وجودِ باری تعالیٰ

نظریہ ہائے علم الکلام کی روشنی میں

ڈاکٹر حافظ محمد زبیر☆

وجودِ باری تعالیٰ کے بارے میں میگا تھیوریز تین ہی ہیں۔ نظریہ عرفان' نظریہ ارتقاء اور نظریہ تخلیق۔ یہ واضح رہے کہ تیسرے نقطہ نظر کو ہم محض اس کی تھیورائزیشن کے عمل کی وجہ سے تھیوری کہہ رہے ہیں کہ اب اس عنوان سے نیچرل اور سوشل سائنسز میں بہت سا علمی اور تحقیقی کام منظم اور مربوط نظریے کی صورت میں سامنے آ رہا ہے' جبکہ حقیقت کے اعتبار سے یہ محض تھیوری نہیں بلکہ امر واقعی ہے۔ پہلا نقطہ نظر فلاسفہ کا ہے کہ جو افلاطونی' نوافلاطونی' مشائین' اشراقیین' عرفانیہ اور حکمت متعالیہ میں منقسم ہیں۔ افلاطونیون اور مشاؤون کے علاوہ بقیہ کے ساتھ صوفی ہونے کا ٹیگ بھی لگا ہوا ہے' دراں حالانکہ یہ صوفی کی بجائے دراصل نوافلاطونی ہیں کہ ان میں سے کوئی بھی گروہ وجود باری تعالیٰ کے مسئلے میں متقدمین اور محققین صوفیاء پر اعتماد نہیں کر رہا بلکہ صحیح معنوں میں افلاطون (۴۲۴۔۳۴۸ ق م) اور فلاطینوس (۲۰۵ء۔۲۷۰ء) کے رستے پر ہیں۔ دوسرا نقطہ دہریوں اور منکرین خدا کا ہے کہ نیچرل سائنسز کے رستے ماہرین حیاتیات (Biologists) اور ماہرین طبیعیات (Physicists) کی ایک جماعت نے اس نقطہ نظر کو اختیار کیا ہے۔ تیسرا نقطہ نظر صحابہ رضی اللہ عنہم' تابعین' تبع تابعین' ائمہ اربعہ' محدثین عظام' متقدمین صوفیاء اور متکلمین رحمہم اللہ اجمعین کا ہے۔ پہلے نقطہ نظر نے صرف خالق کے وجود کو حقیقت جبکہ دوسرے نے صرف مخلوق کو حقیقت جانا۔ اور تیسرے نقطہ نظر میں خالق اور مخلوق دونوں کا وجود الگ الگ حقیقت ہیں۔ اس مقالہ میں ہم تین اقساط میں تینوں مکاتب فکر کے نقطہ ہائے نظر کا عقلی ونقلی تجزیہ پیش کریں گے۔

وحدت اور کثرت کا باہمی تعلق

مذہب' فلسفہ اور سائنس تینوں نے اس بات کا جواب دیا ہے کہ وحدت اور کثرت کا باہمی تعلق کیا ہے۔ اس بارے میں مذہب' خاص طور سامی ادیان (Semitic Religions) یعنی یہودیت' عیسائیت اور اسلام کا نقطۂ نظر وہی ہے کہ جسے ہم نے اوپر نظریہ تخلیق کا عنوان دیا ہے۔ انسان کے مبدأ اور معاد کے بارے میں سب سے جامع اور منطقی جواب مذہب کے پاس ہے۔ ازل سے خالق تھا اور اس کے ساتھ کچھ بھی نہ تھا' یہاں تک کہ اس نے سب سے پہلے پانی کو پیدا کیا اور اس کے بعد اس پر اپنا عرش بنایا۔ اس کے بعد قلم پیدا کیا اور اسے قیامت تک جو کچھ ہونے والا تھا' اس کے لکھنے کا حکم دیا۔ اس لکھے ہوئے کو ہم تقدیر کے نام سے جانتے ہیں۔ اس کے

☆ mzubair@citilahore.edu.pk

بعد خالق نے زمین' پہاڑوں' سات آسمانوں' ستاروں اور دیگر مخلوقات کو چھ دنوں میں پیدا کیا اور اپنے عرش پر مستوی ہوا۔ اس دنیا میں انسان کا وجود کسی اتفاق (chance) یا حادثے (accident) کا نتیجہ نہیں بلکہ خالق وحدہ لاشریک کی ایک بامقصد تخلیق کا ظہور ہے اور خالق اور مخلوق کا باہمی تعلق عبد و معبود کا ہے نہ کہ اعتبار و خیال یا عکس و ظلال کا۔

کائنات کے خالق نے مادّۂ نور سے فرشتوں' آگ سے جنات اور مٹی سے انسان کی تخلیق فرمائی۔ زمین کی مٹھی بھر مٹی کے گارے کا جوہر لے کر اپنے دونوں ہاتھوں سے پہلے انسان (آدم) کا پتلا (statue) بنایا اور اسے جنت میں رکھا۔ اس کی نوک پلک سنوارنے کے بعد اس میں اپنی روح پھونکی' اسے خلیفہ ہونے کے مقام پر سرفراز کرنے کا اعلان فرمایا اور مسجودِ ملائک ٹھہرایا۔ خالق نے آدم کی پسلی ہی سے ان کے لیے جنس مخالف حوا کا جوڑا پیدا کیا اور پھر اس زمین میں ان دونوں سے کثیر تعداد میں نسل انسانی کو پھیلا دیا۔ مخلوقات کی پیدائش کے بعد ان کی افزائش نسل کے لیے خالق نے ہر جاندار شئے میں اصل پانی کو بنایا۔ شروع میں آدم اور حوا دونوں کو آسمانوں کی جنت میں رکھا گیا' جبکہ بعد ازاں اسی جنت کے حصول کے لیے امتحان کی غرض سے متعین مدت کے لیے زمین پر اتارا گیا اور ایک آسمانی ضابطہ حیات عطا کیا گیا کہ جس کے مطابق زندگی گزارنے کو دُنیوی امتحان میں کامیابی کی شرط لازم قرار دیا گیا۔ دنیا کے امتحان میں کامیابی اور ناکامی کے اعلان کے لیے آخرت کا دن مقرر کیا گیا اور کامیاب لوگوں کے لیے ہمیشہ کی جنت کا وعدہ اور ناکام لوگوں کے لیے جہنم کی وعید سنائی گئی۔ یہ اس دنیا کی ابتدا اور انتہا ہے۔ نظریہ تخلیق کا ماخذ اور مصدر آسمانی کتابیں بائبل اور قرآن مجید ہیں۔ اس گروہ کے نزدیک علم الوجود (Ontology) کا مصدر صرف اور صرف وحی الٰہی ہے۔

اس نقطہ نظر کے مطابق کثرت کی اصل وحدت ہے اور کثرت' وحدت کی صفتِ خلق کا نتیجہ ہے۔ وحدتِ حقیقی معبود ہونے میں ہے نہ کہ حقیقی موجود ہونے میں۔ آسمانی کتابوں میں معبودانِ باطلہ کے وجود کا اثبات کیا گیا ہے اور معبودِ حقیقی ہونے کا انکار۔ ہُبل' لات' منات اور عُزّیٰ وغیرہ معبود تھے' لیکن حقیقی معبود نہیں تھے بلکہ جھوٹے معبود تھے۔ پس معبودِ حقیقی ایک ہی ہے' جبکہ موجودِ حقیقی واجب الوجود بھی ہے اور ممکن الوجود بھی' قدیم بھی اور حادث بھی۔

فلاسفہ نے کثرت سے وحدت تک پہنچنے کے لیے عقل و منطق اور فکر و استدلال کو مصدر بنایا اور بعض نے عقل و منطق کے ساتھ کشف و الہام کو بھی ماخذ قرار دیا۔ پہلا گروہ ارسطو اور اس کے متبعین کا ہے' جنہیں مشاؤون بھی کہتے ہیں' جبکہ دوسرا افلاطون اور اس کے پیروکاروں کا ہے' جو اشراقیون کے نام سے معروف ہیں۔ انہی اشراقیون سے ایک گروہ صدرائیہ کا اور دوسرا عرفانیون کا نکلا ہے جسے وجودیہ بھی کہتے ہیں۔ اور پھر وجودیہ سے اختلاف کے نتیجے میں شہودیہ پیدا ہوئے۔

ہم یہ واضح کرتے چلیں کہ مسلمانوں میں فلسفے کے چار مکاتب فکر وجود میں آئے۔ ایک مشائیہ کہ جو ارسطو کے پیروکار تھے۔ اس کے بانیوں میں یعقوب بن اسحاق الکندی (۱۸۵۔۲۵۶ھ)' ابونصر محمد الفارابی (۲۶۰۔۳۳۹ھ)' ابوعلی الحسین بن عبداللہ ابن سینا (۳۷۰۔۴۲۷ھ)' محمد بن یحییٰ ابن ماجہ (۴۸۷۔۵۳۳ھ)' محمد بن احمد ابن رشد

(۵۲۰-۵۹۵ھ)' نصیر الدین محمد الطوسی (۵۹۷-۶۷۲ھ) ہیں۔ دوسرے اشراقیہ ہیں جو اپنی نسبت افلاطون کی طرف کرتے ہیں اور اس کے بانی شہاب الدین یحییٰ سہروردی المقتول (۵۴۹-۵۸۶ھ) ہیں۔ واضح رہے کہ شہاب الدین عمر سہروردی (متوفی ۶۳۲ھ)' صاحب کتاب عوارف المعارف اور سلسلہ سہروردیہ اور ہیں۔

تیسرا مکتبہ صدرائیہ ہے کہ جن کی فکر کو حکمتِ متعالیہ کہتے ہیں اور اس کے بانی صدر الدین الشیرازی محمد ملا الصدرا (۹۸۰-۱۰۵۰ھ) ہیں۔ چوتھا مکتبہ فکر عرفانیہ کا ہے کہ جن کی فکر کو فلسفہ عرفان کہتے ہیں اور اس کے بانیوں میں شیخ ابن عربی (۵۶۰-۶۳۸ھ)' ابن الفارض (۵۷۶-۶۳۲ھ)' صدر الدین القونوی (۶۰۶-۶۷۳ھ)' عفیف التلسمانی (۶۱۰-۶۹۰ھ)' ابن سبعین (۶۱۳-۶۶۹ھ)' عبد الرزاق الکاشانی (متوفی ۷۳۰ھ)' داؤد القیصری (متوفی ۷۵۱ھ)' عبد الکریم الجیلی (۷۶۷-۸۳۲ھ)' عبد الرحمٰن الجامی (۸۱۷-۸۹۸ھ) اور عبد الغنی النابلسی (۱۰۵۰-۱۱۴۳ھ) ہیں۔ شہودیہ کے بانی شیخ احمد سرہندی مجدد الف ثانی رحمہ اللہ (۹۷۱-۱۰۳۴ھ) ہیں کہ جو عرفانیہ ہی کی ایک شاخ شمار ہوتی ہے۔

متقدمین مشاؤون کا کہنا ہے کہ وجود ایک کُلی ہے جو کہ واجب اور ممکن یا قدیم اور حادث وغیرہ میں منقسم ہے۔ یہ فارابی اور ابن سینا کا موقف ہے جس کے مطابق وجود کی حقیقت وحدت نہیں بلکہ کثرت ہے۔ وجود کی حقیقت کے بارے میں یہی قول متکلمین نے اختیار کیا اور یہی قول سلف صالحین' فقہاء اور محدثین کا ہے۔ البتہ فلاسفہ اور متکلمین نے واجب الوجود کے وجود کی حقیقت کے بیان میں بہت سی ایسی باتیں بیان کی ہیں جو محل نظر ہیں۔

اشراقیون کا کہنا ہے کہ وجود نور ہے کہ جس کے کئی مراتب ہیں۔ اس کی حقیقت ایسا نور الانوار ہے کہ جس سے نور ہی صادر ہوتا ہے۔ وہ عین وحدت میں کثرت ہے اور عین کثرت میں وحدت ہے۔ وجود ایک کلی مشکک ہے جبکہ جمیع موجودات اس کے مصداقات ہیں۔ وجود کی وحدت عددی نہیں بلکہ حقی ہے۔ جیسا کہ روشنی ایک کلی مشکک ہے چاہے وہ سورج کی ہو' چاند کی ہو' بلب کی ہو یا ٹیوب لائٹ کی ہو۔

عرفانیون کا کہنا ہے کہ وجود' وجودِ مطلق ہے اور موجودات اس کے ظواہر ہیں۔ ذات بحت کہ جسے وہ وجودِ مطلق کہتے ہیں' سے پہلی تجلی کے نتیجے میں مرتبہ احدیت صادر ہوا کہ جس سے ذات ہی میں علمی تمیز پیدا ہوا۔ اس مرتبہ میں دوسری تجلی کے نتیجے میں مرتبہ واحدیت صادر ہوا کہ جس میں ممکنات کے حقائق یعنی اعیان' علم الٰہی میں متمیز ہوئے۔

اشراقیون اور عرفانیون کا فرق یہ ہے کہ اشراقی مراتب وجود میں تشکیک کے قائل ہیں جبکہ عرفانی کہتے ہیں کہ تشکیک مظاہر میں ہے نہ کہ مراتب میں۔ پس اشراقیون کے نزدیک جمیع موجودات کی حقیقت ایک ہی وجود ہے اور وہ نور ہے' لیکن ہر موجود کا وجود اپنے کمال ونقص یا شدت وضعف یا تقدم وتاخر کے اعتبار سے دوسرے موجود کے وجود سے فرق ہے اور یہی کلی مشکک کی تعریف ہے۔ فلسفہ اشراق کی طرح حکمت متعالیہ میں بھی وجود کو کلی مشکک قرار دیا گیا ہے۔ اور مظاہر میں تشکیک ماننے کا مطلب یہ ہے کہ وجود کی حقیقت میں تشکیک نہیں ہے بلکہ اس کے ظہور میں ہے یعنی وجود مشترک لفظی ہے۔

عرفانیون یعنی وجودیہ اور شہودیہ میں فرق یہ ہے کہ وجودیہ نے ممکنات کی اصل مرتبہ اسماء وصفات کے اعیان ثابتہ کو قرار دیا ہے جبکہ شہودیہ کے نزدیک ان کی اصل اسماء وصفات کے اعدام متقابلہ ہے۔ پس وجودیہ کے نزدیک حقائق ممکنات صفت علم اور ذات ہی ہے کہ صفات عین ذات ہیں جبکہ شہودیہ کے نزدیک حقائق ممکنات غیر صفت اور مخلوق ہیں۔

جدید علوم میں خاص طور نظریاتی فزکس نے کثرت کی اصل جس طرح وحدت قرار دی ہے' اسے بگ بینگ (Big Bang) کا نظریہ کہا جاتا ہے' جس کے مطابق یہ کائنات ایک غبارے کی مانند ہے جو کہ پھیل رہی ہے اور کہکشاؤں کا باہمی فاصلہ بڑھتا چلا جا رہا ہے۔ یہ واضح رہے کہ بگ بینگ کوئی دھماکہ نہیں ہے بلکہ ایک خاص تناسب سے غبارہ نما کائنات کا پھیلاؤ ہے کہ جس کی وجہ ماہرین فزکس کی ایک جماعت مثلاً اسٹیون ہاکنگ وغیرہ کے نزدیک قوانین فطرت (laws of nature) ہیں۔ اور وہ انہی قوانین کو ہی کائنات کی علت (cause) یا آسان الفاظ میں وجود کی حقیقت قرار دیتے ہیں۔ اس پر ہم تفصیل سے اس مقالہ کے دوسرے حصے میں گفتگو کریں گے۔

نظریۂ عرفان کی تاریخ

مادی اور حقیقی دنیا کا فرق سب سے پہلے پارمینائڈیز (Parmenides) نے کیا۔ اس کے خیال میں کائنات کے دو رخ ہیں۔ ایک حقیقی اور دوسرا ظاہری۔ حقیقی رخ میں ایک ہی کامل اور کلی وجود ہے اور وہاں سکون ہے جو کہ ثبات کو مستلزم ہے' جبکہ ظاہری رخ میں موجودات کا تفاوت ہے اور یہاں حرکت بھی ہے جو تغیر کو مستلزم ہے۔ پہلا رخ حقیقی جبکہ دوسرا اوہام اور خیال ہے۔[۱]

افلاطون' اس کے اس نقطہ نظر سے بہت متاثر ہوا اور اسی پر بناء رکھتے ہوئے اس نے عالمِ حسی اور عالمِ مثال کا تصور پیش کیا۔ وہ عالم حسی میں کثرت اور عالم مثال میں وحدت کا قائل ہے۔[۲] مثلاً اس کا خیال ہے کہ دنیا میں موجود تمام گھوڑوں کی اصل حقیقت وہ مثالی گھوڑا ہے جو عالم مثال میں ہے اور وہ کامل اور اکمل ہے۔ عالمِ مادی جزئیات اور عالم مثال کلیات کا عالم ہے۔ عالم مثال میں کلیات کا وجود حقیقی' غیر مخلوق' غیر متغیر اور مستقل بالذات ہے اور اس عالم تک رسائی کا ذریعہ عقل واستدلال ہے' جبکہ عالم مادّی میں ان کلیات کی موجود جزئیات غیر حقیقی' ان کا عکس اور سایہ ہیں اور ان کو جاننے کا ذریعہ حواس ہیں۔ خیر اور حسن کی طرح شر اور قبح کے بھی امثال موجود ہیں اور یہی امثال کائنات کے حقائق یا اصول ہیں۔ اور عالم مثال میں موجود تمام کلیات کی اصل خیر ہے جسے وہ خیر مطلق کہتا ہے۔ اور اسی خیر کو وہ تمام وجود اور جمیع علم کی اساس قرار دیتا ہے۔[۳] افلاطون کے یہی امثال بعد ازاں نظریہ وحدت الوجود میں اعیان کی صورت میں کائنات کے حقائق قرار پائے۔

فلاطینوس (۲۰۵۔۲۷۰ھ) جو کہ ایک عیسائی زاہد اور فلسفی تھا' نے نظریہ فیض پیش کیا اور کہا کہ حقیقت واحد ہے اور واحد سے عقل' عقل سے نفس اور نفس سے مادہ کے صدور کی صورت میں کثرت کا ظہور ہوا ہے۔ اس کے نزدیک واحد نہ تو ذات ہے اور نہ ہی صفت ہے۔ واحد نہ تو جوہر ہے' نہ عرض اور نہ ہی عقل اور نہ ہی خالق' بلکہ وہ

صرف واحد ہے یعنی واحد مطلق۔ واحد کے فیضان سے بلا ارادہ عقل کا صدور ہوا ہے اور یہاں اس مرتبہ ثانیہ میں ثنویت کا تصور موجود ہے کہ عقل کے ساتھ معقول بھی ہوگا۔ عقل سے نفس کلی کا صدور ہوا اور یہ تیسرا مرتبہ ہے۔ یہ تینوں مراتب عالم غیر حسی میں ہیں۔ اور نفس کلی سے مادّی اجسام کا صدور ہوا ہے اور یہ چوتھا مرتبہ عالم حسی میں ہے۔ اس نے پہلی مرتبہ وجود میں ایک منظّم نظام مراتب (hierarchy) قائم کر کے کثرت کو وحدت کی صورت میں دکھایا۔[۴] اس موضوع پر فلاطینوس (۲۰۵۔۲۷۰ھ) کے خیالات کو اس کے شاگرد فرفوریوس (۲۳۴۔۳۰۵ء) نے التاسوعات (Enneads) کے نام سے مرتب کیا ہے۔ فلاطینوس کا عربی نام افلوطین (Plotinus) ہے جبکہ فرفریوس کو انگریزی میں پورفیری (Porphyry) کہتے ہیں۔

فلاطینوس کے بعد ہندو زاہد اور فلسفی آدی شنکر اچاریہ (۷۸۸۔۸۲۰ء) نے اسی سے ملتا جلتا نظریہ پیش کیا۔ اس کے فلسفہ ویدانت کی اصل ادویت (Advaita) ہے کہ جس کا معنی غیر ثنویت ہے[۵]۔ اس کا کہنا ہے کہ برہمہ ہی تنہا حقیقت ہے جبکہ باقی سب کچھ دھوکا اور کثرت' ایک وہم اور خیال ہے۔[۶] کائنات کی حقیقت برہمہ ہے جو منور بالذات ہے جبکہ اس کی ظاہر صورت اگیان ہے۔ اور اگیان اس مکتبہ فکر میں غیر معین جہالت کا نام ہے۔[۷] فلاطینوس اور شنکر میں فرق یہ ہے کہ فلاطینوس نے ایجاب کا رستہ اختیار کیا اور کثرت کی اصل واحد کو قرار دیا' جبکہ شنکر نے سلب کا طریقہ اپنایا اور کثرت کی اصل غیر ثنویت قرار دیا۔ یعنی فلاطینوس کہتا ہے کہ وجود ایک ہی ہے اور شنکر کہتا ہے کہ دو نہیں ہیں۔

شنکر کے بعد ابن عربی شہاب الدین سہروردی (۵۴۹۔۵۸۷ء) نے اپنے فلسفہ اشراق کے ذریعے وحدت الوجود کا تصور پیش کیا' لیکن اس نے اسے حکمت متعالیہ کا نام دیا اور وجود کو ایک کلی مشکک قرار دیا۔ اس کے بعد ابن عربی (۵۶۰۔۶۳۸ھ) نے اپنی کتاب 'فتوحات مکیہ' اور پھر 'فصوص الحکم' میں عرفان کا تصور پیش کیا اور اسے وحدت فی الوجود کا نام دیا[۸] جو بعد میں داؤد القیصری وغیرہ جیسے شارحین فصوص کی اصطلاح میں 'وحدت الوجود' کے نام سے معروف ہو گیا۔ فلاطینوس اور ابن عربی میں فرق یہ ہے کہ فلاطینوس وحدت سے کثرت کی بنیاد فیضانِ واحد کو بناتا ہے جبکہ ابن عربی کے نزدیک وہ تجلّی ذات ہے۔

دنیا کے تین بڑے مذاہب عیسائیت' ہندومت اور اسلام میں 'وحدت الوجود' کے نقطہ نظر کے مؤیدین کے کیا معنی ہیں؟ وحدت الوجود کے قائلین کا کہنا یہ ہے کہ یہ اس کے عالمگیر فکر ہونے کی دلیل ہے' لیکن یہ دعویٰ درست نہیں ہے۔ پہلی بات تو یہ ہے کہ ان تینوں مذاہب کے بانیان یا متقدمین میں یہ فکر موجود نہیں ہے' بلکہ متاخرین میں پیدا ہوئی۔ دوسری بات یہ ہے کہ اب تو اس پر بھی تحقیق شائع ہو رہی ہے کہ فلاطینوس کے فلسفہ واحد کا ادویت اور وحدت الوجود پر کتنا اور کس طرح سے اثر ہوا؟ پھر یہ کہنا کہ فلاطینوس' شنکر اچاریہ اور ابن عربی تینوں ایک ہی بات کر رہے ہیں' بھی درست نہیں ہے' اگرچہ ان تینوں کی اصل ایک ہے کہ وحدت سے کثرت صادر ہوئی ہے اور اس کی تفصیلات میں بہت اختلافات ہیں۔ یہ ایسا ہی ہے کہ جیسے قوم نوحؑ سے لے کر قیامت تک ہونے والے شرک کی ہزاروں قسموں کی اصل ایک ہی ہوگی' لیکن ہر قسم اپنی تفصیل میں دوسری سے بہت فرق بھی ہوگی۔

اس تمہید کے بعد ہم وجود کے بارے میں فلاسفہ‘ متکلمین اور فقہاء کے باہمی اختلاف کو مختلف مسائل اور عناوین کی روشنی میں بیان کر رہے ہیں۔

پہلا مسئلہ

پہلا مسئلہ وجود کی تعریف کا ہے۔ جن اہل علم نے کہا کہ اس کی تعریف ممکن نہیں ہے‘ ان میں بعض کا کہنا ہے کہ چونکہ یہ اپنے تصور میں بدیہی ہے لہٰذا اس کی تعریف کی ضرورت نہیں ہے‘ جبکہ بعض کا کہنا یہ ہے کہ بدیہی (self evident) اور نظری (analytic) دونوں اعتبارات سے وجود کا حقیقی تصور ممکن نہیں ہے‘ اس وجہ سے اس کی تعریف ممکن ہی نہیں ہے۔ (۹) بعض کا کہنا ہے کہ وجود کی جو تعریفات منقول ہیں‘ مثلاً ”هو الثابت العين“ یا ”الوجود هو الذي يمكن أن يُخبر عنه“ تو وہ لفظی ہیں نہ کہ حقیقی‘ جیسا کہ شیر کی تعریف درندے سے کر دینا۔ (۱۰)

یہ واضح رہے کہ مناطقہ کے نزدیک حقیقی تعریف نظری ہوتی ہے اور یہ ایسی حد (term) اور رسم (description) ہوتی ہے جو تین تصورات جنس (Genus)‘ فصل (Differentia) اور خاصہ (Property) پر مبنی ہو۔ وجود کے بارے یہ کہا جاتا ہے کہ وہ ایک ایسی کلی (Universal) ہے کہ اس سے بڑی یا مساوی کوئی کلی موجود نہیں ہے‘ لہٰذا وجود کی تعریف ممکن نہیں ہے۔ پس وجود وہ اصل الاصول یا جنس الاجناس (Summum Genus) ہے کہ جس سے ہر چیز ڈیفائن ہوتی ہے کہ اس سے اوپر کوئی جنس موجود نہیں ہے‘ لہٰذا اسے تعریف کی احتیاج نہیں ہے۔

مناطقہ (logicians) کا کہنا ہے کہ حد یا تو تام (complete) ہو گی یا ناقص (deficient) اور اسی طرح رسم بھی تام یا ناقص ہو گی۔ حد تام میں اشیاء کی معرفت جنس قریب اور فصل قریب جبکہ حد ناقص میں جنس بعید اور فصل قریب یا صرف فصل قریب سے حاصل ہوتی ہے۔ پہلے کی مثال حیوان ناطق (rational animal) جبکہ دوسرے کی جسم ناطق یا ناطق ہے۔ ”رسم تام“ جنس قریب اور خاصہ اور ”رسم ناقص“ صرف خاصہ سے ہوتی ہے۔ پہلے کی مثال حیوان ضاحک اور دوسرے کی ضاحک ہے۔ چونکہ جنس‘ فصل اور خاصہ میں تقسیم کی بنیاد ماہیت ہے جو کہ وجود کے بالمقابل ہے‘ پس وجود کی حقیقی تعریف ممکن نہیں ہے۔ اسی طرح وجود اپنے لیے ظاہر اور غیر کے لیے مظہر ہے جیسا کہ روشنی ہے۔ پس جبکہ وجود ظاہر بنفسہ ہے تو تعریف کا محتاج نہیں ہے لہٰذا بدیہی ہوا۔

یہ بحث تو ہم نے مناطقہ کے اعتبار سے کر دی کہ ممکن ہے کسی کو ان کے اسلوب بیان سے ذہنی اطمینان حاصل ہوتا ہو‘ لیکن حقیقت ہے کہ مناطقہ کا یہ دعویٰ قطعی طور پر غلط ہے کہ کسی شئے کا صحیح تصور اس کی صحیح تعریف کے بعد ہی ممکن ہے۔ ہر شئے کو نپے تلے الفاظ کی ترازو میں تولنا اور جامع ومانع عبارت کے ذریعے کسی شئے کے تصور کو نکھارنے میں تکلف اور مبالغے سے کام لینا فنکاری تو ہے لیکن علم نہیں۔ کسی شئے کا صحیح تصور وہی ہوتا ہے جو کسی لفظ کے مروّجہ لغوی‘ عرفی اور شرعی تصور سے حاصل ہو‘ چاہے اس کی کوئی کتابی تعریف موجود نہ بھی ہو۔ جب تک

مناطقہ نے انسان کی تعریف 'حیوانِ ناطق' نہیں بیان کی تھی تو اس وقت بھی لوگ انسان کا صحیح تصور رکھتے تھے۔ پھر انسان کی تعریف 'حیوانِ ناطق' کر دینے سے 'حیوان' کی تعریف بھی مطلوب ہو گی اور 'ناطق' کی بھی۔ اور حیوان کی تعریف جن الفاظ سے کریں گے' خود وہ بھی تعریف کے محتاج ہوں گے' یہاں تک کہ لفظ تعریف بھی تعریف کا محتاج ہوگا اور اس طرح منطقی تعریفات کا نہ ختم ہونے والے سلسلہ شروع ہو جائے گا۔ پھر جس نے جامع و مانع تعریف بیان کی ہے' تو اس کے ذہن میں تعریف بیان کرنے سے پہلے اس شئے کا تصور موجود تھا یا نہیں کہ جسے اس نے الفاظ کی صورت دی ہے؟ اگر تھا تو وہ تصور اسے بغیر تعریف کے حاصل ہوا تھا یا تعریف کے ساتھ؟ اگر تعریف کے ساتھ حاصل ہوا تھا تو پھر نہ ختم ہونے والا سلسلہ شروع ہو جائے گا۔ اسی لیے امام ابن تیمیہ رحمہ اللہ کا کہنا ہے کہ ذہین کو اس علم کی ضرورت نہیں ہے اور کند ذہن کو اس کا فائدہ نہیں ہے۔ (۱۱)

جنہوں نے کہا کہ وجود کا تصور نظری ہے تو ان کے ہاں پھر اختلاف ہے۔ بعض نے کہا کہ وجود ہے تو نظری لیکن اصلاً اس کا تصور ممکن نہیں ہے اور بعض نے کہا کہ اس کا تصور ممکن ہے۔ پس اس دوسرے گروہ کے ہاں وجود قابلِ تعریف (definable) ہے۔ (۱۲) درست قول یہی ہے کہ وجود کا تصور بدیہی ہے نہ کہ نظری کہ دو سال کا بچہ بھی موجود اور معدوم میں فرق کرتا ہے۔ رہا یہ اعتراض کہ بچہ جس وجود کو پہچانتا ہے' وہ معین اور مقید ہے نہ کہ وجودِ محض' تو خارج میں کوئی وجود محض نہیں اور وجودِ مطلق کی حقیقت وضعی ذہنی تصور سے زائد کچھ بھی نہیں ہے۔

دوسرا مسئلہ

دوسرا مسئلہ وجود کے معنی و مفہوم کا ہے۔ لغت میں وجود کے دو معانی ہیں: ہونا اور ذات۔ (۱۳) پہلا معنی اسمی ہے جبکہ دوسرا مصدری۔ وجود کے یہ دونوں معانی بدیہی ہیں کہ جن کی اصل لغت اور عرف ہے اور لفظ وجود کے استعمال کے ساتھ ہی یہ معانی ذہن میں منتقل ہو جاتے ہیں۔ امام ابوالحسن الاشعری رحمہ اللہ (۲۶۰۔۳۲۴ھ) نے وجود کا معنی ذات بیان کیا ہے۔ (۱۴) اور ذات سے ان کی مراد ذاتِ باری تعالیٰ نہیں ہے بلکہ ذاتِ متحقق ہے' جیسا کہ متکلمین نے بھی وجود سے مراد خارج میں موجود ذات لی ہے اور وہ اسے "الثابت العین" کہتے ہیں۔ (۱۵)

بعض متکلمین نے وجود کی تعریف "الوجود هو الذى يمكن أن يُخبر عنه" کے الفاظ سا تھ کی ہے لیکن اس پر یہ اعتراض کیا گیا کہ یہ لفظی تعریف ہے۔ (۱۶) اور بعض نے کہا ہے کہ وجود وہ ہے جو فاعل اور منفعل' حادث اور قدیم میں تقسیم ہو سکے' اور اس پر بھی یہ اعتراض ہے کہ یہ بھی لفظی تعریف ہے' حالانکہ کسی شئے کی ایسی تعریف کہ جس سے اس کی حقیقت کا علم حاصل ہو' کسی طور بھی ممکن ہی نہیں ہے اور اسے مناطقہ حد تام کہتے ہیں۔ ہم آگے چل کر اس پر گفتگو کریں گے کہ حقیقی تعریف کا حصول کیوں ممتنع ہے۔ پہلی تعریف وجود خارجی کی ہے جبکہ دوسری وجودِ خارجی اور ذہنی دونوں کو شامل ہے۔ (۱۷)

بعض فلاسفہ کے نزدیک وجود میں مصدری معنی غالب ہے' یعنی ''ہونا''۔ انسائیکلوپیڈیا بریٹانیکا کے مقالہ نگار نے اس معنی کی نسبت ارسطو (۳۸۴۔۳۲۲ق م) کی طرف کی ہے۔ فلاسفہ کا کہنا یہ ہے کہ لفظ

وجود (Being) پر اگر اس کے متضاد لفظ عدم (Nothingness) کے پہلو سے غور کریں تو اس کا معنی ذات سے مختلف ہوگا۔ (۱۸) عدم کے متضاد کے طور پر وجود کا معنی ''ہونا'' ہی بنتا ہے۔ اب یہاں ایک اور بحث شروع ہو جائے گی کہ خود عدم کیا ہے؟ کیا عدم ''نہ ہونا'' ہے؟ تو اس کا جواب یہی ہے کہ عدم اور وجود کا بدیہی تصور انہی معانی یعنی ''ہونا'' اور ''نہ ہونا'' کا متقاضی ہے۔ اور وجود اور عدم کا بدیہی تصور اس بات کا بھی متقاضی ہے کہ یہ بحث خارجی طور پر ہونے یا نہ ہونے کے بارے میں ہے نہ کہ علمی اور ذہنی وجود یا علمی اور ذہنی عدم کے بارے میں۔ ذہنی وجود یا ذہنی عدم کچھ نہیں ہے سوائے ''ثبوت'' اور ''نفی'' کے۔ اور دوسری بات یہ ہے کہ خود لغت میں وجود کا معنی ''ہونا'' یا ''ذات'' ہے اور عدم کا معنی ''نہ ہونا'' ہے۔

عرفانیون کا کہنا یہ ہے کہ وجود سے مراد حق سبحانہ وتعالیٰ ہیں۔ (۱۹) اور بعض وجود کو ''ما بہ الموجودیۃ'' کے معنی میں لیتے ہیں اور ''ما بہ الموجودیۃ'' سے ان کی مراد ''عین ذاتِ حق'' ہے۔ (۲۰) رفانی' اللہ تعالیٰ کی ذات پر مصدری معنی میں لفظ وجود کا اطلاق نہیں کرتے ہیں کہ ان کے بقول مصدری معنی کا خارجی مصداق نہیں ہوتا۔ (۲۱)

عرفانیون کا یہ کہنا کہ ''وجود'' سے مراد ''عین ذاتِ حق'' ہے' خلافِ عقل دعویٰ ہے کہ وجود ''کلی عقلی'' ہے' جس کی جزئیات واجب الوجود' ممکن الوجود اور ممتنع الوجود ہیں۔ پس واجب الوجود اور ممکن الوجود کا وجود الگ خارجی حقیقت ہے' جیسا کہ فقہاء' محدثین اور متکلمین کا اس پر اتفاق ہے۔ (۲۲) یہ وجود کا نہ لغوی معنی ہے' نہ عرفی' نہ شرعی اور نہ ہی منطقی اور نہ ہی کشفی' جیسا کہ متقدمین صوفیاء کا کشف اس بات پر دلالت کرتا ہے۔ یہ معنی تحکم محض ہے۔

عربی زبان میں لفظ وجود کا معنی عین ذاتِ حق ابن عربی (۵۵۸۔۶۳۸ھ) سے پہلے کسی طبقے یا ڈسپلن میں مروّج نہیں رہا ہے۔ یہاں تک کہ ابن عربی سے ماقبل صوفیاء کے ہاں بھی وجود کا لفظ ان معانی میں مستعمل نہیں رہا ہے۔ متقدمین صوفیاء نے وجود کو ایک حال قرار دیا ہے نہ کہ معنی' اور ان کے نزدیک یہ وجد کا انتہائی حال ہے۔ (۲۳)

عرفانیون سے پہلے صوفیاء میں وجود کا تصور مسلم صوفی روایت کا تسلسل ہے' لیکن عرفانیون نے وجود کی بحث میں ''اعیان'' اور ''مراتب'' اور ''تجرید'' کے افلاطونی اور نو افلاطونی تصورات کو جوہری اہمیت دے کر صوفی روایت کو ہمیشہ کے لیے نہ صرف دفن کر دیا بلکہ اس روایت کا کانٹا کچھ اس طرح بدلا کہ یہ نو افلاطونی کلامی روایت کی پٹری پر گامزن ہو گئی۔ اس فکر میں اگر کوئی بنیادی شگاف ڈالا ہے تو شیخ احمد سرہندی رحمہ اللہ (۹۷۱۔۱۰۳۴ھ) نے کہ مخلوق کی اصل ''اعیانِ ثابتہ'' کی بجائے ''اعدامِ متقابلہ'' قرار دے کر اسے وجود کے ''اتحاد'' کی بحث سے نکال دیا اور حضرت شاہ صاحب رحمہ اللہ حسن ظن میں دونوں کو ایک ہی قرار دیتے رہ گئے اور ان کے بعد والوں نے جو کہا سو انہی کی تقلید میں ہی کہا۔ امام ابن تیمیہ رحمہ اللہ (۶۶۱۔۷۲۸ھ) نے اپنی کتاب ''الجواب الصحیح لمن بدل دین المسیح'' میں عیسائی کلامی روایت اور مسلم عرفانی روایت کے تقابل پر مفصل بحث کی ہے۔

تیسرا مسئلہ

تیسرا مسئلہ وجود کے اشتراک کا ہے۔ امام رازی رحمہ اللہ کا کہنا ہے کہ لفظ وجود میں اشتراک لفظی ہے اور یہی قول عرفانیون کا بھی ہے' جبکہ جمہور کا قول ہے کہ یہ اشتراک معنوی ہے کہ لفظ وجود عدم کا متضاد ہے اور عدم کا معنی واحد ہے۔ اشتراکِ لفظی یہ ہے کہ لفظ وجود کے خالق اور مخلوق کے لیے استعمال میں کسی بھی قسم کا معنوی اشتراک نہیں ہے بلکہ یہ لفظ خالق اور مخلوق دونوں کے لیے علیحدہ علیحدہ معانی کے ساتھ دو بار وضع ہوا ہے۔ جو لوگ اشتراکِ معنوی کے قائل ہیں' وہ لفظ وجود کو کلی متواطی یا کلی مشکک بناتے ہیں۔ کلی متواطی وہ ہے جس کا اپنے افراد پر اطلاق مساوی طور ہو' جیسا کہ پانی کلی متواطی کی مثال ہے۔ پانی چاہے بارش کا ہو یا نہر کا' سمندر کا ہو یا دریا کا' ان سب پانیوں کے پانی ہونے میں کوئی فرق نہیں ہے۔ اور کلی مشکک اسے کہتے ہیں کہ جس کا اطلاق اپنے افراد پر کمال اور نقص یا شدت اور ضعف یا تقدم اور تاخر کے فرق کے ساتھ ہو' جیسا کہ روشنی کی مثال ہے کہ چراغ کی روشنی' بلب کی روشنی' چاند کی روشنی اور سورج کی روشنی میں فرق ہوتا ہے۔ اسی طرح لفظ وجود کو واجب اور ممکن یا قدیم اور حادث میں تقسیم کیا جاتا ہے۔ پس اگر اس کے معنی میں اشتراک نہ ہوتا تو یہ تقسیم غلط تھی۔ وجود کا لفظ جب مطلق بولا جاتا ہے تو اس میں واجب اور ممکن دونوں داخل ہوتے ہیں' البتہ اور تعریف اور اضافت کے ساتھ یہ اللہ تعالیٰ کی ذات سے خاص ہو سکتا ہے۔ لفظ وجود ایک کلی ہے' جیسا کہ لفظ حیوان کہ اس کا اطلاق انسان اور جانور دونوں پر ہوتا ہے لیکن دونوں کی حقیقت میں فرق ہے' کیونکہ یہ کلی ہے اور کلی کا وجود صرف ذہنی ہوتا ہے۔(۲۴)

چوتھا مسئلہ

چوتھا مسئلہ وجودِ مطلق کے وجود کا ہے۔ فلاسفہ اور عرفانیون نے ''وجودِ مطلق'' سے مراد وجود ''عین ذاتِ حق'' لیا ہے اور ساتھ ہی اس کے خارج میں موجود ہونے پر اصرار بھی کیا ہے۔ ان میں سے بعض نے اس کو ''وجودِ مطلق بشرط الاطلاق'' اور بعض نے ''وجودِ مطلق لا بشرط'' قرار دیا ہے۔ پہلا قول ابن سینا (۳۷۰۔۴۲۸ھ) کا ہے جبکہ دوسرا صدرالدین قونوی (۶۰۶۔۶۷۳ھ) کا ہے۔(۲۵)

ابن سینا نے مراتب وجود میں پہلا مرتبہ ''وجودِ مطلق بشرط الاطلاق'' کو بنایا ہے کہ جو عرفانیون کے نزدیک ''ذاتِ بحت'' ہے اور دوسرے مرتبے میں وجود کو ''وجودِ مطلق لا بشرط'' قرار دیا ہے کہ یہاں وجود قابلِ تقسیم ہے۔ اور ابن عربی اور ابن سبعین (۶۱۴۔۶۶۹ھ) کا کہنا یہ ہے کہ وہ ایسا ''وجودِ مطلق'' ہے کہ جسے چاہے تو ''وجودِ مطلق بشرط الاطلاق'' کہہ لو اور چاہے تو ''وجودِ مطلق لا بشرط'' کہہ لو۔(۲۶)

وجود ایک کلی ہے اور ''وجودِ مطلق بشرط الاطلاق'' کو مناطقہ کی اصطلاح میں ''کلی عقلی'' کہتے ہیں کہ جس کا خارجی وجود نہیں ہوتا اور یہ صرف ذہن میں ہوتی ہے' لہٰذا فلاسفہ کا خدا ذہنی ہے اور اس کا خارجی وجود نہیں ہے۔ عرفانیون نے اس اعتراض سے بچنے کے لیے اسے ''وجودِ مطلق لا بشرط'' قرار دیا اور کہا کہ یہ ''کلی طبیعی'' ہے جو خارج میں موجود ہوتی ہے' جبکہ صحیح قول یہی ہے کہ ''کلی طبیعی'' کا بھی خارجی وجود متعین اور مقید ہوتا ہے نہ

کہ ''کلی'' کی صورت میں۔ اور ایک کلی کے طور وہ صرف ذہن میں ہی ہوتی ہے اور خارج میں صرف متعین' مقید اور جزئی موجود ہے۔ (۲۷) اگر وجود کو کلی طبیعی قرار دیتے ہوئے اس کا خارجی وجود مان لیا جائے تو اس صورت میں خالق اور مخلوق کے وجود کی حقیقت اور اصل میں کوئی فرق باقی نہیں رہتا۔ پس صحیح قول کے مطابق وجود ایک ایسی کلی ہے جو واجب اور ممکن' قدیم اور حادث وغیرہ میں منقسم ہے۔

کلی کی تین اقسام ہیں: طبیعی' منطقی اور عقلی۔ اگر ہم قضیہ ''انسان کلی ہے'' کا تجزیہ کریں تو اس میں تین باتیں ہیں۔ ایک تو انسان کی ذات ہے کہ جس کی حقیقت ''حیوانِ ناطق'' ہے' اور دوسرا لفظ ''کلی'' ہے کہ جس کا معنی کلی ہی ہے' اور اس لفظ ''کلی'' کے معنی میں انسان' حیوان یا جسم کا کوئی تصور شامل نہیں ہے۔ تیسرا ''انسان کا کلی ہونا'' ہے جو کہ ایک قضیے کے طور ثابت ہو رہا ہے۔ پہلی کلی ''کلی طبیعی'' ہے' دوسری ''کلی منطقی'' اور تیسری ''کلی عقلی''۔ اس جملے میں انسان موصوف ہے اور کلی ہونا اس کا وصف ہے۔ اگر عقل موصوف کو مدنظر رکھے تو یہ ''کلی طبیعی'' ہے اور اگر موصوف سے صرفِ نظر کرتے ہوئے صرف وصف کو فوکس کرے تو ''کلی منطقی'' اور موصوف اور وصف دونوں پر توجہ مرتکز کرے تو یہ ''کلی عقلی'' ہے۔ (۲۸) ''کلی منطقی'' اور ''کلی عقلی'' کے بارے میں تو اتفاق ہے کہ اس کا خارجی وجود نہیں ہوتا بلکہ یہ صرف ذہن میں ہوتی ہے لیکن کلی طبیعی کے بارے بعض نے یہ دعویٰ کیا ہے کہ وہ خارج میں بھی پائی جاتی ہے کہ ''حیوانِ ناطق'' خارج میں موجود انسانوں میں پایا جاتا ہے۔ اسی پر ابن تیمیہ رحمہ اللہ کہتے ہیں کہ خارج میں ''کلی طبیعی'' پائی بھی جاتی ہو تو متعینات اور مقیدات کی صورت میں پائی جاتی ہے نہ کہ ''کلی'' کے طور پر۔ خارج میں مجرد ''حیوانِ ناطق'' موجود نہیں ہے بلکہ زید اور بکر کی صورت میں موجود ہے۔ افلاطون سے یہ منقول ہے کہ اس کے نزدیک مطلق حیوانیت اور مطلق انسانیت خارج میں عالم مثال میں موجود ہے اور یہ ازلی اور قدیم ہے' لیکن ارسطو اور جمہور فلاسفہ نے اس کا رد کیا ہے اور کہا ہے کہ یہ کلیات ذہن میں موجود ہیں نہ کہ خارج میں۔ اگر کلی کو خارج میں موجود مان بھی لیا جائے تو اس کے خارجی وجود کی تین صورتیں ہی ممکن ہیں۔ یا تو وہ معین کا کل ہوگی یا جزء ہوگی یا پھر اس کی صفت۔ پہلی صورت میں خارجی موجودات عین رب' دوسری صورت میں رب کا جزء اور تیسری صورت میں رب کی صفت قرار پائیں گے۔ (۲۹)

اور ''وجودِ مطلق'' یا ''ذاتِ بحت'' تو ایک ایسا خدا ہے کہ جو ''لا شیئ'' ہے۔ تنزیہہ کا معنی اللہ تعالیٰ کی ذات کو نقائص اور عیوب سے پاک قرار دینا ہے کہ اس پر اونگھ اور نیند طاری نہیں ہوتی' نہ کہ اس کا معنی یہ ہے کہ اللہ کی ذات سے جمیع اسماء وصفات کی نفی کر دی جائے اور اس کے نتیجے میں وہ خدا باقی رہ جائے کہ جس کی حیثیت ویسی ہی ہو جیسا کہ پیاز کی ساری پرتیں اتارنے کے بعد جو باقی رہ جاتا ہے اور وہ ''لا شیئ'' ہے۔ عرفانیون کے خدا اور پیاز کی ایک ایک کر کے ساری پرتیں اتارنے کے بعد باقی رہ جانے والی شئے میں کیا فرق ہے؟

فلاسفہ اور مناطقہ کے نزدیک جزئی سے کلی تک کا عقلی سفر زید سے نوع انسان' اور نوع انسان سے جنس حیوان' جنس حیوان سے جسم نامی' جسم نامی سے جسم مطلق اور جسم مطلق سے جوہر اور عرض کا تک کا ہے' لیکن عرفانیون نے یہ دعویٰ کیا کہ ہم نے جوہر اور عرض کے بعد بھی ایک حقیقت جامعہ پا لی ہے کہ جو ''ظاہر وجود'' ہے اور بعض تو اسے ''عین ذات'' بھی کہہ دیتے ہیں۔ لیکن ان کی یہ حقیقت جامعہ کلیات کی قبیل سے ہے اور عقلاً ونقلاً

خارج میں غیر موجود ہے۔ عرفانیون نے تنزیہہ کے اصول کی تطبیق کی صورت میں جو الحاد پیدا کیا ہے' اس کا نتیجہ خالق وحدہ لاشریک پر نہیں بلکہ "لا شیئ" پر ایمان لانا ہے۔ ابن تیمیہ رحمہ اللہ کہتے ہیں کہ میرا ایک وجودی سے مکالمہ ہوا تو میں نے اسے کہا کہ مان لیا کہ وجودِ مطلق خارج میں موجود ہے اور وہی تمام موجودات کا عین ہے تو یہ وجودِ مطلق وہ ربّ العالمین کیسے ہوسکتا ہے کہ جس نے زمین و آسمان کو پیدا کیا ہو؟ یہ سن کر وہ وجودی کہنے لگا کہ آپ کی اس بات کا کوئی جواب نہیں ہے۔(۳۰)

عرفانیون نے یہ کہا ہے کہ''وجودِ مطلق'' کا خارجی وجود عقلاً تو موجود نہیں ہے لیکن شرعاً موجود ہے(۳۱) حالانکہ یہ کہنا ہی درست نہیں ہے کہ نقل صحیح' کسی بھی طور عقل صحیح کے خلاف ہوسکتی ہے۔ علامہ ابن تیمیہ رحمہ اللہ نے تو اس موضوع پر دس جلدوں میں ایک کتاب "درء تعارض العقل والنقل" مرتب کر دی ہے' جس کا دوسرا معروف نام بیان "موافقة صريح المعقول لصحيح المنقول" بھی ہے۔ اور شرعی دلیل بھی ان کے پاس کیا ہے؟ کہ کتاب وسنت میں موجود لفظ تخلیق کا معنی پیدائش نہیں بلکہ تقدیر ہے۔(۳۲) تو دہریہ اور عرفانیہ دونوں اللہ سبحانہ وتعالیٰ کے خالق ہونے کے منکر ہیں' لیکن تناظر دونوں کا فرق ہے۔

اگر وجود سے مراد''عین ذاتِ حق'' ہو تو اس میں قدیم اور حادث کی تقسیم ممکن نہیں ہے' اسی لیے عرفانیون نے غیر ذات کے وجود کا انکار کر دیا۔ اس پر جب یہ سوال پیدا ہوا کہ پھر ذاتِ حق کے لیے زمین و آسمان کے خالق ہونے کا کیا معنی ہوا؟ یہاں جو سمجھدار عرفانی ہیں' وہ خاموش ہو جاتے ہیں اور جو بے سمجھ ہیں' وہ جواب دینے لگتے ہیں۔ عرفانی' چاہے''خلق''کو''قدر'' اور تخلیق کو تقدیر کا معنی دے دیں' مخلوق کے وجود کو غیر حقیقی کہہ لیں یا مجازی' ظلی کہہ لیں یا اعتباری' ہے تو عرفانی موقف کے مطابق وہ بھی وجودِ ذات ہی۔(۳۳)

اسی طرح اگر یہ بھی مان لیا جائے کہ وجودِ باری تعالیٰ''وجودِ مطلق'' ہے اور خارج میں موجود ہے تو یہ مخلوق کے عدم وجود کو مستلزم نہیں ہے کہ کلی کبھی بھی جزئی کی نقیض نہیں ہوتی کہ اس کے وجود سے جزئی کا عدم لازم نہیں آتا۔ پس خارج میں اگر مشترک مطلق حیوانیت موجود ہے تو اس کا مطلب یہ تھوڑی ہے کہ خارج میں کوئی عین حیوان موجود نہیں ہوسکتا۔ عرفانیون کا خیال یہ ہے کہ اگر موجودات ان کی حس کے شہود سے فنا ہو جائیں گے تو امرِ واقعہ میں بھی ختم ہو جائیں گے' جو کہ ایک بہت بڑا مغالطہ ہے کہ جس میں یہ اپنے مقام فنا کی غلط تشریح کی بدولت مبتلا ہیں۔(۳۴)

امام ابن تیمیہ رحمہ اللہ نے عرفانیون کے اس موقف پر مفصل عقلی ونقلی نقد کی ہے اور امام صاحب رحمہ اللہ کو ساتھ ہی یہ شکوہ بھی ہے کہ عرفانیون اپنے ناقدین پر تو یہ طعن کرتے ہیں کہ انہیں بات ہی سمجھ نہیں آئی لیکن حقیقت یہ ہے کہ خود عرفانیون کی اکثریت اس نقد کو سمجھنے سے عاری ہوتی ہے کہ جو ان کے مخالف ان پر کر رہے ہوتے ہیں کہ وہ تو اسی زعم میں ہوتے ہیں کہ ان کا مخالف ان کی رٹی رٹائی بات کو سمجھ نہیں پائے گا جبکہ بعض اوقات ان کا مخالف ان سے زیادہ ذہین ہوتا ہے اور وہ انہیں وہاں سے جواب دیتا ہے جہاں ان کا فہم نہیں پہنچ پاتا اور وہ مبہوت رہ جاتے ہیں۔

ابن تیمیہ رحمہ اللہ کہتے ہیں کہ یہ ہمیں یہ طعن کرتے ہیں کہ ہم محجوبین ان کی بات کہاں سمجھ سکتے ہیں جبکہ ہمیں

محجوب قرار دیتے ہوئے وہ حاجب‘ محجوب‘ غیر محجوب اور حجاب چار کا اثبات کر رہے ہوتے ہیں۔ تلسمانی سے کسی نے کہا کہ تمہاری فصوص‘ قرآن مجید کے خلاف ہے۔ اس نے جواب میں کہا کہ توحید تو ہمارے کلام میں ہے اور قرآن تو شرک سے بھرا پڑا ہے۔ معترض نے کہا کہ اگر توحید یہی ہے کہ وجود ایک ہے تو بیوی حلال اور بہن حرام کیوں ہے؟ اس نے کہا کہ محجوبین نے کہا کہ بہن حرام ہے تو ہم نے بھی کہہ دیا کہ تم پر حرام ہے۔ اسی طرح ایک عرفانی شیخ نے اپنے مرید سے کہا کہ جو یہ بات کہے کہ کائنات میں اللہ کے سوا بھی کوئی موجود ہے تو وہ جھوٹا ہے۔ تو مرید نے کہا کہ یہ جھوٹا کون ہے؟ یعنی اللہ کا ماسوا ہے یا خود وہی ہے۔ جب اس کے سوا کوئی ہے ہی نہیں تو جھوٹ کون بولے گا؟(۳۵)

پانچواں مسئلہ

پانچواں مسئلہ وجود اور موجود کے فرق کا ہے۔ عرفانیون کا کہنا ہے کہ ہمارے نزدیک وجود اور موجود میں فرق ہے کہ وجود ایک ہے اور موجودات کثیر ہیں‘ اور موجود سے ان کی مراد ”شیئ لہ وجود“ ہے۔(۳۶) چلیں! وجود اور موجود میں فرق مان لیا‘ اب ذرا یہ بھی بتلا دیں کہ موجودات کے وجود اور وجودِ مطلق کے وجود میں فرق ہے یا دونوں ایک ہی ہیں؟ اگر فرق ہے تو وجود ایک سے زائد ہو گئے اور اگر ایک ہی ہے تو خالق اور مخلوق کے وجود کا اتحاد لازم آ گیا۔ اور یہی تو آپ کے ناقدین کا اعتراض ہے کہ آپ نے خالق اور مخلوق کے وجود کو ایک کر دیا۔(۳۷)

عرفانی یہ کہتے ہیں کہ ہم خالق اور مخلوق میں فرق کرتے ہیں اور ہمارے ناقدین ہم پر یہ بہتان لگاتے ہیں کہ ہم نے خالق اور مخلوق کو ایک کر دیا۔ چلیں! مان لیا کہ تم نے خالق اور مخلوق میں فرق کیا۔ اب ذرا اپنے مخالف کی نقد پر بھی کچھ تھوڑا بہت غور لیں کہ اس کے اعتراض کی گہرائی یہ نہیں ہے کہ تم نے خالق اور مخلوق کو ایک کر دیا بلکہ یہ ہے کہ تم نے خالق اور مخلوق کے وجود کو ایک کر دیا۔(۳۸) ابن تیمیہ رحمہ اللہ اگر یہ کہہ رہے ہیں کہ عرفانی شرک کے بھی قائل ہیں تو عرفانی کو یہ سطحی جواب دے کر مطمئن نہیں ہو جانا چاہیے کہ ہم تو ایک سے زائد وجود کو ہی نہیں مانتے تو شرک کیسا؟(۳۹) جس نے بھی ابن تیمیہ رحمہ اللہ اور امام تفتازانی رحمہ اللہ کی وحدت الوجود کے مکتبہ فکر پر نقد کا تفصیلی مطالعہ کیا ہے تو اس نتیجے تک پہنچے بغیر نہیں رہ سکتا کہ عرفانی کا ناقد منقولات کے علاوہ معقولات کا بھی امام ہے‘ اور اس نے عرفانیون کے موقف کا جس گہرائی اور گیرائی سے تجزیہ کیا ہے‘ وہ قابلِ رشک ہے۔ ابن تیمیہ رحمہ اللہ کہتے ہیں کہ ہم عرفانیون کو اس معنی میں اتحادیہ نہیں کہتے کہ ان کے نزدیک خالق‘ مخلوق سے مل گیا بلکہ اس معنی میں کہ وہ وجود اور ثبوت کے اتحاد کے قائل ہیں کہ وجود رب کی حقیقت ہے اور ثبوت مخلوق کی حقیقت۔(۴۰)

چھٹا مسئلہ

چھٹا مسئلہ مراتب وجود کا ہے۔ یہاں ہماری مراد عمودی (vertical) مراتب ہیں کہ جنہیں عرفانی تنزلات بھی کہتے ہیں۔ بعض نے عرضی مراتب بھی بیان کیے ہیں۔ فلاطینوس (۲۰۵۔۲۷۰ء) کے نزدیک یہ

مراتب چار ہیں کہ جنہیں اس نے واحد، عقل، نفس اور مادہ کا نام دیا ہے۔ واحد سے عقل، عقل سے نفس اور نفس سے مادہ کا ظہور ہوا۔[41] اس موضوع پر فلاطینوس (۲۰۵۔۲۷۰ء) کے خیالات کو اس کے شاگرد فرفوریوس (۲۳۴۔۳۰۵ء) نے ''التاسوعات'' (Enneads) کے نام سے مرتب کیا ہے۔ فلاطینوس کا عربی نام افلوطین (Plotinus) ہے جبکہ فرفریوس کو انگریزی میں پورفیری (Porphyry) کہتے ہیں۔

شہاب الدین سہروردی المقتول (۵۴۹۔۵۸۷ء) کا کہنا ہے کہ اللہ تعالیٰ کی ذات سے عالمِ عقول کا صدور ہوا کہ جس کے انوار سے عقل فعال پیدا ہوئی۔ عالم عقول سے عالم نفوس اور عالمِ نفوس سے عالمِ اجسام صادر ہوا۔ عالم عقول اور عالم نفوس دونوں عقلی جبکہ عالم اجسام مادی عالم ہے۔ عالمِ عقلی اور عالمِ مادی کے مابین عالم مثال واسطہ اور برزخ ہے کہ عالم عقلی انوار محض پر مشتمل ہے۔[42]

ابن عربی کے نزدیک یہ تین ہیں' یعنی عالم غیب' عالم خیال اور عالم حس۔ اصل عالم دو ہیں' یعنی عالمِ غیب اور عالم حس' جبکہ عالم خیال ان دونوں کے مابین برزخ ہے اور ان دونوں سے زیادہ وسیع ہے اور اسے ہی عالمِ امکان بھی کہتے ہیں کہ گویا امکان' وجودِ مطلق اور عدم مطلق کے مابین واسطہ ہے۔[43] صدر الدین القونوی (۶۰۶۔۶۷۳ھ) کا کہنا ہے کہ یہ مراتب پانچ ہیں' یعنی عالم غیب مطلق' عالم ارواح / جبروت' عالم انسان کامل' عالم مثال / ملکوت اور عالم مادہ / ناسوت۔[44] ملا عبدالرحمٰن جامی (۸۱۷۔۸۹۸ھ) کے نزدیک یہ مراتب تین ہیں' یعنی احدیت' واحدیت اور ربوبیت۔[45]

داود القیصری (۷۵۱ھ) کے مطابق ''حضرات'' یا ''تنزلات'' پانچ ہیں کہ جنہیں وہ بالترتیب عالم غیب مطلق' عالم جبروت' عالم ملکوت' عالم ملک اور عالم انسان کامل کا نام دیتے ہیں۔[46] عبد الکریم الجیلی (۷۶۷۔۸۲۶ھ) نے ان کی تعداد چالیس بیان کی ہے۔[47] الجیلی کے بیان کردہ مراتب میں غیب مطلق' وجود مطلق' واحدیت' ظہور صرف' وجود ساری' ربوبیت' مالکیت' اسماء وصفات نفسیہ' حضرت اسماء جلالیہ' حضرت اسماء جمالیہ' حضرت اسماء فعلیہ' عالم امکان' عقل اوّل' روح اعظم' عرش' کرسی' عالم ارواح علوی' طبیعت مجردہ' ہیولیٰ' ہباء' جوہر فرد' مرکبات' فلک اطلس' فلک جوزاء' فلک افلاک' سماء زحل' سماء مشتری' سماء مریخ' سماء شمس' سماء زہرہ' سماء عطارد' سماء قمر' فلک اثیر' فلک ماثور' فلک متاثر' فلک متاثر' معدن' نباتات' حیوان اور انسان ہیں۔ الجیلی نے ان مراتب کو تنزلات بھی کہا ہے اور یہ بات درست ہے کہ عرفانیون کے نزدیک حضرات اور مراتب ایک پہلو سے تنزلات ہی ہیں۔[48]

مراتب وجود کی اس تقسیم کی کوئی عقلی و نقلی دلیل موجود نہیں ہے' بلکہ جو کچھ عرفانیون کا کشف ہے اس میں بھی ان کا بہت کچھ اختلاف منقول ہے۔ ''تنزلاتِ ستہ'' یا ''مراتب سبعہ'' جس طرح عرفانی مکتب فکر میں آج عام ہیں' ہمیں ان کا سراغ بھی شیخ اکبر کے ہاں نہیں ملتا۔ صحیح اور درست بات یہ ہے کہ مراتب وجود چار ہیں' جیسا کہ ان کی طرف قرآن مجید کی پہلی وحی میں اشارہ کیا گیا ہے۔ اور یہ مراتب خارجی' ذہنی' رسمی اور لفظی وجود کے ہیں۔[49] ممکنات کے وجود کو عالم خیال میں کیسے محدود کیا جا سکتا ہے جبکہ اللہ کے رسول ﷺ کا ارشاد موجود ہے کہ اللہ تبارک وتعالیٰ نے زمین وآسمان کی پیدائش سے پہلے قلم کو پیدا کیا اور اسے سب کچھ لکھنے کا حکم دیا۔ اگر اللہ

کے علم کے وجود کو عالم خیال سے باہر کسی نوشتہ تقدیر میں لکھا ہوا نہیں مانیں گے تو یہ تو کھلم کھلا تقدیر کا انکار ہے۔ پس خود علم الٰہی کے مراتب وجود تین ہیں: علمی‘ رسمی اور لفظی ۔قرآن مجید اللہ کے علم کا لفظی اور رسمی وجود ہی تو ہے۔ تو علم الٰہی کو محض عالم خیال تک محدود کرنا سطحی نظر ہے۔

ساتواں مسئلہ

معتزلہ اور ابن عربی کا کہنا ہے کہ وجود‘ ماہیت اور حقیقت سے زائد ایک صفت ہے جبکہ صدر الدین القونوی نے اس سے اختلاف کیا ہے اور کہا ہے کہ وجود مطلق ہے‘ البتہ جہاں تعین ہو جائے تو وہ مخلوق ہے۔ابن عربی کا کہنا ہے کہ تمام موجودات کا وجود ایک ہے جبکہ ماہیت فرق ہے۔فلاسفہ ابن سینا اور فارابی وغیرہ کا کہنا ہے کہ وجود واجب میں ماہیت کا عین ہے جبکہ ممکن میں زائد ہے۔اس کے برعکس سلف صالحین‘ فقہاء اور متکلمین کسی شئے کی ماہیت اور حقیقت ہی کو اس کا عین وجود قرار دیتے ہیں۔ (۵۰)

فلاسفہ نے وجودِ ذہنی کا اثبات کیا ہے جبکہ متکلمین نے اس کی نفی کی ہے۔ابن تیمیہ رحمہ اللہ نے کہا ہے کہ اگر تو وجودِ ذہنی سے مراد خارجی ماہیت ہے تو متکلمین کی بات درست ہے اور اگر اس سے مراد خارجی ماہیت نہیں ہے تو فلاسفہ کی بات درست ہے کہ علم میں جو ہے وہ موجود حقیقی نہیں بلکہ عالم کے تابع ہے۔ابن تیمیہ رحمہ اللہ کا کہنا ہے کہ یہ عام اصطلاح میں معروف ہو گیا ہے کہ ماہیت وہ ہے جو ذہن میں ہوتی ہے اور وجود وہ ہے جو خارج میں ہو کہ ایک شخص جب کسی شئے کی ماہیت کے بارے میں سوال کرتا ہے کہ وہ کیا ہے؟ تو اسے ایسا جواب دیا جاتا ہے کہ جس سے اس کا اس شئے کے بارے میں تصور قائم ہو جائے۔پس وجودِ ذہنی سے مراد وہ ماہیت ہے جو ذہن میں حاصل ہو اور خارجی ماہیت سے مراد اس شئے کا خارج میں عین وجود ہے۔

اور اگر ماہیت سے مراد جو ذہن میں ہے‘ وہ لیا جائے اور وجود سے مراد جو خارج میں ہے‘ وہ لیا جائے تو یہ ماہیت تو اگرچہ وجود سے زائد ہے لیکن اس سے یہ لازم نہیں آتا کہ خارج میں ماہیت سے خارج میں وجود سے زائد ایک صفت ہو۔خارج میں وجود کو ماہیت سے زائد صفت قرار دینا ایسا ہی ہے جیسا کہ معدوم کو شئے قرار دینا۔

ماہیت کا اطلاق اس پر بھی ہوتا ہے جو ذہن میں ہے اور اس پر بھی جو خارج میں ہے۔اسی طرح وجود کا اطلاق اس پر بھی ہوتا ہے جو ذہن میں ہے اور اس پر بھی جو خارج میں ہے۔اگر تو ماہیت اور وجود دونوں سے مراد ذہنی ہوں تو دونوں ایک ہی ہیں اور اگر دونوں خارجی ہوں تو پھر بھی ایک ہیں۔اور اگر ان میں ایک ذہنی اور دوسرا خارجی ہو تو پھر دونوں مختلف ہیں‘ لیکن اس کا کوئی فائدہ نہیں ہے کہ ہر شخص اس چیز کی قدرت رکھتا ہے کہ کسی شئے کی ایک ایسی ذہنی ماہیت تصور کر لے جو دوسرا نہ کر سکے‘ جبکہ حقیقت خارجی ماہیت ہی ہے۔ (۵۱)

اشعری اور ایجی نے اسے محققین کا قول کہا ہے کہ وجود‘ واجب اور ممکن دونوں میں ماہیت کا عین ہے۔سبب نزاع وجودِ ذہنی ہے۔فلاسفہ نے وجودِ ذہنی کا اثبات کیا ہے جبکہ متکلمین نے اس کی نفی کی ہے۔اگر وجود ماہیت سے زائد ہے تو اس سے یہ لازم آتا ہے کہ ایک شئے موجود ہونے سے پہلے بھی موجود ہو کہ جس سے دو وجود لازم آتے ہیں۔دوسری بات یہ ہے کہ اگر وجود ماہیت سے زائد ہے تو اس سے یہ لازم آتا ہے کہ اس کا

کوئی اور وجود ہوتا کہ اس پر عدم کا اطلاق نہ ہو سکے جو کہ اس کی نقیض ہے اور اس طرح تسلسل لامتناہی لازم آئے۔ تیسری بات یہ کہ اگر وجود ماہیت سے زائد ہے تو ماہیت من حیث ھی ھی کے پہلو سے غیر موجود ہو گی۔ معدوم کو وجود سے متصف کرنے میں تناقض لازم آتا ہے کہ ایک ماہیتِ معدوم موجود ہے۔ (۵۲)

متکلمین کے مکاتب فکر معتزلہ' اشاعرہ' ماتریدیہ اور امامیہ اس کے علاوہ ہیں۔ معتزلہ کا بانی واصل بن عطاء (۸۰۔۱۳۱ھ) ہے اور اس کے مویدین میں ابوالہذیل العلاف (۱۳۵۔۲۲۶ھ)' ابراہیم النظام متوفی (۲۳۱ھ)' ابوعثمان الجاحظ (۲۵۶ھ)' ابوالحسین الخیاط متوفی (۳۰۰ھ) اور قاضی عبدالجبار الہمدانی متوفی (۴۱۴ھ) ہیں۔ اشاعرہ کے بانی ابوالحسن الاشعری (۲۶۰۔۳۲۴ھ) ہیں اور ان کے مویدین میں قاضی ابوبکر الباقلانی (۳۲۸۔۴۰۲ھ) ابواسحاق اسفرائینی متوفی (۴۱۸ھ)' ابواسحاق شیرازی (۳۹۳۔۴۷۶ھ)' امام الحرمین ابوالمعالی الجوینی (۴۱۹۔۴۷۸ھ)' ابوحامد محمد الغزالی (۴۵۰۔۵۰۵ھ) اور عضد الدین الایجی متوفی (۷۵۶ھ) وغیرہ ہیں۔ ماتریدیہ کے بانی ابومنصور ماتریدی (متوفی ۳۳۳ھ) ہیں اور ان کے مؤیدین میں محمد البزدوی (متوفی ۴۹۳ھ)' ابومعین النسفی (۴۳۸۔۵۰۸ھ)' نجم الدین النسفی (۴۶۲۔۵۳۷ھ) صاحب عقائد نسفیہ' تاج الدین السبکی (۷۷۱ھ)' سعد الدین التفتازانی (۷۲۲۔۷۹۲ھ) اور ملا علی القاری (متوفی ۱۰۱۴ھ) رحمہم اللہ وغیرہ ہیں۔ تفتازانی کے حنفی یا شافعی اور اشعری یا ماتریدی ہونے کے بارے میں اہل علم میں بہت اختلاف ہے اور اس میں بہتر بات یہی معلوم ہوتی ہے کہ وہ فقہ میں حنفی اور شافعی دونوں کے مطابق فتویٰ دیتے تھے اور عقیدے میں اشعری تھے۔

آٹھواں مسئلہ

آٹھواں مسئلہ ''معدوم'' کے حالتِ عدم میں ثبوت کا ہے۔ عرفانیون کا معتزلہ اور روافض کی طرح یہ دعویٰ ہے کہ معدوم کی حالت عدم میں بھی حقیقت' ماہیت' عین اور ذات ثابت ہوتی ہے جبکہ وہ وجود کی صفت سے متصف نہ بھی ہو۔ معدومات ازلی ہیں اور ان کا مصدر وجودِ مطلق یعنی واجب الوجود نہیں بلکہ عدم مطلق ہے جو کہ شرمحض ہے۔ معتزلہ کے نزدیک معدومات' مخلوق ہیں جبکہ عرفانیون کے ہاں یہ اعیان ہیں۔ (۵۳)

''وجودِ مطلق'' اور ''عدم مطلق'' کو قطبین قرار دیتے ہوئے' ان کے مابین ''برزخ ممکن'' کو واسطہ قرار دینا وغیرہ لایعنی ابحاث میں سے ہے کہ جن میں پڑنے سے اس امت کو منع کیا گیا ہے۔ (۵۴) اب اگر روایتی دینی مزاج اس بات پر کہ معدوم بھی کوئی شئے ہے اور ثابت ہے' پر تبصرہ نہ کرے تو کیا اسے یہ طعن کرنا چاہیے کہ وہ ذہنی پسماندگی کا شکار ہے یا یہ بحث اس کی ذہنی سطح سے بالاتر ہے؟ یہ دراصل مزاج کا تنوع ہے نہ کہ ذہنی سطح میں اختلاف۔ کتاب وسنت سے مناسبت اور ملازمت کی بنا پر جو مزاج سلیم پروان چڑھتا ہے' وہ بہت بڑا دماغ ہونے کے باوصف ایسی چیزوں کو ہضم نہیں کر پاتا کہ جو ذہنی عیاشی یا عقلی لغویات کی قبیل سے ہوں۔

ابن عربی سے لے کر نابلسی تک وحدت الوجود کے مکتبہ فکر کے ہر دوسرے امام نے وحدت الوجود کا انکار کرنے والوں کو ذہنی پسماندگی کا طعنہ دیا ہے' جبکہ معاملہ اس کے بالکل برعکس ہے' جیسا کہ امام ابن تیمیہ رحمہ اللہ

اور امام تفتازانی رحمہ اللہ وغیرہ جیسے ائمہ کے عرفانیون سے مناظرات اس بات کی دلیل ہیں کہ عرفانیون کے حذاق (ingenious) کے ہاں بھی وحدت الوجود کا نظریہ چند رٹے رٹائے جملوں سے زائد کچھ نہیں ہے۔ روایتی دینی مزاج کو ذہنی پسماندگی کا طعنہ دینے والے اگر 'حرز الامانی' اور 'فصوص الحکم' کا تقابلی مطالعہ کر لیں تو جان لیں کہ ذہانت' حکمت اور بیان میں کیا فرق ہے!

البتہ یہ بات درست ہے کہ فلسفی' عرفانی' متکلم' محدث اور فقیہ میں سے ہر ایک کا میدان مختلف ہے اور ہر ایک نے اپنے میدان میں زندگی گزاری ہے' اس لیے ممکن ہے کہ ایک کو فوری طور پر دوسرے کی بات سمجھ نہ آئے۔ باکسر اگر پہلوان پر یہ طعن کرے کہ وہ تو نرا گوشت کا پہاڑ ہے تو اس کی وجہ یہی ہے کہ اس کا پہلوان سے اکھاڑے میں کبھی سامنا نہیں ہوا۔ حدیث کے مطابق لوگ مختلف مزاجوں پر پیدا کیے جاتے ہیں اور یہ مزاج ہی دراصل ان کی آزمائش اور امتحان ہوتے ہیں۔ تو فلسفیانہ مزاج پروردگار کی طرف سے نعمت سے زیادہ آزمائش تھی اور اس کے حاملین اس کے فتنہ ہونے کا ادراک نہ کر پائے۔ اور کتاب وسنت میں بیان شدہ نظریہ تخلیق اور قصہ آدم وحوا علیہما الصلاۃ والسلام کی روشنی میں انسان اور کائنات کی پیدائش اور تخلیق کے عمل کو ایک سادہ بیان قرار دے کر فلسفیانہ موشگافیوں اور کلامی کج بحثیوں میں پڑ گئے کہ ان کا مزاج خواص کا تھا' لہٰذا انہیں خاص نظریہ چاہیے تھا نہ کہ خالص۔ اگر اللہ تعالیٰ نے تخلیقی نوعیت کی ذہانت کی نعمت سے نوازا ہے تو اس کا شکر ادا کرنے کا کیا یہ طریقہ ہے کہ انسان نبی اور رسول سے بڑھ کر حکیم بننے کی کوشش کرے؟

ابن تیمیہ رحمہ اللہ کا کہنا یہ ہے کہ انہوں نے معدوم کو ثبوت کے درجہ میں شئے قرار دیتے ہوئے وجود اور ثبوت جو کہ ایک ہی شئے ہے' کو دو بنا لیا ہے۔ (۵۵) انہوں نے دراصل معدوم کے موجود سے ذہنی تمیز کو اس بات کی دلیل بنا لیا کہ وہ خارج میں بھی ثابت ہے۔ کسی شئے کی تخلیق سے پہلے اس کے وجود کا اثبات کرنے سے بڑھ کر کیا جہالت ہو گی؟ (۵۶)

دوسری بات یہ ہے کہ ان کا کہنا یہ ہے کہ ''حقائق کونیہ'' جو کہ فی نفسہ تو ''معدوم'' ہیں اور ان کے ''اعیان'' علم الٰہی میں اس ''تجلی مطلق'' میں ''مشہود'' ہوئے کہ جو ذاتِ الٰہی کے ساتھ متحد ہے۔ اب سوال یہ پیدا ہوتا ہے کہ یہ حقائق معدوم ہونے کے بعد وجود میں آئے ہیں یا تا حال معدوم ہی ہیں؟ اگر تو تا حال ''معدوم'' ہیں تو کچھ موجود نہیں ہے جو عقلاً مستحال ہے' اور اگر ''معدوم'' ہونے کے بعد ''موجود'' ہیں تو وہ حق نہیں ہو سکتے کہ وہ کبھی معدوم نہیں رہا۔ (۵۷) اسی طرح جب انہوں نے ''اعیان'' کو مظہر حق یا ''مجلی الٰہی'' کہا تو کیا یہ ''عین ذات'' ہیں' جیسا کہ ان کا کہنا ہے؟ تو اس صورت میں مخلوق کا ''عین ثابت'' اللہ کی ''ذات'' ہی ہے۔ یا ''حق'' نے ان ''اعیان'' کو روشن کر دیا تا کہ وہ اسے جان سکیں؟ تو اس صورت میں ذاتِ باری تعالیٰ ''معدوم'' کا ''معلوم'' بن گئی۔

نواں مسئلہ

نواں مسئلہ وجود کے بارے میں علم کے ماخذ کا ہے۔ عرفانیون کے ہاں وجود کے بارے میں علم کا ماخذ ان کا کشف ہے' کہ وہ یہ مانتے ہیں کہ کتاب وسنت میں اس بارے میں تفصیلی رہنمائی اس طرح موجود نہیں ہے جیسے

وہ بیان کر رہے ہیں' بلکہ انہوں نے اس کا بھی اقرار کیا ہے کہ منقولات کے علاوہ معقولات سے بھی ان کے نقطۂ نظر کی بنیادوں کی تصدیق ممکن نہیں ہے اور اس سب کچھ کی بنیاد ان کا کشف ہی ہے۔(۵۸)

ان کا کشف اس معاملے میں کیسے حجت ہو سکتا ہے جبکہ خود ان کے کشف میں ایک دوسرے سے اختلاف موجود ہے۔ پچھلے کچھ عرصہ میں وجود باری تعالیٰ کے بارے میں ابن عربی' صدر الدین قونوی' ابن سبعین' ابن الفارض' تلمسانی' داؤد قیصری' عبدالکریم الجیلی' ملا عبدالرحمٰن الجامی اور عبدالغنی النابلسی وغیرہ کی کتب اور رسائل کے مطالعہ کا موقع ملا ہے۔ اور ہماری عاجزانہ رائے میں وحدت الوجود کے معاصر محققین کا اس مکتبہ فکر پر بہت بڑا احسان ہو گا کہ اگر ایک مقالہ' تاویل اس بات پر تیار کر دیں کہ یہ سبھی ایک ہی بات کر رہے ہیں۔

ابن عربی اور ابوحفص سہروردی میں اس مسئلے میں اختلاف ہو گیا کہ تجلی حق کے وقت کیا یہ ممکن ہے کہ حق سبحانہ وتعالیٰ بندے سے مخاطب ہوں؟ تو ابوحفص نے کہا کہ ممکن ہے اور ابن عربی نے کہا کہ ناممکن ہے۔ ابن عربی کو بتلایا گیا کہ سہروردی نے یہ کہا ہے تو ابن عربی نے جواب میں کہا کہ وہ بیچارہ اس مسئلے میں مسکین ہے' ہم مشاہدہ ذات میں ہیں اور وہ ابھی مشاہدہ صفات میں اٹکا ہوا ہے۔(۵۹) حضرت مجدد الف ثانی رحمہ اللہ نے جب وحدت الوجود پر شدید نقد کی تو انہوں نے یہی کہا کہ ابن عربی اس مقام تک نہیں پہنچ پائے کہ جہاں میں پہنچا ہوں اور وہ نیچے ہی رک گئے لہٰذا حقیقت نہیں جان پائے جو کہ اعدام متقابلہ ہے نہ کہ اعیان ثابتہ۔(۶۰)

عرفانیون نے حد کر دی ہے کہ اپنے کشفی فلسفہ کو اللہ کی کتاب اور سنت سے ثابت کرنے کے لیے علم الاعتبار ایجاد کر لیا۔ اس علم کے مطابق کتاب وسنت میں کچھ بھی قطعی نہیں ہے' سب ظنی ہے' اعتباری ہے' بلکہ ان کے علم الاعتبار کی روشنی میں کتاب وسنت کے متن کو ظنی الدلالۃ کہنا بھی بڑی بات ہو گی کہ ظن میں بھی متکلم کے مراد معانی میں سے غالب کو ترجیح حاصل ہوتی ہے' اور یہاں تو کتاب وسنت سب کا سب مبہم الدلالۃ بلکہ خفی الدلالۃ ہے۔

عرفانی جب علم الاعتبار کو بیان کرنے پر آئے تو واقعہ یہ ہے کہ وہ ذہن استعمال کیا ہے کہ قرآن مجید کو قطعی الدلالۃ کہنے والوں کو بھی سانپ سونگھ جائے۔ لیکن اگر آپ ان کے اس اصول کی تطبیق کی بات کریں کہ اپنی اس حکمت عالیہ کی تفہیم کے لیے کوئی مثال تو لائیں تو امر واقعی ہے کہ اس اصول کی تطبیق کے بعد آپ یہ محسوس کریں گے کہ علم الاعتبار اور مسخرے پن میں کوئی فرق نہیں ہے۔

ابن عربی کے ہاں فرعون سے مراد ''نفس لعین''، موسیٰ سے مراد ''قلب سلیم''، ہارون سے مراد ''عقل سلیم''، بنی اسرائیل سے مراد ''خیالاتِ طیبہ''، اور جس دریا کو بنی اسرائیل نے پار کیا تھا یعنی بحر سے مراد ''دریائے وحدت'' ہے۔(۶۱) اور یہ معانی بیان کرنے کے بعد وہ مخاطب سے پوچھتے ہیں کہ اب سمجھ آئی فرعون کے ایمان کی بات؟ عرفانی کہتے ہیں کہ ناقدین ہماری بات ہی نہیں سمجھے' وہ ہم پر نقد کرنے لگ گئے کہ ہم فرعون کے ایمان لانے کے قائل ہیں۔

کون سے اصولِ لغت اور قواعدِ زبان اس بات کی اجازت دیتے ہیں کہ آپ موسیٰ قطعی الدلالۃ کا معنی ''قلب سلیم'' اور فرعون قطعی الدلالۃ کا معنی ''نفس لعین'' کریں؟ عرفانیون نے کہا کہ علم الاعتبار یہ ہے کہ ''خلق''

کا معنی ''قدر'' اور ''تخلیق'' کا معنی ''تقدیر'' ہے۔ ان کا دعویٰ یہ ہے کہ کتاب وسنت میں کہیں یہ موجود نہیں ہے کہ تخلیق کا معنی یہ ہے کہ اللہ نے حادث کو پیدا کیا ہے!(٦٢) وَاللّٰہُ الْمُسْتَعَانُ عَلٰی مَا تَصِفُوْنَ۔

واقعتاً فلسفہ عرفان کی بات بہت گہری ہوتی ہے' اگر مخاطب کے سمجھ آ جائے تو ہنسی چھوٹ جاتی ہے اور نہ سمجھ آئے تو وہ علمائے ظاہر کی طرح ان پر فتوے لگانا شروع ہو جاتا ہے۔ کسی بھی عرفانی کی فلسفیانہ موشگافیوں کا بہترین جواب یہی ہوتا ہے کہ اسے کہا جائے کہ اپنی اس حکمت عالیہ کی مثال بیان کریں یا اصول کی تطبیق کریں تا کہ ذہنی پسماندگی والوں کو بھی تمہاری بات سمجھ آ پائے' اور پھر آپ ہنسیں گے اور رونا اس کا مقدر بن جائے گا۔ امر واقعہ یہ ہے کہ معاصر عرفانی مکتبہ فکر کے پاس بھی جدیدیت کے جواب میں جاہلیت قدیمہ کی نئی پیشکش (presentation) کے سوا کچھ بھی نہیں ہے۔ ایسی جاہلیت سے تو جدیدیت ہی بھلی تھی۔

وجود کے بارے میں اعیان' مراتب' حضرات' تنزلات' تجرید وغیرہ کی بنیادوں پر مبنی اس بحث کو حق مان لینے کا لازمی تقاضا یہ ہے کہ کسی نبی یا رسول کو وہ معرفت حاصل نہیں تھی جو فلاطینوس' شنکر اچاریہ اور ابن عربی کو حاصل ہوئی۔ یہ بھی عجب سوئے اتفاق ہے کہ تینوں نے ہی تثلیث (Trinity) کا بھی اثبات کیا ہے۔

دسواں مسئلہ

دسواں مسئلہ وجود کے علم کا ہے۔ وجود العلم اور علم الوجود کا موضوع ایک مستقل اور مفصل تحریر کا متقاضی ہے۔ مسلم علمیات (Epistemology) کا یہ کم المیہ ہے کہ علم کی پچپن تعریفات نقل کر دی ہیں اور پھر ہر ایک تعریف پر اعتراضات بھی قائم کر دیے ہیں۔(٦٣)

ہم یہ پہلے ہی عرض کر چکے ہیں کہ جب آپ منطقی اصول وضوابط کی سان پر سنار کی ٹھوکا ٹھاکی کی طرح جامع ومانع تعریف تیار کرنے کی کوشش کریں گے تو اس کا یہی نتیجہ نکلے گا کہ علم کی پانچ درجن تعریفات آپ کے ہاتھ آ جائیں گی اور اپنی زندگی کا ایک بڑا حصہ یہی جاننے میں گزار دیں گے کہ علم کی تعریف کیا ہے؟ آپ علم کی تعریف ادراک یا اعتقادِ جازم یا حصولِ صورت یا انکشافِ تام وغیرہ سے کریں گے تو خود یہ الفاظ محتاج تعریف ہوں گے۔ پھر ان الفاظ کی تعریف میں اگر کوئی مشکل لفظ آ گیا تو اس کی تعریف کی احتیاج ہوگی۔ ہمارے ہاں کتاب التعریفات انہی اصولوں پر قائم ہیں۔ ذرا زیادہ گہرائی میں جائیں گے تو لفظ تعریف کی تعریفات میں گم ہو جائیں گے' حالانکہ اس بارے میں کسی منطقی غور وخوض کی بجائے علم کی شرعی اور عرفی تعریف ہی کافی تھی۔

باقی رہا تصورِ شئے کا نفس شئے سے یکساں (identical) ہو جانا۔ یکساں ہونے کے دو معانی ہیں۔ ایک یہ کہ تصور شئے' نفس شئے کے متوازی (parallel) ہو جائے تو اس معنی میں یہ درست ہے کہ اس کا مقصود تصورِ شئے اور نفس شئے کی مطابقت نہیں بلکہ تصورِ شئے کا نفس شئے پر ایسا حکم لگانا ہے کہ جس سے وہ اس شئے کو دوسری اشیاء سے ممیّز کر سکے۔ دوسرا معنی یہ ہے کہ تصورِ شئے' نفس شئے کے مطابق ہو جائے تو یہ ایک مغالطہ ہے جس کا فلاسفہ شکار ہوئے ہیں اور اپنے قوتِ استدلال یا قوتِ بیان سے دوسروں کو بھی اس وہم کی اہمیت کے شبہے میں ڈال دیا۔ آگ اپنی حرارت کی خاصیت اور پہاڑ اپنے بوجھل پن کی صفت کے ساتھ اگر ذہن میں منتقل ہو جائے

گا تو تمہارا ذہن باقی رہ سکے گا کیا؟ یہ لوگ علم کے نام پر اپنے لیے اذیت کا مطالبہ کر رہے ہیں اور ان کے قول کی حقیقت یہ ہے کہ علم اور وجود کو ایک کرنا چاہتے ہیں۔ جب وہ ایک ہو جائے گا تو وہ وجود ہی وجود ہو گا' خارج میں بھی اور ذہن میں بھی' اور وہ علم نہیں ہو گا۔ اسی طرح اس مطابقت سے فلسفی کے ہاں شئے کی حقیقت کا علم تو مکمل ہو جائے گا لیکن ایک وجود بڑھ جائے گا' بلکہ خارجی وجود عبث قرار پائے گا کہ وجود اور علم ایک ہی مقام پر یعنی شعورِ انسانی میں ہی مطابق ہو گئے تو خارجی وجود کی ضرورت نہ رہی۔

شئے کی جو بھی صفات یا عوارض ہوتے ہیں' وہ ذہن میں منتقل ہو جاتے ہیں' علمی اعتبار سے نہ کہ وجودی پہلو سے۔ یہ بھی تو شعور نے ہی بتلایا ہے کہ تصورِ شئے' نفس شئے سے مطابق نہیں ہوا تو علم تو حاصل ہو گیا ہے۔ اور اب وجود کے پیچھے پڑنا کہ وہ بھی تصور میں اس طرح حاصل ہو جائے جیسے کہ خارج میں موجود ہے اور اس کا نام حقیقت کا علم رکھ چھوڑنا بے وقوفی نہیں تو اور کیا ہے؟ زید اور بکر اپنی ماہیت یعنی حیوانِ ناطق ہونے کے اعتبار سے تو ایک ہیں' ان میں فرق تو ان کے عوارض نے پیدا کیا ہے۔ زید اور بکر کی ماہیت کے علم سے جنس کا علم حاصل ہو گا جو کہ کلیات اور تصورات سے زائد نہ ہو گا' جبکہ ایسا علم جو زید اور بکر میں فرق کر سکے یعنی جزئیات اور خارجی وجود کا علم تو وہ اس طریقے سے حاصل ہونے والا نہیں ہے۔ واللہ اعلم۔ علاوہ ازیں اسم' فعل اور حرف تینوں کے تصورِ شئے اور خارجی وجود میں تعلق کی نوعیت مختلف ہے۔

وجود العلم کے تین مراتب ہیں' یعنی علمی' رسمی اور لفظی' جیسا کہ ہم بیان کر چکے ہیں' جبکہ علم الوجود یہی ہے کہ ایک شئے کی اس قدر معرفت حاصل ہو جائے کہ اس کے غیر سے تمیز ہو سکے۔ رہا تصورِ شئے کا نفس شئے کے مطابق ہو جانا تو یہ ناممکن ہے' کہ نفس شئے یا شئے کی حقیقت یا شئے کے جوہر' جمیع عوارض ولوازمات کا علم اللہ کے علاوہ کسی کو حاصل ہو ہی نہیں سکتا۔ اسی لیے تو خالق نے یہ اعلان کیا ہے کہ مخلوق اس کے علم میں سے بس اسی کا احاطہ کر سکتی ہے کہ جو وہ چاہے۔ آگ کا خارجی وجود ہی اس کی ماہیت ہے۔ صورتِ ذہنی اور خارجی حقیقت دونوں پر ماہیت کے لفظ کا اطلاق درست ہے' اگرچہ خارجی حقیقت کے فعلی اثرات ذہن میں منتقل نہیں ہوتے۔

پورے وثوق سے یہ کہا جا سکتا ہے کہ فلسفیوں' عرفانیوں اور متکلمین نے ان سوالات کے جواب دینے کی عقلی کوششوں میں امت مسلمہ پر وہ بوجھ لادنے کی کوشش کی ہے کہ جن کے اتارنے کی دعا ہمیں سکھائی گئی تھی:

﴿رَبَّنَا وَلَا تَحۡمِلۡ عَلَيۡنَآ اِصۡرًا كَمَا حَمَلۡتَهٗ عَلَى الَّذِيۡنَ مِنۡ قَبۡلِنَا ۚ رَبَّنَا وَلَا تُحَمِّلۡنَا مَا لَا طَاقَةَ لَنَا بِهٖ ۚ وَاعۡفُ عَنَّا ۗ وَاغۡفِرۡ لَنَا ۗ وَارۡحَمۡنَا ۗ﴾ (البقرۃ:۲۸۶)

اور اس میں کوئی شک نہیں ہے کہ یہ کج بحثیاں انسان کے سینے سے نورِ ایمان کی کمی اور ظلمت و تاریکی اور غفلت کی زیادتی کا باعث بنتی ہیں۔ میں خود اس تجربے سے گزر رہا ہوں۔ اس وقت اس موضوع پر میرے پاس اس قدر مواد اور کچھ کہنے کو ہے کہ دو چار کتابیں مرتب کر سکوں' لیکن جب بھی اس موضوع پر پڑھنے یا لکھنے بیٹھتا ہوں تو عجیب وحشت طاری ہو جاتی ہے' لیکن بعد میں اس احساس کے ساتھ کچھ لکھ پڑھ لیتا ہوں کہ یہ اپنے پروردگار سے جانتے بوجھتے غفلت اختیار کرنے کا ایک ایسا گناہ ہے کہ جس کی توبہ بعد میں کر لوں گا۔

﴿اقْتُلُوْا يُوْسُفَ اَوِاطْرَحُوْهُ اَرْضًا يَّخْلُ لَكُمْ وَجْهُ اَبِيْكُمْ وَتَكُوْنُوْا مِنْۢ بَعْدِهٖ قَوْمًا صٰلِحِيْنَ﴿۹﴾﴾ (یوسف)

عقل کو ذریعہ بنا کر کتاب وسنت کے فہم میں اس کے ممکنہ استعمال میں کوئی دو رائے نہیں ہیں کہ تفقہ واجتہاد کی بنیاد ہی یہی ہے۔لیکن جہاں اس کو مصدر بنایا جائے گا' وہاں فتنے پیدا ہوں گے۔ جہاں کتاب وسنت پر فلسفہ وکلام کو ترجیح دی جائے گی وہاں بگاڑ لازماً آ کر رہے گا' چاہے جار اللہ کے مقام پر ہی کیوں نہ فائز ہو جائے! کسی نبی یا رسول یا صحابی یا تابعی یا ائمہ دین یا محدثین عظام میں سے کسی نے اس طرح وجود اور علم کے بارے میں بحث کی ہے؟

اصل سوال کیا ہے؟

فلاسفہ کا کہنا ہے کہ انسان کا سب سے بڑا مسئلہ وجود اور علم کی تعریف ہے۔ وجود کیا ہے؟ اور علم کیا ہے؟ یہی انسانی زندگی کے سب سے بڑے دو سوالات ہیں۔ (۶۴) کلاسیکل فلاسفی میں وجود کیا ہے؟ کے سوال کو اہمیت حاصل رہی ہے جبکہ ماڈرن فلاسفی میں علم کیا ہے؟ کا سوال مرکزیت رکھتا ہے۔

فلاسفہ کا یہ دعویٰ اس اعتبار سے تو درست ہو سکتا ہے کہ علم فلسفہ کی روایت میں تربیت یافتہ فلسفیوں کے ہاں انسانی زندگی کے اہم تر سوالات یہی طے پائے ہیں' لیکن عام انسانوں کی زندگی' فطرتِ انسانی اور آسمانی شرائع میں سب سے اہم اور بڑا سوال ''حق کیا ہے؟'' کا رہا ہے۔شریعت اسلامیہ ''حق کیا ہے؟'' کے سوال کا جواب ہے یا ''وجود کیا ہے؟'' کے سوال کا؟ یا ''علم کیا ہے؟'' کے سوال کا؟

اس میں کسی مسلمان کو کیا شبہہ ہو سکتا ہے کہ شریعت اسلامیہ کُل کی کُل ''حق کیا ہے؟'' کے سوال کا جواب ہے۔ پروردگار نے اپنے بندوں کے لیے اسی سوال کو سب سے اہم سمجھا اور اسی سوال کے تفصیلی جواب کے لیے انبیاء اور کتابوں کا سلسلہ جاری فرمایا ہے۔ (الحج:۶۲، یونس:۳۲، المؤمنون:۷۱، الجاثیۃ:۲۲، فاطر:۳۱، ق:۵، فصلت:۵۳، النجم:۲۸، التوبۃ:۳۳، الانفال:۷۔۸، الرعد:۱۷، الانبیاء:۹۷، النبا:۳۹، الاعراف:۸، ص: ۸۴۔۸۵، الزمر:۶۹)

عَنِ ابْنِ عَبَّاسٍ كَانَ النَّبِيُّ ﷺ إِذَا قَامَ مِنَ اللَّيْلِ يَتَهَجَّدُ، قَالَ:((اللّٰهُمَّ لَكَ الْحَمْدُ، أَنْتَ نُورُ السَّمٰوَاتِ وَالْأَرْضِ وَمَنْ فِيهِنَّ، وَلَكَ الْحَمْدُ، أَنْتَ قَيِّمُ السَّمٰوَاتِ وَالْأَرْضِ وَمَنْ فِيهِنَّ، وَلَكَ الْحَمْدُ، أَنْتَ الْحَقُّ، وَوَعْدُكَ حَقٌّ، وَقَوْلُكَ حَقٌّ، وَلِقَاؤُكَ حَقٌّ، وَالْجَنَّةُ حَقٌّ، وَالنَّارُ حَقٌّ، وَالسَّاعَةُ حَقٌّ، وَالنَّبِيُّونَ حَقٌّ، وَمُحَمَّدٌ حَقٌّ)) (۶۵)

''حق'' کا لفظ کتاب وسنت میں خالق' مخلوق' قرآن مجید' اسلام' رسول' عدل' توحید' صدق' آخرت' جنت' جہنم' واجب' مال' اولیت' حصہ' اعتقادِ صحیح اور باطل کے متضاد کے معنی میں استعمال ہوا ہے۔(۶۶) اور ان سب معانی کی اصل موافقت اور مطابقت یا مضبوطی اور صحت ہے۔امام راغب (متوفی ۵۰۲ھ) اور امام ابن فارس (متوفی ۳۹۵ھ) لغت کے دو بہت بڑے امام ہیں۔ دونوں کے منہج میں فرق یہ ہے کہ امام راغب ایک ہی لفظ کے متعدد معانی کی

ایک ہی اصل تلاش کرتے ہیں اور متنوع معانی کو اس اصل سے جوڑ کر دکھا دیتے ہیں' جبکہ امام ابن فارس اس کو تکلف سمجھتے ہیں اور ان کے نزدیک ایک ہی لفظ کے اصل معانی ایک سے زائد ہو سکتے ہیں اور انہوں نے اپنی لغت کو اسی منہج کے مطابق مرتب کیا ہے' لیکن لفظ ''حق'' کی اصل انہوں نے بھی ایک ہی قرار دی ہے۔ (۶۷)

''حق'' اپنے ''مظاہر'' میں کیا ہے؟ تو اس کا جواب اللہ کے رسول ﷺ نے ((فَقَالَ: يَا رَسُولَ اللّٰهِ، مَا الْإِسْلَامُ؟ قَالَ: لَا تُشْرِكُ بِاللّٰهِ شَيْئًا، وَتُقِيمُ الصَّلَاةَ، وَتُؤْتِي الزَّكَاةَ، وَتَصُومُ رَمَضَانَ، قَالَ: صَدَقْتَ)) کے الفاظ سے دیا ہے۔ اور ''حق'' اپنے ''باطن'' میں کیا ہے؟ تو اس کا جواب آپ ﷺ نے ((قَالَ: يَا رَسُولَ اللّٰهِ، مَا الْإِيمَانُ؟ قَالَ: أَنْ تُؤْمِنَ بِاللّٰهِ، وَمَلَائِكَتِهِ، وَكِتَابِهِ، وَلِقَائِهِ، وَرُسُلِهِ، وَتُؤْمِنَ بِالْبَعْثِ، وَتُؤْمِنَ بِالْقَدَرِ كُلِّهِ، قَالَ: صَدَقْتَ)) کے الفاظ سے دیا ہے۔ اور ''حق'' اپنے ''احوال'' میں کیا ہے؟ تو اس کا جواب رسول اللہ ﷺ نے ((قَالَ: يَا رَسُولَ اللّٰهِ، مَا الْإِحْسَانُ؟ قَالَ: أَنْ تَخْشَى اللّٰهَ كَأَنَّكَ تَرَاهُ، فَإِنَّكَ إِنْ لَا تَكُنْ تَرَاهُ فَإِنَّهُ يَرَاكَ، قَالَ: صَدَقْتَ)) کے الفاظ سے دیا ہے۔ اور ''حق'' اپنی ''غایت'' میں کیا ہے؟ تو اس کا جواب ((قَالَ: يَا رَسُولَ اللّٰهِ، مَتَى تَقُومُ السَّاعَةُ؟ قَالَ: مَا الْمَسْئُولُ عَنْهَا بِأَعْلَمَ مِنَ السَّائِلِ، وَسَأُحَدِّثُكَ عَنْ أَشْرَاطِهَا: إِذَا رَأَيْتَ الْمَرْأَةَ تَلِدُ رَبَّهَا، فَذَاكَ مِنْ أَشْرَاطِهَا، وَإِذَا رَأَيْتَ الْحُفَاةَ الْعُرَاةَ الصُّمَّ الْبُكْمَ مُلُوكَ الْأَرْضِ، فَذَاكَ مِنْ أَشْرَاطِهَا، وَإِذَا رَأَيْتَ رِعَاءَ الْبَهْمِ يَتَطَاوَلُونَ فِي الْبُنْيَانِ، فَذَاكَ مِنْ أَشْرَاطِهَا فِي خَمْسٍ مِنَ الْغَيْبِ لَا يَعْلَمُهُنَّ إِلَّا اللّٰهُ)) کے الفاظ میں دیا ہے۔ (۶۸)

فلاسفہ نے ہر شے میں اس کی فلسفیانہ حقیقت اور ماہیت کے سوال کو اہمیت دی۔ اس بارے میں رسولوں کا مزاج اور علم وحی کا رجحان بالکل مختلف رہا ہے۔ اگر کسی فلسفی یا متکلم یا عرفانی سے ''ایمان کیا ہے؟'' کا سوال ہوتا تو وہ ضرور اس کی فلسفیانہ حقیقت اور ماہیت پر کلام کرتا۔ اللہ کے رسول ﷺ نے اس سوال کے جواب میں ایمان کی فلسفیانہ حقیقت اور ماہیت پر کسی علمی کلام کی بجائے اس کا عرفی معنی اور اس کی اقسام بیان کر دیں کہ جو خالق کا مطلوب تھا۔ خالق کے نزدیک کسی شے کی حقیقت اور ماہیت صرف اتنی ہی مطلوب ہے جتنا اس کا لغوی یا عرفی معنی نہ کہ فلسفیانہ حقیقت اور ماہیت۔ منطقی تعریف اگر مطلوب بھی ہے بلکہ ممکن ہے تو اسی قدر کہ جس سے ایک شے اپنے غیر سے ممیز ہو جائے۔ باقی رہی کسی شے کی حقیقت و ماہیت تو یہ معلوم کرنا ممکن نہیں ہے۔

امر واقعہ یہ ہے کہ وجود اور علم تو بدیہات میں سے تھے لیکن انہیں ڈیفائن کرنے کی مہم جوئی نے انہیں قیامت تک کے لیے غیر محدود (undetermined) بنا دیا ہے۔ وجود کا متضاد عدم' علم کا جہالت اور حق کا باطل ہے۔ وجود اور عدم یا علم اور جہالت میں فرق تو ایک بچہ بھی کر سکتا ہے لیکن حق اور باطل میں فرق کسی خارجی رہنمائی اور غور و فکر کے بغیر ممکن نہیں ہے۔ اور اگر یہ اتنے ہی اہم سوالات ہوتے تو انہیں حدیث جبرئیل میں مقام دیا جاتا' لیکن وہاں تو سوالات ہی کچھ اور ہیں۔ حدیث جبرئیل نے انسانوں کے خالق کی نظر میں انسانی زندگی کے اہم ترین سوالات' حکمت عالیہ اور علم عالی کو متعین کر دیا ہے۔

ہمارے سلف صالحین اعتصام بالکتاب والسُّنّۃ پر بہت زور دیتے تھے۔ اور یہ کج بحثیاں اور وقت کا ضیاع اعتصام بالکتاب والسنۃ نہ ہونے کی سزا ہے۔ دن میں پندرہ گھنٹے فلسفہ و کلام کا مطالعہ ہوا اور ایک گھنٹہ کتاب و سنت

کا تو اس فتنے میں مبتلا ہونا انسان کا مقدر ہے۔ اور فتنہ در فتنہ یہ ہے کہ ﴿وَهُمْ يَحْسَبُوْنَ اَنَّهُمْ يُحْسِنُوْنَ صُنْعًا﴾۔ اپنے زندگی کے بہترین اوقات فلسفہ اور کلام پڑھنے پڑھانے میں لگا دیں اور کتاب وسنت کا سرسری مطالعہ کرنے کے بعد اللہ سے امید رکھیں کہ آپ سلامتی فکر حاصل کر لیں گے تو یہ غلط محض ہے۔ اور اعتصام یہ بھی نہیں ہے کہ ایک دفعہ خوب محنت سے قرآن مجید یا حدیث شریف پڑھ لی۔ اعتصام کا مطلب یہ ہے کہ اس طرح تمہاری زندگی گزرے کہ تمہارے دائیں ہاتھ میں قرآن مجید ہوں اور بائیں میں حدیث ہو۔ اور جب مرنے لگو تو نہ صرف تمہارے سینے میں بلکہ اس کے اوپر بھی کتاب وسنت ہو' یہ اعتصام ہے۔ فلسفہ' اہل کلام اور اہلِ کشف کے طریقوں سے رجوع کرنے کے بعد یہی امام غزالی اور امام الحرمین رحمہما اللہ وغیرہ کا آخر عمل تھا کہ ان کی وفات محدثین کے منہج پر ہوئی اور امام غزالی رحمہ اللہ کی اس حال میں کہ صحیح البخاری ان کے سینے پر تھی۔ (۶۹)

وجود اور علم کی مبحث میں سوال دراصل دو نہیں بلکہ ایک ہی بنتا ہے اور وہ سوال ''علم کیا ہے؟'' کا ہے۔ ''وجود کیا ہے؟'' کا جو بھی جواب دیا گیا ہے یا دیا جائے گا تو اپنی نوعیت میں وہ علمی ہے یا ہوگا' نہ کہ وجودی۔ اور ''وجود کیا ہے؟'' کے ہر جواب کی یہ تقدیر ہے کہ وہ علم کے پیمانے سے ماپ کر دیا جائے۔ پس ''وجود کیا ہے؟'' کا ہر جواب دراصل ''وجود کا علم کیا ہے؟'' کو بیان کر رہا ہے یا کر سکتا ہے۔ اس لیے ''وجود کیا ہے؟'' کا سوال ایک عبث اور بے کار کا سوال ہے۔ کیا وجود کی مبحث میں کوئی ایسا حکم موجود ہے کہ جو علم کی سند سے جاری نہ ہوا ہو؟ اب چاہے وہ علم سائنسی ہو یا مابعد الطبیعی (metaphysical)' نفسی ہو یا کشفی' مذہبی ہو یا تاریخی۔

سابقہ ادیان' انبیاء کی تعلیمات' کتاب وسنت' صحابہ وتابعین' فقہائے امت' محدثین عظام' ائمہ دین اور سلف صالحین میں سے کس نے وجود کیا ہے؟ کے سوال تو کجا لفظ وجود ہی کو رتی برابر بھی اہمیت دی ہے؟ باقی علم کے مبحث میں قرآن مجید کی آیات بھی مل جائیں گی اور احادیث کی تعلیمات۔ فارابی (۲۶۰۔۳۳۹ھ) کا کہنا ہے کہ فارسی اور یونانی زبان کے علاوہ دنیا کی کسی معروف زبان میں لفظ وجود کا متبادل موجود نہیں تھا اور عرب اس لفظ سے ناواقف تھے یہاں تک کہ یہ لفظ فلسفے کے زیر اثر عربی میں داخل ہوا ہے۔ (۷۰) کتاب وسنت میں لفظ ''موجود'' کے معنی کی ادائیگی کے لیے ''ظاہر'' کے الفاظ نازل ہوئے ہیں' جو اس لفظ سے کہیں زیادہ وسیع اور گہرے مفاہیم کے حامل ہیں۔

(جاری ہے)

حواشی

(۱) ویلهلم نیسل' ڈاکٹر' مختصر تاریخ فلسفه یونان' مترجم خلیفه عبد الحکیم' ڈاکٹر پروفیسر' جامعه عثمانیه' حیدر آباد دکن' ۱۹۳۴ء' ص۴۵۔۴۶؛ حسن الفاتح قریب الله' فلسفة وحدة الوجود' الدار المصرية اللبنانية' القاهرة' ۱۹۹۶ء' ص ۲۸۔۲۹۔

(۲) مختصر فلسفه یونان:ص ۱۲۰۔

(۳) مختصر فلسفه یونان:ص ۱۲۲؛ علی عباس جلالپوری' روایات فلسفه' تخلیقات' لاهور' ص ۴۰۔۴۱۔

(٤) تاسوعات أفلوطين، فرفوريوس الصورى، تعريب عن الأصل اليونانى للدكتور فريد جبر، مراجعة الدكتور جيرار جهامى والدكتور سميح دغيم، مكتبة لبنان، بيروت، ١٩٩٧ء، ص ٤٣٦_٤٣٧، ٤٥٧_٤٥٩؛ الفلسفة اليونانية مقدمات ومذاهب،بيصار، محمد عبد الرحمن، شيخ الأزهر، الدكتور،بيروت، المنشورات العربية، ١٩٧٣ء ، ص١٥٤_١٥٥؛ صالح حسين الرقب، الدكتور،دراسة فى الفلسفة اليونانية والإسلامية، المكتبة الشاملة، ص ٥٧_٦٠۔

(٥) رائے شیو موہن لعل ماتھر،قدیم ہندی فلسفہ،قومی کونسل برائے فروغ اردو زبان، حکومت ہند،۱۹۹۸ء،ص۳۱۱۔

(٦) قديم هندى فلسفه:ص٣١٣_٣١٤ ۔

(٧) قديم هندى فلسفه : ص ٣٢١۔

(٨) ابن عربى، محى الدين محمد بن على بن محمد، الفتوحات المكية، طبعة القاهرة، مصر، ج٣، ص ٥٦٦۔

(٩) محمد بن على ابن القاضى محمد حامد بن محمّد صابر الفاروقى الحنفى التهانوى (المتوفى: بعد ١١٥٨هـ) موسوعة كشاف اصطلاحات الفنون والعلوم، مكتبة لبنان ناشرون، بيروت، الطبعة الأولى، ١٩٩٦م، ج٢، ص ١٧٦٦۔

(١٠) الطباطبائى، محمد الحسين العلامة، بداية الحكمة، مؤسسة المعارف الاسلامية، ايران، ص١١؛ التفتازانى، مسعود بن عمر بن عبد الله، شرح المقاصد، عالم الكتب، بيروت، ج١، ص ٢٩٥۔

(١١) ابن تيمية، تقى الدين، أحمد بن عبد الحليم، الردّ على المنطقيين، دار المعرفة، بيروت، لبنان، ص٧٣_٧٥، ٣٩_٤٠، ٥٤_٥٥، ٥٢، ٣_٤۔

(١٢) عبد النبى بن عبد الرسول الأحمد نكرى، القاضى، دستور العلماء : جامع العلوم فى اصطلاحات الفنون، دار الكتب العلمية، بيروت، الطبعة الأولى، ١٤٢١ھ، ٢٠٠٠م، ج٣، ص ٣٠٣۔

(١٣) ابو البقاء الحنفى، ايوب بن موسى الحسينى القريمى الكفوى، الكليات معجم فى المصطلحات والفروق اللغوية، مؤسسة الرسالة، بيروت، ص ٩٢٤۔

(١٤) الكليات معجم فى المصطلحات والفروق اللغوية :ص ٩٢٤۔

(١٥) بداية الحكمة :ص ١١۔

(١٦) بداية الحكمة : ص١١۔

(١٧) موسوعة كشاف اصطلاحات الفنون والعلوم،ج٢، ص ١٧٦٦۔

(١٨) الكليات معجم فى المصطلحات والفروق اللغوية: ص ٩٢٤۔

(١٩) ابن عربى، محى الدين محمد بن على بن محمد، الفتوحات المكية، دار الكتب العلمية، بيروت، ١٩٩٩ء، ج٤، ص ٢١٨ ؛ القيصرى، داود بن محمود بن محمد، مطلع خصوص الكلم فى معانى فصوص الحكم، مخطوط، جامعة الملك سعود، المملكة العربية السعودية، ١٩٥٧ء، ص٣، النابلسى، عبد الغنى بن إسماعيل، الوجود الحق والخطاب الصدق، دمشق، ١٩٩٥، ص١١۔

(٢٠) ابن عربى، محى الدين محمد بن على الاندلسى، فصوص الحكم، مترجم عبدالقدير صديقى، مولانا، نذير سنز، لاهور، ١٩٩٨ء، ص٢٧۔

(٢١) مهر على شاه، پير، تحقيق الحق فى كلمة الحق، مترجم: مولوى عبد الرحمن بنگوى ومولوى فيض

احمد، گولڑہ شریف، اسلام آباد، ۲۰۰۴ء، ص ۸۰۔
(۲۲) مجموع الفتاویٰ، ج۱۱، ص ۲۳۵۔
(۲۳) القشیری، عبد الکریم بن ہوازن بن عبد الملک، الرسالة القشیریة، دار المعارف، القاہرة، ج۱، ص۱۶۲۔۱۶۳۔؛ (ابن قیم الجوزیة، محمد بن أبی بکر بن أیوب بن سعد شمس الدین، مدارج السالکین بین منازل إیاک نعبد وإیاک نستعین، دار الکتاب العربی، بیروت، الطبعة الثالثة، ۱۴۱۶ھ۔ ۱۹۹۶ء، ج۳، ص ۶۸۔۷۰۔
(۲۴) مجموع الفتاویٰ: ج۲۰، ص ۴۴۱۔۴۴۸۔
(۲۵) ابن تیمیة، أحمد بن عبد الحلیم بن عبد السلام، درء تعارض العقل والنقل، جامعة الإمام محمد بن سعود الإسلامیة، المملکة العربیة السعودیة، الطبعة الثانیة، ۱۴۱۱ھ۔ ۱۹۹۱ء، ج۱، ص ۲۸۵۔
(۲۶) ابن تیمیة، أحمد بن عبد الحلیم بن عبد السلام، بیان تلبیس الجهمیة فی تأسیس بدعهم الکلامیة، مجمع الملک فهد لطباعة المصحف الشریف، المدینة المنورة، الطبعة الأولی، ۱۴۲۶ھ، ج۵، ص ۲۷۴۔ الفتوحات المکیة: ج۱، ص ۱۴۰، القاشانی، عبد الرزاق، شرح فصوص الحکم، المطبعة المیمنة، مصر، ص۳۔
(۲۷) ابن تیمیة، أحمد بن عبد الحلیم بن عبد السلام، الجواب الصحیح لمن بدل دین المسیح، دار العاصمة، السعودیة، الطبعة الثانیة، ۱۴۱۹ھ/۱۹۹۹ء، ص ۳۰۶۔
(۲۸) محمد علی التهانوی العلامة، موسوعة کشاف اصطلاحات الفنون والعلوم، مکتبة لبنان، بیروت، ۱۹۹۶، ج۲، ص ۱۳۷۸ء۔
(۲۹) ابن تیمیة، أحمد بن عبد الحلیم بن عبد السلام، الجواب الصحیح لمن بدل دین المسیح، دار العاصمة، السعودیة، الطبعة الثانیة، ۱۴۱۹ھ/۱۹۹۹ء، ص ۳۰۹۔۳۰۶۔
(۳۰) ابن تیمیة، أحمد بن عبد الحلیم بن عبد السلام، الجواب الصحیح لمن بدل دین المسیح، دار العاصمة، السعودیة، الطبعة الثانیة، ۱۴۱۹ھ/۱۹۹۹ء، ص۳۰۶۔۳۱۴۔
(۳۱) فالموجود المطلق الخارجی موجود فی الشرع، وغیر موجود فی العقل- الوجود الحق والخطاب الصدق :ص ۱۲۱۔
(۳۲) الوجود الحق والخطاب الصدق، ص ۱۵۰۔۱۵۱۔
(۳۳) الوجود الحق والخطاب الصدق، ص ۱۵۰، ۱۵۱، ۱۵۳، ۵۳، ۱۸۱، ابن العربی، محی الدین، فصوص الحکم مع شرح الجامی، دار الکتب العلمیة، بیروت، ۲۰۰۴ء، ص ۱۵۵، الکاشانی عبد الرزاق، شرح الفصوص، المطبعة المیمنة، مصر، ص ۶۹۔
(۳۴) الجواب الصحیح لمن بدل دین المسیح ص ۳۱۲۔۳۳۱۔
(۳۵) ابن تیمیة، أحمد بن عبد الحلیم بن عبد السلام، مجموع الفتاوی، مجمع الملک فهد لطباعة المصحف الشریف، المدینة النبویة، المملکة العربیة السعودیة، ۱۴۱۶ھ/۱۹۹۵ء، ج۱۳، ص ۱۹۶۔۱۹۸؛ مجموع الفتاوی، ج۱۱، ص ۲۴۱۔
(۳۶) الوجود الحق والخطاب الصدق: ص ۱۹۔
(۳۷) الوجود الحق والخطاب الصدق:ص ۱۸۱۔

(۳۸) مجموع الفتاویٰ: ج۲' ص ۴۷۰-۴۷۳۔
(۳۹) مجموع الفتاویٰ:ج۷' ص ۵۹۰-۵۹۱۔
(۴۰) مجموع الفتاویٰ' ج۲' ص ۱۴۰-۱۴۱؛ مجموع الفتاویٰ:ج۲' ص ۲۹۴-۲۹۶۔
(۴۱) تاسوعات أفلوطین' فرفوریوس الصوری' تعریب عن الأصل الیونانی للدکتور فرید جبر' مراجعة الدکتور جیرار جهامی والدکتور سمیح دغیم' مکتبة لبنان' بیروت' ۱۹۹۷ء' ص ۴۳۶-۴۳۷' ۴۵۷-۴۵۹؛ الفلسفة الیونانیة مقدمات ومذاهب'بیصار' محمد عبد الرحمن' شیخ الأزهر' الدکتور'بیروت' المنشورات العربیة' ۱۹۷۳ء ' ص۱۵۴-۱۵۵' صالح حسین الرقب' الدکتور'دراسة فی الفلسفة الیونانیة والإسلامیة' المکتبة الشاملة' ص ۵۷-۶۰۔
(۴۲) فلسفة وحدة الوجود:ص ۱۲۳۔
(۴۳) ابن عربی' محی الدین محمد بن علی بن محمد'الفتوحات المکیة' طبعة القاهرة' مصر'ج۳' ص ۴۲؛ الفتوحات المکیة'ج۲' ص ۱۲۹۔
(۴۴) القونوی صدر الدین محمد' إعجاز البیان فی تفسیر أم القرآن' مرکز انتشارات دفتر تبلیغات إسلامی' مدینة قم' ۱۳۸۱ھ' ص ۱۰'۱۱۔
(۴۵) الجامی' الملا عبد الرحمن' رسالة وحدة الوجود (رسائل صوفیة مخطوطة)' تحقیق سعید عبد الفتاح' دار الکتب العلمیة' ۲۰۰۷ء' ص ۴۲۵' ۴۲۶؛ رسالة وحدة الوجود:ص ۴۳۰۔
(۴۶) القیصری' داؤد بن محمود' رسائل قیصری' مؤسسة پژهوشی حکمت وفلسفة' إیران' الطبعة الثانیة' ۱۳۹۱ھ' ص ۱۴-۱۷۔
(۴۷) الجیلی' عبد الکریم بن إبراهیم'مراتب الوجود وحقیقة کل موجود' مکتبة القاهرة' مصر' ۱۹۹۹ء' ص ۱۵۔
(۴۸) مراتب الوجود وحقیقة کل موجود' ص ۵۱' ۵۳۔
(۴۹) مجموع الفتاویٰ'ج۲' ص ۴۶۹'۴۷۰۔
(۵۰) مجموع الفتاویٰ' ج۲' ص ۱۷۵' ۱۶۱۔
(۵۱) مجموع الفتاویٰ' ج۱۶' ص ۲۶۵۔
(۵۲) الإیجی' عضد الدین عبد الرحمن' شرح المواقف' دار الکتب العلمیة' بیروت'ج۲' ص ۱۲۷-۱۳۱۔
(۵۳) الفتوحات المکیة: ج۲' ص ۲۴۸' ۲۷۶۔ الفتوحات المکیة' ج۳' ص ۴۷-۴۸' مجموع الفتاویٰ' ج۲' ص ۴۶۹-۴۷۰۔ ج۱۱' ص ۲۴۱۔
(۵۴) الفتوحات المکیة'ج۲' ص ۱۲۹۔
(۵۵) مجموع الفتاویٰ'ج۷' ص ۵۹۲۔
(۵۶) مجموع الفتاویٰ'ج۱۸' ص ۳۷۰۔
(۵۷) مجموع الفتاویٰ'ج۲' ص ۱۷۷۔
(۵۸) الفتوحات المکیة'ج۴' ص ۲۱۰'۲۱۱۔
(۵۹) مجموع الفتاویٰ'ج۷' ص ۵۹۰۔
(۶۰) مکتوبات حضرت مجدد الف ثانی' دفتر دوم' مکتوب نمبر' مترجم مولانا سید زوار حسین شاہ' مکتبہ مجددیہ' کراچی'

ص۱۹۔۲۰۔

(٦١) عبدالقدیر محمد الصدیقی' مولانا' مترجم فصوص الحکم' نذیر سنز' لاہور' ۱۹۹۸ء' ص ۱۷۔۱۸)۔

(٦٢) الوجود الحق والخطاب الصدق ص ١٥٠'١٥١۔

(٦٣) علی بن محمد بن علی الزین الشریف الجرجانی' کتاب التعریفات' دارالکتب العلمیة' بیروت' الطبعة الاولیٰ' ١٤٠٣ھ۔ ١٩٨٣ء' ص ١٥٥'١٥٦۔ ارشاد الفحول الی تحقیق الحق من علم الاصول' محمد بن علی بن محمد بن عبد اللّٰہ الشوکانی الیمنی' دار الکتاب العربی' بیروت' الطبعة الأولی' ١٤١٩ھ۔ ١٩٩٩ء' ج١' ص ٢٠۔٢٢۔

(٦٤) تاریخ فلسفہ یونان: ص٩۔

(٦٥) البخاری، محمد بن إسماعیل، الجامع المسند الصحیح المختصر من امور رسول اللّٰہﷺ وسننہ وأیامہ۔ صحیح البخاری، دار طوق النجاة، بیروت، الطبعة الأولی، ١٤٢٢ھ، ٧٠/٨۔

(٦٦) مقاتل بن سلیمان بن بشیر الأزدی البلخی (المتوفی ١٥٠ھ)، الوجوہ والنظائر فی القرآن العظیم، مرکز جمعة الماجد للثقافة والتراث، دبی، ٢٠٠٦ء ،ص ١٨٢۔١٨٥۔

(٦٧) أحمد بن فارس بن زکریاء القزوینی الرازی، (المتوفی٣٩٥ھ)' معجم مقاییس اللغة، دار الفکر، ١٩٧٩م' ج٢' ص ١٥'١٩۔ الراغب الأصفھانی، أبو القاسم الحسین بن محمد (المتوفی٥٠٢ھ)، المفردات فی غریب القرآن، دار القلم، بیروت، الطبعة الأولی، ١٤١٢ھ' ص٢٤٦'٢٤٨۔

(٦٨) مسلم بن الحجاج القشیری، المسند الصحیح المختصر بنقل العدل عن العدل إلی رسول اللّٰہﷺ، کِتَابُ الْإِیمَان، بَابُ الْإِسْلَامِ مَا ھُوَ وَبَیَانُ خِصَالِہِ، دار إحیاء التراث العربی، بیروت، ٣٩/١۔

(٦٩) ابن أبی العز الحنفی، شرح العقیدة الطحاویة، وزارة الشؤون الإسلامیة والأوقاف والدعوة والإرشاد، الطبعة الاولیٰ' ١٤١٨ھ' ص ١٧٨' ابن تیمیة، تقی الدین أبو العباس أحمد بن عبد الحلیم، درء تعارض العقل والنقل، جامعة الإمام محمد بن سعود الإسلامیة، المملکة العربیة السعودیة، الطبعة الثانیة، ١٤١١ھ۔ ١٩٩١ء' ج٢' ص ١٦٢۔

(٧٠) الفارابی، ابو نصر، کتاب الحروف، الطبعة الثانیة، دار المشرق، بیروت، ١٩٩٠ء' ص١١٢'١١٣۔

❁❁❁

دعوت رجوع الی القرآن کی اساسی دستاویز

ڈاکٹر اسرار احمد رحمہ اللہ کی مقبولِ عام تالیف

مسلمانوں پر قرآن مجید کے حقوق

اشاعت خاص: 45 روپے　　اشاعت عام: 30 روپے