عقل۔ فلسفیانہ، ادبی اور عرفانی مفاہیم

Intellect, Intelligence, Reason (خرد، فہم، بدھی، سمجھ، دانش)

ڈاکٹر فضل الرحمٰن / ولیم سی چیٹک
ترجمہ: خضر یاسین / محمد سہیل عمر

عام مفہوم

عرب ماہرین لسانیات کا کہنا ہے کہ عقل کی اصطلاح کے اصلی معنی ہیں ''روکنا'' یا ''باندھنا''۔ بعد کو یہ لفظ ''خرد'' کے معنوں میں اس لیے استعمال ہونے لگا کہ ''یہ انسان کو گراوٹ میں پڑنے سے روکتا ہے''۔[1] یہ لفظ اسلامی فلسفے، کلام، تصوف اور ادب میں اپنا وسیع استعمال رکھتا ہے مگر ہر ایک میں اس کا مختلف رنگ ہے۔ خاص طور پر فلسفے اور کلام میں اس کا استعمال فنی نوعیت کا ہے اور یونانی فلسفیانہ تصورات کے زیر اثر ارتقا پذیر ہوا ہے۔ ان فنی اصطلاحات میں یہ یونانی لفظ Nous اور Diánoia کے مترادف کے طور پر استعمال ہوا ہے۔ الفارابی نے اپنے رسالة في العقل[2] کے آغاز میں ''عقل'' کے مختلف معانی کو ارسطو کے فکری تناظر میں ایک دوسرے سے الگ کیا ہے، ان میں سے ایک کو اس نے متکلمین کی طرف منسوب کیا ہے۔

لفظ ''عقل'' کے فلسفیانہ استعمال کی رُو سے، ''عقل'' کلیات (Universals) کا ادراک کرتی ہے جبکہ اس کے برعکس ''حسی ادراک'' صرف جزئیات (Particulars) کو گرفت میں لاتا ہے۔ عقل کا وظیفہ یہ بیان کیا جاتا ہے کہ وہ اپنے موضوعِ ادراک کو مادّے اور مادّی نسبتوں سے الگ اور مجرد کر دیتا ہے اور اس سے ایک تصور وضع کرتا ہے جس کا اس نوع کے تمام افراد پر اطلاق کیا جا سکتا ہے۔ یہ عمل جس طرح سے انجام پاتا ہے اس کی تفصیل کچھ اس طرح سے ہے کہ ذہن حافظے میں ذخیرہ شدہ مدرکات کی صورتوں میں تالیف اور تفریق کا عمل کرتا ہے جس سے اس کے اندر عقل فعال سے معقولات کلیّہ کو قبول کرنے کی استعداد پیدا ہو جاتی ہے۔ عقل فعال وہ کائناتی عقل ہے جو انسان کی عقل بالقوہ پر اثر انداز ہو کر اسے عقل بالفعل بنا دیتی ہے۔ چنانچہ ''معقولاتِ کلیہ'' ذہن میں موجود صورتوں سے ''برآمد'' نہیں ہوتے بلکہ اس پر ''خارج سے'' وارد

ہوتے ہیں۔ مسلم فلسفیوں میں ابن سینا نے عقل کے متعلق سب سے زیادہ مفصل نظریہ وضع کیا ہے۔ ان کا خیال ہے کہ تعقل (intellection) کے ذریعے سے انسان اپنے اندر تخلیقی علم کی استعداد پیدا کر لیتا ہے۔ اس استعداد یا قوت کو وہ ''العقل البسیط'' کا نام دیتا ہے۔ (قرونِ وسطیٰ کے لاطینی فلسفے میں یہ لفظ Scientia Simplex کا مترادف ہے)۔ العقل البسیط انسان کو ایک ایسا علم از سر نو (ab initio) تخلیق کرنے کے قابل بنا دیتی ہے جسے اس نے پہلے کبھی حاصل نہیں کیا ہوتا۔ اس نو تخلیق کردہ علم کو ابن سینا ''علم استدلالی' کا نام دیتے ہیں[۳]

اپنے ارتقا کے اعلیٰ ترین درجے پر جہاں عقل انسانی عقل فعال سے مشابہت پیدا کر لیتی ہے، پیغمبرانہ عقل وجود میں آتی ہے جہاں تمام حقائق ایک مخزن کی صورت میں موجود ہوتے ہیں اور یہیں سے نبی کے ذہن میں عقلی وحی الہامی پیغامات بن کر اُٹھتی ہے۔[۴]

نوفلاطونیت کے نظریۂ صدور کے زیر اثر مسلم فلاسفہ نے دس مابعد الطبیعی عقلوں (عقول عشرۃ) کا نظریہ وضع کیا۔ عقلِ اوّل بلا واسطہ خدا سے صادر ہوتی ہے جس سے ایک طرف عقل ثانی اور دوسری طرف فلک اوّل کا صدور ہوتا ہے۔ ہر عقل اپنے متعلقہ فلک میں حرکت کرتی ہے اور عقول اور افلاک کا یہ سلسلہ دسویں عقل (عقل عاشر) تک جاری رہتا ہے۔ دسویں عقل اس قدر ناقص ہو چکی ہوتی ہے کہ کسی اور عقل کو صادر نہیں کر سکتی، وہ صرف زیر قمر عالمِ مادی کو پیدا کرتی ہے۔ یہی وہ عقل ہے جو عقل فعال کہلاتی ہے جو زمانی و مکانی کائنات کے مراتب موجودات کو مختلف صورتیں دیتی ہے جو پیغمبرانہ عقل میں اپنے منتہا کو پہنچتی ہیں جہاں یہ کائنات عقل فعال سے از سرِ نو جڑ جاتی ہے۔ قرونِ وسطیٰ کے فلاسفہ چاہے مسلمان ہوں یا ان کی پیروی میں لاطینی مفکرین ہوں جیسے سینٹ تھامس ایکونس، اس نظریے کو جس چیز نے ان کے اذہان میں نا قابلِ انکار بنا دیا تھا وہ یہ تھی کہ یہ علمی اور مذہبی دونوں طرح کے مطالبات کے لیے بہ یک وقت قابلِ اطمینان تھا۔ سائنسی نقطۂ نظر سے اس میں آٹھ سیارے اور ایک فلک اعظم (جو تمام ساکن ستاروں کو محیط ہے) پایا جاتا تھا اور مذہبی نقطۂ نظر سے اس لیے کہ ملائکۂ بزرگ کی تعداد کو افلاک کی تعداد کے برابر مانا جاتا تھا۔[۵]

جہاں تک علم کلام کا تعلق ہے تو اس میں عقل وخرد کے بارے میں کوئی مفصل نظریہ وضع نہیں کیا گیا، مگر جیسا کہ حوالۂ بالا میں الفارابی نے بیان کیا ہے، متکلمین بار ہا ''عقلِ فطری'' (عقل بالفطرۃ) اور ''عقلِ سلیم'' کی بات کرتے ہیں۔ بہ ظاہر یہی معلوم ہوتا ہے کہ اس تصور کا مبدأ رواقیوں کا ''عقلِ غریزی'' کا تصور ہے جسے وہ (Lumen naturale) یا فطری نور بھی کہتے ہیں۔ معتزلہ کے نزدیک یہ فطری عقلِ انسان کی رہنمائی کے لیے خود کفیل ہے اور وحی کی احتیاج سے مستغنی ہے جبکہ علمائے کلام اس کی فعلیت کو قطعی طور پر وحی کے تابع قرار دیتے ہیں۔ قانون وشریعت کے معاملے میں تو وہ عقل کی خود مختاری کے تصور کو بالخصوص رد کرتے ہیں۔

——(ڈاکٹر فضل الرحمٰن)

فارسی ادبیات میں

عقل کی اصطلاح مسلمانوں کی تصانیف میں کثرت سے موضوعِ بحث رہی ہے اور یہ امر ہرگز باعث تعجب نہ ہونا چاہیے کیونکہ ''علم'' جو اگر کسی اعتبار سے عقل کا عین نہ بھی ہو تو بھی عقل کا محتویٰ تو ہے ہی اور اسلامی تہذیب میں اس کی حیثیت مرکزی ہے نیز'' مسلمانوں کی عقلی، روحانی اور عمرانی زندگی کے تمام پہلوؤں پر اس کا غلبہ رہا ہے۔''[۶]

مختلف علوم کے کئی ماہرین کے یہاں اس لفظ کا حقیقی مصداق متنازع رہا ہے اور اس کی تعریفات میں بھی اختلاف عام ہے۔ بالعموم اسے مختلف انواع میں تقسیم کیا جاتا ہے۔ فلسفیانہ بحث اوپر دیے گئے حوالے میں ملاحظہ کیجیے۔[۷] معروف متکلم ابو حامد غزالی (متوفی ۱۱۱۱/۵۰۵) کا کہنا ہے کہ عقل کی ماہیت کے بارے میں اختلاف رائے کی وجہ یہ ہے کہ یہ لفظ چار مختلف حقائق پر دلالت کرتا ہے:[۸]

۱- وہ صفت جو انسان کو حیوانات سے متمیز کرتی ہے اور اسے علوم و فنون سیکھنے کے قابل بناتی ہے۔ اس حیثیت سے عقل ایک خلقی اور غریزی ملکہ (Innate Capacity) ہے جو علم سے وہی نسبت رکھتی ہے جو آنکھ کو بینائی سے ہے۔

۲- وہ علم جو بچوں میں ایک فطری ملکے کی طرح موجود ہوتا ہے۔ اس کا اظہار اُس وقت ہوتا ہے جب بچے یہ تمیز کرنے کے قابل ہو جاتے ہیں کہ مثلاً: دو چیزیں زیادہ ہوتی ہیں ایک چیز سے۔

۳- وہ علم جو تجربے کے ذریعے حاصل کیا جاتا ہے۔

۴- انسان کی وہ فہم جو اسے علم کی فطری استعداد سے میسر آتی ہے اور وہ یہ جان لیتا ہے کہ ہر عمل کے کچھ نتائج ہوتے ہیں اور یہ کہ خواہشات اور ذاتی مفاد کو لازماً حد کے اندر رہنا چاہیے۔

غزالی کہتے ہیں عقل کی ان اقسام میں سے پہلی قسم بنیاد اور منبع ہے۔ دوسری قسم پہلی کا ابتدائی نتیجہ ہے۔ تیسری قسم پہلی اور دوسری اقسام کے اشتراک کا حاصل ہے اور چوتھی قسم حتمی نتیجہ اور آخری مقصود ہے۔ پہلی دونوں اقسام وہبی ہیں جبکہ آخری دو اکتسابی ہیں۔[۹]

ابتدائی اسلامی کتب اور غزالی جیسے علماء کے مباحث میں عقل کا کردار انتہائی مثبت قرار دیا گیا ہے۔ تاہم فارسی ادبیات اور تصوف میں عقل کی نارسائی کو اکثر موردِ تنقید بنایا گیا ہے، بالخصوص عشق و محبت کے مقابلے میں۔ اس مضمون کے باقی ماندہ حصے کا مرکزی موضوع عقل اور عشق کا یہی تقابل ہوگا۔

اگرچہ عقل کا لفظ قرآن مجید میں وارد نہیں ہوا تاہم اسی فعل کے مختلف صیغے مثلاً ''یعقلون''، ۴۹ مرتبہ استعمال ہوئے ہیں اور ہر بار مثبت معنوں میں آئے ہیں۔ عقل ہی سے انسان خدا کی نشانیوں (آیات الٰہی)

کو سمجھتا ہے چاہے یہ آیات مظاہر فطرت سے تعلق رکھتی ہوں[10] یا خود قرآن مجید اور دیگر صحف کی آیات ہوں۔[11] عقل انسان کو جہنم میں گرنے سے بچا لیتی ہے (القرآن ۶۷:۱۰) اور اسے یہ سمجھنے کے قابل بناتی ہے کہ آخرت کی زندگی دنیا کی زندگی سے بہتر ہے۔[12] خدا تعالیٰ کی نظر میں اس کی مخلوق میں بدترین وہ لوگ ہیں جو عقل سے کام نہیں لیتے (القرآن ۸:۲۲)۔ عقل کی اہمیت اس بات سے بھی بڑھ جاتی ہے کہ قرآن مجید میں اولوا الالباب کے "لُبّ" کا لفظ ۱۶ مرتبہ آیا ہے اور مفسرین کے نزدیک یہ لفظ عقل کا مرادف ہے۔ اس آیت کو بطور مثال دیکھیے: هل يستوى الذين يعلمون والذين لا يعلمون و ما يتذكر الا اولوا الالباب (القرآن ۳۹:۹) "کیا جاننے والے اور نہ جاننے والے برابر ہو سکتے ہیں۔ فقط اولوا الالباب ہی نصیحت حاصل کر سکتے ہیں۔"

اہلِ سنت کے ہاں احادیث کے ابتدائی مجموعوں میں عقل کے متعلق جو معدودے چند احادیث ہیں ان میں بھی قرآن مجید ہی کی طرح عقل کو اسی مثبت معنی میں لیا گیا ہے۔ متاخر تصانیف میں ایسی متعدد احادیث کا حوالہ ملتا ہے جن میں عقل کی تحسین کی گئی ہے۔[13] اہلِ تشیع کے مجموعہ ہائے احادیث عقل کی توصیف میں خاص طور پر پُرثروت ہیں۔[14] اہلِ سنت اور اہلِ تشیع دونوں کی روایات میں عقل اور صحیح عقیدہ و عمل کے مابین تعلق پر زور دیا گیا ہے۔ چنانچہ غزالی (محولہ ماقبل) نے پیغمبر علیہ السلام سے یہ روایت نقل کی ہے کہ دعامة المؤمن عقله فبقدر عقله تكون عبادته "عقل مومن کا ستون ہے، جتنی اس کی عقل ہو گی اسی قدر اس کی عبادت" اسی طرح امام جعفر صادق عقل کی تعریف کرتے ہیں کہ "عقل وہ شے ہے جس سے رحمان کی عبادت کی جاتی ہے اور جنت حاصل کی جاتی ہے۔"[15] شیعہ مآخذ اس امر پر زور دیتے ہیں کہ تمام مثبت اخلاقی فضائل عقل پر منحصر ہیں۔ آگے چل کر جب تصوف میں کمالِ روحانی کے باقاعدہ مقامات پر گفتگو کا آغاز ہوا تو اُن مباحث میں یہی صفات اُن مقامات کے اُصول و مبادی کی حیثیت سے نظر آتی ہیں۔[16]

اگرچہ ابتدائی مآخذ میں عقل کی بے حد تعریف کی گئی ہے تاہم اسے ہمیشہ خدا کی خلق کردہ چیز کی حیثیت دی گئی ہے اور خدا کا ہمسر اور شریک کوئی نہیں۔ بنابریں عقل کچھ حدود کی پابند ہے: ان میں سے ایک یہ ہے کہ خدا تعالیٰ عقل کے ادراک میں اتنا ہی آتا ہے جتنا وہ خود کو اس پر ظاہر کرنا چاہے، خواہ یہ کام کتابوں کے ذریعے سے ہو یا اس کی پیدا کردہ کائنات کے ذریعے سے ہو۔ مگر انسان صاحبِ عقل ہوتے ہوئے بھی خدا تعالیٰ کی ہستی کا ویسا ادراک نہیں کر سکتا جیسا کہ وہ اپنی ذات میں ہے۔ اس موقف کے اثبات کے لیے قرآن مجید کی یہ آیت اکثر پیش کی جاتی ہے: وما قدروا الله حق قدره (القرآن ۲۲:۷۴)۔ اسی طرح اس موضوع پر پیغمبر علیہ السلام سے ایک روایت نقل کی جاتی ہے۔ آپؐ نے فرمایا کہ خدا تعالیٰ کی مخلوق پر تفکر کرو، اُس کی ذات پر غور و فکر نہ کرو۔[17] حضرت علیؓ نے نہج البلاغة میں کئی مقامات پر اللہ تعالیٰ کی ذات کو پوری طرح سمجھنے کے

بارے میں عقل کی نارسائی بیان کی ہے۔[18] عام طور پر علم کلام میں ''تنزیہ'' پر بہت زور دیا گیا ہے، یعنی یہ تصور کہ خدا تعالیٰ مخلوقات کی طرح نہیں ہے اور ہمارے فہم سے ماورا ہے۔ یہ تصور عقل کی اس نارسائی کے ساتھ جڑا ہوا ہے کہ وہ خدا تعالیٰ کی کنہِ ذات کا ادراک نہیں کر سکتی تاہم آدمی کی عقل اس قابل ضرور ہے کہ وہ اس کی بدولت صحیح عقیدہ اختیار کر سکے اور اعمالِ صالح بجا لا سکے۔ متقدمین صوفیہ میں بہتوں نے عقل کی حدود کی وضاحت کی ہے۔ ابوالحسن نوری (متوفی ۹۰۸/۲۹۵) نے کہا ہے کہ ''عقل عاجز ہے اور یہ جس کی نشاندہی کرتی ہے وہ بھی اسی کی طرح عاجز ہے۔''[19]

عقل کو اس لیے بھی مشتبہ گردانا جاتا رہا کہ فلاسفہ اور بہت سے متکلمین یہ دعویٰ کرتے تھے کہ ان کے عقائد عقل کی دریافتوں پر مبنی ہیں جبکہ امت کی اکثریت یہ محسوس کرتی تھی کہ یہ مفکرین اسلام کے ظاہر اور باطن سے بہت دور ہو چکے ہیں۔ ''عاقل''، ''اہلِ عقل''، کی اصطلاح زیادہ تر تحقیر کے لیے برتی جاتی ہے جس سے عموماً عقل پرست فلسفی یا مفکر مراد ہوتا ہے جو عقل کو وحی سے بھی برتر درجہ دیتا ہو۔ چنانچہ ہم دیکھتے ہیں کہ سنائی (متوفی ۱۳۱-۱۱۳۰/۵۲۵) لکھتے ہیں کہ عقل حبِ ایمانی میں نابینا ہے، 'عاقلی' تو بس بوعلی سینا (ایسے لوگوں کا) شیوہ ہے۔[20] سنائی اپنے دیوان میں عقل پر شریعت کی برتری پر زور دیتے ہیں اور بتاتے ہیں کہ ابن سینا تجھے ''شفا'' دینے کے لائق ہے نہ ''نجات''۔[21] اسی طرح وہ بتاتے ہیں کہ عقل وحی کے بغیر بے معنی ہے اور یہ کہ عقلِ جزوی قرآن مجید کا احاطہ نہیں کر سکتی۔ ''مکڑی کا کیا کام کہ ققنس کا شکار کرے۔''[22] خاقانی[23] اور رومی[24] نے بھی بوعلی سینا کو 'عقل' کے نمایندے کے طور پر موردِ تنقید بنایا ہے۔

مثنوی کے ایک معروف شعر[25] میں رومی نے سرکردہ متکلم فخر الدین رازی کو بھی اسی درجے میں رکھا ہے۔ یوں معلوم ہوتا ہے جیسے وہ اپنے مرشد شمس تبریزی کے رویے ہی کی عکاسی کر رہے ہوں، جو کہتے ہیں ''اگر ان معانی کا ادراک مطالعے اور مباحثے سے کیا جا سکتا تو جنید اور بایزید کو افسوس اور پریشانی کی وجہ سے پورے جہاں کی خاک اپنے سر پر ڈال لینی چاہیے کہ فخر الدین رازی کے مقام کو حاصل نہ کر سکے۔''[26]

جب ایرانی شعراء عقل کے مثبت کردار پر غور کرتے ہیں اور مذہبی عقائد و اعمال میں اس کی معاونت کی تعریف کرتے ہیں تو وہ فقط اسی تصویر سے متاثر نہیں ہوتے، جو قرآن مجید اور ابتدائی مذہبی تصانیف میں پیش کی گئی ہے، بلکہ یونانی فلسفے کے علاوہ خود ایرانی ماخذوں میں کی جانے والی مدح کا بھی اثر لیتے ہیں۔[27] یہ تاثر جس درجے کا بھی ہو اس نے اسلام میں عقل کے مثبت کردار کو ابھارنے کا کام انجام دیا ہے۔ وولف نے شاہنامۂ فردوسی کا جو اشاریہ مرتب کیا اس پر ایک نظر ڈالنے سے معلوم ہوتا ہے کہ تقریباً ایک ہزار مثالیں ایسی ہیں جن میں ''خرد'' کے مختلف مشتقات جیسے خرد مند (عاقل) ہمیشہ مثبت معنوں میں استعمال ہوئے ہیں۔[28] ناصر خسرو (متوفی ۸۹-۱۰۸۸/۴۸۱) مشائی فلسفے کے ماہر تھے۔ اُنھوں نے کئی اشعار میں

عقل کی اس طرح تعریف کی ہے کہ یہ انسان کا دین میں ناگزیر ساتھی ہے۔[۲۹]

بایں ہمہ فارسی شعراء ذاتِ حق کے معاملے میں عقل کی نارسائی اور نااہلی کو نظر انداز نہیں کر سکتے تھے۔ عقل کا یہ منفی پہلو عشق و محبت کے بیان میں بہت کھل کر سامنے آتا ہے۔ عشق کے بارے میں ابتدائی زمانے سے ہی یہ خیال چلا آ رہا تھا کہ وہ عقل کی ضد ہے۔ عشق اور جنوں کے مابین تعلق نیز جنون کا عقل یا ''عاقلی'' کی ضد ہونا ہر ایک کے لیے واضح ہے، لیلیٰ و مجنوں کی حکایت اسی فہم حقیقت کا ایک اساطیری بیان ہے۔ قبل ازیں فردوسی کہہ گئے تھے کہ عشق آتا ہے تو عقل چلی جاتی ہے۔[۳۰] بالکل اسی طرح کے اشعار فخر الدین اسعد گورگانی کی ویس ورامین میں پائے جاتے ہیں جو ۱۰۵۴/۴۴۶ میں لکھی گئی ہے۔[۳۱] ''عقل کا وظیفہ ہے کہ خیر و شر میں تمیز کرے لیکن جونہی عشق آتا ہے دل میں عقل نام کی کوئی چیز باقی نہیں رہتی''۔[۳۲] اس کا نتیجہ یہ نکلا کہ فارسی غزل میں عقل اور عشق کا تقابل ایک متداول معیاری مضمون کی حیثیت اختیار کر گیا۔

عقل کے مثبت کردار پر اسلام نے جو غیر معمولی اصرار کیا ہے اس کے پیش نظر توقع کی جا سکتی ہے کہ اسلامی نقطۂ نظر سے عشق کو اس وقت غلط کہا جائے گا جب وہ عقل کی مخالفت پر اتر آئے اور یہ انداز نظر ہمیں ابن الجوزی کی کتاب ذم الھویٰ جیسی تصانیف میں ملتا بھی ہے۔[۳۳] تاہم صوفیہ انسان کے دیگر اوصاف کی نسبت حب الٰہی پر زیادہ اصرار کرتے چلے آئے تھے۔ علم کلام کے معروف عالم ابو حامد الغزالی یہاں تک لکھ گئے کہ ''حب الٰہی تمام روحانی مقامات کا آخری مقصود ہے...... اس کے بعد حاصل ہونے والا ہر مقام اسی کا ثمر ہے، اور اس محبت سے پہلے کے مقامات بھی اسی کی طرف لے جاتے ہیں''۔[۳۴]

مذہب میں عشق کی مرکزی اہمیت کے بارے میں جیسے جیسے صوفیہ کی تحریروں میں اضافہ ہوا تو اُنھوں نے وہ تمثیلات و مضامین اور اسالیب بیان برتنے شروع کر دیے جو نظم و نثر میں عورت کے لیے مرد کے عشق کو ظاہر کرنے کے لیے استعمال کیے جاتے ہیں۔ فارسی ادب کے ارتقا میں ابو حامد الغزالی کے چھوٹے بھائی احمد الغزالی (متوفی ۱۱۲۶/۵۲۰) کی کتاب سوانح کو بنیادی اہمیت حاصل ہے جو فارسی نثر کا شاہکار ہے۔ اس رسالے میں عقل کے بارے میں جس ایجاز اور جامعیت سے ان کا تبصرہ نقل ہوا ہے اس نے صوفیانہ عشق کے سارے آیندہ استعمالات کی راہ متعین کر دی۔ قرآن مجید کی آیت ہے یسألونك عن الروح۔ قل الروح من امر ربی (۱۷:۸۵) ''وہ آپ سے روح کے متعلق سوال کریں گے آپ کہہ دیجیے روح میرے پروردگار کا امر ہے۔'' اس کی تفسیر میں اُنھوں نے لکھا ''روح (جان) کے ادراک کے سلسلے میں عقل کی آنکھ بند ہے جو عشق کے گرد ایک خول ہے۔ ''علم کو اس خول تک تو رسائی حاصل ہے نہیں پھر تو یہ اس کے اندر مخفی گوہر تک پہنچنے کی راہ کیسے پا سکتا ہے۔''[۳۵] عقل اور عشق کے تعلق کے نظریے کی بھرپور وضاحت احمد الغزالی کے مرید عین القضاۃ ہمدانی (متوفی ۱۱۳۱/۵۲۵) نے کی ہے۔ عربی میں لکھی گئی کتاب

زبدۃ الحقائق میں بالخصوص بیان کرتے ہیں کہ ''عشق انسان کے مرتبۂ کمال سے تعلق رکھتا ہے، جو ورائے طورِ عقل ہے''۔[۳۶] فارسی میں اس سے مفصل تر کا کام ہمدانی کی تمہیدات ہے۔ اس میں زیادہ تر ماہیت عشق کا بیان ہے اور اُن تشبیہات وتمثیلات کی شرح کی گئی ہے جو عشق کے بیان میں بروئے کار آتی ہیں۔ عقل کی حدود وقیود کا تذکرہ گو دلالتاً سارے مبحث میں موجود ہے لیکن عقل کی ان تحدیدات کا صراحت سے بیان صرف چند مصرعوں میں کیا گیا ہے۔[۳۷]

شعراء میں عین القضاۃ کے ہم عصر حکیم سنائی نے عقل کی توصیف کرنے کی روایت جاری رکھی اور بتایا کہ مذہب کے معاملے میں عقل انسان کی بڑی مددگار ہے۔[۳۸] مگر اُنھوں نے اس عقل میں جو انسان کی خدا کی طرف رہنمائی کرتی ہے اور اس جعلی عقل میں جو شیطان کے تصرف میں ہے امتیاز کیا ہے۔[۳۹] اُنھوں نے عقل کی پناہ میں آنے والے انسان کے روحانی عروج کو بیان کیا ہے کہ وہ ''عقل کے پرتو سے سورج بن جاتا ہے''، پھر اُسے خدا تعالیٰ کے شوق کی ردا میسر آجاتی ہے اور وہ عقل کلی سے بھی آگے چلا جاتا ہے جو خدا تعالیٰ کی اولین خلقت ہے۔''[۴۰] حدیقة کے آغاز میں سنائی نے خدا تعالیٰ کی حقیقت کو سمجھنے میں عقل کی نارسائی کو بیان کیا ہے۔[۴۱] حدیقة کے پانچویں باب میں سنائی ہمیں بتاتے ہیں کہ عشق، عقل اور روح سے بالاتر ہے اور یہ اس ثنویت کو پیچھے چھوڑ دیتا ہے جس کا ادراک عقل کفر و ایمان کی صورت میں کرتی ہے۔[۴۲] حدیقة کی نسبت سنائی کے دیوان کا بیشتر حصہ عشق کے لیے مخصوص ہے چنانچہ اس میں بالعموم عقل کے حوالے سے زیادہ تنقیدی زاویۂ نگاہ ملتا ہے۔ عشق ایسی دنیا سے وابستہ ہے جو عقل سے ماورا ہے۔ مؤخر الذکر جائز اور ناجائز کے چکر میں رہتی ہے جبکہ مقدم الذکر کی دلچسپی ''نابود'' سے ہے۔[۴۳] بہ الفاظ دیگر خدا تعالیٰ کا عاشق اپنے محبوب کے ماسویٰ ہر شے کا پھندہ توڑ پھینکتا ہے (بشمول اپنی ذات کے)۔ ''عشق کے سوا ہر شے کو دردِ دل (غم) کہو''۔[۴۴]

سنائی کے اشعار نے فارسی شاعری میں عقل اور عشق کے مابین تقابل کے لیے سانچا بنا دیا۔ تاہم اُنھوں نے عقل کے کونیاتی کردار پر بھی زور دیا تھا؛ نتیجے کے طور پر یہ فارسی شاعری کا عمومی وصف بن گیا، بالخصوص صوفیہ کے ہاں۔ ایک حدیث شریف میں آیا ہے کہ اوّل ما خلق اللّٰہ العقل ''عقل خدا کی پہلی مخلوق ہے۔'' یہ حدیث سنّی اور شیعہ دونوں ماخذوں میں پائی جاتی ہے اگرچہ اس کے استناد پر کچھ علماء نے اعتراض کیا ہے۔ فلاسفہ کے ہاں بھی اس کا اکثر حوالہ ملتا ہے۔ یہ لوگ اس میں نوفلاطونی تعلیمات کا اثبات دیکھتے تھے اور سنائی تو فلسفیانہ روایت میں بھی رسوخ اور مہارت رکھتے ہیں۔[۴۵] متاخرین صوفیہ کی طرح سنائی بھی انسان کے مبدا و غایت کی وضاحت کرتے ہوئے اسلامی نقطۂ نظر کو فلسفیانہ تصورات میں بہ اطمینان بیان کرتے تھے۔ اس لیے وہ عقل کو تمام موجودات کی علت قرار دیتے ہیں[۴۶] اور بتاتے ہیں کہ عقل کلی خدا تعالیٰ کی قریب ترین چیز ہے۔[۴۷] وہ سیر العباد الی المعاد میں عقل کل یا کلی کے کونیاتی کردار پر قدرے

وضاحت سے روشنی ڈالتے ہیں۔[48]

عطار (متوفی ۱۲۲۰ء/۶۱۸ھ) نے اپنے دیوان اور مثنویوں کو زیادہ تر عشق اور اس کے لوازم کے لیے وقف رکھا ہے۔ اس لیے ان کے ہاں عقل کے مثبت کردار پر شاذ و نادر ہی کچھ ملتا ہے۔ اس کی جگہ وہ عشق کے مقابل عقل کی نارسائی اور عدم استعداد پر زور دیتے ہیں اور شرابِ عشق کی مستی اور روئے محبوب کے دیدار کے نتیجے میں پیدا ہونے والی حیرت اور دیوانگی کو سامنے لاتے ہیں جو عاشق پر غلبہ کیے رہتی ہے۔[49] سنائی کے مقابلے میں عطار کائنات میں عقل کے کردار کو شاذ و نادر بیان کرتے ہیں۔

عطار کے معاصرین میں متعدد اہم نثر نگاروں نے عقل اور عشق کی بحث میں حصہ لیا ہے۔ فارسی کے صاحب طرز نثر نگار شہاب الدین سہروردی مقتول (متوفی ۱۱۹۱ء/۵۸۷ھ) نے اگرچہ اپنی عارفانہ تمثیلی تحریروں میں عقل کے متعلق مسلسل لکھا ہے[50] تاہم ان کے ہاں زور عقل کے مثبت کردار پر ہے کہ یہ اس علم کا مبدا ہے جس کے ذریعے سے روحانی انقلاب واقع ہوتا ہے۔ اس مقام پر وہ نہ صرف صوفیہ کے روحانی تحقق کے تصورات سے متاثر ہیں بلکہ ابن سینا کی کونیات اور نفسیات کے بھی زیر اثر ہیں۔ سہروردی کے خیال میں عقل فعال جسے ملائکہ کی درجہ بندی میں جبریل کہا جاتا ہے، انسان کی فوز و فلاح کے لیے ایک باطنی رہنما ہے۔[51] روزبہان بقلی (م ۱۲۰۹ء/۶۰۶ھ) مباحث عشق کے نظریہ ساز مصنف ہیں۔ اُنھوں نے عقل پر مفصل تنقید تو نہیں کی، بس اتنا کہنے پر اکتفا کیا کہ یہ خدا سے بیگانہ ہے۔[52] تاہم بقلی نے عقل کی تعریف کرتے ہوئے کہا ہے کہ یہ انسان کی بندگی کا وسیلہ ہے۔ اُنھوں نے اس کی چار مختلف اقسام بتائی ہیں، اور یہ دکھایا ہے کہ عقل کی اعلیٰ ترین نوع انبیاء اور اولیاء کی ہوتی ہے۔[53] صوفی بزرگ نجم الدین رازی (متوفی ۱۲۰۶ء/۶۵۴ھ) نے اپنی کتاب عشق و عقل میں عشق اور عقل کے باہمی تعلق پر تفصیل سے کلام کیا ہے اور اس بحث کو ترتیب سے بیان کیا ہے۔[54] ان کے کہنے کے مطابق عشق کو نیاتی بنیادوں پر عقل سے برتر ہے۔ نتیجۂ بحث یہ کہ عقل کا وظیفہ ہے اشیاء کے فرق و امتیاز پر نظر کرنا، بنا بریں کثرت اور تکوین کائنات۔ مگر عشق فاصلے مٹاتا ہے، رخنے پر کرتا ہے اور کثرت کو مٹا دیتا ہے۔ عشق اور عقل کے تضاد کی بنیاد اس حقیقت پر مبنی ہے کہ ''عقل روحانی اور جسمانی دو دنیاؤں کو تشکیل دینے والی سب سے بڑی قوت (قہرمان) ہے، جبکہ عشق آگ ہے جو خس و خاشاک کو جلا دیتی ہے اور دونوں دُنیاؤں کو اُٹھا پھینکتی ہے''۔[55] چنانچہ عشق اپنے آپ کو مٹا دینے (نیستی) کے ذریعے عاشق کو محبوب تک لے جاتا ہے مگر عقل اپنے حامل کو اپنے معروض سے آگے نہیں لے جاسکتی۔ ''اور عقلاء اور حکماء اس پر متفق ہیں کہ خدا تعالیٰ کسی کی عقل کا موضوع نہیں بن سکتا۔''[56]

عشق اور عقل کے بارے میں انتہائی دقیق اور مفصل ترین بحث جلال الدین رومی (متوفی ۱۲۷۳ء/۶۷۲ھ) کی تمام تحریروں میں پھیلی ہوئی ہے۔ جن تصورات کو وہ بیان کرتے ہیں اور شعری تمثیل اور علائم و

رموز کا جو نظام وہ استعمال میں لاتے ہیں، اسے اس تمام روایت کا نقطۂ کمال قرار دیا جا سکتا ہے۔ ان کے بعد آنے والے شعراء کی اکثریت نے عقل کی بحث میں حصہ لیا مگر ان کی کاوشیں نئے اسالیب بیان یا تمثیلات و تصورات پیش کرنے کے بجائے زبان کے فنی پہلوؤں میں باریکیاں اور لطافت پیدا کرنے اور حسنِ اظہار اور لطفِ سخن کے وسائل کو ترقی دینے تک محدود رہیں۔ یہ بھی حقیقت ہے کہ رومی کے بعد اہلِ تصوف کی تحریروں میں ایک بہت اہم تبدیلی رونما ہوئی اور اس کی وجہ یہ تھی کہ ابن عربی کے تصورات اور اصطلاحات فارسی میں کثرت سے وارد ہو چکی تھیں تاہم عقل و عشق کے تقابل کے موضوع پر اس تبدیلی سے اگر کوئی اثر پڑا بھی تو اس کی حیثیت نا قابلِ ذکر رہی۔ مثلاً مغربی (متوفی ۱۴۰۶ء/۸۰۹ھ) ایسا شاعر ہے جس پر ابن عربی کی تعلیمات کا مکمل غلبہ ہے۔ وہ اگر چند مقامات پر عقل و عشق کی نسبتِ تضاد کی جانب اشارات فراہم کرتا بھی ہے تو اس کے تصورات، علامتیں اور تمثیلات ان شعراء سے مختلف نہیں ہیں جو اس سے قبل ہو گزرے ہیں)۔[۵۷] ابن العربی اور ان کے پیروکار عشق پر اس قدر زور نہیں دیتے جتنا صوفی شعراء مثلاً سنائی، عطار اور رومی نے دیا ہے۔ یہ لوگ ماہیت وجود کے بارے میں ایک مفصل نظریہ وضع کرنے میں زیادہ دلچسپی رکھتے تھے۔ ظاہر ہے کہ اس میں عقل کو بہت اہم کردار ادا کرنا ہوتا ہے، کم از کم کونیات سے متعلق۔ مگر عقل اور وہ علم جس کے حصول میں یہ مددگار ہوتی ہے ہمیشہ اس علم کے ماتحت رہتا ہے جو خدا تعالیٰ سے بلا واسطہ حاصل کیا جاتا ہے، جسے عموماً ''کشف'' (پردہ ہٹانا، کھولنا) کہا جاتا ہے۔[۵۸]

رومی کے ہاں اس امر کا اثبات تو ہے کہ عشق آخر الامر عقل سے برتر ہے مگر وہ عقل کے مثبت پہلو کو کبھی نظر انداز نہیں کرتے۔ وہ سنائی اور نجم الدین رازی سے بڑھ کر عقل کو کائنات میں اور روحانی ارتقا کے ان مدارج میں واضح کردار ادا کرنے کا موقع دیتے ہیں، جو سالک طریق کو طے کرنا ہوتے ہیں۔ وہ بتاتے ہیں کہ عقل اور ملائکہ کا جوہر ایک ہے اور عقل اللہ تعالیٰ کی جستجو میں پیہم مصروف ہے۔ وہ اس کا تقابل ''نفس'' سے کرتے ہیں جو اصلاً اپنے جوہر میں شیطانی تھا۔ زیادہ تر لوگوں کے لیے ان کا نفس عقل کے نور کا پردہ بن جاتا ہے اس لیے ان کی عقل فی الواقعہ جزوی ہوتی ہے، صرف انبیاء اور اولیاء عقل کلی سے اپنا تعلق بحال کر لیتے ہیں، جس کے ذریعے سے تمام اشیاء تخلیق کی گئی ہیں۔ اگر عقل کی ایک منفی جہت ہے تو یہ اس لیے ہے کہ عقلِ جزوی نے ''عقل'' کو بدنام کر دیا ہے[۵۹] تاہم عقل کے اساساً مثبت کردار کے باوجود خدا کی تلاش میں اسے بالآخر پیچھے چھوڑنا ضروری ہو جاتا ہے۔ بالکل اسی طرح جیسے جبریل معراج میں پیغمبر علیہ السلام کی راہنمائی کسی حد تک ہی کر سکتے تھے۔ اس لیے عقل کی بھی آخر کار نفی کرنی پڑتی ہے کیونکہ اس کا سروکار عالم خلق یعنی ثنویت سے ہے۔ عقل سالکوں کو سدرۃ المنتہٰی تک لے جا سکتی ہے[۶۰] مگر ''عقل سایہ ہے اور خدا کی ہستی سورج: سایہ، سورج کے حضور کیوں کر قرار پکڑ سکتا ہے؟''[۶۱] چنانچہ رومی نے کتنے ہی اشعار میں،

بالخصوص اپنے دیوان میں، عقل پر عشق کے نقطۂ نظر سے تنقید کی ہے، عشق جو دوئی کو خاک کر دیتا ہے، صرف خدائے واحد باقی رہتا ہے۔ اسی طرح رومی نے عقل اور ''صحو'' کے مابین واضح ربط بھی بیان کیا ہے اور عشق اور مستی کے مابین تعلق بھی بتایا ہے۔

صورتِ عقل جملہ دل تنگی است
صورتِ عشق نیست جز مستی[۶۲]

(عقل کی صورت ساری دل تنگی ہے۔ عشق کی صورت، مستی کے سوا کچھ نہیں)

——(ولیم سی چیٹک)

حواشی و حوالہ جات

۱- عربی کی معیاری لغات سے رجوع فرمائیں۔

۲- فارابی، رسالۃ فی العقل، تدوین: بوئجس، بیروت، ۱۹۳۸ء۔

3- Ibn Sina, *De Anima*, Arabic Text, ed. F. Rahman, Oxford, 1959, pp. 241.

4- F. Rahman, *Prophecy in Islam*, Chicago, 1979, pp. 30-36.

5- E. Gilson, *Les sources greco aralies de l'augustinisme avicennisant,* in Archives d'Histoire Doctrinale et Litterature du Moyen Âge, 1938.

6- F. Rosenthal, *Knowledge Triumphant: The Concept of Knowlege in Medieval Islam*, Lieden, 1970, p.334.

7- S. M. Afnan, *A Philosophical Lexicon in Persian and Arabic*, Beirut, 1969, pp. 178-185.

۸- ابوحامد الغزالی، احیاء علوم الدین، قاہرہ، ۱۹۰۹/۱۳۲۷، ج ۱، ص ۶۴۔

۹- اس کے بعد امام غزالی نے حضرت علیؓ ابن ابی طالب کے تین اشعار نقل کیے ہیں جن سے علوم کی مذکورہ تقسیم کی روایتی اساس ثابت ہوتی ہے۔ ابو طالب مکی، قوت القلوب، قاہرہ ۱۹۶۱، ج ۱، ص ۳۲۴۔ روزنتھال نے عقل کی جگہ پر لفظ ''علم'' کے ساتھ انھی اشعار کا ترجمہ کیا ہے، ملاحظہ کیجیے *Knowledge Triumphant*، ص ۱۸۴۔

۱۰- قرآن حکیم، ۲:۱۶۴، ۴:۱۳، ۱۲:۱۶، ۸۰:۲۳ وغیرہ۔

۱۱- ایضاً،۴۴:۲، ۶۵:۳، ۱۱۸:۳، ۱۶:۱۰، ۵۱:۱۱۔

۱۲- ایضاً،۳۲:۶، ۱۶۱:۷، ۱۰۹:۹، ۶۰:۱۲، ۲۸:۶۰۔

۱۳- امام غزالی، احیاء، ج۱،ص ۶۴-۶۳۔

۱۴- مجلسی، بہار الانوار،نشر مکرر، بیروت،۱۹۸۳ء۔کتاب العقل و الجہل،ص۱۶۲-۸۱۔

۱۵- ایضاً، ج۱،ص ۱۱۶۔

۱۶- ایضاً، پیغمبر علیہ السلام نے فرمایا عقل کی سوشاخیں ہیں،ص ۱۱۹-۱۱۷۔امام جعفر کے نزدیک عقل کے ۷۵ سپاہی ہیں۔ جس کے مقابل جہل کے بھی ۷۵ سپاہی ہیں،ص ۱۱۱-۱۰۹۔

۱۷- امام غزالی، کیمائے سعادت، تدوین: احمد آرام، تہران،۱۹۴۰ء،ص ۷۷۹۔

۱۸- حضرت علیؑ، نہج البلاغۃ، تدوین: ایس، صالح، بیروت، ۱۹۶۷ء،ص ۲۱۷، ۲۲۵، ۲۳۸؛ تقابل کیجیے: ولیم، سی چیٹک، *A Shiite Anthology*، البنی، ۱۹۸۱ء،ص ۲۸، ۳۲۔اسلامی تناظر میں خدا تعالیٰ کو جاننے کی انسانی اہلیت کی پوری وضاحت کے لیے دیکھیے: روزنتھال، *Knowledge Truimphant*،ص۱۴۲-۱۲۹۔

۱۹- ابوالحسن نوری، خلاصۂ شرحِ تعرف، تدوین: الف، الف رجائی، تہران ۱۹۷۰ء،ص ۱۵۵۔تقابل کیجیے: نوربخش، *Sufism; Meaning,Knowledge and Unity*، نیویارک، ۱۹۸۱ء، ۴۶-۷؛ کلاباذی؛ *The Doctrine of the Sufis*، مترجم؛ اے، جے آربری، لاہور، ۱۹۶۶ء،ص ۵۵-۵۱۔

۲۰- سنائی، حدیقۃ الحقیقۃ، تدوین: مدرس رضوی، تہران ۱۹۵۰ء،ص ۳۰۱-۳۰۰۔

۲۱- شفا اور نجات، بوعلی سینا کی کتابوں کے نام ہیں؛ دیوان سنائی، تدوین: مدرس رضوی، تہران ۱۹۶۲ء،ص ۴۳۔ نیز،ص ۱۲۷، ۵۷۔

۲۲- ایضاً،ص ۱۹۱۔

۲۳- عراقی، تحفۃ العراقین، تدوین: یوسف قریب، تہران ۱۹۵۴ء،ص ۶۶-۶۵۔

۲۴- رومی، مثنوی، تدوین: آر، اے نکلسن، لندن، ۴۰ - ۱۹۲۵ء، دفتر چہارم شعر ۵۰۶۔ تقابل کیجیے: عطار، اسرار نامہ، تدوین: صادق گوہرین، تہران ۱۹۵۹ء،ص ۵۱-۴۹، جس میں خاص طور پر شعر نمبر ۱۰۸، میں دلائل دیے گئے کہ فلسفیانہ عقل انسان کو دین محمدی سے باہر لے جاتی ہے۔

۲۵- ایضاً، ج، پنجم، شعر ۴۱۴۴۔

۲۶- فخر الدین رازی، مقالات، تدوین: محمد علی موحد، تہران، ۱۹۷۷ء،ص ۱۳۵۔عقل پر صوفیہ کی تنقید درست ہے کہ نہیں؟ اس پیچیدہ مسئلے پر دیکھیے: حسین نصر، "The Relation between Sufism and Philosophy in Persian Culture", *Hamdard Islamicus*, 6/4- 1983, p. 33-44.

۲۷- ر۔ک: ادب؛ انداز خرد (پہلوی میں xrad) عقل کی متبادل کے طور پر آیا ہے۔

28- F. Wolf, *Glossar zu Firdosis Schahname*,Hildesheim,1965.
تقابل کے لیے دیکھیے: محمد دبیر سیاقی، کشف ابیات شاہنامہ فردوسی، تہران ،۱۹۶۹ء، ج۱،ص ۶۶۳-۴۶۱۔تقریباً ایک سو مصرعے ایسے ہیں جن کا آغاز لفظ ''خرد'' سے ہوتا ہے۔

۲۹- ناصر خسرو، دیوان، تدوین: مجتبیٰ مینوی اور مہدی محقق، تہران،۱۹۷۴ء،ص ۴۴، ۸۴، ۲۷۰، ۲۷۳، ۳۱۳، ۴۵۲، ۴۵۳۔

۳۰- فردوسی، شاہنامہ، تدوین: بروخیم، ج ۱، ص ۱۵۲، شعر ۴۴۱۔

۳۱- فخر الدین اسعد گورگانی، ویس ورامین، تدوین: ایم، ایم تودہ وا ے اے گوخریا، تہران، ۱۹۷۰ء، ص ۹۴، ۱۱۷، ۱۱۸۔

۳۲- ایضاً، ص ۱۱۷۔

33- J. N. Bell, *Love Theory in Later Hunbalite Islam*, Albany, 1979, p.37.

۳۴- امام غزالی، احیاء، ج ۴، ص ۲۰۹۔

۳۵- احمد الغزالی، سوانح، تدوین: نصر اللہ پور جوادی، تہران، ۱۹۸۰ء، ص ۵۵، ر۔ک: ص ۴۲، ۴۳؛ مزید دیکھیے بہار الحقیقة، تدوین: یہی مرتب، تہران، ۱۹۷۷ء، ص ۲، ۶۔

۳۶- عین القضاۃ ہمدانی، زبدة الحقائق، تدوین: عفیف عسیران، تہران، ۱۹۶۲ء، ص ۳۶-۲۵۔

۳۷- عین القضاۃ ہمدانی، تمہیدات مع زبدة الحقائق، ص ۱۵۷، ۱۱۶۔ (بیش تر علماء نے عقل کا مقام دماغ کی بجائے دل بتایا ہے اور قرآن مجید (۴۶:۲۲) میں بھی اسی طرح آیا ہے)

۳۸- سنائی، حديقة الحقیقة، تدوین: مدرس رضوی، تہران، ۱۹۶۲ء، باب چہارم، ص ۳۱۴، ۲۹۵۔

۳۹- ایضاً، ص ۳۰۳۔

۴۰- ایضاً، ص ۳۰۸۔

۴۱- ایضاً، ص ۱۶۔ عقل کے بے نتیجہ ہونے کا یہ اعتراف مابعد کی بہت سی مثنویات کے لیے توحید کے باب میں معیار کی حیثیت اختیار کر گیا۔ مزید دیکھیے؛ جے، اے بوئیل، الٰہی نامہ، ترجمہ: فرید الدین عطار، مانچسٹر ۱۹۷۶ء، ص ۲-۱؛ جی، ایم ویکن، مترجم *Morals Pointed and Tales Adornad: The Bustan of Sadi* ٹورنٹو، ۱۹۷۴ء، ص ۶-۵۔

۴۲- ایضاً، ص ۳۲۸۔

۴۳- ایضاً، ص ۳۳۷۔

۴۴- ایضاً، ص ۴۹۹۔

45- J. T. P. de Bruijin, *Of Piety and Poetry: The Interaction of Religion and Literature in the Life and Work of Hakim Sanai of Ghazana*, Leiden, 1983, pp. 208 ff.

۴۶- حکیم سنائی، حديقة الحقیقة، ص ۲۹۵۔

۴۷- ایضاً، ص ۲۹۸۔

۴۸- حکیم سنائی، سیر العباد الی المعاد، تدوین: مدرس رضوی، در مثنوی ہائے حکیم سنائی، تہران، ۱۹۶۹ء، ص ۱۴-۲۱۲۔

۴۹- عطار، منطق الطیر، تدوین: صادق گوہرین، تہران، ۱۹۶۳ء، ص ۸۷-۱۸۶؛ اسرار نامہ، تدوین: یہی مرتب، تہران، ۱۹۵۹ء، ص ۳۵؛ دیوان، تدوین: تفضلی، تہران، ۱۹۶۶ء، ص ۶، ۱۲، ۳۱، ۳۲، ۳۸، ۵۳، ۵۶، ۵۷، ۶۱، ۶۲، ۷۲، ۷۷، ۷۸، ۸۲، ۱۰۸، ۱۱۰، ۱۳۵، ۱۳۶، ۱۵۰، ۱۵۶، ۱۶۹، ۱۷۶، ۱۹۲، ۲۰۰، ۲۰۹، ۲۱۶، ۲۳۵، ۲۴۱، ۲۴۳، ۲۷۱، ۲۸۳، ۲۹۶، ۲۹۹، وغیرہ۔

۵۰- مجموعہ آثار فارسی، تدوین: حسین نصر، تہران، ۱۹۷۷ء۔ نیز دیکھیے ڈبلیو، ایم، تھکسٹون (مترجم) *Mystical and Visionary Treatises of Suhrawardi*, 1982.

۵۱- سہروردی، عقلِ سرخ۔

۵۲- روز بہان بقلی، غلطات السالکین، تدوین: نوربخش، مع رسالة القدس، تہران، ۱۹۷۷ء، ص ۸۳۔

۵۳- رسالة القدس، ص ۷۴-۷۱۔

۵۴- نجم الدین رازی، عشق و عقل، تدوین: تفضلی، تہران، ۱۹۶۶ء۔

۵۵- ایضاً، ص ۶۳۔

۵۶- ایضاً، تقابل کے لیے دیکھیے: عقل اور عشق کے مابین تصادم پر رازی کی وضاحت ان کا رسالہ *The Path of Gods Bondsmen,* Tr. H. Alger, Delmar, N.Y. 1982, pp.87- 90.

۵۷- دیوان کامل شمس مغربی، تدوین: میر عابدینی، تہران ۱۹۷۹ء، غزلیں، شعر: ۴۳، ۴۷۸، ۷۴۴، ۷۸۹، ۱۱۱۱، ۱۳۳۰، ۱۳۳۶ ترجیعات شعر: ۵۲، ۲۶۰ تا ۱۸۵۔

۵۸- ابن العربی، الفتوحات المکیة، بیروت، جدید اڈیشن، جلد ۱، ص ۹۲-۹۱، ترجمہ: روزنتھال، *Knowledge Triumphant*، pp.188-92۔ ان کے مکتب فکر کی فارسی مثالوں کے لیے دیکھیے: صدرالدین قونوی، مطالع ایمان، تدوین: ولیم سی چیٹک، *Sophia Perennis*، ۴/۱، ۱۹۷۸ء، ص ۲، ۷۱-۷۲؛ مزید تقابل کے لیے دیکھیے، ولیم سی چیٹک، "Mysticism vs Philosophy in Earlier Islamic History"، No17، *Religious Studies*، ۱۹۸۱ء، خاص طور پر صفحات ۹۵، ۸۹۔

۵۹- رومی، مثنوی، دفتر پنجم، شعر: ۴۶۳۔

۶۰- ایضاً، دفتر ششم، شعر: ۴۱۳۹۔ تقابل کے لیے دیکھیے، قرآن مجید ۱۴:۵۳۔

۶۱- ایضاً، دفتر چہارم، شعر: ۲۱۱۱۔

۶۲- رومی، دیوان شمس تبریز، شعر: ۳۳۷۸۱۔

کتابیات

1- *Encyclopedia of Islam*, Vol.iii, Leiden.

۲- بوعلی سینا، کتاب الاشارات والتنبیہات، مع تبصرۂ فخر الدین رازی و ناصر الدین طوسی، استنبول، ۱۸۷۳/۱۲۹۰۔

3- F. Rahman, *The Philosophy of Mulla Sadra*, Albany, N. Y. 1975.

4- A. Schimmel, *Mystical Dimensions of Islam*, Chapel Hill, 1975.

5- Idem, *The Triumphal Sun: A Study of the Works of Jalaloddin Rumi*, London, 1976.

6- Idem, *As Through a Veil*, N. Y. 1982.

7- W. C. Chittick, *The Sufi Path of Love*, Albany, 1983.