برِصغیر اور ایران کی ثقافت میں تصوّف اور فلسفے کا باہمی تعلّق

تصنیف : سیّد حسین نصر
ترجمہ : ڈاکٹر خواجہ حمید یزدانی

عرب از سرشکِ خونم همه لاله زار بادا

عجمِ رمیده بُو را نفسم بهار بادا

صوفیانہ ادب بالخصوص چھٹی سے آٹھویں صدی تک کی عشقیہ شاعری کے ایرانیوں کے عمومی علم و ادب پر غلبے کے نتیجے میں عام طور پر یہ سمجھا جاتا ہے کہ ایران میں فلسفہ اور تصوف ہمیشہ ایک دوسرے کے مخالف بلکہ متضاد رہے ہیں اور تصوف کی پیروی گویا فلسفے کی لازمی مذمت کرنا ہے اور عشقِ الٰہی میں محویت گویا عقل کی نفی اور خرد کی قوت سے انکار ہے۔ لیکن تصوف کے گوناگوں مکاتب اور فلسفے کے بڑے دبستانوں کا اگر بغور مطالعہ کیا جائے تو یہ حقیقت واضح ہو جاتی ہے کہ تصوف اور فلسفے کے درمیان صرف ایک ہی نہیں کئی رابطے اور تعلق موجود رہے ہیں جن کی بنا پر ان میں باہمی تقابل بھی ہے اور ہم رنگی بھی حتیٰ کہ ایک دوسرے کے ساتھ یگانگت بھی ہے۔ ان دونوں کا تعلق کسی بھی دشمنی اور عناد تک محدود نہیں رہا۔

اس امر پر غور کرنے سے پہلے یہ ضروری ہے کہ ان دو کلمات یعنی تصوف اور فلسفے کی تعریف و وضاحت کر دی جائے۔ دونوں الفاظ کے کئی معنی ذہن میں آتے ہیں۔ ان کلمات کو اتنی شہرت میسر آنے کے باوجود اور غالباً اسی شہرت کے باعث ہم پر نہ کبھی ان کے معانی واضح رہے ہیں اور نہ محلِ استعمال۔ اس مختصر سی گفتگو میں تصوف سے کیا مراد ہے سلوک اور عرفان اور فقر محمدیؐ کے طریق و سنت کے مطابق وصلِ حق اور معرفتِ الٰہیہ کا طریقہ جب کہ فلسفے سے صرف مشائی استدلالی فلسفہ ہی نہیں بلکہ وہ تمام مکاتبِ فکر و عقل بھی مراد ہیں جنھوں نے ایران کے اسلامی علم و ادب کے اندر اس بات کی کوشش کی ہے کہ عقل کی قوت سے استفادہ کرتے ہوئے حقیقتِ اشیاء اور بالآخر اصل و مبداء کے علم تک رسائی حاصل کریں۔ یہی وجہ ہے کہ اسلام کے قرونِ اولیٰ کے بعض اہلِ فکر کے برعکس جو فلسفے اور حکمت میں امتیاز کے قائل تھے۔ اس بحث میں فلسفے سے بحثی اور ذوقی فلسفہ مراد لیا گیا ہے اور فی الحقیقت اسے حکمت کے مفہوم میں استعمال کیا گیا ہے جیسا کہ ایران کے قدیم اور متاخر حکماء مثلاً ملا صدرا کے یہاں متداول رہا ہے۔

پیغمبر اسلام صلی اللہ علیہ وسلم کی باطنی تعلیمات جب تصوف کی صورت میں منتقل ہونا شروع ہوئیں یعنی دوسری صدی ہجری میں، جو مسلمانوں کی قدیم فلسفے کے گوناگوں مکاتب میں مشغولیت اور ان سے وابستگی کا زمانہ بھی ہے، تصوف اور فلسفے میں امتیاز و فرق موجود تھا۔ علوم کی ابتدائی تقسیم میں یہ دونوں ایک دوسرے سے جدا تھے اور بڑے بڑے ارباب تصوف مثلاً بایزیدؒ اور جنیدؒ خود کو فلسفیوں سے الگ جانتے تھے۔ لیکن اس کے ساتھ ساتھ ایران کے بہت سے صوفیاء مثلاً حکیم ترمذیؒ اور ابوالحسن خرقانیؒ حقیقتاً حکیم و فلسفی بھی تھے، پھر فلسفے میں بھی فارابی اور ابن سینا کی طرح موجود ایسی شخصیات تھیں جنہیں تصوف سے گویا عشق تھا اور فارابی کی طرح بعض تو ایسے بھی تھے جو سیر و سلوک میں عملاً داخل تھے۔

اس عرصے میں اگر تصوف کی مخالفت ہوتی رہی تو یہ چند فقہاء اور نام نہاد علماء کی طرف سے تھی اور دین کے ظاہری اور باطنی میدانوں میں ہمیشہ ایک کشمکش موجود رہی ہے جو سنی دنیا میں تو ابوحامد محمد غزالیؒ اور عالم تشیع میں سید حیدر آملیؒ کی وساطت سے کسی حد تک اعتدال پذیر ہوئی۔ جہاں تک عوام الناس کا تعلق ہے تو ان میں تصوف کی عقل و خرد سے مخالفت کچھ ایسی واضح نظر نہ آتی تھی۔ یہ نظریہ کہ تصوف اور فلسفہ بتقاضائے ایک دوسرے کے مدمقابل ہیں، زیادہ تر ایران کے عظیم صوفی شعراء سنائی و عطار کے اشعار کے ذریعے پھیلا۔

صوفیانہ شاعری کی ترویج و اشاعت اور اس کے ساتھ ساتھ عقلی علوم کی کئی ایک شاخوں بالخصوص فلسفے کے پھیلاؤ کے سبب تصوف اور فلسفے میں متباین اور متعدد روابط پیدا ہوگئے جنہیں ان پانچ باتوں میں مختصر طور پر بیان کیا جا سکتا ہے۔

تصوف اور فلسفے کے درمیان رابطے کی رائج ترین اور زیادہ اشاعت یافتہ قسم وہی ان کی باہمی مخالفت ہے جیسا کہ دو غزالی بھائیوں ابوحامد اور احمد اور عظیم صوفی شاعروں مثلاً سنائی، عطار اور مولانا روم کی تصنیفات میں نظر آتی ہے۔ صوفیاء کی اس جماعت کے تمام افراد نے فلسفے کے استدلالی پہلو کو مورد توجہ قرار دیا اور جب بھی وہ اپنی تحریروں میں عقل کا ذکر کرتے ہیں تو اس سے ان کی مراد عقل اپنے مطلق معنوں میں نہیں بلکہ استدلالی یا جزئی عقل ہے جیسا کہ عارفوں کے سلطان، مولانا (رومی) واضح طور پر فرماتے ہیں:

عقل جزئی عقل را بدنام کرد

(جزئی عقل نے عقل کو بدنام کر دیا)

عقل و فلسفہ کی اس محدود تعریف کو سامنے رکھتے ہوئے عقل کی مذمت میں سنائی کے یہ اشعار ملاحظہ ہوں:

چند ازیں عقل ترہات انگیز / چند ازیں چرخ و طبع رنگ آمیز
عقل را خود کسی نہد تمکین / در مقامی کہ جبرئیل امین
کم ز گنجشک آید از ہیبت / جبرئیل بداں ہمہ صولت

بیہودہ باتوں کو جنم دینے والی اس عقل کی بات کب تک؟ اس آسمان اور رنگ آمیز طبع کی بات

کب تک۔ جس مقام پر جبرئیل امیں ہوں وہاں کسی نے بھلا عقل کو بھی کوئی وقعت دی ہے ؟ اور جبرئیل تو اپنے تمام تر دبدبے کے باوجود (اس مقام پر) ڈر اور ہیبت کے باعث چڑیا سے بھی کم تر دکھائی دیتے ہیں)

بصورت دیگر عقل کو کیونکر چھوٹا اور کم تر سمجھا جا سکتا ہے اگر جبرئیل امین خود وحی لانے والی عقل ہیں ؟

عطار نے بھی فلسفے کو محض فلسفۂ مشائی اور نتیجۂ استدلالی جانا ہے۔ اور اس پر ان کا اصرار ہے کہ اسرارِ الٰہی اور عرفان جو بزرگ اہلِ تصوف کے رشد و ہدایت کی برکت سے تزکیۂ نفس کا نتیجہ ہے فلسفے سے مشابہ نہیں ہے۔ چنانچہ اسرار نامہ میں ایک جگہ فرماتے ہیں :

میامرزاد یزداں دانش بہ حقیقی۔ کہ گوید فلسفہ است ایں گونہ معنی

(اللہ تعالیٰ اس شخص کو روزِ قیامت بخشش نہ فرمائے جو کہتا ہے کہ فلسفہ بھی اسی طرح یعنی عرفان کے مانند ہے)

زجائی دیگر است ایں گونہ اسرار
ندارد فلسفی با ایں سخن کار

(اس قسم کے اسرار کا مقام کہیں اور ہے فلسفی بیچارے کو اس سے کیا سروکار)

اگر راہ محمد را چو خاکی۔
دو عالم خاک تو گردد ز پاکی

(اگر تو محمد صلی اللہ علیہ وسلم کی راہ میں خاک کی مانند ہے تو پاکیزگی کے سبب دونوں عالم تیری (تیرے پاؤں کی مانند) خاک بن جائیں گے)

بقول حضرت علامہ۔ کی محمدؐ سے وفا تو نے تو ہم تیرے ہیں
یہ جہاں چیز ہے کیا لوح و قلم تیرے ہیں ۔۔۔(یزدانی)

مولانا روم نے نہ صرف مثنوی کے پہلے دفتر میں استدلالی حضرات کے پاؤں کو لکڑی کے پاؤں کہا ہے (جو آگے چلنے بڑھنے سے عاجز ہیں) بلکہ دوسرے دفتر میں بھی اس ضمن میں اس طرح اظہار خیال کیا ہے

فلسفی را زہرہ نی تا دم زند
دم زند قہر حقش برہم زند
فلسفی کو منکر حنانہ است
از حواس اولیا بیگانہ است

(فلسفی میں اتنی طاقت کہاں کہ وہ دم بھی مار سکے یعنی بات بھی کر سکے اور اگر یہ جسارت کر بھی لے تو قہر حق اس کو ملیا میٹ کر دے۔

فلسفی جو معجزۂ ستونِ حنانہ کا منکر ہے اسے تو اولیاء کے حواس کی بھی کوئی خبر نہیں)

وگرنہ فلسفی کوری باش
ز عقل و زیرکی مہجوری باش

(اگر ایسا نہیں تو پھر تو اندھا فلسفی بنا رہ اور عقل و زیرکی سے دور بنا رہ)

چو عقل فلسفی در علت افتاد
ز دینِ مصطفیٰ بی دولت افتاد

(جب فلسفی کی عقل علت و معلول کے چکر میں پڑ گئی تو سمجھو دینِ مصطفےٰ صلی اللہ علیہ وسلم سے بے نصیب ہو کے رہ گئی)

ورائے عقل ما را بارگاہ است
ولیکن فلسفی یک چشم راہ است

(ہمارے لیے عقل کے اس طرف بارگاہ ہے (یعنی ہماری منزل عقل سے ماوراء ہے) لیکن فلسفی اس رستے کا کانا ہے، یعنی وہ اس پر نہیں چل سکتا)

ان اشعار میں عقل سے مراد یقیناً وہ عقل نہیں جسے حدیثِ نبوی میں "خدا کی پہلی تخلیق" کہا گیا ہے، اور فلسفے سے بھی قرآنی مفہوم والی حکمت مراد نہیں بلکہ اس کے برعکس اس طرح کے تصوف کے پیروکار یہ کوشش کرتے رہے کہ "حکمتِ یونانی" اور "حکمتِ ایمانی" میں بنیادی تضاد پیدا کریں، جبکہ میر فندرسکی اور میر داماد ایسے چند حکماء، ہر چند حکمتِ ایمانی یا یمانی کو حکمتِ یونانی سے بالاتر سمجھتے تھے، پھر بھی ان کے نزدیک یہ دونوں حکمتیں ایک دوسرے کی مخالف نہیں ہیں۔

فلسفے اور عقل کی مذمت جس طرح سنائی اور عطار کے اشعار و تصنیفات میں نظر آتی ہے، مولانا روم کی مثنوی میں بھی پورے طور پر جلوہ گر ہے حالانکہ مثنوی بذاتِ خود حکمت و معرفت کا ایک دریا ہے جس کا فہم علومِ عقلی حتیٰ کہ مروجہ مشائی فلسفے سے آشنائی کے بغیر ممکن نہیں ہے۔

پھر چھٹے دفتر میں امام فخر الدین رازی کو جو خود یونانی فلسفے کے شدید مخالف تھے، فلسفی گردانتے ہوئے ان الفاظ میں لتاڑا ہے ؎

اندرین بحث از خرد رہ بیں بدی
فخر رازی رازدار دیں بدی
لیک چون من لم یذق لم یدر بود
عقل و تخییلات او حیرت فزود

(اس بحث میں عقل و خرد راہ بیں ہوتی تو پھر فخر رازی دین کا رازدار ہوتا، لیکن چونکہ جس نے چکھا نہیں اس نے جانا نہیں، اس لیے اس کی عقل اور اس کے تخیلات نے حیرت ہی میں اضافہ کیا)

مولانا (رومی) کی کوشش انسان کی ہر گونہ نفسیاتی اور فکری محدودیت سے رہائی کے لیے ہے اور

مشائی فلسفہ پر ان کا حملہ دراصل اسی رہائی کی خاطر اپنے آخری مقصد اور ہدف کی طرف توجہ کے سبب ہے۔ حالانکہ وہ خود بھی فلسفے یا منطق کے منکر نہیں رہے، اور ان کی مثنوی بلاشبہ ایک گہری فلسفیانہ تصنیف ہے۔ تاہم عقل و فلسفہ کے خلاف ان کے خیالات سے یوں ٹپکتا ہے جیسے تصوف عقل و منطق کا مخالف ہے۔ اور پھر صوفیانہ ادب عطار اور رومی کے ہاتھوں اس اوج کمال کو پہنچا کہ شعراء کے ہاں فلسفے پر تنقید کلی طور پر اوج عروج پر پہنچ گئی بلکہ اپنے دور کا مسلک قرار پاگئی۔ چنانچہ خاقانی جیسے شاعر کے اشعار میں بھی، جسے تصوف سے کوئی خاص تعلق نہ تھا، یہ تنقید دکھائی دیتی ہے۔[۲۸] بعد کے شعراء مثلاً حافظ اور حتیٰ کہ محمود شبستری نے بھی اس رسم کو جاری رکھا اور نجم الدین رازی ایسے صوفی نے تو اپنی مشہور کتاب "عقل و عشق" میں جو تصوفِ عاشقانہ میں فارسی نثر کا ایک شاہکار ہے، عقل کو استدلال تک محدود جانا اور فلسفیوں کو گمراہ خیال کیا ہے۔

بلاشبہ تصوف اور فلسفے کے مابین رابطے کے اس پہلو کی تائید نے سلجوقیوں اور ایلخانیوں کے ادوار میں فلسفے اور علوم عقلی کے خلاف اشاعرہ اور فقہا کے حملوں کی شراکت سے ان علوم کے زوال میں خاصا کردار ادا کیا، تاہم قطب الدین شیرازی اور خواجہ نصیر الدین طوسی ایسی شخصیات کے سبب علوم عقلی کا ملاً ختم نہ ہو سکے بلکہ تصوف کے دیگر پہلوؤں نے خود مکتب ہائے فلسفہ کے احیاء میں بنیادی کام کیا۔ دراصل تصوف اور فلسفہ و عقل میں اگر کوئی مخالفانہ تعلق ہی تنہا رابطہ موجود تھا جیسا کہ مذکورہ بالا صوفی مشرب شعراء اور دوسروں کی تحریروں میں بظاہر نظر آتا ہے پھر ایسا کیونکر ممکن ہوا کہ بیشتر ریاضی دان اور فلسفی جن کو منطق اور معقولات سے سروکار تھا یا تو تصوف کی طرف مائل تھے یا قطب الدین شیرازی کی طرح ایام جوانی ہی سے تصوف کی راہ پہ گامزن رہے؟ ایسے امر کے امکان کی دلیل، تصوف و فلسفہ اور دیگر معقولات کے مابین رابطے کی زیادہ سے زیادہ تحقیق و جستجو سے کہ یہ رابطہ اس کے تحت قرار پذیر ہے، ہی روشن و آشکار ہو گئی۔

تصوف اور فلسفے کے درمیان رابطے کی دوسری قسم فلسفے کے ساتھ توام، ایک طرح کے تصوف کے ظہور میں نظر آتی ہے جو اگرچہ مشائی فلسفے اور دیگر مروجہ مکاتب فلسفہ کی رسمی تائید نہیں کرتا مگر خود وہ اس چیز سے جسے مجبوراً فلسفہ یا حکمت (اپنے عام معنوں) کا نام دینا چاہیے، آمیزش یافتہ ہے اور معنوی فضائل و طریق اور عشق الٰہی کے راہ و رسم پر بحث کے علاوہ جہان ہستی کے بارے میں گہری علم و دانش پیش کرتا ہے اور کسب معرفت ہی کو غایت تصوف جانتا ہے۔ اس تصوف کے بانیوں کو "فلسفی" کے نام سے اس خاص معنی میں یاد نہیں کیا گیا جو اسلامی فکر و فلسفہ کے مؤرخوں اور علم رجال کے علماء میں مروج رہا ہے، تاہم اس میں شک نہیں کہ ان کے مکتب تصوف میں عقل کو حقیقت مطلق اور مطلق حقیقت تک رسائی کے وسیلے کے طور پر ایک مقام بلند حاصل ہے اور ان (صوفیاء) کے ذریعے علم الٰہی کی ایک قسم تصوف کو وہ نور عطا کرتی ہے جس نے نہ صرف دنیائے عرب میں فلسفے کی جگہ لی بلکہ ایران بھی۔ اگرچہ وہ فلسفے کو درمیان سے ہٹا تی نہیں لیکن فلسفے پر اس کا بہت گہرا اثر پڑا، اور تصوف اور فلسفے کے درمیان موجود بعد کو دور کرنے حتیٰ کہ صفوی دور میں تصوف کو عرفان کا نام دینے میں اس نے مؤثر کردار

ادا کیا۔ عام طور پر اندلس کے مشہور عارف شیخ اکبر محی الدین ابن عربیؒ کو جن کی عمر کا آخری حصہ دمشق میں گزرا، علمی تصوف کے اس مکتب کا بانی سمجھا جاتا ہے، لیکن تصوف اور علم عرفان میں اس قسم کا پیوند جو عام معنوں میں حکمت و فلسفہ کے ترقی پہلو کا حامل ہے، شیخ اکبر سے قبل ایران کے مشہور صوفی عین القضاۃ ہمدانی کے ہاں بالخصوص ان کی کتاب تمہیدات و زبدۃ الحقائق میں نمایاں ہے۔ یہاں تک کہ غزالی کی آخری عمر کی بعض تصنیفات مثلاً مشکوۃ الانوار میں بھی موجود ہے، ہاں ابن عربی کی تصنیفات میں اس قسم کے عرفان کا دریائے بے کراں نظر آتا ہے۔

ایران اور برصغیر کے علم و ادب کو ملحوظ رکھتے ہوئے جو بات لائقِ اعتنار ہے، وہ یہ کہ اگرچہ شیخ اکبر کا تعلق اندلس سے تھا لیکن ان کی شاہکار تصنیف فصوص الحکم پر لکھی گئی ڈیڑھ سو شرحوں میں سے کوئی ایک سو بیس شرحیں ایرانیوں نے لکھیں اور ایران میں مولانا (روم) کے بعد کسی بھی عارف نے بعد کی صوفیانہ تصانیف میں ان (شیخ اکبر) جتنا اثر نہیں ڈالا نہ صرف صدرالدین قونوی جیسے مولانا کے شاگردوں اور شارحین نے جن کی عربی کے علاوہ فارسی میں بھی اہم تصانیف ہیں، اس مکتب تصوف جو معرفت میں رچا ہوا اور عقل الٰہی پر منحصر ہے، کی توسیع اور اشاعت میں حصہ لیا بلکہ فخرالدین عراقی، شیخ محمود شبستری، شاہ نعمت اللہ ولی اور آخر میں مولانا عبدالرحمٰن جامی کی طرح کے توانا اور قد آور شعراء حقیقت میں ابن عربی ہی کے عرفان سے نغمہ سرا ہیں۔ نثر نویسوں میں بھی ان (ابن عربی) کا اثر و نفوذ پوری طرح ظاہر و باہر ہے جیسا کہ سعدالدین حمویہ، ابن ابی جمہور احسائی اور ابن ترکہ اصفہانی کی کتب میں نظر آتا ہے۔ البتہ جامی کی طرح بعض مواقع پر فلسفے کے ساتھ صوری اختلاف بھی دکھائی دیتا ہے، تاہم یہ اختلاف حقیقت میں لفظ فلسفہ اور استدلال سے ہے جب کہ ابن عربی کے زیر اثر الٰہیات کے منبع کے طور پر عقل کا زبردست دفاع نظر آتا ہے۔ پھر چونکہ جامی ایک توانا و عظیم شاعر تھے ان کے کلام و تصنیفات میں بھی قدیم اساتذہ کی شاعرانہ روایات اور ایماء و اشارات موجود ہیں جن میں کسی حد تک عقل کی مذمت اور عشق کے غلبے کا ذکر ہے۔ لیکن اس میں اور عطار اور دوسروں کے عاشقانہ تصوف میں رابطے کی جو قسم نظر آتی ہے اس میں فرق ہے۔

بہر حال ایران میں ابن عربی کے عرفانی دبستان کے پیروؤں کو تصوف اور فلسفے کے درمیان رابطے کی دوسری قسم کا نمائندہ جاننا چاہیے، اگرچہ اس امر میں جو ان کی توجہ کا مرکز ہے اور ان صوفیاء کے نظریے میں جن کا پہلے ذکر ہو چکا ہے، چند مشترک وجوہ ہیں۔

تصوف اور فلسفے کے درمیان رابطے کی تیسری قسم ان صوفیاء یا اہل باطن کی تصانیف میں تلاش کرنی چاہیے جو خود فلسفی بھی تھے اور جنہوں نے تصوف اور فلسفے کی باہمی آمیزش کی کوشش کی اس جماعت اور پہلی جماعت میں فرق اس بات کا ہے کہ جہاں عرفان نظری کے بانی ایک ایسی حکمت بیان کرنے والے تھے جسے فلسفہ عام معنوں میں اپنے اندر سمو لیتا ہے وہاں دوسرا گروہ ایران میں دانش اسلامی کے فلسفیوں کا تھا۔ فلسفی اپنے خاص معنوں میں.... یعنی وہ فلسفی جنہوں نے عصری فلسفے کے کسی ایک مشرب، مثلاً مشائی فلسفہ اور اسماعیلی فلسفہ وغیرہ میں قدم رکھا جو اپنے مشرب کے استاد تھے۔ اس جماعت کے افراد میں، یعنی جن کا تعلق دنیائے تصوف

یا اسلام کے باطنی میدان سے ہے، اور اس کے ساتھ ساتھ وہ فلسفی اور حکیم بھی سمجھے جاتے ہیں اور پھر اس گروہ میں فرق و امتیاز کا قائل ہونا ضروری ہے جنہوں نے انفرادی طور پر تصوف اور فلسفے کی باہمی آمیزش کی کوشش کی، اور اس میں ایک طرف اشراقی حکماء ہیں اور دوسری طرف عہد فاطمی کے اسماعیلی حکماء۔ افضل الدین کاشانیؒ، قطب الدین شیرازی، ابن ترکہ اصفہانی اور میر ابوالقاسم فندرسکی کو طبقۂ اول کے زمرے میں شمار کیا جا سکتا ہے۔ یہ سب حضرات صوفیاء کے زمرے میں اور اہل سیر و سلوک اور صاحب مقاماتِ معنوی تھے اور ان میں سے بعض تو اولیائے حق تھے، لیکن اس کے ساتھ ساتھ انہیں فلسفے پر بھی پورا پورا عبور تھا۔ تعجب بات یہ ہے کہ ان میں سے بعض فلسفۂ ذوقی کی بجائے زیادہ تر مشائی اور استدلالی فلسفے سے وابستہ رہے۔ اس سلسلے میں میر فندرسکی کا نام لیا جا سکتا ہے جو بیشتر بوعلی سینا کی کتاب "شفا" کی تدریس میں معروف رہے۔[۳۲]

اس گروہ میں افضل الدین کاشانی ایک خاص مرتبے کے حامل ہیں۔ وہ نہ صرف بزرگ صوفیاء میں سے ہیں اور کاشان میں ان کا مزار آج تک عام و خاص کی زیارت گاہ ہے بلکہ ان کا شمار ایران کے عظیم فلسفیوں میں بھی ہوتا ہے۔ انہوں نے فارسی زبانِ فلسفہ کی تکمیل و ترقی اور ارتقا میں جو خدمات انجام دیں ہیں، وہ بے مثال ہیں۔ منطق کے علاوہ الہیات اور طبیعیات میں ان کی فلسفیانہ تصنیفات خاص انداز اور رواں فارسی کی حامل ہیں اور فارسی نثر کے شاہکاروں میں شمار ہوتی ہیں۔ بابا افضل نہ صرف اپنے اشعار، بالخصوص رباعیاتِ نغز میں اپنا صوفیانہ چہرہ آشکار رکھتے ہیں بلکہ منطق اور فلسفے سے متعلق اپنی دقیق ترین کتب میں تصوف اور فلسفے کے مابین کسی قسم کا تضاد محسوس نہیں کرتے اور منطق معقولات کو عقل کے عطیات کا نتیجہ جانتے ہیں۔ جو (عقل) خود عقلِ الٰہی کے فیض و برکت سے مقام یقین سے حتیٰ کہ علم منطق میں بہرہ ور ہوتی ہے۔ ایران کے غالباً کسی بھی بڑے مفکر میں تصوف اور فلسفے کی معنویت کے مابین ایسی قربت، حتیٰ کہ اس کی استدلالی اور منطقی صورت میں، دیکھنے میں نہیں آتی۔ ان کے نزدیک عقل، عشق کی مخالفت نہیں اور نہ اس (عشق) کی حجابِ راہ ہے بلکہ منزلِ معشوق کی طرف رہنمائی کرنے والی ہے اور استدلالیوں کے پاؤں صرف اسی وقت چوبین ہوتے ہیں جب منطقیانہ اور فلسفیانہ معقولات عالم مقدس میں اپنے منبع و ماخذ سے جدا ہو جاتے ہیں اور جب فکر و دانش کی اصل کو فراموش کر دیا جاتا ہے جو انسان کو اس امر کی رخصت دیتی ہے کہ جزو سے کل کی طرف سفر کرے، پھر کل سے بھی آگے قدم رکھتے ہوئے کبریائی کے لامحدود میدان میں محو پرواز ہو۔ اگرچہ بابا افضل کی تصنیفات نظم و نثر کو بے حد شہرت حاصل ہے[۳۳] تاہم تصوف اور فلسفے میں باہمی پیوندکاری کے ضمن میں ان کے طرزِ فکر کی غیر معمولی اہمیت کا مناسب تجزیہ ابھی تک عمل میں نہیں آیا۔

قطب الدین شیرازی، جو عنفوانِ شباب میں صوفیاء کے سلسلے میں منسلک ہوتے اور اس کے ساتھ ہی فارسی زبان میں مشائی فلسفے پر بہت بڑی کتاب درۃ التاج کے مصنف بھی ہیں، ابن ترکہ اصفہانی جن کی کتاب تمہید القواعد فلسفے کے ساتھ ساتھ عرفان کی بھی ایک شاہکار ہے، اور ابوالقاسم فندرسکی، جو ہند و عرفان کی ایک اہم کتاب

"جزک بشست" کے شارح ہونے کے علاوہ عارف اور صاحب کرامات صوفی بھی ہیں، اور انہی کی طرح تصوف اور فلسفے میں باہمی رابطہ پیدا کرنے کی کوشش کرنے والے دوسرے حضرات افضل الدین کاشانی ہی کے مشرب کے پیرو ہیں۔

جہاں تک اسماعیلی مفکرین کا تعلق ہے جیسا کہ ناصر خسرو کی مشہور کتاب جامع الحکمتین سے پتا چلتا ہے۔ حکماء کا یہ گروہ چونکہ اسماعیلی مشرب کا پیرو تھا، اس لیے وہ خود کو اسلام کے باطن سے وابستہ اور تشیع سے مخصوص جانتا تھا۔ علاوہ ازیں یہ حضرات فلسفی بھی تھے۔ کتاب جامع الحکمتیں کا نام ہی اسلام کی باطنی تعلیمات اور فلسفے میں باہمی پیوندکاری کے لیے ناصر خسرو کی کوشش کی غمازی کرتا ہے۔ اس سلسلے میں تصوف البتہ خاص معنوں میں پیشِ نظر نہیں بلکہ اسلام کا باطنی پہلو ملحوظ ہے کہ تصوف اس کی اہم ترین تجلی ہے۔ یہ الگ بات ہے کہ یہی پہلو تشیع میں بھی پوری طرح نمایاں ہے۔ بہرحال ناصر خسرو اور اس دبستان کے دوسرے حضرات، جیسے ابوحاتم رازی اور حمید الدین کرمانی، کی روش اسلام کے باطن اور فلسفے میں باہمی آمیزش کی کوشش ہے اور اس بحث میں کم از کم اس طرف اشارہ ضروری ہے۔ اگرچہ مفکرین کا یہ گروہ بنیادی طور پر صوفی نہ تھا۔[۲۲]

اس تیسری قسم سے متعلق بحث کے آخر میں ان حضرات کا ذکر ضروری ہے جن کی تصنیفات تصوف اور فلسفے کے درمیان رابطے کے مطالعے کے لازماً لائق اعتنا ہیں، اور وہ ہیں شیخِ اشراق شہاب الدین سہروردی اور دوسرے اشراقی حکماء و مفکرین۔ سہروردی نے بھی بابا افضل کی طرح شروع ہی میں سیر و سلوک کی وادی میں قدم رکھا اور تصوف سے مشرف ہوئے۔ ازاں بعد انہوں نے فلسفے کے مطالعہ و تحقیق میں خود کو مصروف رکھا چنانچہ انہیں بھی ایسے صوفیاء میں شمار کیا جانا چاہیے جنہوں نے تصوف اور فلسفے میں ربط پیدا کیا۔ بغرض ان کی طرف سے کی گئی یہ کوشش حکمت اور فلسفے میں ایک نئے دبستان کے معرضِ وجود میں آنے پر منتج ہوئی جس نے فلسفہ حکمت و اشراق کے نام سے شہرت پائی اور اس کی اساس حکمتِ ذوقی اور حکمتِ بحثی کے مابین ربط و پیوند پر ہے۔ بابا افضل کی طرح شیخِ اشراق کے نزدیک بھی عقل ایک بلند مقام کی حامل ہے۔ مختصر یہ کہ یہ عقل نہ تو استدلال کے پاسے چوبیں والی عقل ہے اور نہ عقلِ فضولی بلکہ ایک شعور دار عقل ہے جو اپنے نور کے سرچشمے سے تقرب کی بنا پر فروزاں ہو کر ہستی کے تمام نچلے مراحل کے انوار کا منبع و ماخذ بنی ہے۔ سہروردی کے نزدیک عقل وہی عقل سرخ ہے جس کا انہوں نے اپنے مشہور رسالے میں ذکر کیا اور اسے خالص نور کے عالم اور دنیائے ظلمت کے درمیان ایک وسیلہ قرار دیا ہے۔ یہ عقل خود نور عطا کرنے والی اور فیاض ہے، عقلِ انسانی اور حتیٰ کہ اس کے وجود کو منور کرتی اور اسے معنوی و روحانی وجد و سرور کے مقام پر پہنچاتی ہے۔ وہ ایسی عقل ہے جو زہرہ کے سماع سے رقص کرنے لگتی اور مبدء ہستی میں کہ نور الانوار ہے، جا ملتی ہے۔ درحقیقت حکمتِ اشراق میں تصوف نے قدیم ایران، یونان اور اسکندریہ کے دبستان ہائے فلسفہ سے ایک ایسے فلسفے کو جنم دیا ہے جو سرزمینِ مشرق کے اہم ترین مشارب میں سے ہے۔[۲۳] اور علاوہ ازیں

تصوف اور فلسفے کے مابین پیوند کا ایک روشن نمونہ اور ان دو کے درمیان رابطے کی ایک دوسری علامت ہے، جہاں کہیں بھی یہ حکمت جلوہ گر ہوتی ہے۔ کیا کتاب حکمت الاشراق کے اولین شارحین شمس الدین شہرزوری اور قطب الدین شیرازی کی تحریریں ہیں، کیا جلال الدین دوانی اور خاندان دشتکی کی گفتار اور تصانیف ہیں اور کیا میرداماد کی کتب کے اشراقی پہلوؤں بالخصوص ان (امیر) کے اشعار میں تصوف اور فلسفے کے درمیان نیز وصل حق اور سماع معنوی اور عقل و دانش تک رسائی کے مابین ایک مضبوط پیوند نظر آتا ہے جو ایران کی تاریخ میں فلسفے اور تصوف دونوں کی تقدیر کے لحاظ سے بہت بڑی اہمیت کا حامل ہے۔

اب تک تصوف اور فلسفے کے باہمی پیوند و روابط کی جن تین اقسام کی طرف اشارہ ہوا۔۔۔ یعنی ایران کے صوفی مسلک شعراء کی طرف سے فلسفے کی مخالفت، خود صوفیاء کی وساطت سے، جن کا تعلق ابن عربی کے مکتب سے تھا، ایک عرفانی فلسفے کا وجود میں آنا اور آخر کار ایرانی متفکرین کے تین مختلف گروہوں کے، جو اسلام کے باطنی اور معنوی میدان کی بات کرتے ہیں، توسط سے فلسفے کی طرف اعتنا۔۔۔ وہ سب کے سب اس امر میں شریک ہیں، اور وہ یہ کہ جن افراد کا ان سے تعلق ہے، وہ سب کے سب یا تو تصوف کے پہلو سے اٹھے یا اسلام کے باطنی میدان سے، اور بعد میں انہوں نے فلسفے کی طرف رجوع کیا، تاہم تصوف اور فلسفے کے درمیان رابطے کو سمجھنے کے لیے ان دوسری دو انواع کی طرف اشارہ ضروری ہے جن میں وہ ارباب فکر آتے ہیں جو درحقیقت حکیم اور فلسفی تھے لیکن جنہوں نے تصوف کی طرف توجہ کی اور مختلف طریقوں سے فلسفے اور تصوف میں پیوندکاری کی کوشش کرتے رہے ہیں۔

اس سلسلے کا پہلا دستہ جو درحقیقت فلسفے اور تصوف کے مابین رابطے سے متعلق اس بحث میں مکمل تقسیم بندی کے لحاظ سے چوتھی قسم ہے، ان فلاسفہ پر مشتمل ہے جو تصوف کے مطالعے میں مصروف اور بعض مواقع پر اس پر عمل پیرا رہے ہیں۔ اس گروہ میں سب سے پہلے فارابی کا نام آتا ہے جس نے نہ صرف تصوف پر عمل کیا بلکہ کچھ ایسی دھنیں بھی تیار کیں جن سے درویشوں کی مجالس سماع میں آج بھی استفادہ کیا جاتا ہے۔ اس سے[۳۴] منسوب کتاب فصوص الحکمت خاص طور پر بڑی اہمیت کی حامل ہے، اس لیے کہ وہ حقیقت میں جہاں فلسفے کی کتاب ہے وہاں عرفان کی بھی ہے اور ایران میں کچھ عرصہ قبل تک بعض لوگ اس کی تدریس عرفانی تفسیر کے ساتھ کرتے رہے ہیں[۳۵]۔ اس کے بعد ابن سینا کا نام آتا ہے جس نے اگرچہ خود تصوف پر عمل تو نہیں کیا تاہم وہ تصوف کے زبردست مدافعین میں سے تھا۔ اس کی کتاب اشارات کا ایک باب فی مقامات العارفین فلاسفہ کی طرف سے تصوف کا قوی ترین دفاع[۳۶] ہے۔ جبکہ شیخ (ابن سینا) کی کتاب حکمت مشرقیہ ساری کی ساری ایسے افکار و تمثیلات سے پر ہے جن کا سرچشمہ تصوف ہے[۳۷]۔ تصوف سے ایسا تعلق اعتنا شیخ کی حکمت مشائی کے احیاء کنندہ یعنی خواجہ نصیر الدین طوسی کی تصانیف میں بھی نظر آتا ہے۔ ممکن ہے ایسے بعض حضرات کے لیے خواجہ (نصیر الدین) کے رسالہ اوصاف الاشراف کا (جو صوفیانہ اخلاق کے شاہکاروں میں سے ہے) مطالعہ

باعثِ حیرت ہو جنہوں نے اس سے قبل خواجہ کی صرف ریاضی و فلسفہ پر مستند کتب کو کھنگالا ہو۔ خواجہ کے افکار میں انتہائی گہرے علمی و منطقی طرزِ فکر اور تصوف میں ایسا حیران کن پیوند نظر آتا ہے کہ جو اپنی جگہ تصوف کے اصول و تعلیمات کی طرف ایران کے عظیم مفکرین کی توجہ کا ایک روشن ثمر ہے۔ خواہ یہ مفکرین ریاضی دان اور ستارہ شناس ہی کیوں نہ ہوں۔

فلسفیوں کا دوسرا گروہ جو تصوف کی طرف متوجہ ہوا اور جسے اس سے لگاؤ تھا، ان لوگوں پر مشتمل تھا جنہوں نے نہ صرف تصوف کی عظمت کو سراہا اور اس کا دفاع کیا یا اس سے متعلق کوئی الگ رسالہ لکھا بلکہ فلسفے اور تصوف کے درمیان مکمل اتحاد کی کوشش کی اور شیخ الاشراق کی مانند۔ اس فرق کے ساتھ ایک راہ اختیار کی کہ شیخِ اشراق نے تو واضح صورت میں تصوف سے آغاز کیا تھا اور بعد میں یونانی فلسفے کی طرف توجہ کی اور آخر میں حکمتِ اشراق کی بنیاد رکھی تھی جب کہ اس گروہ کا یہ لوگ فلسفی بھی تھے اور عارف بھی، تصوف کے ساتھ (اس کے خاص معنوں) واضح رابطہ نہیں تھا اور اگر کوئی رابطہ تھا بھی تو وہ اخفا ہی میں رہا۔ اس گروہ کا علم بردار اور حقیقت میں فلسفے کے ایک نئے دبستان کا، جس کی بنیاد عقلِ استدلالی و اشراق اور شریعت کے مابین اتحاد پر رکھی گئی ہے، بانی صدرالدین شیرازی المعروف بہ ملا صدرا ہے جس نے اس امر کی کوشش کی کہ تمام سابقہ دبستانوں بالخصوص حکمتِ اشراق اور دبستانِ ابنِ عربی کے عرفان سے استفادہ کر کے تصوف اور فلسفے کے درمیان آخری پیوند و اتحاد کو شیعی علوم و معارف کے دامن میں نمایاں کرے۔[۳۰] ملا صدرا کی بلند مرتبہ حکمت عقل کو باوقعت گردانتی ہے لیکن اسے اس کے خالص تجزیاتی پہلو تک محدود نہیں کرتی اور تصوف و عرفان کو بہت ہی گرانمایہ جانتی ہے مگر اسے عقل و خرد کا مخالف نہیں سمجھتی۔ ہر چند خود اس (ملا صدرا) کا اور ملا محسن فیض کاشانی ایسے اس کے بڑے بڑے شاگردوں اور آخری دور میں ملا ہادی سبزواری کا۔۔۔ کہ یہ سب اہلِ ریاضت، اربابِ تزکیہ نفس اور صاحبِ مقامات تھے، تصوف کے ساتھ رابطہ و پیوند یقینی طور پر معلوم نہیں، ہاں سبزواری کے معاملے میں کسی حد تک معلومات دستیاب ہیں۔ بہر حال اس میں شک نہیں کہ یہ سب حضرات عرفانی مقامات کے حامل تھے اور ساتھ ہی وہ عظیم فلسفی بھی سمجھے جاتے ہیں۔ اور انہوں نے قدرتِ فکر، باطنی ہمت اور عنایتِ ایزدی سے ایک ایسے دبستان کو جنم دیا جس نے عقل و عشق کو باہم ملا کے رکھا اور تصوف اور فلسفے میں ہم آہنگی پیدا کی۔

اس مختصر سی بحث میں تدریجی طور پر موضوعات کی جزئیات اور تفصیل میں جانے کا امکان نہیں تاہم راقم سطور کا جو اصل مقصد ہے، تصوف اور فلسفے کے درمیان رابطے کی چند اقسام کی نشاندہی کرنا ہے نہ کہ عقل و خرد کی صرف اس مخالفت ہی کی بات کرنا جس کی عکاسی فارسی زبان کے حسین اشعار میں ملتی ہے۔ عشق سکر آور کے نام پر جو اکثر مواقع پر ظاہری ہجو کی سطح سے آگے نہیں بڑھا۔۔۔ عقل و خرد سے بے توجہی اور اندھا دھند تعصب کے شدید ردِ عمل کے سبب کہ وہ بھی عشق و احساس کی طاقتوں سے مخالفت کی وجہ سے

عقل وخرد کی خدمت میں شریک رہا ہے، ایرانی دانش وفرہنگ کو وہ ہیبت صدمہ پہنچا ہے کہ تاریخ میں اس کی مثال مشکل ہی سے ملے گی تصوف ایرانی دانش کا ایک نہایت ہی گراں بہا اور ذی قیمت پہلو اور اس دانش کی معنویت کا دل ہے، اور اسی بنا پر اس لائق ہے کہ اس سے اس دانش کی حفاظت کی خاطر، نہ کہ اس کی تباہی کے لیے، استفادہ کیا جائے۔ اور یہ امر اسی وقت آسان وممکن ہے جب تصوف اور فلسفہ وتعقل (اس کے عام معنوں میں) کے درمیان موجود گہرے رابطے کو موردِ توجہ قرار دیا جائے، اس لیے کہ اگر اب عشق ومحبت کی ضرورت پہلے سے زیادہ ہے تو عقل ودرایت کی بھی ایک زندہ احتیاج ہے۔

خواجۂ شیراز کی اس بات کو نہ بھولنا چاہیے کہ

عاقلان نقطۂ پرکارِ وجودند، ولی
عشق داند کہ دریں دائرہ سرگردانند

(اربابِ عقل وجود وہستی کی پرکار کے نقطے ہیں لیکن عشق یہ سمجھتا ہے کہ وہ اس دائرہ میں سرگرداں ہیں)

پہلے پرکار کا ایک نقطہ ہونا ضروری ہے تاکہ حیرت کا دائرہ کھینچا جائے۔ ضروری ہے کہ عقل کو اس کے مثبت معنوں میں کام میں لایا جائے تاکہ عشق، اربابِ عقل کی سرگردانی کا مشاہدہ کرسکے۔ اس سے ہٹ کر کسی دوسری صورت میں "ادراکِ عشق" بھی بانجھ ہو کر رہ جائے گا۔ اور یوں اس دانش کا دائرہ جس کے انوار نے صدیوں مشرق ومغرب کو روشن رکھا، اپنی ہستی کھو بیٹھے گا۔ تصوف اور فلسفے کے مابین رابطے کی بہتر شناخت یقیناً اس دانش کی اساس وبنیاد کی شناخت میں بے اثر نہیں رہ سکتی جس دانش کے تحفظ ہی سے ایران کا تشخص امکان پذیر ہے۔

حواشی

(۱) مثلاً قاسم غنی نے "تاریخِ تصوف در اسلام" (طہران، ۱۳۳۰ ش ص ۵) میں یوں لکھا ہے: "ایران کے صوفیاء نے ہمیشہ فلسفے کو رد کیا اور پائے عقل استدلال کو چوبین قرار دیا ہے"۔

(۲) اسی لیے اس گفتار میں لفظ "فلسفہ وحکمت"، کلام یا علوم کلامی کو یا نقلی (علوم نقلی) کی مکمل صورت میں، جیسا کہ امام فخرالدین رازی کی طرح کے بعض متکلمین کے یہاں متداول ہے، احاطہ نہیں کرتا۔

(۳) فارسی زبان جاننے بولنے والے سبھی لوگ شعر "پائے استدلالیان چوبیں بود" سے آشنا ہیں لیکن بہت کم لوگ اس انتہائی مشہور شعر کے جواب میں کہے گئے اشعار سے واقف ہیں۔

صفویہ دور کا مشہور فلسفی میرداماد جو خود بھی عرفان سے بے بہرہ نہ تھا، مولانا (رومی) کے جواب میں کہتا ہے۔

اے کہ گفتی پائے چوبیں شد دلیل ورنہ بودے فخر رازی بے بدیل
فرق ناکردہ میانِ عقل و وہم
طعنہ بر برہان مزن اے کج بفہم
ز آہن تثبیتِ فیاض مبین
پائے استدلال کردم آہنین

پائے برہان آہنیں خواہی براہ
از صراط المستقیم ما بخواہ

ترجمہ۔ تو (رومی) نے کہا کہ دلیل و برہان لکڑی کے پاؤں ہیں، یعنی ان سے چلا نہیں جا سکتا۔۔ ورنہ فخرالدین رازی بے نظیر ہوتا۔ تو نے عقل اور وہم میں فرق کو نہیں جانا۔ اس لیے اے کج فہم، برہان و دلیل کو تضحیک کا نشانہ نہ بنا۔ فیاّض مبین کے ثابت کرنے والے تو ہے۔ سے میں نے پائے استدلال کو آہنیں اور مضبوط بنایا ہے۔ تجھے اگر دلیل کے مضبوط پاؤں درکار ہیں، ہمارے صراطِ مستقیم سے طلب کر۔

پھر سید قطب الدین محمد شیرازی نے میر داماد کے مقابلے میں مولانا (رومؒ) کا دفاع کیا ہے ؎

اے کہ طعنہ می زنی بر مولوی
اے کہ محرومی ز فہم مثنوی
گر تو فہم مثنوی می داشتی
کے زبان طعنہ می افراشتی
گرچہ سستی پائے استدلال عقل
مولوی در مثنوی کردہ است نقل
لیک مقصودش نبودہ عقل کل
زآنکہ او ہادیست در کلّ سبل
بلکہ قصدش عقلِ جزئی فلسفی ست
زآنکہ او بے نور روئے یوسفی ست
عقلِ جزئی چوں مشوب از وہم ہاست
زآں سبب مذموم نزد اولیاست

ترجمہ۔ تو نے مولوی (رومیؒ) پر طعنہ زنی کی ہے، تو تو مثنوی کے فہم و ادراک ہی سے محروم ہے۔ اگر تو مثنوی رومی کو سمجھنے کے قابل ہوتا تو پھر یہ زبان طعن دراز نہ کرتا۔ اگرچہ مولوی نے اپنی مثنوی میں عقل کے استدلال کی کمزوریاں بیان کی ہیں۔

لیکن اس سے ان کی مراد عقل کل نہ تھی کیونکہ وہ (عقلِ کل) تو تمام راستوں میں رہنمائی کرنے والی ہے۔

مولانا نے تو فلسفے کی جزوی عقل کی بات کی تھی کہ وہ کسی یوسف کا بے نور چہرہ ہے۔

جزوی عقل چونکہ اوہام کا نتیجہ ہے اس لیے اولیاء کے نزدیک مذموم ہے)

(فلسفہ عالی یا حکمت صدر۔ المتألہین جلد اوّل طہران ۱۳۴۷، صفحہ ے پر جواد مصلح کے مقدمے سے ماخوذ)

۴۔ چونکہ امام فخر (رازی) کو بوعلی سینا کی کتاب "اشارات" پر تنقید کے برخلاف تمام عقلی علوم سے بجز فلسفہ

مشائی کامل آشنائی تھی، اس لئے فلسفے کے بہت سے مخالفین نے انہیں فلسفی کے طور پر جانا اور فلاسفہ کے زمرے میں شمار کرتے ہوئے انہیں تنقید کا نشانہ بنایا ہے۔

(۵) خاقانی کے درج ذیل مشہور اشعار اس کی اس دور کے ادبا کی فلسفے سے متعلق مروجہ طرز فکر کی بہتری عکاسی ہیں

۱۔ فلسفہ در سخن میامیزید
وانگہی نام آن جدل منہید

۲۔ وحل گمرہی است بر سر راہ
ای سران پای در وحل منہید

۳۔ مشق اطفال نو تعلم را
لوح ادبار در بغل منہید

۴۔ حرم کعبہ کز ہبل شد پاک
باز ہم در حرم ہبل منہید

۵۔ قفل اسطورۂ ارسطو را
بر در احسن الملل منہید

۶۔ نقش فرسودۂ فلاطون را
بر طراز بہین حلل منہید

۷۔ فلسفی مرد دین مپندارید
حیز را جفت سام یل منہید

۸۔ افضل از زین فضولہا راند
نام افضل بجز اضل منہید

ترجمہ: ۱۔ اپنی بات میں فلسفے کی آمیزش نہ کرو اور پھر اس کا نام جدل مت رکھو۔

۲۔ راستے میں گمراہی کا کیچڑ ہے۔ اے سردارو کیچڑ میں پاؤں مت رکھو۔

۳۔ چند تازہ تازہ تعلیم حاصل کرنے والے بچوں کی بغل میں نحوست اور بدبختی کی تختی مت رکھو۔

۴۔ حرم کعبہ ہبل نامی بت سے پاک ہو چکا ہے، اس میں پھر سے ہبل مت رکھو۔

۵۔ ارسطو کے افسانے کا قفل خیر الملل (ملت اسلامیہ) کے دروازے پر مت لگاؤ۔

۶۔ افلاطون کے فرسودہ اور گھسے پٹے نقش کو اچھے لباسوں کے نقش و نگار پر مت سجاؤ۔

۷۔ فلسفی کو دین کا آدمی مت سمجھو۔ یعنی مخنث کو سام ایسے پہلوان کا جوڑ مت جانو۔

۸۔ اگر افضل یعنی خاقانی بھی فلسفے کی فضول باتیں کرتا ہے تو اسے اضل (گمراہ) کے علاوہ کچھ اور نہ کہو۔

ملاحظہ ہو قاسم غنی کی مذکورہ کتاب ص ۲ - ۱۰ جس میں اس قسم کے اشعار کا ذکر آیا ہے۔

۶۔ تمہیدات کا فلسفیانہ مقام و میدان، اس کے متن کے مرتب عفیف عسیران کے تجزیے میں جیسا کہ ان کتاب پر اس کے مقدمے میں ہے، نمایاں ہے۔ ملاحظہ ہو ابوالمعالی عبداللہ بن محمد المیانجی الہمدانی ملقب بہ عین القضاۃ کی کتاب تمہیدات جسے عفیف عسیران نے تحشیہ و تعلیمات کے ساتھ مرتب کیا اور اس پر مقدمہ لکھا۔ مطبوعہ طہران ۱۳۴۱ ش بالخصوص ص ۱۰۵ بعد۔

۷۔ صدرالدین قونوی کی فارسی تصانیف، جو کچھ ہی عرصہ قبل ارباب علم و دانش کی توجہ کا مرکز بنیں ہیں، کے بارے میں ملاحظہ ہو "سطالع ایمان"، مرتبہ ولیم چیٹک - جاویدان خرد سال چہارم ۱۳۵۶ ص ۵۷ - ۸۰۔

۸۔ ابن عربی کے شارح کی حیثیت سے مولانا جامی کی اہمیت ان کتب میں جو انہوں نے شیخ اکبر کی تصنیفات بالخصوص "فصوص" پر شرح و حاشیہ کی صورت میں براہ راست لکھیں (یعنی جن کی اپنی ایک تفصیلی حیثیت ہے) مترجم نمایاں ہے۔ ملاحظہ ہو ولیم چیٹک کی اس کتاب کے متن پر مفصل بحث یہ کتاب انہی نے تعلیقات کے ساتھ مرتب کی ہے۔ مطبوعہ طہران ۱۳۵۶ ش۔

۹۔ افسوس ہے کہ ایران میں ثنویہ ادیان کے دبستان کے آخر الذکر کے متعلق، کیا تصوف ہے، کیا فلسفے میں اور گویا علم کلام میں، ابھی تک کوئی مکمل اور مستقل بحث تحقیق عمل میں نہیں آئی جس کے نتیجے میں قرون اخیر کی فکری و معنوی تاریخ کا ایک اہم حصہ گوشۂ گمنامی میں پڑا ہوا ہے۔

۱۰۔ سعید نفیسی مرحوم کی کوشش کے نتیجے میں جنہوں نے اس کے اشعار طبع کروائے اور مجتبیٰ مینوی مرحوم اور استاد یحییٰ مہدوی کی بدولت جنہوں نے اس کی تصانیف کو عمدہ انداز میں طبع کرایا، اس فلسفی صوفی اور حاشیہ نویس دانشمند کی تمام کتب اب خواہش مندوں کی دسترس میں ہیں۔ ملاحظہ ہو مصنفات افضل مرتبہ مع مقدمہ از مجتبیٰ مینوی و یحییٰ مہدوی۔ طہران ۱۳۳۱، ۱۳۳۷، اور رباعیات بابا افضل مرتبہ سعید نفیسی طہران ۱۳۱۱

۱۱۔ یہاں یہ بات قابل ذکر ہے کہ ناصر خسرو اگرچہ اسماعیلی تھا اور صوفیا میں سے نہیں تھا لیکن بعد میں اس کی قبر ایک صوفی کے مزار کے طور پر اہل پامیر کے لیے احترام کا مرکز بن گئی۔ اور آج بھی ان کوہستانوں کے لوگ اسے صوفی بزرگ سمجھتے ہوئے اس کی قبر کی زیارت کو جاتے ہیں۔

۱۲۔ ملاحظہ ہو شیخ اشراق سہروردی کی فارسی تصانیف کا مجموعہ۔ بہ تصحیح و تحشیہ و مقدمہ سید حسین نصر، طہران ۱۳۴۸ ص ۲۲۵ بعد "عقل سرخ"

۱۳۔ سہروردی کی علمی اہمیت کے بارے میں ملاحظہ ہو مذکورہ بالا کتاب پر ھنری کوربین کا فرانسیسی زبان میں مقدمہ۔ نیز ملاحظہ ہو سید حسین نصر کے قلم سے "مفسر عالم غربت و شہید طریق معرفت شیخ اشراق شہاب الدین سہروردی"، نشریہ معارف اسلامی۔ شمارہ ۱۰ آذرماہ ۱۳۴۸۔ ص ۸ - ۱۹۔

۱۴۔ بعض لوگوں نے اس کتاب کو ابن سینا سے منسوب کیا ہے، ہرچند کہ تاریخ ایران کی گذشتہ صدیوں

میں اسے فارابی کی تصنیف سمجھا گیا ہے۔ راقم حروف کے خیال میں جن چند معاصر محققین نے اسے فارابی کی تصنیف ماننے سے انکار کیا ہے ان کے دلائل چنداں وزنی نہیں اور مخصوصاً ان دلائل کی بنا پر اسے فارابی کی تصنیف نہ ماننا مناسب نہیں۔ ملاحظہ ہو محمد تقی استرآبادی کی "شرح فصوص الحکمۃ" پر محمد تقی دانش پژوہ کا مقدمہ، طہران ۱۳۵۸۔

۱۵۔ مثلاً مرحوم الہی قمشہ ای، جو دور اخیر کے عرفائے دانشمند میں سے تھے، کتاب "فصوص الحکمۃ" کی تدریس عرفانی کتاب کے طور پر کرتے تھے اور درس کے دوران میں کتاب کے اشعار کو صوفیانہ گفتار کا پُر ولولہ و ہیجان سرچشمہ قرار دیا کرتے تھے۔ ملاحظہ ہو ان کی کتاب حکمت الٰہی عام و خاص، طہران، جلد دوم، ۱۳۳۶۔

۱۶۔ ملاحظہ ہو مرحوم بدیع الزمان فروزانفر کی تالیف "ابو علی سینا و تصوف"۔ ذبیح اللہ صفا کی تالیف "جشن نامہ ابن سینا"، طہران ۱۳۳۴، جلد دوم (ص ۱۹۵) میں استاد فروزانفر کے برعکس جو ابن سینا کو مائل بہ تصوف تو جانتے ہیں، لیکن اسے تارک دنیا نہیں مانتے اور دنیادار کہتے ہیں، مرحوم حاجی سید نصر اللہ تقوی نے ترجمہ اشارات (طہران ۱۳۱۶، ص ۱۱م) پر اپنے مقدمے میں شیخ الرئیس کو ایک خالص صوفی اور عرفانی مقام کا حامل قرار دیا ہے۔ ابن سینا اور تصوف میں ربط و تعلق سے متعلق ممتاز ارباب دانش کے نظریات کے بارے میں ملاحظہ "نظر متفکران اسلامی دربارہ طبیعت"، بقلم سید حسین نصر، طہران ۱۳۴۲، ص ۱۲۹، ۲۵۷۔

۱۷۔ ملاحظہ ہو "نظر متفکران ....."، ص ۳۵۳ ببعد۔

۱۸۔ ملاحظہ ہو رسالہ سہ اصل صدر الدین شیرازی، مرتبہ سید حسین نصر، طہران ۱۳۴۰ پر راقم کا مقدمہ نیز مذکورہ بالا کتاب اسفار (حکمت عالی) کے ترجمہ پر استاد مصلح کا مقدمہ۔