



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

تجلي معنادرنداخ عرفان فارسي و حكمت اسلامي: ايک 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



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 ('īrfān-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), *ma'rifa* (gnosis), *haqīqa* (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

عرفان فارسي اور حكمت اسلامي دو ايسے فکری و روحانی دھارے ہیں جنہوں نے اسلامی تہذیب کی فکری تشکیل میں بنیادی کردار ادا کیا ہے۔ ایک طرف عرفانی ادب اپنی علمتی زبان، تجرباتی واردات اور شعری تہذیب کے ذریعے معنی کو جمالیاتی و باطنی سطح پر دریافت کرتا ہے، اور دوسری طرف حکمت اسلامی عقلی استدلال، منطقی بحث اور مابعد اطیبی اصولوں کی مدد سے حقیقت تک رسائی کی کوشش کرتی ہے۔ ظاہر 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 گھری پوچشی رکھتا ہے۔ مشائی و اشراقتی حکمت کے فلسفی اصول ہوں یا وحدت الوجود و شہود کے نظریات، فارسی عرفانی ادب نے انہیں باطنی، رمزی اور جمالياتی 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 مفاهیم اور ان کا حکمتِ اسلامی سے رشتہ

«الْمُعَانِي تَسْجَلُ لِلْقُلُوبِ عَلَى قَدْرِ صِدْقِهَا فِي طَلَبِ الْحَقِّ»

"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 برافوز درونم و اندر آن

هرچہ 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 تجھی وہی مقام ہے جسے مشائی حکمت "وجود و باہیت" کے فرق اور اشراقتی حکمت "انوار" کے سلسلہ وار ظہور کی صورت میں بیان کرتی ہے۔

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

سہروردی نے مشائیوں اور اشراقتیوں کے اختلاف کو ایک نوری حقیقت کی وحدت کے طور پر سمجھا یا:

«حکمت مانہ از مشائیان بُریده است، نہ از اشراقتیان؛ بلکہ نور است کہ در دل سالک پیدا آید»³.

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

یہی نورانی حکمت فارسی عرفانی جیسے سنائی، عطار اور جامی کے ہاں "عقل کل" اور "نورِ حقیقت" کے پیرا یوں ملتی ہے۔⁴

فارسی متون میں معرفت و وجود کے بیانیہ سانچے اور فلسفی اصولوں کا اشتراءک

ابن عربی وجود کی حقیقت کو یوں بیان کرتے ہیں:

«فَالْوُجُودُ وَاحِدٌ، وَالْتَّعْيِنَاتُ ظِلَالٌ لَهُ»⁵

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

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

«وجوْدٍ مُطْلِقٍ آمدِيكَ حَقِيقَتٍ»

د گرہرچہ بود سایہ آن صفت «

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

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

وحدت و وجود و وحدت شہود کی لسانی تعبیرات میں عرفانی و حکمی امترانج

ابن عربی کی مشاہداتی وحدت یوں ظاہر ہوتی ہے:

«ما رأيْتُ شَيْئًا إِلَّا وَرَأيْتُ اللَّهَ فِيهِ»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:

«آنپہ سالک می بیند حضور است، نہ عین وجود ہے، وجود کا دراک جز بہ تجلی میسر نیست»⁸.

"سالک کا مشاہدہ حضور کا ہوتا ہے، نہ کہ عین وجود کا؛ کیونکہ وجود کا دراک 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 انعام

ملا صدر نے حکمتِ مشرقی کو وجودی فلسفے میں یوں سمجھا یا:

«إِنَّ الْوُجُودَ مُتَشَكِّكٌ، وَهُوَ نُورٌ يَتَدَرَّجُ بِالثَّجَلِيِّ فِي الْعَالَمِ».⁹

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

یہ حکمت سبز واری اور جامی کے عرفانی متون میں "مراتبِ تجلی" اور "نور وجود" کے طور پر سامنے آتی ہے۔¹⁰

محبت 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 کا فرمایاں، خصوصاً

ابن عربی کا نظریہ تجلی، سہروردی کا نورانی مراتب کا تصور اور ملا صدر اکے تشكیکِ وجود کے مباحث۔ عرفانی زبان کا یہ نظام دراصل ایک باطنی

ہے جو وجود کو برادرست مشہود حقیقت کے طور پر بیان کرتا ہے۔ phenomenology

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

تجلی اور کشف عرفان میں ادراکِ حقیقت کی وہ منازل ہیں جو عقلی نظری کی گرفت سے آگے ہیں۔ یہ اس تجربے کا نام ہے جس میں حقیقت اپنے پردے ہٹا کر براءہ

راست سالک کے شعور میں اترتی ہے۔

«الثَّجَلِيُّ نُورٌ يَقُعُ فِي الْقُلُوبِ فَيُبَصِّرُ 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 بردلِ عاشق فتاو

ہستیش در نیستی یکسر بیاد»¹¹

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

یہاں "ہستی کا بیاد ہونا" دراصل وہی فلسفی تصور ہے جسے ابن 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"، "صح"، "دریا"، یہ سب وہ استعارات ہیں جو باطن کی حقیقوں کے بیانیاتی سانچے بن جاتے ہیں۔

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

«هر دلی آئینہ ای شدی غبار

تادر او معنی شود پیدا چونار¹²»

"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 تجھی کی زبان میں منتقل ہو جاتا ہے۔

سمہ وردی کے مطابق:

«وجود نور است، و مراتب آن به شدت و ضعف پیدا آید¹³».

"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:

«چونور آید، ھمہ صورت نماند

کہ نورِ حق، زغیریت نزماند¹⁴»

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

یہ بیان تشکیلِ وجود کے صدر ای نظر یے 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 انڈ ہیری کو ٹھڑی میں" دراصل اور اک حقيقة کے مراتب کا فلسفی بیان ہے، یعنی حقیقت ایک ہے مگر اس کے مشاہدے اور اک کی استعداد کے مطابق بدلتے ہیں۔

«هر کسی از ظن خود شدید من

از دروین من نجست اسرار من¹⁵»

"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 بدل زند آید عیان

صورت شود محظی، بماند جان جان¹⁶»

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

ملاء صدر اکے مطابق یہ کیفیت دراصل وجود کی تجلی ہے:

«الوجودُ نورٌ يُدرِكُ بالشهودِ، لا بالتعقُّلِ وحدَه¹⁷»

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

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

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

حکمتِ اسلامی، بالخصوص ابن سینا کی مشائی فلسفہ، سہروردی کی حکمتِ اشراق اور ملا صدر اکی حکمتِ متعالیہ، نے فارسی عرفانی ادب کی فکری تشكیل 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 وجود اُنی ترجمہ ہیں۔

اس محث میں ان تین بڑے حکماء 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 صدر اک کے نظریات کا عرفانِ فارسی پر فکری اثر
ابن سینا کا تصور "وجود بما ہو وجود" اور "نفس ناطق" کے مراتب نے فارسی عرفان میں باطنی سیر و سلوک کے فرمیم ورک کو عقلی جہت عطا کی۔

مثلاً ابن سینا نے کہا:

«اَشْرَفُ الْمُوْجُودَاتِ هُوَ الْجُوْدُ الْعُقْلَىٰ، فَإِنَّهُ أَقْرَبُ إِلَى الْحِقْرِ وَأَعْلَى مَرَاتِبِ الْإِدْرَاكِ»¹⁸.

"اُشرف 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 چودر عشق گم گردد به حق

یابد آن مقصود را بی شک و شق¹⁹

"جب عقلِ عشق میں گم ہو جاتی ہے تو وہ بلا شک و شبہ مقصودِ حقیقی پالیت ہے۔"

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

اور ملا صدر انے "حرکتِ جوہری" اور "تشکیکِ وجود" کے ذریعے عرفانی تجربے کو منظم وجودی عقق دیا۔

حکمتِ متعالیہ میں "تشکیکِ الوجود" اور فارسی شاعری کی معنوی تشكیل

تشکیکِ الوجود کے مطابق وجودِ حقیقتِ واحدہ ہے، مگر شدت و ضعف کے مراتب کے ساتھ۔ ملا صدر الکھٹہ ہیں:

«الوجودُ حقيقةٌ واحدةٌ مشكّكةٌ، تختلفُ مراتبها بالشدةِ والضعفٍ»²⁰.

"وجود ایک واحد حقیقت ہے جو تشكیک رکھتی ہے، اور اس کے مراتب شدت و ضعف سے مختلف ہوتے ہیں۔"

یہی نظریہ فارسی شاعری میں یوں جلوہ گر ہوتا ہے:

«در تجلی صد هزار ان پر دہ شد

هر کی نوری، د گرد پر دہ بد»²¹

"تجلی میں ہزاروں پر دے ہوئے، ہر ایک نور کی ایک منزل، اور دوسری پر دے میں پوشیدہ۔"

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

نور الانوار (سہروردی) اور تجلی معاکی شعری صورتیں

سہروردی کے مطابق:

«نُورُ الْأَنوارِ هُو الْوَجُودُ الْأَوَّلُ، وَمَا سُواهُ أَنُوَّاً قَاهِرَةً وَمَدْبُرَةً بَتْجَلِيَهُ»²².

"نور الانوار اولین وجود ہے، اور اس کے سواتما انوار اسی کی تجلی سے قاهر و مدبر بنتے ہیں۔"

رومی اسی "نور الانوار" کو "شمع معنی" کے استعارے میں بدلتے ہیں:

«شمع معنی چون بتا پر بروجود»

صورتِ صد پرده گردناپسود²³»

"جب شمع معنی وجود پر چمکتی ہے تو سوپردوں کی صورت بے نشان ہو جاتی ہے۔"

یہاں سہر وردی کا نورانی سلسلہ اور روئی کی تجلی معنی ایک ہی حقیقت کے دور نگ ہیں: ایک فلسفیانہ، دوسرا عرفانی و شعری۔

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

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

فارابی، ابن سینا اور صدر ای روایت میں عقل کے مراتب (عقل بالقوه، عقل بال فعل، عقل مستقاد) بیان ہوئے؛ دوسری جانب کشف کی بنیاد قلبی تطہیر اور رمز و نور کی فہم پر ہے۔

ابن عربی کے مطابق:

«العقل يحدُّ، أَمَا الْكِشْفُ فِي كِشْفِ عَنِ الْحَقِيقَةِ كَمَا هِيَ».²⁴

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

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

«عقل در شرح تو افسر دہ بماند

کشف آید، پر دہ ز اسرار بر اند²⁵»

"عقل تیری حقیقت کے بیان میں افسر دہ جاتی ہے؛ کشف آتا ہے اور اسرار کے پر دے ہٹا دیتا ہے۔"

یوں عقل و کشف کا امتراج کسی مقابل نہیں بلکہ تکمیل کا رشتہ ہے۔

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

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

ابن سینا کا نثری اسلوب:

«الْوَجُودُ أَسْبَقُ فِي الْعُقْلِ مِنَ الْمَاهِيَّةِ، وَبِهِ يَتَحَقَّقُ كُلُّ إِدْرَاكٍ»²⁶.

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

اس کے مقابل رومی کی شعری صورت:

«اين وجود است آنكه پيدا شد نخست

ماهیت اندر پی اش بی يار و دوست»²⁷

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

نشر حقیقت کی "ترشیح" ہے، نظم حقیقت کی "تجھی"، اور یہی فرق عرفانِ فارسی کی شناخت ہے۔

بحث چہارم: تجھی معنا کا لسانی تحلیل، اصول، ساخت اور بیانی آہنگ

فلسفی و عرفانی متون میں "معنی" ایک جامد لفظ نہیں بلکہ ایک حرکیاتی و تجیاتی حقیقت ہے جو لسانی سانچوں، علامتی ڈھانچوں اور استعاراتی نقوشوں 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 مکشف بھی کرتی ہے۔ اسی نسبت سے حکمتِ اسلامی کے نظری اصول اور عرفانی لسان ایک دوسرے میں یوں پیوست ہو جاتے ہیں کہ "تجھی" ایک جمالیاتی بھی ہے اور وجودی بھی، "استعارہ" ایک ادبی و سیلہ بھی ہے اور ایک ontological اشارہ بھی۔ اس بحث میں اسی تجیاتی لسان کے اصولی و فکری پہلوؤں کا تجزیہ پیش کیا جاتا ہے۔

معنوی علامات (Semantic Markers)

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

"آلرْمُؤْذَنُ أَسْرَارُ وَالْأَسْرَارُ أَنفَاسُ الْحَقِّ فِي الْعَالَمِ"²⁸

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

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

"رَازِ دِلْ بِهِ كَسْ نَغْوِيمْ جَزْبَهِ زَبَانِ رَمْزٌ"²⁹

"دل کاراز 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:

"هَذِهِ الْأَمْثَالُ أَسْرَاجٌ مِّنْ فَتَحَ اللَّهُ بَصِيرَتَهُ"³⁰

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

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

"چون زبان ما و توبستہ ست از بیان روح

"گفت ما بار مز باشد چون کہ رمز آمد صبور"³¹

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

زبان شاعر و زبان حکیم: اسلوبیاتی مماثلت اور اختلاف

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

"إِنَّ الْوُجُودَ مُشَكِّكٌ فِي مَرَاتِبِهِ وَتَجَلِّيَاتِهِ"³²

"وجود اپنے مراتب اور تجلیات میں مشکل ہے۔"

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

"هُرْ نَفْسٌ أَذْوَجُودًا آپِنَّهُ اِدِّيْگَرَ آئِدِ"³³

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

تحفظِ معنی، انتقالِ معنی اور توسعہ 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 توسعہ معنی رمز اور اشارت کے وسیلے سے۔ یہی وجہ ہے کہ فارسی عرفانی ادب میں ایک ہی علامت، مثلاً "شمع"، کبھی جمال مطلق ہوتی ہے، کبھی نور ہدایت، کبھی غایت و 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 تفاصیل و تکامل میں ہیں۔ اس باہمی تعامل کے بارے میں شبیہ نے کہا:

"الظَّاهِرُ مِفْتَاحُ الْبَاطِنِ وَالْبَاطِنُ 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 وحدت تفسیر کی صورت دیتا ہے، جہاں لفاظ اپنے ظاہر سے باطن تک اور باطن سے ظاہر تک سفر کرتا ہے۔

بحث 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 صرف نظریات کی نئی جہات پیدا کیں بلکہ زبان، ادب، تفسیر، فلسفہ اور روحانی تجربے کے دائرے کو بھی سمجھا کر دیا۔ فارسی عرفانی روایت اس امتراج کی سب سے نمایاں صورت ہے جہاں "تجھی"، "وجود"، "زور"، "کشف"، "معنی" اور "تاؤیل" جیسے الفاظ صرف لسانی وحدات نہیں بلکہ مستقل epistemological اور ontological حقیقتیں ہیں۔ یہی تداخل ایک ایسا آله بن جاتی ہے جو معنی کو دہراتے افقوں میں ظاہر کرتی ہے جس میں فلسفی عقل بھی ہے اور عرفانی ذوق بھی، استدلال بھی ہے اور کشف بھی، اور زبان ایک ایسا آله بن جاتی ہے جو معنی کو دہراتے افقوں میں ظاہر کرتی ہے۔

فارسی عرفانی روایت میں حکمتِ اسلامی کے ادغامی اثرات

فارسی عرفان نے 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 صدر را کی حکمتِ متعالیہ، سب فارسی عرفانی متن میں ایک نئی صوت و صورت اختیار کرتے ہیں۔ سہروردی کا قول:

"لِكُل نُورٍ دَرَجَاتٌ وَتَجَلِّياتٌ تَتَفَاضَلُ فِي الْقُرْبِ مِنْ نُورِ الْأَنوارٍ"³⁵

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

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

"پر تُور وِی تو چون شد عاشق شوریدہ را

نورِ خورشیدِ حقیقت در دلِ تارم فتاویٰ"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 یکجانی

معنی کی تہہ داری عرفان و حکمت کے امتران کا بنیادی لسانی نتیجہ ہے۔ حکمتِ اسلامی جہاں مفہوم کو مراتب وجود کی روشنی میں دیکھتی ہے وہاں عرفان اسے مراتب 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 سطحیوں پر پڑھا جاسکتا ہے۔

ملا صدر را کہتے ہیں:

"إِنَّ الْمَعَانِي تَتَشَكَّلُ بِخَسَبٍ تَجَلِّي الْوُجُودُ فِي مَرَاتِبِهِ"³⁷

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

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

"هر نفس آید گر گون معنی اندر ماضید

زانک ہر دم می رسدا مار تجلی از وجود"³⁸

"ہر سنس 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 حاصل

اس امترانگ کا سب سے گھر 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 جیل امترانج۔

ابن عربی کے الفاظ میں:

"الْجَمْعُ يَنْ الشُّهُودُ وَالْعَقْلُ مَقَامٌ لَا يَنَالُهُ إِلَّا مَنْ جَمَعَهُ اللَّهُ عَلَى الْحَقِّ"³⁹

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

تجلی معنا کے نتیجے میں نصوص کی نئی تفہیم اور Hermeneutic وسعت عرفانی۔

حکمی امترانج نے متن فہمی (hermeneutics) کو نئے امکانات دیے:

معنی اب صرف "مقصود 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 عراتی نے کہا:

"در هر نفس ز آیہ ای دیگر نہ آید مراء"⁴⁰

"ہر سانس میں ایک نئی آیت کی صد امتحنہ پر اترتی ہے۔"

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

عصر 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 امتران ایک تبادلہ 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 شریک تخلیق بھی ہے

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

یہی وجہ ہے کہ جدید hermeneutics میں ”تجالی“، ”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 میں جو نے معنی کی تخلیق، اس کی تعبیر اور اس کے اکشاف کے نئے طریقے فراہم کیے۔

عرفانی زبان نے یچیدہ فلسفیہ مباحث کو ایک جمالياتی 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۔ تنبیہتاً اسلامی فکر کی روایت میں ایک ہمہ گیر اور گہر اتصویرِ حقیقت سامنے آتا ہے جو

نہ صرف عقل بلکہ روح اور وجود ان کو بھی مناسب بناتا ہے۔⁴¹

References:

- ¹ Al-Sarrāj, Abū Naṣr, Kitāb al-Luma‘, (Beirut: Dār al-Kutub al-‘Ilmiyya, 2001), 112
- ² Rūmī, Jalāl al-Dīn, Mathnawī-yi Ma‘nawī, (Tehran: Amīr Kabīr, 1385 Sh), 1: 67.
- ³ Suhrawardī, Majmū‘a-i Muṣannafāt, (Tehran: Institute of Humanities, 1996), 2: 18
- ⁴ Jāmī, Nūr al-Dīn, Nafahāt al-Uns, (Tehran: Intishārāt-i Sanā‘ī, 1983), 55
- ⁵ Ibn al-‘Arabī, Fuṣūṣ al-Ḥikam, (Beirut: Dār al-Kutub al-‘Ilmiyya, 1980), 88
- ⁶ Shabistarī, Gulshan-i Rāz, (Tehran: ‘Ilmī wa Farhangī, 1992), 14
- ⁷ Ibn al-‘Arabī, al-Futūḥāt al-Makkiyya, (Beirut: Dār Ṣādir, 1999), 2: 112
- ⁸ Ahmad Sirhindī, Maktūbāt, (Lahore: Mujaddidī Press, 1963), 1: 207
- ⁹ Ḡadrā, al-Asfār al-Arba‘a, (Tehran: Dār al-Ma‘ārif, 1981), 1: 347

- ¹⁰ Sabzawārī, Sharḥ-i Manzūma, (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’ih, (Tehran: Zavvār, 1979), 22
- ¹⁷ Ṣadrā, al-Asfār al-Arba‘a, (Tehran: Dār al-Ma‘ārif, 1981), 1: 112
- ¹⁸ Ibn Sīnā, al-Shifā’: 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’ih, (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-‘Arabī, Muhyī al-Dīn, Fuṣūṣ al-Ḥikam (Cairo: al-Maṭba‘a al-Amīriyya, 1321 AH), 44
- ²⁹ Hāfiẓ, 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-Arba‘a (Qum: Dār al-Ḥikma, 1404 AH), 1: 45
- ³³ Aṭṭār, Farīd al-Dīn, Mantiq al-Ṭayr (Tehran: Sipihr, 1380 Sh), 67
- ³⁴ Al-Nu‘mānī, Abū Bakr al-Shiblī, Aqwāl al-Shiblī (Cairo: al-Maṭba‘a al-Salafiyya, 1325 AH), 21
- ³⁵ Al-Suhrawardī, Shihāb al-Dīn, Ḥikmat al-Ishrāq (Tehran: Ṭūs, 1372 Sh), 77
- ³⁶ Hāfiẓ, Dīvān (Tehran: Amīr Kabīr, 1382 Sh), 261
- ³⁷ Al-Ṣadrā, Ṣadr al-Dīn, al-Asfār al-Arba‘a (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-‘Arabī, Muhyī al-Dīn, al-Futūḥāt al-Makkiyya (Cairo: al-Maṭba‘a al-Amīriyya, 1329 AH), 1: 119
- ⁴⁰ ‘Irāqī, Fakhr al-Dīn, Lama‘āt (Tehran: Zarrīn, 1375 Sh), 54
- ⁴¹ E Book Soil-Science 16.04.(2020).pdf, pg:72 (Accessed on 26 Oct 2025)