265

www.IqbalCyberLibrary.net
All rights reserved.
©2002-2006

ایرانی علمِ وادب میں
تصوّف اور فلسفے کا باہمی تعلّق

ڈاکٹر سید حسین نصر

ترجمہ: ڈاکٹر خواجہ حمید یزدانی

خودگیری و خودداری و گلبانگ انا الحق
آزاد ہو سالک تو ہیں یہ اس کے مقامات
محکوم ہو سالک تو یہی اس کا ہمہ اوست
خود مُردہ و خود مرقد و خود مرگِ مفاجات

(اقبال)

www.IqbalCyberLibrary.Net
All rights reserved.
©2002-2006

آخری صدیوں کے 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 فلسفہ 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 فلسفہ کے بڑے دبستانوں کا اگر بغور مطالعہ کیا جائے تو یہ حقیقت آشکار ہو جاتی ہے کہ تصوف اور فلسفہ 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 صورت 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 فلسفہ 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 اور نہ محلِ استعمال۔ اس مختصر سی گفتگو میں تصوف سے مراد ہے: سلوک و عرفان اور فقرِ محمدیؐ کے طریق و سنت کے مطابق وصلِ حق اور معرفتِ الٰہیہ کا طریقہ جبکہ فلسفہ سے صرف مشائی استدلالی فلسفہ (ارسطو کا فلسفہ) ہی نہیں بلکہ وہ تمام مکاتیب فکر و عقل بھی مراد ہیں جنہوں 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 مبدء 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 فلسفہ 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 ــــ مثلاً ملا صدرا ــــ کے یہاں متداول رہا ہے[۲]۔

پیغمبرِ اسلام (صلی اللہ علیہ وسلم) کی باطنی تعلیمات جب تصوف کی صورت میں متشکل ہونا شروع ہوئیں یعنی دوسری صدی ہجری میں، جو مسلمانوں کی قدیم فلسفہ کے گوناگوں مکاتب میں مشغولیت اور ان سے وابستگی کا زمانہ بھی ہے، تصوف اور فلسفہ میں امتیاز و فرق موجود تھا۔ علوم کی ابتدائی تقسیم میں یہ دونوں ایک دوسرے سے جدا تھے اور بڑے بڑے اربابِ تصوف مثلاً بایزیدؒ اور جنیدؒ خود کو فلسفیوں سے الگ جانتے تھے، لیکن اس کے ساتھ ساتھ ایران کے بہت سے صوفیا ہو، مثلاً حکیم ترمذی اور ابوالحسن خرقانی حقیقتہً حکیم و فلسفی بھی تھے۔ پھر فلسفہ میں بھی فارابی اور ابنِ سینا کی طرح ایسی شخصیات موجود 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 فقہا اور نام نہاد علماء کی طرف سے تھی، اور دین کے ظاہری اور باطنی میدانوں میں ہمیشہ ایک کشمکش موجود رہی ہے جو سُنّی دنیا میں تو ابوحامد محمد غزالی اور عالمِ تشیع میں سید حیدر آملی 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 بنفسہٖ ایک دوسرے کے متقابل ہیں، زیادہ تر ایران کے عظیم صوفی شعراء سنائی و عطار کے اشعار کے ذریعے پھیلا۔

صوفیانہ شاعری کی توسیع و اشاعت اور اس کے ساتھ ساتھ عقلی علوم کی کئی ایک شاخوں بالخصوص فلسفہ کے پھیلاؤ کے سبب تصوف اور فلسفے میں متباین اور متعدد روابط پیدا ہو گئے جنہیں ان پانچ باتوں میں مختصر طور پہ بیان کیا جا سکتا ہے:

تصوف اور فلسفہ 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 آتا ہے۔ صوفیا کی اس جماعت کے تمام افراد نے فلسفہ کے استدلالی پہلو کو موردِ توجہ قرار دیا ہے 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 ازین عقل ترہات انگیز
چند ازین چرخ و طبع رنگ آمیز

عقل را خود کسی نہد تمکین
در مقامی کہ جبرئیل امین

کم ز گنجشک آید از ہیبت
جبرئیل بدان ہمہ صولت

(ترجمہ: بیہودہ باتوں کو جنم دینے والی اس عقل کی بات کب تک؟ اور اس آسمان اور رنگ آمیز طبع کی بات کب تک؟ جس مقام پر جبرئیل امین 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 کمتر سمجھا جا سکتا ہے اگر جبرئیل امین خود وحی لانے والی عقل ہیں؟

عطار نے بھی فلسفہ کو محض فلسفۂ مشائی اور نتیجۂ استدلال جانا ہے اور اس بیان کا اظہار ہے کہ اسرار الٰہی اور عرفان جو بزرگ اہل 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:

بیامرزاد یزدانش بہ عقبیٰ
کہ گوید فلسفہ است این گونہ معنیٰ

"(اللہ تعالیٰ اس شخص کو روز قیامت بخشش نہ فرمائے، جو یہ کہتا ہے کہ فلسفہ بھی

اسی طرح، یعنی عرفان کی مانند' ہے)

زجای دیگر است این گونہ اسرار
ندارد فلسفی با این سخن کار

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

اگر راہ محمدؐ 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) خاک بن جائیں گے)

وگرنہ فلسفی کوری باش
زعقل و زیرکی مہجور می باش

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

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

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

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

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

ان اشعار میں عقل سے مراد یقیناً وہ عقل نہیں جسے حدیث 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 وہ "حکمتِ یونانی" اور "حکمتِ ایمانی" میں بنیادی تضاد پیدا کریں، جبکہ میر فندرسکی اور میر داماد ایسے چند حکما، ہر چند حکمتِ ایمانی یا یمانی کو حکمت یونانی سے بالاتر سمجھتے تھے، پھر بھی ان کے نزدیک یہ دونوں حکمتیں ایک دوسرے کی مخالف نہیں تھیں۔

فلسفہ و عقل کی مذمت جس طرح سنائیؒ اور عطار کے اشعار و تصنیفات میں نظر آتی ہے

IqbalCyberLibrary.Net All rights reserved.

مولانا روم کی مثنوی میں بھی پورے طور پر جلوہ گر ہے، حالانکہ مثنوی بذات خود حکمت و معرفت کا ایک دریا ہے جس کا فہم علوم عقلی، حتیٰ کہ مروجہ مشائی فلسفے سے آشنائی کے بغیر ممکن نہیں ہے۔

مولانا روم نے نہ صرف مثنوی کے پہلے دفتر میں استدلالی حضرات کے پاؤں کو لکڑی کے پاؤں کہا ہے[۲] (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) دم مار بھی لے تو قہر حق اس کو ملیا میٹ کر دے۔
فلسفی جو معجزۂ ستون حنانہ کا منکر ہے اسے اولیا کے حواس کی کوئی خبر نہیں)

پھر چھٹے دفتر میں امام فخر رازی کو پر، جو خود یونانی فلسفہ کے شدید مخالف تھے، فلسفی گردانتے ہوئے ان الفاظ میں نشانہ بنایا ہے:

اندرین بحث ار خرد رہ بین بدی
فخر رازی رازدار دین بدی
لیک چون من لم یذق لم یدر بود
عقل و تخییلات او حیرت فزود

(اس بحث میں اگر 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 روم کی کوشش انسان کی ہر گونہ نفسانی اور فکری محدودیت سے رہائی کے لیے ہے، اور مشائی فلاسفہ پر ان کا حملہ دراصل اسی رہائی کی خاطر اپنے آخری مقصد و ہدف کی طرف توجہ کے سبب ہے؛ حالانکہ وہ خود کبھی فلسفہ یا منطق کے منکر نہیں رہے، اور ان کی مثنوی بلا شبہ 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 عطّار اور رومی کے ہاتھوں، اس اوجِ کمال کو پہنچا کہ شعراء کے یہاں فلسفہ پر تنقید کلّی طور پر مروّج ہوگئی، 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۔[۵۴] 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 فلسفہ کے مابین رابطہ کے اس پہلو کی تائید نے سلجوقیوں اور ایلخانیوں کے ادوار میں فلسفہ 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 کاملاً ختم نہ ہو سکے بلکہ تصوّف کے دیگر پہلوؤں نے خود مکتبہائے فلسفہ کے احیا 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، تو پھر ایسا کیونکر ممکن ہوا کہ بیشتر ریاضی دان اور فلسفی، جن کو منطق و معقولات سے سروکار تھا، یا تو تصوف کی طرف مائل تھے یا قطب الدین شیرازی کی طرح ایام جوانی ہی سے تصوف کی راہ پر گامزن رہے؟ ایسے امر کے امکان کی دلیل، تصوف و فلسفہ اور دیگر معقولات کے مابین رابطہ کی بارہ سے زیادہ تحقیق و جستجو سے، کہ یہ رابطہ اس کے تحت قرار پذیر ہے، ہی روشن و آشکار ہوگی۔

تصوّف اور فلسفہ کے درمیان رابطے کی دوسری قسم فلسفے کے ساتھ توام ایک طرح کے تصوّف کے ظہور میں نظر آتی ہے۔ جو اگرچہ مشائی فلسفہ اور دیگر مروجہ مکاتب فلسفہ کی رسماً تائید نہیں کرتا مگر خود وہ اس چیز سے جسے مجبوراً فلسفہ یا حکمت (اپنے عام معنوں میں) کا نام دینا چاہیے، آمیزش یافتہ ہے؛ اور معنوی فضائل و طریق اور عشقِ 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 علما میں مروّج 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 فلسفہ کی جگہ

تھی، بلکہ ایران میں بھی اگرچہ [illegible]
[illegible] ہ فلسفہ کو درمیان سے ہٹا نہیں، لیکن فلسفہ پر اس کا بہت گہرا اثر پڑا اور
[illegible]صوف اور فلسفہ کے درمیان موجود بُعد کو دُور 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 عربی 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 قوی پہلو کا حامل ہے، شیخ اکبر سے قبل ایران کے مشہور صوفی عین القضاۃ ہمدانی کے یہاں بالخصوص ان کی کتاب تمہیدات و زبدۃ الحقائق میں نمایاں تھے، یہاں تک کہ غزالی کی آخری عمر کی بعض تصنیفات مثلاً مشکوٰۃ الانوار میں بھی موجود ہے۔ ہاں ابن عربی کی تصنیفات میں اس قسم کے عرفان کا دریائے بے بیکراں نظر آتا ہے۔

ایران اور برصغیر کے علم و ادب کو ملحوظ رکھتے ہوئے جو بات لائق اعتنا 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 پر ان (شیخ اکبر) جتنا اثر نہیں ڈالا۔ نہ صرف صدر الدین قونوی جیسے مولانا کے شاگردوں اور شارحین نے، جن کی عربی کے علاوہ فارسی میں بھی اہم تصنیفات ہیں، اس مکتوب تصوف جو معرفت میں رچا ہوا اور عقل الٰہی پر منحصر ہے کی توسیع و 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 قدآور شعرا تو 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 ہو رہا 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 فلسفہ کے ساتھ صوری اختلاف بھی دکھائی دیتا ہے، تاہم یہ اختلاف حقیقت میں لفظ فلسفہ اور اہل استدلال سے ہے جبکہ 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 غلبہ 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۔ بہرحال ایران میں ابن عربی کے عرفانی دبستان کے پیروؤں کو تصوف اور فلسفہ کے

درمیان رابطے کی دوسری قسم کا نمائندہ جاننا چاہیے، اگرچہ اس امر میں، جو اُن کی توجہ کا مرکز ہے، اور ان صوفیاء کے نظریے میں، جن کے بارے میں پہلے ذکر ہو چکا ہے، چند مشترک وجوہ ہیں۔[۹]

تصوف اور فلسفہ کے درمیان رابطے کی تیسری قسم اُن صوفیا یا اہل باطن کی تصانیف میں تلاش کرنی چاہیے، جو خود فلسفی بھی تھے اور جنھوں نے فلسفے اور تصوف کی باہمی آمیزش کی کوشش کی۔ اس جماعت اور پہلی جماعت میں فرق اس بات کا ہے کہ جہاں عرفانِ نظری کے بانی ایک ایسی حکمت کے 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 ـــــ فلسفی اپنے خاص معنوں میں ـــــ یعنی وہ فلسفی جنھوں نے عصری فلسفہ کے کسی ایک مشرب، مثلاً مشائی فلسفہ اور اسمٰعیلی فلسفہ وغیرہ، میں قدم رکھا اور جو اپنے اپنے مشرب کے استاد تھے۔ اِس 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 جنھوں نے انفرادی طور پر تصوف اور فلسفہ کی باہمی آمیزش کی کوشش کی؛ اور اس میں ایک طرف اشراقی حکماء ہیں اور دوسری طرف عہد فاطمی کے اسمٰعیلی حکماء۔ افضل الدین کاشانی، قطب الدین شیرازی، ابن ترکہ اصفہانی اور میر ابوالقاسم فندرسکی کو طبقۂ اول کے زمرہ میں شمار کیا جا سکتا ہے۔ یہ سب حضرات صوفیاء کے زمرہ میں اور اہل سیر و سلوک اور صاحب مقامات معنوی تھے اور ان میں سے بعض تو اولیائے حق تھے، لیکن اس کے ساتھ ساتھ انھیں فلسفہ پر بھی پورا پورا عبور تھا۔ تعجب کی بات یہ ہے کہ ان میں سے بعض فلسفۂ ذوقی کی بجائے زیادہ تر مشائی اور استدلالی فلسفہ سے وابستہ رہے؛ اس سلسلے میں میر فندرسکی کا نام لیا جا سکتا ہے جو بیشتر بو علی سینا کی کتاب "شفا" کی تدریس میں مصروف رہے۔

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۔ انھوں نے فارسی زبان، فلسفہ کی تکمیل و ترقی اور ارتقا میں جو خدمات انجام دی ہیں وہ بے مثال ہیں۔ منطق کے علاوہ الٰہیات اور طبیعیات میں ان کی فلسفیانہ تصنیفات خاص انداز اور رواں فارسی کی حامل اور فارسی نثر کے شاہکاروں میں شمار ہوتی ہیں۔ بابا افضل نہ صرف اپنے اشعار، بالخصوص رباعیات نغز میں، اپنا صوفیانہ چہرہ آشکار کرتے ہیں بلکہ منطق اور فلسفہ سے متعلق اپنی دقیق ترین کتب میں تصوف اور فلسفہ کے مابین کسی قسم کا تضاد محسوس نہیں کرتے

اور منطقی معقولات کو عقل کے عطیات کا نتیجہ جانتے ہیں جو (عقل) خود عقل ہی 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 تصوّف اور فلسفہ کی معنویت کے مابین ایسی قربتیں، حتیٰ کہ استدلالی اور منطقی صورت میں دیکھنے میں نہیں آتیں۔ ان کے نزدیک عقل، عشق کی مخالف نہیں اور نہ اس (عشق) کی حجاب راہ ہے، بلکہ منزلِ معشوق کی طرف راہنمائی کرنے والی ہے اور استدلالیوں کے پاؤں صرف اسی وقت چوبیں ہوتے ہیں جب منطقیانہ اور فلسفیانہ معقولات عالم قدس میں اپنے منبع و مآخذ 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 وہ جزء سے کُل کی طرف سفر کرے، پھر کُل 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 تاہم تصوّف اور فلسفہ 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 عنفوان شباب میں صوفیا کے سلسلے سے منسلک ہونے اور اس کے ساتھ ہی فارسی زبان میں مشائی فلسفہ پر بہت بڑی کتاب دُرۃ التاج کے مصنف بھی ہیں، ابن ترکۂ اصفہانی جن کی کتاب تمہید القواعد فلسفہ کے ساتھ ساتھ عرفان کی بھی ایک شاہکار ہے، اور میر ابوالقاسم فندرسکی، جو ہند و عرفان کی ایک اہم کتاب "جوگ بشسٹ" کے شارح ہونے کے علاوہ اور صاحب کرامات صوفی بھی ہیں، اور انھی کی طرح تصوف اور فلسفہ میں باہمی رابطہ پیدا کرنے کی کوشش کرنے کے علاوہ دوسرے حضرات درحقیقت افضل الدین کاشانی ہی کے مشرب کے پیرو ہیں۔

جہاں تک اسمٰعیلی مفکرین کا تعلق ہے، جیسا کہ ناصر خسرو کی مشہور کتاب جامع الحکمتین سے پتا چلتا ہے حکما کا یہ گروہ چونکہ اسمٰعیلی مشرب کا پیرو تھا، اس لیے وہ خود کو اسلام کے باطن سے وابستہ اور تشیّع سے مخصوص جانتا تھا، علاوہ ازیں یہ حضرات فلسفی بھی تھے۔ کتاب جامع الحکمتین کا نام ہی اسلام کی باطنی تعلیمات اور فلسفہ میں باہمی پیوند کے لیے ناصر خسرو کی کوشش کی غمازی کرتا ہے۔ اس سلسلے میں تصوف البتہ اپنے خاص معنوں میں پیشِ نظر نہیں بلکہ اسلام کا باطنی پہلو ملحوظ ہے کہ تصوف اس کی اہم ترین تجلی ہے۔ یہ الگ بات کہ یہی پہلو تشیّع 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 فلسفہ میں باہمی آمیزش کی کوشش ہے اور اس بحث میں کم از کم اس طرف اشارہ ضروری ہے۔ اگرچہ متفکرین کا یہ گروہ بنیادی طور پر صوفی نہ تھا۔[۱۱]

اس تیسری قسم سے متعلق بحث کے آخر میں ان حضرات کا ذکر ضروری ہے جن کی تصنیفات تصوف اور فلسفہ کے درمیان رابطہ کے مطالعہ کے لیے لازماً لائق اعتنا ہیں؛ اور وہ ہیں شیخ اشراق شہاب الدین سہروردی اور دوسرے اشراقی حکما و متفکرین۔ سہروردی نے بھی بابا افضل کی طرح شروع شروع میں سیر و سلوک کی وادی میں قدم رکھا اور تصوف سے مشرف ہوئے۔ ازاں بعد انہوں نے فلسفہ کے مطالعہ و تحقیق میں خود کو مصروف رکھا۔ چنانچہ انہیں بھی ایسے صوفیا میں شمار کیا جانا چاہیے جنہوں نے تصوف اور فلسفہ میں ربط پیدا کیا۔ غرض ان کی طرف سے کی گئی کوشش حکمت و فلسفہ میں ایک نئے دبستان کے معرض وجود میں آنے پر منتج ہوئی جسے فلسفہ و حکمت اشراق کے نام سے شہرت پائی۔ اور اس کی اساس حکمت ذوقی اور حکمت بحثی کے مابین ربط و پیوند پر ہے۔ بابا افضل کی طرح شیخ اشراق کے نزدیک عقل ایک مقام کی حامل ہے۔ مختصر یہ کہ یہ عقل نہ تو استدلال کے پائے چوبین والی عقل ہے اور نہ عقل فضولی، بلکہ ایک شعلہ دار عقل ہے جو اپنے نور کے سرچشمہ 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 رسالہ[۱۲] 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 تا عقل 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 مید ہو، مستی میں، کہ نور الانوار ہے، جا ملتی ہے۔ درحقیقت حکمت اشراق میں تصوف نے قدیم ایران، یونان اور اسکندریہ کے دبستان ہائے فلسفہ سے ایک ایسے فلسفہ کو جنم دیا ہے جو سرزمین مشرق کے اہم ترین مذاہب میں سے ہے اور علاوہ ازیں تصوف اور فلسفہ 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 ہوئی ہے ـــــ کیا کتاب حکمت الاشراق کے اولین شارحین شمس الدین سہروردی اور قطب الدین شیرازی کی تحریروں میں، کیا جلال الدین دوانی اور خاندان دشتکی کی گفتار اور تصانیف میں اور کیا میر داماد کی کتب کے اشراقی پہلوؤں بالخصوص ان (میر) کے اشعار میں؛ تصوف اور فلسفہ کے درمیان نیز وصل حق اور مقامات معنوی اور عقل و دانش تک رسائی کے مابین ایک قریبی پیوند نظر آتا ہے جو ایران کی تاریخ

میں فلسفہ اور تصوّف دونوں کی تقدیر کے لحاظ سے بہت بڑی اہمیت کا حامل ہے[۱۳]

اب تک تصوف اور فلسفہ کے باہمی پیوند و رابطہ کی جن تین اقسام کی طرف اشارہ ہوا — یعنی ایران کے صوفی مسلک شعرا کی طرف سے فلسفہ کی مخالفت، خود صوفیا کی وساطت سے جن کا تعلق ابن عربی کے مکتب سے تھا، ایک عرفانی فلسفہ کا وجود میں آنا اور آخرکار ایرانی مفکرین کے تین مختلف گروہوں کے، جو اسلام کے باطنی اور معنوی میدان کی بات کرتے ہیں، توسط سے فلسفہ کی طرف اعتنا — وہ سب کی سب اس ایک امر میں شریک ہیں اور وہ یہ کہ جن افراد کا اس 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 فلسفہ کی طرف رجوع کیا۔ تاہم تصوف اور فلسفہ 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 و فلسفی تھے لیکن جنہوں نے تصوف کی طرف توجہ کی اور مختلف طریقوں سے فلسفہ اور تصوف میں پیوندکاری کی کوشش کرتے رہے۔

اس سلسلے کا پہلا دستہ، جو درحقیقت فلسفہ اور تصوف کے مابین رابطہ سے متعلق اس بحث میں مکمل تقسیم بندی کے لحاظ سے چوتھی قسم ہے، ان فلاسفہ پر مشتمل ہے جو تصوف کے مطالعہ 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 تیار کیں جن سے درویشوں کی مجالس سماع میں آج بھی استفادہ کیا جاتا ہے۔ اس سے منسوب[۱۴] کتاب فصوص الحکمت خاص طور پر بڑی اہمیت کی حامل ہے، اس لیے کہ وہ حقیقت میں جہاں فلسفہ 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۔[۱۵] 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 (باب) فی مقامات العارفین فلاسفہ کی طرف سے تصوف کا ایک قوی ترین دفاع ہے۔[۱۶] جبکہ شیخ (ابن سینا) کی کتاب حکمت مشرقیہ ساری کی ساری ایسے افکار و تمثیلات سے پُر ہے جن کا سرچشمہ تصوف ہے۔[۱۷] تصوف سے ایسا مکمل اعتنا شیخ کی حکمت مشائی کے احیاکنندہ 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 باعث حیرت ہو، جنہوں نے اس

سے قبل خواجہ کی صرف ریاضی و فلسفہ پر متعدد 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 متفکرین کی توجہ کا ایک روشن نمونہ ہے، خواہ یہ متفکرین 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 جنھوں نے نہ صرف تصوف کی عظمت کو سراہا اور اس کا دفاع کیا یا اس سے متعلق کوئی الگ رسالہ لکھا، بلکہ فلسفہ اور تصوف کے درمیان مکمل اتحاد کی کوشش کی اور شیخ اشراق 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 فلسفہ کی طرف توجہ کی اور آخر میں حکمتِ اشراق کی بنیاد رکھی تھی، جب کہ اس گروہ کا، گو یہ لوگ فلسفی بھی تھے اور عارف بھی، تصوف کے ساتھ (اس کے خاص معنوں میں) واضح رابطہ نہ تھا، اور اگر کوئی رابطہ تھا بھی تو وہ اخفا ہی میں رہا ہے۔ اس گروہ کا علم بردار اور حقیقت میں فلسفہ 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 ملاصدرا ہے جس نے اس امر کی کوشش کی کہ تمام سابقہ دبستانوں، بالخصوص حکمتِ اشراق اور دبستانِ ابن عربی کے عرفان سے استفادہ کر کے تصوف اور فلسفہ کے درمیان آخری پیوند و اتحاد کو شیعی علوم و معارف کے دامن میں نمایاں کرے۔[۱۹] ملاصدرا 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، ہرچند خود اس (ملاصدرا) کا اور ملا محسن فیض کاشانی ایسے اس کے بڑے بڑے شاگردوں اور آخری دور میں ملا ہادی سبزواری کا ــــــ کہ یہ سب اہلِ ریاضت، اربابِ تزکیہ ٔ نفس اور صاحبِ مقامات تھے ــــــ تصوف کے ساتھ رابطہ و پیوند یقینی طور پر، معلوم نہیں؛ ہاں سبزواری کے معاملے میں کسی حد تک معلومات دستیاب ہیں۔ بہرحال اس میں شک نہیں کہ یہ سب حضرات عرفانی مقامات کے حامل تھے اور ساتھ ہی وہ عظیم فلسفی بھی سمجھے جاتے تھے، اور انھوں نے قدرتِ فکر، باطنی ہمت اور عنایتِ ایزدی سے ایک ایسے دبستان کو جنم دیا جس نے عقل اور عشق کو باہم ملائے رکھا اور تصوف اور فلسفہ میں ہم آہنگی پیدا کی۔

اس مختصر سی بحث میں قدرتی طور پر موضوعات کی جزئیات اور تفصیل میں جانے کا امکان نہیں تاہم راقم سطور کا جو اصل مقصد ہے وہ تصوف اور فلسفہ کے درمیان رابطے کی چند اقسام کی نشاندہی

کرتا 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۔ عشقِ سکر آور کے نام پر ــــ جو اکثر مواقع پر ظاہری مستی کی سطح سے آگے نہیں بڑھا ــــ عقل و خرد سے بے توجہی اور اندھا دھند تعصب کے شدید ردِ عمل کے سبب، کہ وہ بھی عشق و احساس کی لطافتوں سے مخالفت کی وجہ سے عقل و خرد کی مذمت میں شریک رہا ہے، ایرانی دانش و فرہنگ کو وہ مہیب صدمہ پہنچا ہے کہ تاریخ میں اس کی مثال مشکل سے ہی ملے گی۔

تصوف، ایرانی دانش کا ایک نہایت 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 و ممکن ہوگا جب تصوف اور فلسفہ و تعقل (اس کے عام معنوں میں) کے درمیان موجود گہرے رابطے کو مورد توجہ قرار دیا جائے؛ اس لیے کہ اگر اب عشق و محبت کی ضرورت پہلے سے زیادہ ہے تو عقل و درایت کی بھی ایک زندہ احتیاج ہے۔

خواجہ شیراز کی اس بات کو نہ بھولنا چاہیے کہ:

عاقلان نقطۂ پرگارِ وجودند، ولی
عشق داند کہ دریں دایرہ سرگردانند

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

پہلے پرکار کا ایک نقطہ ہونا ضروری ہے "تا کہ حیرت کا دائرہ کھینچا جائے۔ ضروری ہے کہ عقل کو، اس کے مثبت معنوں میں، کام میں لایا جائے "تا کہ عشق، اربابِ عقل کی سرگردانی کا مشاہدہ کر سکے۔ اس سے ہٹ کر کسی دوسری صورت میں" ادراکِ عشق" بھی بانجھ ہو کر رہ جائے؛ اور یوں اس دانش کا دائرہ، جس کے انوار نے صدیوں شرق و غرب کو روشن رکھا، اپنی ہستی کھو بیٹھے گا۔ تصوف اور فلسفہ کے مابین رابطے کی بہتر شناخت یقیناً اس دانش کی اساس و بنیاد 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، ۱۳۴۰ش، ص ۵) میں یوں لکھا ہے:
ایران کے صوفیا نے ہمیشہ فلسفہ کو رد کیا اور پائے عقل و استدلال کو چوبیں قرار دیا ہے۔

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

۳۔ فارسی زبان جاننے بولنے والے سبھی لوگ، شعر "پائے استدلالیان چوبین 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 میر داماد، جو خود بھی عرفان سے بے بہرہ نہ تھا، مولانا (رومی) کے جواب میں کہتا ہے:

اے کہ گفتی پائے چوبین شد دلیل — ورنہ بودے فخر رازی بے بدیل
فرق ناکردہ میان عقل و وہم — طعنہ بر برہان مزن اے کج بفہم
ز آہنِ تثبیتِ فیاضِ مبین — پائے استدلال کردم آہنین
پائے برہان آہنین خواہی بہ راہ — از صراطِ مستقیمِ ما بخواہ

(ترجمہ: تو (رومی) نے کہا کہ دلیل و برہان لکڑی کے پاؤں ہیں — یعنی ان سے چلا نہیں جا سکتا — ورنہ فخر الدین 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۔
فیاض مبین کے ثابت کرنے والے لوہے سے مَیں نے پائے استدلال کو آہنی و مضبوط بنایا ہے۔
تجھے اگر راستے میں دلیل کے پاؤں مضبوط درکار ہیں تو ہمارے صراطِ مستقیم سے طلب کر)

پھر سید قطب الدین محمد شیرازی نے میر داماد کے مقابلے میں مولانا (روم) 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 سستیہائے استدلال عقل — مولوی در مثنوی کردہ است نقل
لیک مقصودش نبودہ عقل کل — زانکہ اوہادیست در کل سبل
بلکہ قصدش عقل جزوی فلسفی ست — زانکہ او بے نور رئے یوسفی ست
عقل جزوی چون مشوب از وہماست — زان سبب مذموم نزد اولیاست

(ترجمہ:- تونے مولوی (رومی) 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 (عقل 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 اولیا کے نزدیک مذموم ہے)

(فلسفۂ عالی یا حکمت صدرالمتالہین، جلد اول طہران ۱۳۴۲، صفحہ ۸ پر جواد مصلح کے مقدمہ سے ماخوذ)

۴۔ چونکہ امام فخر (رازی) کو ابو علی سینا کی کتاب "اشارات" پر تنقید کے برخلاف تمام عقلی علوم سے، منجملہ فلسفۂ مشائی (ارسطو سے منسوب فلسفہ) کے، کامل آشنائی تھی، اس لیے فلسفہ کے بہت سے مخالفین نے انہیں فلسفی کے طور پر جانا اور فلسفہ کے زمرہ میں شمار کرتے ہوئے، تنقید کا نشانہ بنایا ہے۔

۵۔ خاقانی کے درج ذیل مشہور اشعار، اُس کی اس دور کے ادبا کی فلسفہ سے متعلق مروجہ طرز فکر کی پیروی کے غماز ہیں:

۱۔ فلسفہ در سخن میامیز ید — و آنگہی نام آن جدل منہید
۲۔ وحل گمرہی است بر سر راہ — ای سران پای در وحل منہید

۳۔ مشتی اطفال نو تعلّم 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 فلاطن را | بر طراز بہین حلل منہید
۷۔ فلسفی مرد دین مپندارید | حیز را جفت سام یل منہید
۸۔ افضل ار زین فضولہا راند | نام افضل بجز ا ضل منہید

(ترجمہ: ا۔ اپنی بات میں فلسفہ 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 تعلیم حاصل کرنے والے بچوں کی بغل میں نحوست و بد بختی 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 الامم (ملتِ اسلامیہ) کے دروازے پر مت لگاؤ۔
۶۔ افلاطون کے فرسودہ اور گھسے پٹے نقش کر 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 اس کا نام اضل (گمراہ) کے علاوہ کچھ اور مت رکھو۔)

ملاحظہ ہو قاسم غنی کی مذکورہ کتاب ص ۲۔ ۱جس میں اس قسم کے اشعار کا ذکر آیا ہے۔

۶۔ تمہیدات کا فلسفیانہ مقام و مبدان، اس کے متن کے مرتب عفیف عسیران کے تجزیے میں، جیسا کہ ان کتابوں پر اس کے مقدمہ 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 تعلیقات کے ساتھ مرتب کیا اور اس پر مقدمہ لکھا۔ مطبوعہ طہران ۱۳۴۱ ش، بالخصوص ص ۱۰۵ ببعد۔

۷۔ صدر الدین قونوی کی فارسی تصانیف، جو کچھ ہی عرصہ قبل ارباب علم و دانش کی توجہ کا مرکز بنی ہیں، کے بارے میں ملاحظہ ہو "مطالع ایمان"، مرتبہ ولیم چیٹک۔ جاویدان خرد، سال چہارم، ۱۳۵۶ھ 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 تصنیفانہ حیثیت ہے۔ مترجم) نمایاں ہے۔ ان کتب میں "نقد النصوص فی شرح نقش الفصوص" کا ایک خاص مقام ہے۔ ملاحظہ ہو ولیم چیٹک کی اس کتاب کے متن پر مفصل بحث۔ یہ کتاب اسی نے تعلیقات کے ساتھ مرتب کی ہے۔ مطبوعہ طہران ۱۳۵۶۔

۹۔ افسوس ہے کہ ایران میں محی الدین کے دبستان کے اثر و نفوذ سے متعلق، کیا تصوف میں، کیا فلسفہ میں اور کیا شیعی علم کلام میں، ابھی تک کوئی مکمل اور تسلی بخش تحقیق عمل میں نہیں آئی۔ جس کے نتیجے میں قرونِ 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 عاشق پیشہ دانشمند کی کتب اب خواہشمندوں کی دسترس میں ہیں۔ ملاحظہ ہوں تصنیفات افضل کاشانی مرتبہ مع مقدمہ از مجتبیٰ مینوی و یحییٰ مہدوی، طہران ۱۳۳۱، ۱۳۳۷، اور رباعیات باباافضل مرتبہ سعید نفیسی، طہران ۱۳۱۱۔

۱۱۔ یہاں یہ بات قابلِ ذکر ہے کہ ناصر خسرو اگرچہ اسمٰعیلی تھا اور صوفیا میں سے نہیں تھا لیکن بعد میں اس کی قبر ایک صوفی کے مزار کے طور پر، اہلِ 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 مقدمۂ سید حسین نصر، طہران ۱۳۴۸، ص ۲۲۵ بعد "عقل سرخ"۔

۱۳۔ سہروردی کی علمی اہمیت کے بارے میں ملاحظہ ہو مذکورہ بالا کتاب پر ہنری 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"، نشریۂ معارف اسلامی۔ شمارہ ۱۰، آذر ماہ ۱۳۴۸، ص ۱۹۔۸

۱۴۔ بعض لوگوں نے اس کتاب کو ابن سینا سے منسوب کیا ہے، ہر چند 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 محض 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 الٰہی قمشہ ای، جو دورِ اخیر کے عرفائے دانش میں سے تھے، کتاب فصوص الحکم کی تدریس عرفانی کتاب کے طور پر کرتے اور درس کے دوران 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 تصوّف"۔ ذبیح اللہ صفا کی تالیف "جشن نامۂ ابن سینا" طہران، ۱۳۳۴، جلد دوم (ص ۱۹۵) میں استاد فروزانفر کے برعکس جو ابن سینا کو مایل بہ تصوف تو جانتے ہیں لیکن اسے تارک دنیا نہیں مانتے اور دنیادار کہتے ہیں، مرحوم حاجی سید نصر اللہ تقوی نے ترجمۂ اشارات (طہران ۱۳۱۶، ص ۱۴) پر اپنے مقدمہ 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 مختلف ارباب دانش کے نظریے کے بارے میں ملاحظہ ہو "نظر متفکران اسلامی در بارۂ طبیعت" بقلم سید حسین نصر۔ طہران۔ ۱۳۴۲ ص ۲۴۹-۲۵۷۔

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

۱۸۔ ملاحظہ ہو رسالۂ 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۔