دو قسموں کے نتیجے میں نکھرتی ہیں اور بالقوہ سے بالفعل کی حیثیت اختیار کرتی ہیں۔ اور پہلی دو قسموں کے پروان چڑھنے سے اول دو قسموں کی استعداد اور فعالیت میں بھی اضافہ ہوتا ہے جو بالآخر دوسری دو قسموں کے آخری دو قسموں میں نمو اور پرورش کا باعث ہوتا ہے۔

پہلی قسم اس لحاظ سے اساس تو ہے لیکن اس اساس کے نشو نما کے لیے ماحول سے انٹریکشن اور تعامل اور تجربہ ضروری ہے۔ اس استعداد کے بغیر تجربہ حاصل نہیں ہو سکتا لیکن یہ ہے

کہ تجربے کے بغیر اس استعداد میں نکھار بھی نہیں پیدا ہو سکتا اور یہ استعداد بالقوۃ سے استعداد بالفعل میں بھی تبدیل نہیں ہو سکتی۔ تو اس لحاظ سے ان دو اقسام میں تعلق باہمی ہے۔

دوسری قسم بدیہی علوم کی ہے۔ اس کو ضروری بھی کہتے ہیں۔ ہماری ذہن کی ساخت اس طرح ہے کہ ہم یہ نہیں سوچ سکتے کہ دو اور دو پانچ ہوں جبکہ ہم یہ سوچنے پہ مجبور ہیں کہ دو کا آدھا ایک ہے اور اگر دو کا آدھا ایک ہے تو ایک کا دوہرا دو ہو گا اور یہ کہ ایک ہی چیز ایک ہی وقت میں ساکن و متحرک نہیں ہو سکتیں وغیرہ۔ ایک لحاظ سے دوسری قسم بھی استعداد کا حصہ ہے۔ لیکن پہلی استعداد اور دوسری استعداد میں فرق یہ ہے کہ پہلی استعداد کا معلومات سے تعلق ہے لیکن دوسری استعداد کا معلومات سے بنیادی طور پر کوئی تعلق نہیں ہے اس کا تعلق انسان کے ذہن کی ہیئت سے ہے۔

اس لحاظ سے پہلی اور دوسری قسم طبعی اور فطری استعداد ہے اور ان دونوں کے بغیر عقل بطور فطری استعداد کے کام نہیں کر سکتی ہے سو ایک لحاظ سے آپ کہہ سکتے ہیں کہ یہ اصل اور فرع ہیں لیکن دوسرے پہلو سے دونوں ہی اصل ہیں لیکن یہ دونوں جو اصل ہیں جیسا کہ کہا گیا محض بالقوہ استعداد کے اصل ہیں ان معنوں میں کہ ان کا عمل ماحول سے تعامل کے بغیر نہیں ہو سکتا۔ ماحول سے تعامل کے لیے جو عمومی لفظ ہے وہ تجربہ ہے۔ اور تجربے سے مراد ہر قسم کا تجربہ ہے کیونکہ تجربہ اطلاعات بھی فراہم کرتا ہے اور سیاق بھی فراہم کرتا ہے۔ کیونکہ ایک ہی چیز کا مختلف سیاق میں مختلف معنی اور مختلف ماحاصل ہو سکتا ہے۔

چوتھی اور آخری قسم ایک لحاظ سے عقل کی تمام اقسام کا ثمرہ ہے ان معنوں میں کہ وہ ہمیں یہ بتاتی ہے کہ زندگی کو کس طرح بہتر طریقے سے گزارا جا سکتا ہے اور زندگی کا حاصل کیا ہے۔ اس کے لیے خواہشات اور عقل کا تعلق اہم ہے۔ عقل کی چوتھی قسم عقل و خواہشات کے باہمی تعلق کو قائم کرتی ہے۔

چوتھی قسم عقل کو خواہشات پر حکمران بنانے پر مبنی ہے۔ اس پہلو سے یہ پہلی قسم عقل بمعنی استعداد سے علیحدہ کوئی چیز نہیں ہے۔ لیکن جب یہ انسانی استعداد ہماری خواہشات سے متعلق ہوتی ہے تو اس کو عقل کی چوتھی قسم کہتے جس کے بارے میں ہمارے امام کہتے ہیں کہ عقل کی یہ قسم عواقب الامور یعنی مآلات امور یا نتائج سے متعلق ہے۔ اس قسم کو ہم عقل عملی کا نام دے سکتے ہیں۔

جو لوگ عقل کی قوت کے بہت زیادہ مدعی ہیں وہ یہ سمجھتے ہیں کہ عقل اپنے بل بوتے پر خواہشات پر حکمرانی کر سکتی ہے۔ عقل پرست فلسفیوں مثلاً افلاطون وغیرہ کا یہ خیال تھا۔ لیکن ایک دوسرا مکتبہ فکر ہے اس کا یہ خیال ہے کہ خواہشات پر اس وقت تک حکمرانی نہیں کی جا سکتی جب تک خواہشات کی تربیت نہ ہو جائے۔ اور خواہشات کی تربیت کے لیے علم نظری کی بھی ضرورت ہے اور علم عملی کی ضرورت ہے اور ان دونوں علوم علم نظری اور علم عملی کو حاصل کرنے کے لیے عقل مدد تو دے سکتی ہے لیکن عقل اس میں خود مکتفی نہیں ہے۔ اس کے لیے آپ کو شریعت کی ضرورت ہے۔ شریعت حق بھی ہو سکتی ہے اور باطلہ بھی ہو سکتی ہے۔

شریعت آپ کو بتائے گی کہ کون سی خواہش اچھی ہے کون سی خواہش بری ہے اور کون سی خواہش کو پروان چڑھانا ہے کس کو دبانا ہے۔ شریعت حق اس کا سچا علم دیتی ہے اور شرائع باطلہ اس کا جھوٹا یا نامکمل علم دیتی ہیں۔

کلام پاک میں اللہ تعالی نے فرمایا کہ ہم نے انبیاء علیہم السلام کو اس لیے بھیجا کہ وہ انسانوں کا تزکیہ کریں۔ یہ تزکیہ نظری اور عملی ہر دو طور پر خواہشات کا تزکیہ ہے۔ فرمایا کامیاب ہو گیا جس نے نفس کو پاک کر لیا اور ناکام ہو گیا جس نے اس کو (رزائل کے نیچے) دبا دیا (سورہ شمس)۔

امام غزالی اور عقل و شرع شریف کا تعلق

حضرت امام غزالی ایک عظیم الشان مثال کے ذریعے شریعت مطہرہ اور عقل کے درمیان تعلق واضح کرتے ہیں۔ اس مثال کو دو حصوں میں تقسیم کر سکتے ہیں۔ پہلا حصہ یہ ہے کہ عقل اور آنکھ دونوں کے اپنے اپنے عمل یا فنکشن ہیں۔ اور اس میں آنکھ کا عمل دیکھنے کا عمل ہے جبکہ عقل کا عمل سمجھنے اور فہم کا عمل ہے۔

اس کا دوسرا حصہ یہ ہے کہ آنکھ اور عقل دونوں کا اپنا اپنا معروض یا ابجیکٹ ہے۔ اس میں آنکھ کا معروض اشیاء ہیں جبکہ عقل کا معروض اشیاء کا علم ہے۔

اب اس مثال کے دوسرے حصے کی طرف آتے ہیں۔ اس مثال میں عقل اور شریعت کے تعلق کے بارے میں سوال اٹھائیں گے۔ اب فرض کر لیں کہ عقل میں مسلمان اور کافر دونوں برابر ہیں اسی طرح جس طرح آنکھ اور اس کی بینائی میں مسلمان و کافر میں چنداں فرق نہیں۔ لیکن مثال کے اس دوسرے حصے کے ذریعے واضح ہو گا کہ عقل مسلمانی اور عقل کافر میں کیا بنیادی فرق ہے اور یہ بنیادی فرق عقل اور شریعت مطہرہ کے درمیان بنیادی تعلق کو سمجھنے سے سمجھ میں آئے گا۔

اس مثال میں حضرت امام سورج کی روشنی کا آنکھ کی بینائی اور اس کی قوت بصارت سے تعلق کا موازنہ شریعت مطہرہ اور عقل کے درمیان تعلق سے کرتے ہیں۔ آپ فرماتے ہیں کہ شریعت کا تعلق عقل سے اور عقل کی بصیرت سے وہی ہے جو سورج کی روشنی کا تعلق آنکھ کی بینائی اور بصارت سے ہے کہ اگر سورج کی روشنی نہ ہو تو آنکھ تمام تر استعداد کے باوجود اشیاء کو دیکھنے سے محروم رہتی ہے۔ اسی طرح اگر شریعت مطہرہ کی روشنی نہ ہو تو عقل اپنی تمام تر استعداد اور جولانیوں کے باوجود بصیرت سے محروم رہتی ہے۔

جس طرح سورج کی روشنی کے بغیر یا اس کے مساوی مصنوعی روشنی کے بغیر آنکھ یا تو اشیاء کو بالکل نہیں دیکھ سکے گی اور اگر دیکھے گی بھی تو بالکل دھندلا اور نامکمل دیکھے گی اسی طرح

شریعت مطہرہ کے نور کے بغیر عقل انسانی بصیرت در حقائق اشیاء سے بالکل محروم رہے گی یا اس سے جزوی بصیرت حاصل ہو بھی تو وہ دھندلی اور نامکمل ہو گی اور نتیجتاً حقیقت کا ایک مسخ تصور دے گی۔

اس مثال سے مولانا امام غزالی رحمۃ اللہ علیہ جو بات ہمیں سمجھانا چاہتے ہیں وہ یہ ہے کہ عقل ایک صفت ہے اور ایک قوت ہے جاننے کی جیسا کہ آنکھ ایک قوت ہے اشیاء کو دیکھنے کی اور بایں معنی اس میں مسلمان اور کافر میں کوئی بنیادی فرق نہیں ہے۔ کافر بھی آنکھ سے دیکھتا ہے مسلمان بھی آنکھ سے دیکھتا ہے۔ اسی طرح کافر بھی عقل کو استعمال کر کے علم حاصل کرتا ہے مسلمان بھی عقل کو استعمال کر کے بنیادی علم حاصل کرتا ہے۔

لیکن جس طرح سورج کی روشنی کے بغیر یا اس کی مساوی مصنوعی روشنی کے بغیر آنکھ کے ہوتے ہوئے بھی ہم اشیاء کو ویسا نہیں دیکھ پائیں گے جیسا کہ ان کو دیکھنا چاہیے۔ وہ دھندلی دکھیں گی، وہ حقیقت کے مطابق نہیں دکھیں گی اور وہ مکمل نہیں دکھیں گی۔ بالکل اسی طرح عقل کے ہونے کے باوجود اگر قران اور سنت و شریعت مطہرہ کی روشنی نہ ہو تو آپ کا حقیقت کا علم ادھورا ہو گا، نامکمل ہو گا۔ آپ حقیقت کو اس طرح نہیں جانیں گے جیسا کہ اسے جاننا چاہیے۔

الغرض عقل کی فطری قوت تو ایک بنیاد ہے اس کے بغیر آپ قران مجید بھی نہیں سمجھ سکیں گے لیکن یہ علم کی ضروری و لازمی شرط ہے خود مکتفی شرط نہیں ہے۔ حقیقت کا علم جیسا کہ وہ ہے اس کا علم حاصل کرنے کے لیے قرآن و سنت کے آفتاب اور قرآن و سنت کے سورج کی پر نور اور پر برکت روشنی کے بغیر عقل آپ کو حقیقت کے ادھورا اور نامکمل اور دھندلے تصور سے زیادہ کچھ نہیں دے پائے گی۔

امام غزالی اور عقل رحمانی و عقل شیطانی میں بنیادی فرق

ہم نے اس مضمون کا آغاز امام غزالی رحمت اللہ علیہ کے عقل کے تصور اور ماصدق کی بنیادی

تقسیم سے کیا تھا۔ اب اس کے اختتام پر اس تقسیم کی طرف دوبارہ لوٹتے ہیں۔

اوپر کی بحث سے انشاءاللہ یہ واضح ہو گیا ہو گا کہ گو کہ ہمارے امام عقل کی اس بنیادی حیثیت کو تسلیم کرتے ہیں کہ وہ ہر انسان میں خدا کی ودیعت کی ہوئی ایک طبعی اور فطری استعداد ہے، وہ اس کے ساتھ یہ بھی واضح کرتے ہیں کہ یہ فطری استعداد محض بالقوہ استعداد ہے اور استعداد کو بالفعل حقیقت میں تبدیل کرنے کے لیے جس طرح آنکھ کو فطری روشنی کی ضرورت ہے اسی طرح عقل کو نور وحی اور نور نبوت کی ضرورت ہے۔

اس تناظر میں دیکھیں تو جو عقل بالقوۃ نور نبوت کے بغیر عقل بالفعل میں تبدیل میں ہو گی وہ اس عقل سے بالکل مختلف ہو گی جو نور نبوت کی روشنی میں بالقوۃ سے بالفعل میں تبدیل ہو گی۔ اس لیے اول الذکر کو ہم عقل شیطانی کہنے میں حق بجانب جبکہ موخر الذکر کو عقل رحمانی کہنے میں حق بجانب ہیں۔

منہاج غزالی کا بنیادی نور یہ حکمت ہے کہ کہ عقل محض ایک مجرد تصور ہے، خارج میں اس کا کوئی وجود نہیں ہے۔ عقل خارجی یا تو نور نبوت سے مستنیر ہو گی یا ظلمت شیطانی سے مستور ہو گی۔ عقل خارجی کا تصور حقیقت اس حد تک درست ہو گا جس حد تک وہ نور نبوت سے منور ہو گا اور اس کا تصور حقیقت اس حد تک مسخ اور نامکمل ہو گا جس حد تک وہ نور نبوت سے دور اور ظلمت شیطانی سے قریب ہو گی۔ عقل اسلامی اور عقل شیطانی میں یہ بنیادی فرق غزالی منہاج کی بنیاد ہے۔

عقل شیطانی نے مختلف ادوار اور مختلف انسانی معاشروں میں مختلف شکلیں اختیار کی ہیں اور آج جدیدیت اور سرمایہ داری کے دور میں اس عقل شیطانی نے جو شکل اختیار کیا ہے اس کو ہم نے ریشنلٹی کہا ہے اور اس عقل شیطانیہ اور اس کی مختلف صورتوں اور اس میں جاری بنیادی تعقل کی وضاحت اس رسالے کے افتتاحی مضمون میں تفصیل سے کی گئی ہے۔

حرف آخر

اللہ تعالیٰ نے انسان کو تخلیق کیا اور اس کو ہدایت دی اور اس کی ہدایت کے بغیر انسان ایک لمحے کے لیے نہ تو اپنے وجود کو قائم رکھ سکتا ہے اور نہ اس کے بل بوتے پر کوئی کام کر سکتا ہے۔ اللہ پاک کی ہدایات دو قسم کی ہے۔ ایک ہدایت ہے ہدایت کونی اور دوسری ہدایت ہے ہدایت تشریعی۔ لیکن ہدایت کونی سے فائدہ ہدایت تشریعی کی روشنی ہی میں سود مند ہو سکتا ہے۔ ہدایت تشریعی کی رہنمائی کے بغیر ہدایت کونی انسانی نفس کا اور شیطان کا آلہ کار بن جاتی ہے۔ انسانی عقل ہدایت کونی کا حصہ ہے اور اس لحاظ سے عقل انسانی ہدایت وحی ربانی اور ہدایت تشریعی کے بغیر عقل شیطانی بن جاتی ہے۔

امام غزالی نے اس حقیقت کو اپنی مختلف کتابوں میں مختلف پیرایوں میں بیان کیا ہے۔ ہمارے بعض مشائخ نے امام سے یہ نقل کیا ہے کہ آپ فرماتے ہیں کہ عقل وحی ہے انسان کے داخل سے اور وحی عقل ہے خارج سے اور چونکہ عقل انسان کے داخل سے ہے اس لیے اس میں نفسانی خواہشات کے آمیزش اور خطا کا ہمیشہ امکان رہتا ہے لیکن چونکہ وحی ربانی عقل ہے خارج سے جس کی حفاظت کا ذمہ اللہ پاک نے خود لیا ہے اس لیے اس میں غلطی کا کوئی امکان نہیں ہے اس لیے وہ انسانی نفسانی خواہشات سے پاک ہے اور وحی داخلی کو وحی خارجی کے تابع کیے بغیر ہدایت ربانی کے فیض سے اس کو منور نہیں کیا جا سکتا۔ اور اگر وہ ہدایت ربانی کے فیض سے منور نہیں ہو گی تو شیطان کے رنگ میں رنگی ہوئی ہو گی کیونکہ انسان کے نفس اور اس کے اندر شیطان اسی طرح دوڑتا ہے جس طرح اس کی رگوں میں خون دوڑتا ہے جیسا کہ رسالت پاک نے اپنے ارشادات پاک میں واضح فرمایا ہے۔

اسی لیے قلوب کو پاک کیے بغیر اور داخل کو نور ربانی کے وصول یابی کے لیے تیار کیے بغیر علم حقیقی کا حصول ناممکن ہے۔ اسی لیے تصوف اور عقل رحمانی کا گہرا تعلق ہے۔ امام محی الدین

عبد القادر العیدروس الھندي رحمہ اللہ فرماتے ہیں:

والقلوبُ بيوت تولَّى اللهُ بناءَها بيدِهِ ، وأعدَّها لأن تكون خزائن علمه ، ومسارب مكنوناته، ومهبط ملائكتِهِ، ومغاشي أنوارِهِ، ومهاب نفحاته، ومحال مكاشفاته، ومجاري رحمتِه، وهيأها لتحصيل المعرفة به. فمتى كان فيها شيء من تلك الأخلاق المذمومة .. لم تدخلها الملائكة .

ولم تنزل عليها بشيءٍ مِنَ الخيرِ مِنْ قِبَلِهِ ؛ إذْ هي الوسائط بينَ اللهِ تعالى وبين خلقه ، وهُمُ الوفود منه بالخيراتِ والموصلونَ إليه وعنه بالباقيات الصالحات

ولولا تلك الأخلاقِ المذمومة التي حلّتْ فيهِمْ ؛ وهي التي ذم الكلب لأجلها .. لَمَا أُحرِمَتِ الملائكة بإذنِ اللهِ عزَّ وجلَّ عن حلولها فيها وهي لا تخلو مِنْ خير تنزلُ به، ويكون معها ، فحيثما حلَّتْ حل الخير في ذلك القلب بحلولها فيه.

دل وہ گھر ہیں جن کو اللہ پاک نے خاص اہتمام سے تعمیر کیا تاکہ وہ اس کے عطا کردہ علوم کا خزانہ اس کے رازوں اور اس کی انوار و تجلیات، نفحات و مکاشفات کی آماجگاہ بن سکیں۔ ان دلوں کو اللہ تعالیٰ نے اپنی معرفت کے حصول کے لیے تیار کیا تاکہ وہ اس کے قرب کی سرشاری کو اس کے خاص کرم سے سہنے کہ قابل ہو سکیں۔ اس لیے جب بھی یہ دل برے اخلاق سے آلودہ ہوتے ہیں تو اس قابل نہیں رہتے کہ ان میں اللہ پاک کے ملائکہ داخل ہو سکیں اور اس قابل نہیں رہتے ہیں کہ اللہ پاک کی طرف سے کوئی خیر ان دلوں پر نازل ہو، کیونکہ ملائکہ اللہ تعالیٰ اور اس کی مخلوق کے

درمیان پیغام رسانی کا واسطہ ہیں، وہ اللہ تعالیٰ کے وفود ہیں جو اللہ تعالیٰ کی طرف سے علوم وخیرات انسانوں کو منتقل کرتے ہیں اور انسانوں کی طرف سے خیرات وصالحات کو بارگاہ الٰہی میں پیش کرتے ہیں۔

گر یہ دل گناہوں سے اور اخلاق ذمیمہ سے آلودہ نہ ہوتے تو ملائکہ کا ان پہ نزول کبھی نہ رکتا اور ان میں علوم وعرفان وخیرات کی نہر جاری کبھی خشک نہ ہوتی۔

ہمارے امام اسی بنیاد پر عقل رحمانی اور عقل شیطانی میں فرق کرتے ہیں۔ منطق پر اپنی کتاب "محک النظر" میں فرماتے ہیں کہ کافر کو چاہے وہ بہت بڑا طبیب وریاضی دان وانجینئر کیوں نہ ہو عاقل نہیں کہنا چاہیے کیونکہ عاقل صرف وہ ہے جو عواقب الأمور پر نظر رکھے اور عواقب الأمور کو نور نبوت کے بغیر نہیں جانا جا سکتا۔ اس لیے فرمایا کہ کافر کو زیادہ سے زیادہ یہ کہہ سکتے ہیں کہ یہ بڑا ماہر ہے یا زیرک ہے وغیرہ۔ اس کو عاقل ہر گز نہ کہا (اور سمجھا) جائے۔

لا يقال للكافر وإن كان فاضلاً في جملة من علوم الطب والهندسة إنه عاقل، بل إما داهية وأما فاضل و إما كبير.

. . والله أعلم بالصواب

تم بحمدالله و منه و ببركة سيدي مولانا سيد الأولين والآخرين مولانا محمد و آله و أزواجه و ذريته أجمعين و ببركة الحجة حجة الإسلام و حجة رسول الله الإمام الغزالي نفعنا الله بعلومه في الدارين ورفع الله قدره في الدارين۔

ہم ان تمام احباب خاص طور پر جناب حسین احمد صاحب کے شکر گزار ہیں جنہوں نے اس مضمون کو بہتر بنانے کے لیے معاونت کی۔ اللہ تعالیٰ انہیں جزائے خیر عطا فرمائے۔

☆☆☆