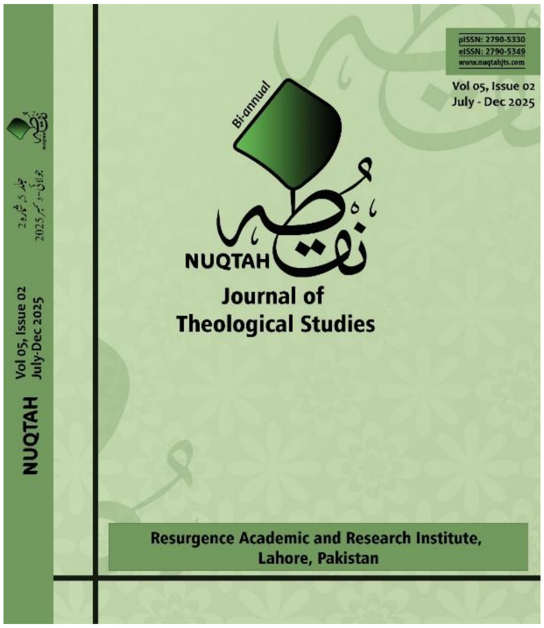

Nuqtah Journal of Theological Studies

Editor: Dr Shumaila Majeed

(Bi-Annual)

Languages: English, Urdu, Arabic

pISSN: 2790-5330 eISSN: 2790-5349

https://nuqtahjts.com/index.php/njts

Published by

Resurgence Academic and Research

Institute Lahore (53720), Pakistan

Email: editor@nuqtahjts.com

تجلیِ معنا در تداخلِ عرفانِ فارسی و حکمتِ اسلامی: ایک لسانی و فکری مطالعہ

The Manifestation of Meaning in the Interplay of Persian Mysticism and Islamic Philosophy: A Linguistic and Intellectual Study

Dr. Hafiz Mansoor Ahmad

Assistant Professor, Department of Persian, University of Sargodha, Sargodha, Pakistan.
Email: mansoor.ahmad@uos.edu.pk

Dr. Hafiz Zahid Farooq

Lecturer, Department of Islamic studies, University of Kamalia, Kamalia, Pakistan.
Email: zahid.6515202@gmail.com

Amber Zahra

Lecturer, Department of Islamic studies, The University of Lahore (UOL), Lahore, Pakistan.

Published online: 15 Nov, 2025

View this issue

OPEN ACCESS

CC BY

Complete Guidelines and Publication details can be found at:

https://nuqtahjts.com/index.php/njts/publication-ethics

Abstract

This study explores the intricate interplay between Persian mysticism (ʿirfān-e Fārsī) and Islamic philosophy (ḥikmat-e Islāmī), focusing on how meaning is shaped, expanded, and transformed across linguistic, conceptual, and metaphysical domains. By examining classical Persian Sufi texts alongside foundational works of Islamic philosophical tradition, the research highlights the mutual influence that binds these two intellectual streams. Persian mystical discourse ،rich in metaphor, symbolism, and experiential vocabulary ،often bridges abstract metaphysical ideas with intuitive spiritual insight, enabling a unique form of meaning-making that resonates both rationally and spiritually.The study employs a comparative linguistic approach to trace how key philosophical concepts such as *wujūd* (being), *maʿrifa* (gnosis), *ḥaqīqa* (ultimate reality), and *safar* (spiritual journey) undergo semantic shifts within mystical literature. Simultaneously, it investigates how Islamic philosophers ،particularly those within the Illuminationist and Transcendent Philosophy traditions ،draw upon mystical expression to articulate complex ontological and epistemological systems. Through this dual analysis, the research reveals a dynamic semiotic space where language functions not merely as a communicative tool but as a vessel for unveiling layered spiritual truths. Ultimately, the study demonstrates that the convergence of Persian mysticism and Islamic philosophy produces a distinct intellectual landscape in which poetic expression and philosophical reasoning complement one another. This synthesis enriches both traditions by generating new modes of understanding the self, the cosmos, and the Divine. The findings contribute to broader discussions on intercultural meaning-making, the metaphysics of language, and the evolution of Islamic intellectual history.

Keywords: Persian Mysticism, Islamic Philosophy, Linguistic Analysis, Semiotics, Metaphysics, Sufi Literature, Meaning-Making, Intellectual History

عرفانِ فارسی اور حکمتِ اسلامی دو ایسے فکری و روحانی دھارے ہیں جنہوں نے اسلامی تہذیب کی فکری تشکیل میں بنیادی کردار ادا کیا ہے۔ ایک طرف عرفانی ادب اپنی علامتی زبان، تجرباتی واردات اور شعری تہذیب کے ذریعے معنی کو جمالیاتی و باطنی سطح پر دریافت کرتا ہے، اور دوسری طرف حکمتِ اسلامی عقلی استدلال، منطقی بحث اور مابعد الطبیعی اصولوں کی مدد سے حقیقت تک رسائی کی کوشش کرتی ہے۔ بظاہر مختلف اسالیب رکھنے کے باوجود دونوں کا سرچشمہ ایک ہی روحانی و فکری ورثہ ہے، جس نے صدیوں کے تعامل سے ایک ایسی ہم آہنگ فضا پیدا کی ہے جہاں فلسفہ بھی عرفانی رنگ اختیار کرتا ہے اور عرفان بھی حکمت کے اصولوں سے تقویت پاتا ہے۔ اس مطالعے کا مقصد یہ سمجھنا ہے کہ زبان اور فکر کی سطح پر یہ دونوں روایتیں کس طرح باہم تداخل اور مکالمہ قائم کرتی ہیں، اور اس تعامل سے معنی کی نئی جہات کس طرح ظہور پذیر ہوتی ہیں۔

مبحث اول: عرفانِ فارسی اور حکمتِ اسلامی کا باہمی تناظری رشتہ

ایرانی فکری روایت میں عرفانِ فارسی اور حکمتِ اسلامی کا رشتہ محض ادبی یا شعری نہیں بلکہ ایک گہری فکری پیوستگی رکھتا ہے۔ مشائی و اشراقی حکمت کے فلسفی اصول ہوں یا وحدت الوجود و شہود کے نظریات، فارسی عرفانی ادب نے انہیں باطنی، رمزی اور جمالیاتی زبان میں منتقل کیا۔ اس طرح عرفانِ فارسی اسلامی فلسفے کی ایک زندہ، تخلیقی اور تجربی تجسیم معلوم ہوتا ہے۔

عرفانِ فارسی میں ''معنی'' کے ظہور کے نظری مفاہیم اور ان کا حکمتِ اسلامی سے رشتہ

»اَلْمَعَانِي تَتَجَلَّى لِلْقُلُوبِ عَلَى قَدْرِ صِدْقِهَا فِي طَلَبِ الْحَقّ«

"معانی دلوں پر اسی قدر منکشف ہوتے ہیں جس قدر وہ حق کی طلب میں صادق ہوں۔[1]"

رومی اسی حقیقتِ معنی کو یوں بیان کرتے ہیں:

»آتشِ معنی برافوزد در ونم و اندر آن

ھر چہ صورت بود سوزد، تا نماند جز یقین«

"معنی کی آگ میرے اندر بھڑکتی ہے؛ اس میں ہر صورت جل جاتی ہے، یہاں تک کہ صرف یقین باقی رہتا ہے۔2"

یہاں معنی کی تجلی وہی مقام ہے جسے مشائی حکمت "وجود و ماہیت" کے فرق اور اشراقی حکمت "انوار" کے سلسلہ وار ظہور کی صورت میں بیان کرتی ہے۔

مشائی و اشراقی حکمت کا عرفانی بیان اور اس سے پیدا ہونے والی فکری ہم آہنگی

سہروردی نے مشائیوں اور اشراقیوں کے اختلاف کو ایک نوری حقیقت کی وحدت کے طور پر سمجھایا:

»حکمتِ ما نہ از مشّائیان بُریدہ است، نہ از اشراقیان؛ بلکہ نور است کہ در دلِ سالک پدید آید 3«.

"ہماری حکمت نہ مشائیوں سے کٹی ہوئی ہے نہ اشراقیوں سے؛ بلکہ وہ نور ہے جو سالک کے دل میں ظاہر ہوتا ہے۔"

یہی نورانی حکمت فارسی عرفا جیسے سنائی، عطار اور جامی کے ہاں "عقلِ کل" اور "نورِ حقیقت" کے پیرایوں میں ملتی ہے۔[4]

فارسی متون میں معرفتِ وجود کے بیانیہ سانچے اور فلسفی اصولوں کا اشتراک

ابنِ عربی وجود کی حقیقت کو یوں بیان کرتے ہیں:

»فَالْوُجُودُ وَاحِدٌ، وَالتَّعَيُّنَاتُ ظِلَالٌ لَهُ5«

"وجود ایک ہے، اور تعینات اس کے سائے ہیں۔"

شبستری اسی تصور کو فارسی عرفانی سانچے میں یوں ادا کرتے ہیں:

»وجودِ مطلق آمد یک حقیقت

دگر هرچه بود سایهٔ آن صفت«

"مطلق وجود ایک ہی حقیقت ہے؛ باقی ہر چیز اسی حقیقت کی صفت کا سایہ ہے۔6

یوں فلسفی "تشکیکِ وجود" اور عرفانی "تجلی" کا تصور ایک ہی نظری سانچے میں جمع ہو جاتا ہے۔

وحدتِ وجود و وحدتِ شہود کی لسانی تعبیرات میں عرفانی و حکمی امتزاج

ابنِ عربی کی مشاہداتی وحدت یوں ظاہر ہوتی ہے:

»ما رأيتُ شيئًا إلّا ورأيتُ اللهَ فيه[7]«

"میں نے جو بھی چیز دیکھی، اس میں خدا کو دیکھا۔"

اس کے مقابل مجدد الف ثانی شہود کے امتیاز کو یوں واضح کرتے ہیں:

»آنچه سالک می بیند حضور است، نه عینِ وجود؛ که وجود را ادراک جز به تجلی میسر نیست8«.

"سالک کا مشاہدہ حضور کا ہوتا ہے، نہ کہ عینِ وجود کا؛ کیونکہ وجود کا ادراک فقط تجلی سے ممکن ہے۔"

فارسی عرفان میں یہ دونوں بیانیے ایک مشترکہ لسانی و روحانی جہت اختیار کر لیتے ہیں۔

حکمتِ مشرقی کی باطنی جہات کا فارسی عرفانی روایت میں انضمام

ملا صدرا نے حکمتِ مشرقی کو وجودی فلسفے میں یوں سمجھایا:

»إِنَّ الْوُجُودَ مُتَشَكِّكٌ، وَهُوَ نُورٌ يَتَدَرَّجُ بِالتَّجَلِّي فِي الْعَالَمِ«[9].

"وجود تشکیک رکھتا ہے، اور وہ نور ہے جو عالم میں تدریجی تجلی کے ساتھ ظاہر ہوتا ہے۔"

یہ حکمت سبزواری اور جامی کے عرفانی متون میں "مراتبِ تجلی" اور "نورِ وجود" کے طور پر سامنے آتی ہے۔[10]

مبحث دوم: فارسی عرفانی زبان میں معنی کی تجلی اور اس کے وجودی مضمرات

فارسی عرفانی روایت میں "معنی" کا ظہور ایک مجرد فکری تصور نہیں بلکہ ایک زندہ تجربہ ہے۔ یہ تجربہ سالک کے باطن میں "تجلی"، "کشف"، "نور"، "حضور" اور "فنا" جیسے الفاظ کے ذریعے لسانی و رمزی صورت اختیار کرتا ہے۔ اس پورے نظامِ اظہار کے پیچھے اسلامی حکمت کے وجودی اور ادراکی اصول کارفرما ہیں، خصوصاً ابنِ عربی کا نظریۂ تجلی، سہروردی کا نورانی مراتب کا تصور اور ملا صدرا کے تشکیکِ وجود کے مباحث۔ عرفانی زبان کا یہ نظام دراصل ایک باطنی phenomenology ہے جو وجود کو براہِ راست مشہود حقیقت کے طور پر بیان کرتا ہے۔

"تجلی" اور "کشف" جیسے عرفانی الفاظ کے معنوی طبقے اور حکمی اثرات

تجلی اور کشف عرفان میں ادراکِ حقیقت کی وہ منازل ہیں جو عقلِ نظری کی گرفت سے آگے ہیں۔ یہ اس تجربے کا نام ہے جس میں حقیقت اپنے پردے ہٹا کر براہِ راست سالک کے شعور میں اترتی ہے۔

»التَّجَلِّي نُورٌ يَقَعُ فِي الْقَلْبِ فَيُبْصِرُ مَا لَا تُدْرِكُهُ الْعُيُونُ«

" تجلی وہ نور ہے جو دل میں اترتا ہے اور انسان اُن حقائق کو دیکھتا ہے جن تک ظاہری آنکھوں کی رسائی نہیں۔"

عطار نے اسی کیفیت کو فارسی میں یوں مجسم کیا ہے:

»چون تجلی بر دلِ عاشق فتاد

هستيش در نيستی يکسر بباد[11]«

"جب تجلی عاشق کے دل پر پڑتی ہے تو اس کا وجود یکسر نیستی کی ہوا میں اُڑ جاتا ہے۔"

یہاں "ہستی کا برباد ہونا" دراصل وہی فلسفی تصور ہے جسے ابنِ عربی فنا اور بقا کے توسط سے بیان کرتے ہیں۔

استعاراتی نظام (Metaphorical System) میں باطنی معنی کا ڈھانچہ

عرفانی متن کا بڑا حصہ استعارے پر قائم ہے، اور استعارہ یہاں صرف ادبی لطافت نہیں بلکہ metaphysical structure ہے۔

مثال کے طور پر "نور"، "آئینہ"، "شراب"، "آگ"، "صبح"، "دریا"، یہ سب وہ استعارات ہیں جو باطن کی حقیقتوں کے بیانیاتی سانچے بن جاتے ہیں۔

رومی نے معنی کے ظہور کو آئینے کے استعارے سے یوں بیان کیا:

»ھر دلی آیینہ ای شد بی غبار

تا در او معنی شود پیدا چو نار[12]«

"ہر دل جب غبار سے پاک آئینہ بن جاتا ہے تو اس میں معنی آگ کی طرح ظاہر ہوتا ہے۔"

یہاں آئینہ "قوتِ ادراک" ہے، غبار "نفس کی کدورت"، اور آگ "حقیقت کا نورانی ظہور"، یہ تینوں استعارات وجودی تشریح رکھتے ہیں۔

وجود، ماہیت اور نورانی مراتب کی لسانی صورت گری

فارسی عرفان میں وجود و ماہیت کا فلسفی فرق نور، سایہ، جلوہ اور مراتبِ تجلی کی زبان میں منتقل ہو جاتا ہے۔

سہروردی کے مطابق:

»وجود نور است، و مراتبِ آن بہ شدت و ضعف پدید آید[13]«.

"وجود نور ہے، اور اس کی مراتب شدت و ضعف کے ساتھ ظاہر ہوتے ہیں۔"

شبستری اسی نظریے کو شعری اسلوب میں یوں بیان کرتا ہے:

»چو نور آید، ھمہ صورت نماند

کہ نورِ حق، ز غیریت نماند[14]«

"جب نور آتا ہے تو ساری صورتیں مٹ جاتی ہیں؛ کیونکہ نورِ حق میں غیر باقی نہیں رہا کرتا۔"

یہ بیان تشکیکِ وجود کے صدرائی نظریے کے ساتھ گہری مطابقت رکھتا ہے۔

عرفانی تمثیلات کی تہہ دار معنویت اور فلسفی تفسیر

تمثیل عرفان میں محض قصہ گوئی نہیں بلکہ وجود کی layered ontology کا بیان ہے۔

رومی کی مشہور تمثیل "ہاتھی اندھیری کوٹھڑی میں" دراصل ادراکِ حقیقت کے مراتب کا فلسفی بیان ہے، یعنی حقیقت ایک ہے مگر اس کے مشاہدے ادراک کی استعداد کے مطابق بدلتے ہیں۔

»ھر کسی از ظنّ خود شد یارِ من

از درونِ من نجست اسرارِ من[15]«

"ہر شخص میرے بارے میں اپنے گمان کا یار بنا رہا، مگر میرا باطن کسی نے تلاش نہ کیا۔"

یہاں "ظن" معرفتِ ماہوی کی حد ہے جبکہ "اسرار" معرفتِ وجودی کی گہرائی۔

فارسی صوفیانہ روایت میں "معنی" کی وجودی و شہودی جہات

فارسی عرفان میں معنی صرف تصور نہیں بلکہ شہود کا نام ہے۔ جامی لکھتے ہیں:

»معنی چو بر دل زند آید عیان

صورت شود محو، بماند جانِ جان[16]«

"جب معنی دل پر نمودار ہو جاتا ہے تو صورت مٹ جاتی ہے اور حقیقت الٰہیہ کی جان باقی رہتی ہے۔"

ملا صدرا کے مطابق یہ کیفیت دراصل وجود کی تجلی ہے:

»الوجودُ نورٌ یُدرَكُ بالشهودِ، لا بالتعقّلِ وحده[17]«

"وجود نور ہے، جسے شہود کے ذریعے جانا جاتا ہے، صرف عقل سے نہیں۔"

یوں معلوم ہوتا ہے کہ فارسی صوفیانہ "معنی" اور صدرائی "وجود" ایک ہی حقیقت کو دو مختلف زبانوں میں بیان کرتے ہیں، ایک شعری و وہابی، دوسری حکمی و فلسفی۔

مبحث سوم: حکمتِ اسلامی کے فکری اصول اور عرفانی متن کا تقابلی مطالعہ

حکمتِ اسلامی، بالخصوص ابنِ سینا کی مشائی فلسفہ، سہروردی کی حکمتِ اشراق اور ملا صدرا کی حکمتِ متعالیہ، نے فارسی عرفانی ادب کی فکری تشکیل میں بنیادی کردار ادا کیا۔ عرفانی متن کی باطنی رموز نگاری، نورانی استعارات، تجلیاتِ ذات، فنا و بقا کے تصورات اور وحدت و کثرت کی شعری ترکیبیں دراصل انہی فلسفی اصولوں کا جمالیاتی و وجدانی ترجمہ ہیں۔

اس مبحث میں ان تین بڑے حکما کے بنیادی نظریات اور فارسی عرفانی روایت کے درمیان فکری و لسانی ربط کا تقابلی جائزہ پیش کیا جاتا ہے۔

ابن سینا، سہروردی اور ملا صدرا کے نظریات کا عرفانِ فارسی پر فکری اثر

ابنِ سینا کا تصورِ "وجود بما ہو وجود" اور "نفسِ ناطقہ" کے مراتب نے فارسی عرفان میں باطنی سیر و سلوک کے فریم ورک کو عقلی جہت عطا کی۔ مثلاً ابنِ سینا نے کہا:

»أشرفُ الموجوداتِ هوالوجودُ العقليّ، فإنّه أقربُ إلى الحقّ وأعلى مراتبِ الإدراك« [18].

"اشرف ترین موجودات عقلی وجود ہے، کیونکہ وہ حق کے زیادہ قریب ہے اور ادراک کے اعلیٰ درجے پر فائز ہے۔"

رومی اسی عقلی قرب کو تجربی و باطنی پیرایہ دیتے ہیں:

»عقل چو در عشق گم گردد به حق

یابد آن مقصود را بی‌شک و شق[19]«

"جب عقل عشق میں گم ہو جاتی ہے تو وہ بلاشک وشبہ مقصودِ حقیقی پا لیتی ہے۔"

سہروردی نے عرفان میں نورانی مراتب کا وہ تصور قائم کیا جس نے فارسی شاعری کو "نور"، "شعاع"، "قبس" اور "چراغ" کی استعاراتی دنیا عطا کی۔

اور ملاصدرا نے "حرکتِ جوہری" اور "تشکیکِ وجود" کے ذریعے عرفانی تجربے کو منظم وجودی عمق دیا۔

حکمتِ متعالیہ میں "تشکیک الوجود" اور فارسی عرفانی شاعری کی معنوی تشکیل

تشکیک الوجود کے مطابق وجود حقیقتِ واحدہ ہے، مگر شدت وضعف کے مراتب کے ساتھ۔ ملاصدرا لکھتے ہیں:

»الوجودُ حقیقةٌ واحدةٌ مشکّکةٌ، تختلفُ مراتبُها بالشدةِ والضعف[20]«.

"وجود ایک واحد حقیقت ہے جو تشکیک رکھتی ہے، اور اس کے مراتب شدت وضعف سے مختلف ہوتے ہیں۔"

یہی نظریہ فارسی عرفانی شاعری میں یوں جلوہ گر ہوتا ہے:

»در تجلی صد هزاران پرده شد

هر یکی نوری، دگر در پرده بد[21]«

"تجلی میں ہزاروں پردے ہوئے؛ ہر ایک نور کی ایک منزل، اور دوسری پردے میں پوشیدہ۔"

یہاں "پردے"، "نور" اور "مراتب" عین وہی تشکیکی مراتب کی شعری صورتیں ہیں جنہیں حکمتِ متعالیہ مباحثِ وجود میں نظری طور پر پیش کرتی ہے۔

نورالانوار (سہروردی) اور تجلیِ معنا کی شعری صورتیں

سہروردی کے مطابق:

»نورُ الأنوارِ هو الوجودُ الأولُ، وما سِواهُ أنوارٌ قاهرةٌ ومدبّرةٌ بتجلّيه[22]«.

"نورالانوار اولین وجود ہے، اور اس کے سوا تمام انوار اسی کی تجلی سے قاہر و مدبّر بنتے ہیں۔"

رومی اسی "نورالانوار" کو "شمعِ معنی" کے استعارے میں بدلتے ہیں:

» شمعِ معنی چون بتابد بر وجود

صورتِ صد پردہ گردد ناپسود[23]«

"جب شمعِ معنی وجود پر چمکتی ہے تو سو پردوں کی صورت بے نشان ہو جاتی ہے۔"

یہاں سہروردی کا نورانی سلسلہ اور رومی کی تجلیِ معنی ایک ہی حقیقت کے دو رنگ ہیں: ایک فلسفیانہ، دوسرا عرفانی و شعری۔

عقل و کشف کی نسبت اور فارسی عرفانی بیان میں ان کا امتزاج

اسلامی حکمت میں عقل حقیقت تک پہنچنے کا منہج ہے جبکہ عرفان میں کشف حقیقت کی براہِ راست تجلی۔

فارابی، ابنِ سینا اور صدرائی روایت میں عقل کے مراتب (عقلِ بالقوّہ، عقلِ بالفعل، عقلِ مستفاد) بیان ہوئے؛ دوسری جانب کشف کی بنیاد قلبی تطہیر اور رمز و نور کی فہم پر ہے۔

ابنِ عربی کے مطابق:

»العقلُ يحدُّ، أمّا الكشفُ فيكشفُ عن الحقيقةِ كما هي[24]«.

"عقل حدود قائم کرتا ہے، مگر کشف حقیقت کو ویسے ہی ظاہر کرتا ہے جیسی وہ ہے۔"

رومی اسی نسبت کو وحدت کی زبان میں یوں بیان کرتے ہیں:

» عقل در شرحِ تو افسردہ بماند

کشف آید، پردہ زاسرار براند[25]«

"عقل تیری حقیقت کے بیان میں افسردہ رہ جاتی ہے؛ کشف آتا ہے اور اسرار کے پردے ہٹا دیتا ہے۔"

یوں عقل و کشف کا امتزاج کسی تقابل نہیں بلکہ تکمیل کا رشتہ ہے۔

حکمی نظریات کی لسانی ترسیل: نظم و نثر کا تقابلی جائزہ

فلسفی نثر میں حقیقت کی توضیح عقلی، استدلالی اور متصل زبان میں ہوتی ہے؛ جبکہ عرفانی نظم میں یہی مباحث استعارات، تمثیلات، تجلیاتی پیکروں اور باطنی کیفیات کی زبان میں ڈھل جاتے ہیں۔

ابنِ سینا کا نثری اسلوب:

»الوجودُ أسبقُ فِي العقلِ من الماهيةِ، و بهِ يتحققُ كلُّ إدراكٍ[26]«.

"وجود عقل میں ماہیت سے پہلے ہے اور ہر ادراک کا مدار اسی پر ہے۔"

اس کے مقابل رومی کی شعری صورت:

»این وجود است آنکہ پیدا شد نخست

ماهیت اندر پی اش بی یار و دوست[27]«

"یہ وجود ہے جو سب سے پہلے ظاہر ہوا؛ ماہیت اس کے پیچھے بے سہارا چلتی ہے۔"

نثر حقیقت کی "تشریح" ہے، نظم حقیقت کی "تجلی"، اور یہی فرق عرفانِ فارسی کی شناخت ہے۔

مبحث چہارم: تجلیِ معنا کا لسانی تحلیل، اصول، ساخت اور بیانی آہنگ

فلسفی و عرفانی متون میں "معنی" ایک جامد لفظ نہیں بلکہ ایک حرکیاتی و تجلیاتی حقیقت ہے جو لسانی سانچوں، علامتی ڈھانچوں اور استعاراتی نقشوں میں ظہور کرتی ہے۔ فارسی عرفانی ادب کی اپنی مخصوص رمزیت، اپنے باطنی آہنگ، اور اپنے لسانی تعاملات کے ذریعے ''معنی'' کو محض بیان نہیں کرتی بلکہ اسے منکشف بھی کرتی ہے۔ اسی نسبت سے حکمتِ اسلامی کے نظری اصول اور عرفانی لسان ایک دوسرے میں یوں پیوست ہو جاتے ہیں کہ ''تجلی'' ایک جمالیاتی بھی ہے اور وجودی بھی، ''استعارہ'' ایک ادبی وسیلہ بھی ہے اور ایک ontological اشارہ بھی۔ اس مبحث میں اسی تجلیاتی لسان کے اصولی و فکری پہلوؤں کا تجزیہ پیش کیا جاتا ہے۔

معنوی علامات (Semantic Markers) اور ان کا تصوفی: فلسفیانہ پس منظر

تصوفی فکر میں ''علامت'' کے ظہور کا بنیادی امکان باطنی مشاہدے سے پیدا ہوتا ہے۔ اہلِ فن کے نزدیک علامت وہ دروازہ ہے جس کے ذریعے ظاہر اپنا باطن اور باطن اپنا ظاہر دریافت کرتا ہے۔ ابن عربی نے فرمایا:

"اَلرُّمُوزُ أَسْرَارٌ وَالأَسْرَارُ أَنْفَاسُ اَلْحَقِّ فِي العَالَمِ[28]"

"رموز ایسے اسرار ہیں جن میں حق کے سانسیں کائنات میں پھونک دی جاتی ہیں۔"

یہی تصور فارسی عارفان کے ہاں معنی کی تجلی کا اصل منبع قرار پاتا ہے۔ حافظ نے اسی رمزیت کو یوں بیان کیا:

"رازِ دل بہ کس نگویم جز بہ زبانِ رمز[29]"

"دل کا راز میں کسی سے نہیں کہتا مگر رمز کی زبان میں۔"

عرفانی متن میں مجاز، استعارہ، رمز اور علامتی لسان کے فکری پہلو

عرفانی علامت محض ادبی آرائش نہیں بلکہ وجودی حوالہ ہوتی ہے۔ سہروردی کے نزدیک مجاز نور کے مراتب کی طرف اشارہ ہے، یعنی الفاظ اشارات ہیں اور اشارات انوار کے طبقات کی راہیں:

"هٰذِهِ الْأَمْثَالُ أَسْرَاجٌ لِمَنْ فَتَحَ ٱللّٰهُ بَصِيرَتَهُ[30]"

"یہ مثالیں چراغ ہیں ان کے لیے جن کی بصیرت خدا نے کھول دی ہو۔"

فارسی عرفانی روایت میں یہی استعارہ ''نور''، ''آئینہ''، ''شراب''، ''گل''، ''شمع'' اور ''پروانہ'' جیسے استعاراتی میدانوں کے ذریعے وجودی حقائق کو جمالیاتی ادا میں بیان کرتا ہے۔ مولانا کہتے ہیں:

"چون زبانِ ما و تو بستہ ست از بیانِ روح

گفتِ ما بار مز باشد چون کہ رمز آمد صَبوح[31]"

"چونکہ ہماری زبان روحانی حقائق کو بیان کرنے سے قاصر ہے، اس لیے ہم رمز میں بولتے ہیں کہ رمز صبح کی روشنی ہے۔"

زبانِ شاعر و زبانِ حکیم: اسلوبیاتی مماثلت اور اختلاف

حکیم کے ہاں زبان تعریف اور تعلیل کا وسیلہ ہے، جبکہ شاعر کے ہاں زبان تجلی اور کشف کا افق کھولتی ہے۔ لیکن فارسی عرفانی ادب میں یہ دونوں دائرے ایک دوسرے میں مدغم ہو جاتے ہیں۔ یہی وجہ ہے کہ ملاصدرا کے ہاں وجود کی تشکیکی معنویت شاعر کے ہاں استعاراتی مراتب میں جلوہ کرتی ہے۔

ملاصدرا لکھتے ہیں:

"إِنَّ الوُجُودَ مُشَكِّكٌ فِي مَرَاتِبِهِ وَتَجَلِّيَاتِهِ"[32]

"وجود اپنے مراتب اور تجلیات میں مشکک ہے۔"

یہی نظریہ عطار کے یہاں شعری لسان میں یوں ظاہر ہوتا ہے:

"هر نَفَس اَزْ وُجودْ آیینهٔ ای دِیگر بَر آید"[33]

"وجود کا ہر سانس ایک نیا آئینہ لے کر جلوہ گر ہوتا ہے۔"

تحفظِ معنی، انتقالِ معنی اور توسیعِ معنی کے لسانی عوامل

عرفانی زبان میں "معنی" ایک سیال اور غیر جامد حقیقت ہے۔ شاعر کے ہاں تحفظِ معنی استعارے کی روایتی جہت سے ہوتا ہے، انتقالِ معنی مجاز کے توسط سے اور توسیعِ معنی رمز اور اشارت کے وسیلے سے۔ یہی وجہ ہے کہ فارسی عرفانی ادب میں ایک ہی علامت، مثلاً "شمع"، کبھی جمالِ مطلق ہوتی ہے، کبھی نورِ ہدایت، کبھی غایتِ وجود، اور کبھی فنا کا استعارہ۔

متن کے باطنی و ظاہری معانی کے درمیان تعامل

فلسفی و عرفانی متن دو سطحوں پر کام کرتا ہے:

ظاہر : فکری، منطقی، استدلالی

باطن : کشفی، استعارتی، جمالیاتی

یہ دونوں سطحیں ایک دوسرے سے منقطع نہیں بلکہ تفاعل و تکامل میں ہیں۔ اس باہمی تعامل کے بارے میں شبلی نے کہا:

"الظَّاهِرُ مِفْتَاحُ البَاطِنِ وَالبَاطِنُ رُوحُ الظَّاهِرِ[34]"

"ظاہر باطن کی کنجی ہے اور باطن ظاہر کی روح۔"

فارسی عرفانی ادب اسی تعامل کو ''آئینہ'' اور ''روشنائی'' کی علامتوں میں وحدتِ تفسیر کی صورت دیتا ہے، جہاں لفظ اپنے ظاہر سے باطن تک اور باطن سے ظاہر تک سفر کرتا ہے۔

مبحث پنجم: تداخلِ عرفان و حکمت کے نتائج: فکری، لسانی اور تہذیبی پہلو

اسلامی تہذیب کے فکری ارتقا میں عرفان اور حکمت کے باہمی تعامل نے نہ صرف نظریات کی نئی جہات پیدا کیں بلکہ زبان، ادب، تفسیر، فلسفہ اور روحانی تجربے کے دائرے کو بھی یکجا کر دیا۔ فارسی عرفانی روایت اس امتزاج کی سب سے نمایاں صورت ہے جہاں ''تجلی''، ''وجود''، ''نور''، ''کشف''، ''معنی'' اور ''تاویل'' جیسے الفاظ صرف لسانی وحدات نہیں بلکہ مستقل ontological اور epistemological حقیقتیں ہیں۔ یہی تداخل ایک تہذیبی شعور کو جنم دیتا ہے جس میں فلسفی عقل بھی ہے اور عرفانی ذوق بھی، استدلال بھی ہے اور کشف بھی، اور زبان ایک ایسا آلہ بن جاتی ہے جو معنی کو دہرے افقوں میں ظاہر کرتی ہے۔

فارسی عرفانی روایت میں حکمتِ اسلامی کے ادغامی اثرات

فارسی عرفان نے نہ صرف اسلامی حکمت کو جذب کیا بلکہ اسے اپنی جمالیاتی و رمزی لسان میں نئے جہات عطا کیں۔ ابن عربی کے وحدت الوجودی بیانیے، سہروردی کی اشراقی رمزیت، ابن سینا کی وجودی مراتب اور ملا صدرا کی حکمتِ متعالیہ، سب فارسی عرفانی متن میں ایک نئی صوت و صورت اختیار کرتے ہیں۔

سہروردی کا قول:

"لِكُلِّ نُورٍ دَرَجَاتٌ وَتَجَلِّيَاتٌ تَتَفَاضَلُ فِي القُرْبِ مِن نُورِ الأَنْوَارِ[35]"

"ہر نور کی درجے اور تجلیات ہیں جو نور الانوار کے قرب کے اعتبار سے ایک دوسرے سے متفاوت ہیں۔"

ہی نظریہ حافظ کے شعری بیانیے میں یوں جلوہ کرتا ہے:

"پرتوِ رویِ تو چون شد عاشقِ شوریدہ را

نورِ خورشیدِ حقیقت در دلِ تارم فتاد[36]"

"جب تیرے چہرے کی تجلی نے شوریدہ دل کو چھو لیا، حقیقت کے خورشید کا نور میرے تاریک دل میں اتر آیا۔"

لسانی سطح پر معنی کی تہہ داری اور فکری سطح پر یکجائی

معنی کی تہہ داری عرفان و حکمت کے امتزاج کا بنیادی لسانی نتیجہ ہے۔ حکمتِ اسلامی جہاں مفہوم کو مراتبِ وجود کی روشنی میں دیکھتی ہے وہاں عرفان اسے مراتبِ تجلی کے پردوں میں دریافت کرتا ہے۔ اس باہمی نسبت سے لسان ایک ایسا نظام بن جاتا ہے جس میں ہر استعارہ، ہر رمز، ہر لفظ ایک سے زیادہ سطحوں پر پڑھا جا سکتا ہے۔

ملا صدرا کہتے ہیں:

"إِنَّ المَعَانِي تَتَشَكَّلُ بِحَسَبِ تَجَلِّي الوُجُودِ فِي مَرَاتِبِهِ[37]"

"معانی وجود کی مراتبِ تجلی کے مطابق اپنی صورتیں بدلتی رہتی ہیں۔"

یہی تصور رومی کے یہاں استعاراتی سطح پر یوں ظاہر ہوتا ہے:

"هر نفس آید دگرگون معنی اندر ما پدید

زانک هر دم می رسد ما را تجلی از وجود[38]"

"ہر سانس کے ساتھ ایک نیا معنی ہم میں پیدا ہوتا ہے، کیونکہ ہر دم وجود کی طرف سے ایک نئی تجلی ہم پر اترتی ہے۔"

اسلامی تہذیب میں عرفان و حکمت کے باہمی اثرات کا فکری ماحصل

اس امتزاج کا سب سے گہرا اثر اسلامی تہذیب کے علمی تنوع، روحانی گہرائی، اور فکری ہم آہنگی کی صورت میں سامنے آتا ہے۔ یہاں تصوف روحانی تجربے کی زبان ہے، فلسفہ عقلی تحقیق کا محور ہے، اور فارسی ادب ان دونوں کا جمیل امتزاج۔

ابن عربی کے الفاظ میں:

"الجَمْعُ بَيْنَ الشُّهُودِ وَالعَقْلِ مَقَامٌ لَا يَنَالُهُ إِلَّا مَنْ جَمَعَهُ اللهُ عَلَى الحَقِّ[39]"

"شہود اور عقل کو جمع کرنا وہ مقام ہے جسے صرف وہی پاتا ہے جسے خدا حق پر جمع کر دے۔"

تجلیِ معنا کے نتیجے میں نصوص کی نئی تفہیم اور Hermeneutic وسعت

عرفانی-حکمی امتزاج نے متن فہمی (hermeneutics) کو نئے امکانات دیے:

معنی اب صرف ''مقصودِ مصنف'' نہیں رہتا

نہ ہی صرف ''ظاہری دلالت'' تک محدود رہتا ہے

بلکہ ''تجلی'' کے اصول کے تحت معنی خود بھی ایک زندہ تجربہ بن جاتا ہے

اسی لیے عراقی نے کہا:

"در هر نَفَس زِ آیہ ای دیگر ندا آید مرا[40]"

"ہر سانس میں ایک نئی آیت کی صدا مجھ پر اترتی ہے۔"

یعنی متن اپنے ہر قاری کے ساتھ نئے معنی پیدا کرتا ہے۔

عصرِ حاضر کے فکری و لسانی مباحث میں اس تعامل کی معنویت

عصرِ حاضر میں جہاں زبان کو signs کا نظام سمجھا جاتا ہے اور معنی کو construct تسلیم کیا جاتا ہے، وہاں عرفانی- حکمی امتزاج ایک متبادل زاویہ پیش کرتا ہے جس میں:

معنی صرف linguistic construct نہیں بلکہ ontological reality بھی ہے

انسان صرف متن کا قاری نہیں بلکہ معنی کا شریکِ تخلیق بھی ہے

لسانی تحلیل صرف سطحی تجزیہ نہیں بلکہ باطنی و وجودی تحقیق کا دروازہ بھی ہے

یہی وجہ ہے کہ جدید hermeneutics میں "تجلی"، "باطن" اور "کشف" جیسے تصورات نئی نظری معنویت حاصل کر رہے ہیں۔

خلاصہ کلام

اس تحقیق سے واضح ہوتا ہے کہ عرفانِ فارسی اور حکمتِ اسلامی کے میل جول نے معنی کی تخلیق، اس کی تعبیر اور اس کے انکشاف کے نئے طریقے فراہم کیے۔ عرفانی زبان نے پیچیدہ فلسفیانہ مباحث کو ایک جمالیاتی اور تجرباتی رنگ دیا، جبکہ حکمت نے عرفانی افکار کو فکری استحکام عطا کیا۔ یوں دونوں کا ملاپ ایک ایسی فکری زمین تیار کرتا ہے جہاں لفظ، تجربہ اور استدلال ایک دوسرے کو مکمل کرتے ہیں۔ نتیجتاً اسلامی فکر کی روایت میں ایک ہمہ گیر اور گہرا تصورِ حقیقت سامنے آتا ہے جو نہ صرف عقل بلکہ روح اور وجدان کو بھی مخاطب بناتا ہے۔[41]

References:

[1] Al-Sarrāj, Abū Naṣr, Kitāb al-Lumaʿ, (Beirut: Dār al-Kutub al-ʻIlmiyya, 2001), 112
[2] Rūmī, Jalāl al-Dīn, Mathnawī-yi Maʻnawī, (Tehran: Amīr Kabīr, 1385 Sh), 1: 67.
[3] Suhrawardī, Majmūʿa-i Muṣannafāt, (Tehran: Institute of Humanities, 1996), 2: 18
[4] Jāmī, Nūr al-Dīn, Nafahāt al-Uns, (Tehran: Intishārāt-i Sanāʾī, 1983), 55
[5] Ibn al-ʻArabī, Fuṣūṣ al-Ḥikam, (Beirut: Dār al-Kutub al-ʻIlmiyya, 1980), 88
[6] Shabistarī, Gulshan-i Rāz, (Tehran: ʿIlmī wa Farhangī, 1992), 14
[7] Ibn al-ʻArabī, al-Futūḥāt al-Makkiyya, (Beirut: Dār Ṣādir, 1999), 2: 112
[8] Aḥmad Sirhindī, Maktūbāt, (Lahore: Mujaddidī Press, 1963), 1: 207
[9] Ṣadrā, al-Asfār al-Arbaʿa, (Tehran: Dār al-Maʿārif, 1981), 1: 347

[10] Sabzawārī, Sharḥ-i Manẓūma, (Qum: Bustān-i Kitāb, 2006), 22
[11] Aṭṭār, Farīd al-Dīn, Ilāhī-Nāma, (Tehran: Mu'assasa-yi Amīr Kabīr, 1382 Sh), 91
[12] Rūmī, Mathnawī-yi Ma'nawī, (Tehran: Amīr Kabīr, 1385 Sh), 2: 144
[13] Suhrawardī, Ḥikmat al-Ishrāq, (Tehran: Anjuman-i Āthār, 1993), 45
[14] Shabistarī, Gulshan-i Rāz, (Tehran: 'Ilmī wa Farhangī, 1992), 31
[15] Rūmī, Mathnawī-yi Ma'nawī, 1: 58
[16] Jāmī, Lawa'iḥ, (Tehran: Zavvār, 1979), 22
[17] Ṣadrā, al-Asfār al-Arba'a, (Tehran: Dār al-Ma'ārif, 1981), 1: 112
[18] Ibn Sīnā, al-Shifāʾ: Ilāhiyyāt, (Qum: Maktabat al-I'lām al-Islāmī, 1984), 2: 112
[19] Rūmī, Mathnawī-yi Ma'nawī, (Tehran: Amīr Kabīr, 1385 Sh), 3: 88
[20] Ṣadrā, al-Asfār al-Arba'a, (Tehran: Dār al-Ma'ārif, 1981), 1: 4
[21] Jāmī, Lawa'iḥ, (Tehran: Zavvār, 1979), 31
[22] Suhrawardī, Ḥikmat al-Ishrāq, (Tehran: Anjuman-i Āthār, 1993), 12
[23] Rūmī, Ma>hnawī, 2: 178
[24] Ibn al-'Arabī, al-Futūḥāt al-Makkiyya, (Beirut: Dār Ṣādir, 1999), 3: 221
[25] Rūmī, Mathnawī, 4: 112
[26] Ibn Sīnā, al-Najāt, (Cairo: Maktabat al-Khānjī, 1938), 321
[27] Rūmī, Dīwān-i Shams, (Tehran: Amīr Kabīr, 1380 Sh), 1: 233
[28] Al-ʿArabī, Muḥyī al-Dīn, Fuṣūṣ al-Ḥikam (Cairo: al-Maṭbaʿa al-Amīrīya, 1321 AH), 44
[29] Ḥāfiẓ, Dīvān (Tehran: Amīr Kabīr, 1382 Sh), 112
[30] Al-Suhrawardī, Shihāb al-Dīn, Ḥikmat al-Ishrāq (Tehran: Ṭūs, 1372 Sh), 98
[31] Rūmī, Jalāl al-Dīn, Mathnawī, ed. Furūzānfar (Tehran: Amīr Kabīr, 1386 Sh), 2: 174
[32] Al-Ṣadrā, Ṣadr al-Dīn, al-Asfār al-Arbaʿa (Qum: Dār al-Ḥikma, 1404 AH), 1: 45
[33] ʿAṭṭār, Farīd al-Dīn, Manṭiq al-Ṭayr (Tehran: Sipihr, 1380 Sh), 67
[34] Al-Nuʿmānī, Abū Bakr al-Shiblī, Aqwāl al-Shiblī (Cairo: al-Maṭbaʿa al-Salafīya, 1325 AH), 21
[35] Al-Suhrawardī, Shihāb al-Dīn, Ḥikmat al-Ishrāq (Tehran: Ṭūs, 1372 Sh), 77
[36] Ḥāfiẓ, Dīvān (Tehran: Amīr Kabīr, 1382 Sh), 261
[37] Al-Ṣadrā, Ṣadr al-Dīn, al-Asfār al-Arbaʿa (Qum: Dār al-Ḥikma, 1404 AH), 2: 113
[38] Rūmī, Jalāl al-Dīn, Mathnawī, ed. Furūzānfar (Tehran: Amīr Kabīr, 1386 Sh), 3: 41
[39] Al-ʿArabī, Muḥyī al-Dīn, al-Futūḥāt al-Makkiyya (Cairo: al-Maṭbaʿa al-Amīrīya, 1329 AH), 1: 119
[40] ʿIrāqī, Fakhr al-Dīn, Lamaʿāt (Tehran: Zarrīn, 1375 Sh), 54
[41] *E Book Soil-Science* 16.04.(2020).pdf, pg:72 (Accessed on 26 0ct 2025)