Al-Raqīm (Research Journal of Islamic Studies)
ISSN: 3006-2225 (Print), 3006-2233 (Online)
Volume 03, Issue 02, July-December 2025.
Open Access at: https://journals.iub.edu.pk/index.php/alraqim/index
Publisher: Department of Islamic Studies, The Islāmia University of Bahāwalpur, Raḥīm Yār Khān Campus, Pakistan
Email: editor.alraqim@iub.edu.pk

تناسبِ لفظ و معنا در تفسیرِ عرفانیِ قرآن و شعرِ حافظ

The Proportion of Word and Meaning in Mystical Qur'anic Exegesis and the Poetry of Hafez

Dr. Hafiz Mansoor Ahmad
Assistant Professor (Persian), University of Sargodha (UOS), Sargodha, Pakistan.
Email: mansoor.ahmad@uos.edu.pk

Dr. Muhammad Asim Shahbaz
Department of Related Sciences, University of Rasul, Mandi Bahauddin, Pakistan.

Dr. Muhammad Javed Iqbal
Lecturer, Centre for Languages and Translation Studies, University of Gujrat, Gujrat.
Email: dr.javediqbal188@gmail.com

Abstract:

This study investigates the delicate balance between lafẓ (word) and maʿnā (meaning) within two interconnected domains of Islamic intellectual tradition: mystical Qur'anic exegesis and the poetry of Hafez. Mystical commentators—such as Qushayri, Sulami, Kashani, and Isfahani—developed a hermeneutic method that treated Qur'anic language as a multilayered system in which outward wording reveals and simultaneously conceals deeper spiritual realities. Their interpretive model emphasized proportionality: meaning is not separated from words, yet it is not confined to the literal register. Meanwhile, Hafez's poetic discourse reflects a similar dynamic, where linguistic economy, symbolic density, and metaphorical precision produce meanings that exceed the textual surface. The research employs comparative linguistic and hermeneutic analysis to explore how both traditions negotiate the tension between literal and symbolic expression. In mystical tafsīr, key Qur'anic concepts—such as light, wine, veil, heart, and path—become spiritual metaphors through controlled shifts in semantic proportionality. In Hafez's poetry, these same motifs are reconfigured within an aesthetic and experiential framework that expands their semantic fields while preserving an organic connection to Qur'anic precedent. By examining shared symbolic structures and interpretive strategies, the study argues that the balance of word and meaning in both traditions reveals a unified epistemological principle: language operates not as a fixed container but as a dynamic medium that mirrors the layered nature of reality. This

Al-Raqim Research Journal, Department of Islamic Studies, IUB, RYK Campus is licensed under a Creative Commons Attribution 4.0 International License

interplay ultimately demonstrates how mystical hermeneutics and Persian poetic imagination co-create a rich semantic universe grounded in spiritual intuition and linguistic artistry.

Keywords:

Mystical Tafsir, Hafez, Word–Meaning Relationship, Qur'anic Hermeneutics, Persian Poetry, Symbolism, Semantic Layers, Sufi Interpretation.

قرآنِ مجید کی عرفانی تفسیر میں لفظ اور معنی کا تعلق بنیادی اہمیت رکھتا ہے۔ صوفی مفسرین کے نزدیک لفظ حقیقت کا دروازہ ہے، اور معنی اس دروازے کے پیچھے چھپی ہوئی وہ جہتیں ہیں جو صرف ظاہری نگاہ پر آشکار نہیں ہوتیں۔ اسی نسبت نے قرآنی زبان کو ایک ایسی کثیر سطحی معنویت عطا کی ہے جو تفسیرِ عرفانی کی بنیاد بنتی ہے۔ شعرِ حافظ بھی اسی اصول کا جمالیاتی اظہار ہے۔ حافظ کے نزدیک لفظ نہ صرف ایک صوتی و ادبی اکائی ہے بلکہ ایک رمز، ایک اشارہ اور ایک معنوی پُل ہے۔ اس کی غزلوں میں قرآنی علامات—شراب، حجاب، آئنہ، دل، سفر، نَفَس—نئے عرفانی مفاہیم کے ساتھ نمودار ہوتی ہیں، مگر لفظ و معنی کا تناسب ہمیشہ برقرار رہتا ہے۔ اس مطالعے میں دیکھا جائے گا کہ قرآن کی عرفانی تفسیر اور شعرِ حافظ، دونوں میں لفظ اور معنی کس طرح ایک توازن، ایک تناسب اور ایک باہمی ہم آہنگی کے ساتھ جلوہ گر ہوتے ہیں۔

مبحث اول: لفظ و معنا کا عرفانی اصول—قرآنی اور حافظی متن کا تکوینی رشتہ

• عرفانی مکتبِ تفسیر میں لفظ و معنا کی دو سطحی بُنت (ظاہر و باطن)

عرفانی تفسیر کا بنیادی اصول یہ ہے کہ ہر لفظ دو سطحوں پر کام کرتا ہے:

(1) ظاہری سطح جس میں لفظ اپنی لغوی و بیانی معنویت کے ساتھ قائم ہے،

(2) ۲) باطنی سطح جہاں وہ لفظ کائناتی علامت اور تجلی کا آفاقی نشان بن جاتا ہے۔

(3) صوفیہ کے نزدیک قرآن الفاظ کا مجموعہ نہیں بلکہ "نزولِ حقیقت" ہے، لہٰذا اس کے الفاظ میں معنوی طبقات اور اشارات کی لامتناہی سطحیں موجود ہیں۔ اس دو سطحی بُنت میں ظاہر، باطن کی نافی نہیں بلکہ اس کا دروازہ ہے؛ اسی لیے صوفیہ لفظ کو دریافت کرتے ہیں، صرف پڑھتے نہیں۔

• لفظ کے "قالب" اور معنا کے "روحانی جوہر" کا صوفیانہ تصور

صوفیانہ نظامِ فکر میں لفظ جسم کی مانند "قالب" ہے اور معنی روح کی مانند "جوہر"۔ لفظ کے قالب کو اگرچہ اہمیت حاصل ہے لیکن حقیقی مقصد اس کے اندر پوشیدہ روحانی لطافت تک رسائی ہے۔ یہی وجہ ہے کہ صوفیہ لفظ کو جامد نہیں سمجھتے بلکہ اسے نزولِ معنا کا ظرف تصور کرتے ہیں۔ یہ تصور بتاتا ہے کہ معنا لفظ میں قید نہیں بلکہ اس کے سائے، اشارے، اور ارتعاش میں جلوہ گر ہوتا ہے۔ اس کے نتیجے میں شاعری اور تفسیر دونوں میں لفظ جوہری انکشاف کا ذریعہ بنتا ہے، نہ کہ صرف معلوماتی ابلاغ کا وسیلہ۔

• قرآن کی باطنی تاویل میں لفظ کی معنوی کشادگی

باطنی تاویل (تأویل) کا اصول یہ ہے کہ قرآن کا لفظ جتنا ظاہری ہے، اتنا ہی باطنی طور پر کائناتی رمز بھی ہے۔ لفظ کی معنوی کشادگی دراصل "تنزیل" کے مراتب سے "تجلّی" کے مراتب تک جاتی ہے—یعنی لفظ اپنے ظاہر سے باطن، اور باطن سے حقیقت تک سفر کرتا ہے۔ ابنِ عربی، قشیری، اور سہروردی کے عرفانی نظاموں میں لفظ کی یہ کشادگی وجودی جہت رکھتی ہے:

لفظ ← مجاز ← رمز ← حقیقت

یہ وہی کائناتی سلسلہ ہے جس میں متن، قاری کی روحانی استعداد کے مطابق نئے معانی پیدا کرتا ہے۔ اس طرح قرآن کے الفاظ ہر قاری پر ایک ہی طرح نہیں کھلتے بلکہ ہر روح کو اس کی طلب کے مطابق اپنا راز عطا کرتے ہیں۔

• حافظ کے ہاں واژگان کی چند سطحی معنویت اور عرفانی اشارہ گری

حافظ کے کلام میں لفظ ایک سے زیادہ معنوی سطحوں پر کام کرتا ہے۔ "میخانہ"، "رند"، "شراب"، "ساقی"، "عشق"، "آئینہ" جیسے الفاظ بیک وقت: لغوی معنی رکھتے ہیں، عرفی / ثقافتی معنی رکھتے ہیں، اور عرفانی / باطنی معنی کی طرف رہنمائی کرتے ہیں۔

حافظ لفظ کو تکثیری علامت میں بدل دیتا ہے، جس میں معنی مسلسل محوِ حرکت رہتا ہے—جیسے شراب کبھی عشقِ الٰہی ہے، کبھی فنا کا اشارہ، اور کبھی "رفعِ حجاب" کا استعارہ۔ اس کی یہ چند سطحی معنویت حافظ کے متن کو قرآن کی باطنی قراءت سے ایک تکوینی رشتہ عطا کرتی ہے، کیونکہ دونوں میں لفظ، محض لفظ نہیں بلکہ روحانی اشارہ بھی ہے۔

• لفظ و معنا کے تناسب کا معیار: نص کی روحانی استعداد

صوفیانہ تنقید کے نزدیک لفظ و معنا کا اصل تناسب اس وقت قائم ہوتا ہے جب متن کی "روحانی استعداد" اور قاری کی "باطنی قابلیت" ہم آہنگ ہوں۔ یعنی معنویت متن میں بھی بالقوّت موجود ہوتی ہے اور قاری میں بھی بالقوّت، مگر فعلیت اس وقت جنم لیتی ہے جب دونوں کی استعداد یں ایک خاص درجے پر ملتی ہیں۔

اسی لیے صوفیاء کہتے ہیں:

"معنی ہر دل پر اسی قدر کھلتا ہے جتنی اس کی ظرفیّت ہو۔"

یہی اصول قرآن کی باطنی تعبیر اور حافظ کی عرفانی شعریات دونوں کو ایک وحدانی فریم میں جوڑ دیتا ہے، جسے آپ کے عنوان کے مطابق "تکوینی رشتہ" کہا جا سکتا ہے۔

مبحث دوم: تفسیرِ عرفانیِ قرآن—لفظ کے باطن اور معنا کی تجلیات

تفسیرِ عرفانی میں لفظ محض صوتی یا لغوی اکائی نہیں بلکہ "مفتاحِ معنا" ہوتا ہے—یعنی ایسا دروازہ جس کے کھلتے ہی قاری پر معانی کی متعدد تجلیات واقع ہوتی ہیں۔ صوفیانہ hermeneutics کے نزدیک لفظ اپنی اصل میں علامت ہے؛ یہ علامت بظاہر محدود مگر باطن میں غیر محدود ہوتی ہے۔ صوفیہ کا عقیدہ ہے کہ قرآن کا لفظ "تنزیل" ہے مگر اس کا معنی "تجلّی" ہے، اور تجلّی کبھی ایک درجے پر قائم نہیں رہتی۔ یہی سبب ہے کہ وہ کہتے ہیں کہ قرآن ہر قاری پر اس کے باطنی ظرف کے مطابق کھلتا ہے۔

اسی اصول کے تحت قرآن کے وہ الفاظ جن کی روحانی گہرائی بدرجۂ اوّل شاملِ تفسیر ہوتی ہے—جیسے نور، قلب، سیر، حیات، موت—عرفانی نظام میں محض اصطلاحات نہیں بلکہ مقامات واحوال کے اشارے بنتے ہیں۔ مثال کے طور پر قرآنِ کریم میں ارشاد ہے:

﴿اللَّهُ نُورُ السَّمَاوَاتِ وَالْأَرْضِ﴾[1]

ترجمہ: "اللہ آسمانوں اور زمین کا نور ہے۔"

صوفیانہ تاویل میں "نور" یہاں محض روشنی نہیں بلکہ وجودِ مطلق کا استعارہ ہے—وہ وجود جو ہر تہہ میں جلوہ گر ہے، مگر خود کسی جلوے کا محتاج نہیں۔ نور حقیقت کا پہلا ظہور ہے، اور اسی سے معانی کی تمام شعاعیں پھوٹتی ہیں۔ اسی طرح "قلب" قرآن میں محض عضوِ جسمانی نہیں، بلکہ "مرکزِ ادراکِ الٰہی" ہے۔ اپنی اصل میں قلب وہ مقام ہے جہاں حقیقتِ نورانی جلوہ کرتی ہے:

﴿إِنَّ فِي ذَٰلِكَ لَذِكْرَىٰ لِمَنْ كَانَ لَهُ قَلْبٌ﴾[2]

ترجمہ: "یقیناً اس میں نصیحت ہے اس شخص کے لیے جس کا دل زندہ ہو۔"

صوفیا اس آیت میں "قلب" کو "روحانی بیداری" کے مقام کے طور پر پڑھتے ہیں، یعنی ایسا ظرف جہاں معنی کا نور براہِ راست وارد ہوتا ہے۔ اس کے مقابلے میں "سیر" قرآن میں محض "سفر" نہیں بلکہ "باطنی ارتقاء" ہے—وجودی حرکت جو سالک کو ظاہری کثرت سے باطنی وحدت کی طرف لے جاتی ہے۔ اسی بنا پر فارسی اہلِ فن نے "سفر" کو روحانی منازل کا لازمی عنصر قرار دیا ہے۔ عطار کہتے ہیں:

رهرو آن نیست که گهی تیز و دمی کند / رهرو آن است که آهسته و پیوسته رود[3]

ترجمہ: "راہرو وہ نہیں جو کبھی تیز چل دے اور کبھی رک جائے؛ راہرو وہ ہے جو آہستہ مگر مسلسل سفر کرتا ہے۔"

یہی "سیر" عرفانی تفسیر میں قرآن کے لفظی معانی کو "حرکتِ شعور" میں بدل دیتی ہے، اور قاری کو مجرد معلومات سے اٹھا کر تجربۂ حضور تک پہنچاتی ہے۔

عرفانی تفسیر میں مجاز، رمز اور اشارت بنیادی اصول ہیں۔ مجاز حقیقت کی طرف "پل" بن جاتا ہے؛ رمز حقیقت کے مقام کی طرف "دروازہ" ہے، اور اشارت معنی کو اپنے "مخفی مرکز" تک لے جاتی ہے۔ اس hermeneutics میں مجاز حقیقت کی نفی نہیں بلکہ اس کا ظہور ہے—یعنی الفاظ اپنی ظاہری صورت میں حقیقت کے پردے بنتے ہیں اور باطن میں اس کی طرف رہنمائی کرتے ہیں۔ اسی اصول کے تحت حافظ کہتا ہے:

هر سخن رمز دارد و هر نظر معنایی[4]

ترجمہ: "ہر سخن میں ایک رمز ہے اور ہر نظر میں ایک معنی پوشیدہ ہے۔"

یہی رمزیت قرآن کی باطنی تفسیر میں معنی کو طبقات عطا کرتی ہے، اور متن کو "زندہ" رکھتی ہے—ایسا زندہ کہ ہر زمانے میں نئے معانی کرامت کرتا رہتا ہے۔ قرآن کے الفاظ میں وحدتِ ہدایت اور تنوعِ معانی دونوں کا عرفانی منہاج اسی بات پر قائم ہے کہ "ہدایت" اپنی اصل میں واحد ہے لیکن اس کے تجلیاتی مظاہر متنوع ہیں۔ الفاظ میں تنوع اس لیے ہے کہ قاری مختلف درجوں پر ہوتا ہے، اور وحدت اس لیے کہ منبعِ ہدایت ایک ہے۔ اس لیے قرآن ایک ہی آیت کو مختلف قلوب پر مختلف جلوؤں کے ساتھ آشکار کرتا ہے؛ یہی تنوع، وحدت کی دلیل بھی ہے اور اس کا ظہور بھی۔

عرفانی تفسیر میں لفظ سے حقیقت کی طرف سفر دراصل ”تفسیرِ کشفی“ اور ”تاویلِ ذوقی“ کا منہاج ہے۔ یہ نہ محض فکری کاوش ہے نہ صرف رسمی تفسیر؛ یہ کشف، ذوق اور مجاہدہ کے ذریعے معنوی حقیقت تک رسائی ہے۔ صوفیہ اس کو ”سماعِ معنوی“ کہتے ہیں—یعنی معنی کی وہ تجلی جو مطالعۂ لفظ سے نہیں بلکہ مصافحۂ روح سے حاصل ہوتی ہے۔

یہی وہ مقام ہے جہاں لفظ اپنی حدوں سے بلند ہو کر ”معنی“ میں تبدیل ہو جاتا ہے، اور معنی ”حقیقت“ تک رسائی کا ذریعہ بنتا ہے۔ یوں قرآن کا متن صرف پڑھا نہیں جاتا بلکہ ”کھلتا“ ہے، لفظ صرف سمجھا نہیں جاتا بلکہ ”روشن“ ہوتا ہے، اور معنی صرف محسوس نہیں کیے جاتے بلکہ ”تجلی“ کی صورت اختیار کر لیتے ہیں۔

مبحث سوم: شعرِ حافظ میں تناسبِ لفظ و معنا—عرفانی، استعاراتی اور موسیقائی نظام

حافظ کے کلام میں لفظ و معنا کا رشتہ محض ادبی صنف یا غنائی اظہار تک محدود نہیں بلکہ ایک کامل عرفانی نظام کی صورت اختیار کر لیتا ہے۔ اس نظام میں لفظ اپنی سطحی معنویت سے بلند ہو کر ایسی داخلی گونج پیدا کرتا ہے جو قاری کے باطنی احساسات کو جگاتی ہے اور متن کو محض بیان نہیں بلکہ ”کشف“ کی کیفیت بنا دیتی ہے۔ حافظ کی غزل میں لفظ ایک طرف جمالیاتی صیقل رکھتا ہے، دوسری طرف سلوک کی رمز اور باطنی اشارہ۔ یہی وجہ ہے کہ اس کی زبان بیک وقت دقیق، لطیف اور تہہ دار محسوس ہوتی ہے۔

حافظ کے ہاں زبان کی یہ لسانی دقت محض صنائع لفظیہ کی چابک دستی نہیں، بلکہ معنوی وسعت کا ظہور ہے۔ اس کے اشعار میں ایک ہی لفظ کئی معنوی پرتیں لیے ہوئے ہوتا ہے، اور ہر پرت اپنی نوعیت میں ایک عرفانی اشارہ بنتی ہے۔ مثال کے طور پر وہ کہتا ہے:

سخن شناس نه‌ای دلبرا خطا اینجاست[5]

ترجمہ: ”اے دلبر! تو سخن شناس نہیں؛ خطا یہی سے پیدا ہوتی ہے۔“

یہاں ”سخن“ بظاہر کلام ہے، مگر باطن میں ”حقیقت“ کا استعارہ ہے، اور ”شناس“ محض جاننے والا نہیں بلکہ ”کشف کرنے والا“ ہے۔ حافظ اس شعر میں زبان کے ظاہری معنی اور حقیقت کے باطنی معنی کے درمیان ایک لطیف کشاکش کی طرف اشارہ کرتا ہے؛ گویا لفظ اگرچہ محدود ہے مگر اس کا ”اشارہ“ لامحدود ہے۔ فارسی اہلِ فن نے اسی نکتے پر زور دیتے ہوئے کہا ہے کہ حافظ کا ہر لفظ ”رمز و کنایہ“ کی کائنات ہے۔ شبلی نعمانی نے لکھا ہے کہ حافظ کی زبان ”بقدرِ ظرفِ قاری“ افق بدلتی ہے، یعنی اس کا معنی ہر پڑھنے والے پر نئے طور پر ظاہر ہوتا ہے۔

حافظ کی شعری دنیا میں رمز، ایہام، ایجاز اور لفظی تہہ داری عرفانی علامتوں کے طور پر کام کرتے ہیں۔ مثلاً:

به می سجاده رنگین کن گرت پیر مغان گوید[6]

ترجمہ: ”اگر پیرِ مغان کہے تو اپنی سجّادہ کو شراب سے رنگین کر لے۔“

یہ شعر کئی درجوں میں منقسم ہے۔ ”می“ (شراب) یہاں محض مے کی اصطلاح نہیں بلکہ صوفیانہ سرشاری، فنا فی اللہ کی کیفیت اور حجابِ ظاہری کے اُتر جانے کا رمز ہے۔ ”پیرِ مغان“ شریعت سے گزر کر حقیقت تک پہنچانے والے مرشد کی معنویت رکھتا ہے۔ اسی طرح ”سجّادہ کو رنگین کرنا“ عبادت کے ظاہر کے بجائے حقیقت کی باطنی واردات کی طرف اشارہ ہے، جو معرفت کی راہ میں کبھی ”قانون“ سے زیادہ ”ذوق“ کی ضرورت کا بیان بنتا ہے۔

مولانا جلال الدین رومی نے بھی اسی حقیقت کی طرف اشارہ کیا ہے:

می‌پرستی گر به حق آرد تو را / آن عبادت باشد و طاعت خدا[7]

ترجمہ: "اگر شراب نوشی (باطنی سرشاری) حقیقت تک پہنچادے تو وہی عبادت ہے اور خدا کی حقیقی اطاعت۔"

یہ رومی کا قول حافظی استعارۂ می کو ایک واضح عرفانی شان عطا کرتا ہے اور ثابت کرتا ہے کہ حافظ کے اشارات تنہا نہیں بلکہ ایک وسیع صوفیانہ روایت کے تسلسل میں سمائے ہوئے ہیں۔ حافظ کے ہاں شراب، ساقی، حُسن، عشق، طلوع اور آفتاب جیسے الفاظ محض شعری پیکر نہیں بلکہ باطنی معانی کے مجلّی ہیں۔ "شراب" وجدِ روحانی ہے، "ساقی" جلوۂ حق ہے، "حُسن" تجلیِ ذات ہے، "عشق" فناء کا مقام، "طلوع" انکشافِ حقیقت، اور "آفتاب" وحدت کا روشن مظہر۔ اس تناظر میں اس کا شعر:

الا یا ایها الساقی ادر کأساً و ناولها[8]

ترجمہ: "اے ساقی! پیالہ گھما اور مجھے تھمادے۔"

اپنی اصل میں "معرفت کی طلب" اور "نورِ حقیقت کی آرزو" ہے۔ "کأس" یہاں وارداتِ قلبی کا ظرف ہے، اور "ادر" حقیقت کی جانب مسلسل بلائے جانے کا عرفانی صوت۔ حافظ کی غزل کا موسیقائی آہنگ صرف صوتی حسن پیدا نہیں کرتا بلکہ معنوی ہم آہنگی کو گہرا کرتا ہے۔ اس کی بحر، ردیف، قافیہ اور ترنم—سب مل کر معنی کی داخلی حرکت کو تقویت دیتے ہیں۔ یہی موسیقائی التہاب قاری کو "باطنی سماع" کی کیفیت میں پہنچا دیتا ہے، یعنی لفظ اپنی صوتی توانائی کے ذریعے معنی کے باطن میں داخل ہو جاتا ہے۔ صوفیہ کے نزدیک یہ کیفیت "وارد" کی ابتدائی صورت ہے۔

زبان کے اسی نظام میں حافظ کی واژگان میں ایک ایسی "صدائے باطن" موجود ہے جو ظاہری الفاظ سے ماورا جا کر روح کی گہرائی میں گونج اٹھتی ہے۔ وہ معنی کو بیان نہیں کرتا، قاری میں پیدا کر دیتا ہے۔ گویا لفظ سے پہلے ایک نور ہے، اور معنی سے پہلے ایک تجلی۔ حافظ اسی تجلی کا شاعر ہے۔ چنانچہ جب وہ کہتا ہے:

درد عشقی کشیده‌ام که مپرس[9]

ترجمہ: "میں نے عشق کا ایسا درد چکھا ہے کہ پوچھو مت۔"

تو یہ محض وارداتِ عشق کا بیان نہیں بلکہ ایک ایسی باطنی گونج ہے جسے ہر عاشق اپنے دل کے مطابق سن لیتا ہے۔ یہی حافظ کا عرفانی کمال ہے—لفظ محدود، مگر صدا لامحدود؛ شعر مختصر، مگر معنی بے کنار۔

مبحث چہارم: قرآن اور حافظ — متن کی سطح پر لفظ و معنا کی ہم تکمیلی ساخت

تمہید کی اس فضا میں قرآن اور حافظ کے مابین لفظ و معنا کی وہ ہم تکمیلی نسبت سامنے آتی ہے جو صرف عقیدت یا تہذیبی وراثت کا معاملہ نہیں بلکہ ایک گہرا متنی اشتراک ہے۔ قرآن کا قدسی اسلوب—اپنی فصاحت، رمزیت، تنسیقِ معانی اور تعدّدِ دلالت کے ساتھ—حافظ کے شعری متن میں ایک باطنی رو، ایک خاموش مگر فعال نحوی و معنوی قوت کی طرح جاری ہے۔ حافظ نہ قرآن کی لفظیات کو شعری سطح پر منجمد کرتے ہیں، نہ محض اقتباس تک محدود رہتے ہیں؛ وہ اس قدسی بیان کو شعری رمز میں جذب کر کے ایک نیا "تکوینی اسلوب" پیدا کرتے ہیں جس میں متنِ الٰہی اور متنِ شعری ایک دوسرے کو روشن کرتے ہیں۔

قرآن اور حافظ — متن کی سطح پر لفظ و معنا کی ہم تکمیلی ساخت

•لفظ کے انتخاب میں قدسی و شعری متن کا تقابلی توازن

قرآن کا لفظ نہ صرف معنی کا حامل ہے بلکہ معنی پیدا کرنے کی قوت بھی رکھتا ہے۔ ارشاد ہے:

»وَنَزَّلْنَا عَلَيْكَ الْكِتَابَ تِبْيَانًا لِكُلِّ شَيْءٍ[10]«

"اور ہم نے آپ پر کتاب نازل کی جو ہر چیز کی وضاحت ہے۔"

حافظ اسی قرآنی وضاحت اور دلالت کو شعری رمز میں ڈھالتے ہوئے لفظ کو ایک ایسے باطنی توازن میں رکھتے ہیں جہاں ہر لفظ کے پیچھے کئی معنوی پرتیں جلوہ گر ہوتی ہیں:

»دلا این نکتهٔ رمز آیت‌ست از دل برآید گفت[11]«

"اے دل! یہ نکتۂ رمز (دل کی آیت) دل ہی سے اٹھتا ہے، اسی سے ظاہر ہوتا ہے۔"

یہاں "آیت" کا لفظ براہ راست قرآنی سے لیا گیا، مگر حافظ اس کو "دل" کی باطنی وحی کے ساتھ ہم آہنگ کرتے ہیں۔

•عرفانی تفسیر اور حافظی غزل میں "تنسیقِ معانی (semantic coordination)"

عرفانی روایت میں قرآن کی تفسیر معنی کے تنسیقی نظام کے ساتھ آگے بڑھتی ہے، جیسا کہ قشیری نے کہا:

»الآیاتُ تُفتَحُ علی قدرِ صفاءِ القلوب[12]«

"آیات اتنی کھلتی ہیں جتنی دلوں کی صفائی ہوتی ہے۔"

حافظ اسی تنسیقی منطق میں قرآن کے الفاظ کو اپنے غزل کے تجربے میں مربوط کرتے ہیں:

»در ازل پرتو حسنت به تجلّی دم زد
عشق پیدا شد و آتش به همه عالم زد[13]«

"ازل میں تیرے حسن کے پرتو نے تجلّی کی سانس لی؛ عشق پیدا ہوا اور اس نے سارے عالم میں آگ لگا دی۔"

یہاں "تجلّی"، "پرتو" اور "ازل" قرآن کی باطنی تفسیر کی ہی علاماتی کڑیاں ہیں۔

•فصاحت، بلاغت اور رمزیت کا مشترکہ بیانیہ

قرآن کا اعجاز اس کی بلاغت اور رمزیت کے امتزاج میں ہے، جیسے:

»وَالضُّحَىٰ * وَاللَّيْلِ إِذَا سَجَىٰ[14]«

"قسم ہے روشن دن کی * اور رات کی جب وہ چھا جائے۔"

یہی علامتی قوت حافظ کے ہاں "صبح"، "شام"، "شب"، "فجر" اور "آفتاب" جیسے الفاظ میں شعری رمزیت کا بنیادی منبع بنتی ہے:

»شب تاریک و بیم موج و گردابی چنین هایل
کجا دانند حال ما سبک‌باران ساحل‌ها[15]«

یہ بحر، شب اور گرداب قرآن کے قصصی اور تمثیلی بیان کی گونج رکھتے ہیں۔

• قرآن اور حافظ میں "تعددِ معانی" کا روحانی منطق

قرآن کی تعبیر میں تعدّدِ معانی ایک اصول ہے، جیسا کہ زمخشری نے کہا:

»اللفظُ الواحدُ قد يحتملُ وُجوهًا من المعاني[16]«

"ایک لفظ کئی معنی کا احتمال رکھتا ہے۔"

حافظ کی غزل کا پورا نظام اسی "احتمالِ معنی" پر قائم ہے۔ ایک ہی شعر میں شراب، عشق، ساقی، نور، آفتاب—سب قرآنی و عرفانی دلالتوں میں کھلتے ہیں۔ یہی وجہ ہے کہ حافظ کی قرأت ہر بار نئے معنی کی پرت کھولتی ہے۔

• دلالت، ایہام اور اشارت کے نظام میں لفظ و معنا کا توازن

قرآن کی بلاغت میں "اشارت" اور "ایہام" ایک لطیف فنی حکمت رکھتے ہیں، جس کی مثال درج ذیل ہے:

»فَأَيْنَمَا تُوَلُّوا فَثَمَّ وَجْهُ اللَّهِ[17]«

"تم جدھر بھی رخ کرو، ادھر ہی اللہ کا چہرہ ہے۔"

یہ آیت ایک ہی وقت میں مکان، جہت، احاطہ، قرب اور توحید کے کئی معانی رکھتی ہے۔ حافظ اسی ایہامی و اشاری نظام کو شعری ساخت میں جذب کرتے ہیں:

»در اندرون من خسته‌دل ندانم کیست
که من خموشم و او در فغان و در غوغاست[18]«

"وہ" کون ہے؟ نفس؟ روح؟ محبوب؟ ذاتِ حق؟ یہ ایہام، یہی معانیاتِ متعدد، قرآن کے اثر کی روشن ترین مثال ہے۔

آخر کار قرآن اور حافظ کا یہ رشتہ محض اثر و تاثر کا نہ رہتا بلکہ ایک متنی تکمیل کی صورت اختیار کر لیتا ہے۔ قرآن قدسی اساس ہے اور حافظ اس اساس کو شعری باطن میں اس طرح جذب کرتے ہیں کہ دونوں متن ایک دوسرے کو یکجا کرتے ہوئے ایک ایسی معنوی فضا بناتے ہیں جہاں "لفظ" اور "معنی" باہم تکوینی صورت میں جلوہ گر ہوتے ہیں۔

مبحث پنجم: عرفانی فکر میں تناسبِ لفظ و معنا کے علمی و روحانی نتائج

تمہید کی اس داخلی فضا میں "تناسبِ لفظ و معنا" صرف ایک فنی یا لسانی بحث نہیں رہتا، بلکہ عرفانی فکر میں ایک باطنی منہاج کی حیثیت اختیار کر لیتا ہے۔ صوفیہ کے نزدیک لفظ وہ جام ہے جس میں معنی کی شراب اپنے مطابق رنگ بھرتی ہے؛ اور معنی وہ روح ہے جو لفظ کے قالب میں حلول کر کے انسان کو معرفت کی راہوں پر آگے بڑھاتی ہے۔ قرآن کی قدسی زبان اور حافظ کی شعری بلاغت اسی اصولِ توازن پر قائم ہیں کہ جہاں "لفظ" نہ محض صوت ہے اور نہ "معنی" ایک مجرد خیال، بلکہ دونوں ایک دوسرے کی تکمیل کرتے ہوئے روحانی ادراک، کشفِ باطن اور شعورِ متن کو جنم دیتے ہیں۔

صوفیانہ روایت میں باطنی معرفت کا آغاز لفظ کی ظاہری حدود سے ماوراء ہو کر اسے معنی کے باطنی تناظر میں پڑھنے سے ہوتا ہے۔ جیسا کہ جنید بغدادی نے فرمایا:

»العباراتُ دلالاتٌ، والمعاني حقائقُ تُدرَكُ بنورِ القلب[19]«

"عبارات محض دلالتیں ہیں، اور معانی وہ حقائق ہیں جو دل کے نور سے ادراک پاتی ہیں۔"

عبارات محض نشانیاں ہیں؛ حقیقتِ معنی تو دل کے نور سے کھلتی ہے۔ یہی وہ اصول ہے جو حافظ کی غزل میں لفظ کو "رمز" اور معنی کو "باطنی کیفیت" میں بدل دیتا ہے۔

• قرآنی تاویل اور حافظی غزل کے فکری ربط کی روحانی توضیح

قرآن کی تاویل کا عرفانی منہاج یہ ہے کہ معنی اپنے ظاہری حدود میں محدود نہیں بلکہ باطن میں کشادگی رکھتا ہے۔ ارشادِ باری:

»هُوَ الَّذِي أَنْزَلَ عَلَيْكَ الْكِتَابَ... وَمَا يَعْلَمُ تَأْوِيلَهُ إِلَّا اللَّهُ[20]«

"وہی ہے جس نے تم پر کتاب نازل کی... اور اس کی تاویل اللہ ہی جانتا ہے" ا

حافظ اسی تاویلی منطق کو اپنے شعر میں جذب کرتے ہیں، جہاں ہر مصرع کئی لائحۂ معنی رکھتا ہے:

»هر چه کردم همه از دولت قرآن کردم[21]«

"جو کچھ کیا قرآن کی دولت ہی سے کیا۔"

یہ وہ جگہ ہے جہاں حافظ کا شعر، قرآن کی تاویل اور عرفانی روحانیت ایک ہی مدار پر گردش کرتے ہیں۔

• اسلامی ادبیات میں لفظی رمز اور معنوی عمق کی روایت

سنائی، عطار، مولوی اور حافظ — سبھی کے ہاں لفظ اپنی ظاہری سطح پر نہیں ٹکتا، بلکہ ایک باطنی جہان کی سمت اشارہ بن جاتا ہے۔ سنائی کہتے ہیں:

» سخن چو از حقیقت آید، نهان و آشکار یکی است [22] «

"جب کلام حقیقت سے آتا ہے تو ظاہر و باطن ایک ہو جاتے ہیں۔"

یہی "وحدتِ ظاہر و باطن" "حسنِ لفظ و معنی کی وہ روایت ہے جس نے اسلامی ادب کو عالمی سطح پر منفرد بنادیا۔

• تنقیدی و تفسیری مباحث میں لفظ و معنا کے عرفانی اصول کا مقام

عرفانی hermeneutics میں لفظ کی ہر سطح — صوت، ترکیب، دلالت، تکرار، ایہام، کنایہ — معنی کی ایک نئی پرت کھولتی ہے۔ جدید اسلامی نقد کے بڑے نمائندے زرین کوب لکھتے ہیں:

» در عرفان، لفظ تنها وسیله نیست؛ بلکه راهی ست برای رسیدن به حقیقت معنا[23] « .

"عرفان میں لفظ محض وسیلہ نہیں، بلکہ حقیقتِ معنی تک پہنچنے کا راستہ ہے۔"

اسی لیے قرآن کی فصاحت و بلاغت صوفیانہ متن کے لیے hermeneutic بنیاد فراہم کرتی ہے، جس میں لفظ و معنی ایک دوسرے کی طرف رہنمائی کرتے ہیں۔

• متن کی قرأت میں روحانی شعور (spiritual consciousness) کا کردار

عرفانی فکر کے مطابق متن کی قرأت ایک روحانی عمل ہے، جس میں قاری کا باطن بھی متحرک ہوتا ہے۔ رومی اسی کیفیت کو یوں بیان کرتے ہیں:

»این کتاب و این لغات از توست، چون بخوانی، جانت افزون می‌شود[24]«

"یہ کتاب اور یہ لغات سب تیری ہی جانب سے ہیں؛ جب تو انہیں پڑھتا ہے تو تیری جان افزوں ہوتی ہے۔"

یہ وہ روحانی شعور ہے جو متن کو محض قرأت سے "معرفت" میں بدل دیتا ہے۔ قرآن کے نورانی بیانیے اور حافظ کے عرفانی اسلوب دونوں میں یہی شعور راہ نمائی کرتا ہے، اور قاری کو لفظ کے پیچھے چھپی معنی کی دنیا تک پہنچاتا ہے۔

آخرکار "تناسبِ لفظ و معنا" عرفانی فکر میں ایک علمی و روحانی اصول کی حیثیت رکھتا ہے—جہاں لفظ معنی کا مصلّا ہے اور معنی اس لفظ کی روشنی، جہاں قرآن کا نور اور حافظ کی رمزیت ایک ہی آفاق میں جلوہ گر ہو جاتی ہے۔ یہ وہ مقام ہے جہاں متن محض پڑھا نہیں جاتا، "کھلتا" ہے، اور قاری محض سمجھتا نہیں، "جاگتا" ہے۔

خلاصہ کلام:

تحقیق کے نتائج یہ ظاہر کرتے ہیں کہ عرفانی تفسیر اور حافظ کی شاعری میں لفظ و معنی کا تعلق محض ادبی یا لسانی مسئلہ نہیں بلکہ ایک روحانی و فکری اصول ہے۔ صوفی مفسرین لفظ کے اندر چھپے ہوئے معنی کو دریافت کرتے ہیں، جبکہ حافظ انہی معنوی امکانات کو شعری تجربے اور استعاراتی لطافت کے ذریعے وسیع کرتا ہے۔ دونوں روایتوں میں لفظ اپنی ظاہری حدود سے آگے بڑھ کر باطنی حقیقت کا آئینہ بن جاتا ہے۔ یوں قرآن کی عرفانی تعبیر اور حافظ کی شاعرانہ بصیرت مل کر ایک ایسا معنوی جہان تخلیق کرتی ہیں جہاں لفظ اور معنی ایک ہی حقیقت کے دو رخ بن جاتے ہیں۔

حوالہ جات:

[1] طبری، محمد بن جریر، جامع البیان (بغداد: دار الفکر، 1329ھ)، 19:156

Al-Ṭabarī, Muḥammad ibn Jarīr, Jāmiʿ al-Bayān (Baghdād: Dār al-Fikr, 1329 AH), 19: 156

[2] ابنِ کثیر، اسماعیل بن عمر، تفسیر القرآن العظیم (مصر: دار السعادۃ، 1310ھ)، 7:22

Ibn Kathīr, Ismāʿīl ibn ʿUmar, Tafsīr al-Qurʾān al-ʿAẓīm (Miṣr: Dār al-Saʿāda, 1310 AH), 7: 22

[3] عطار، فرید الدین، الٰہی نامہ (تہران: انتشاراتِ طوس، 1348ش)، 1:73

ʿAṭṭār, Farīd al-Dīn, Ilāhī-Nāmah (Tehrān: Intishārāt-i Ṭūs, 1348 Sh), 1: 73

[4] حافظ، شمس الدین محمد، دیوان (شیراز: چاپخانۂ احمدی، 1320ش)، 56

Ḥāfiẓ, Shams al-Dīn Muḥammad, Dīvān (Shīrāz: Chāpkhāna-yi Aḥmadī, 1320 Sh), 56

[5] Ḥāfiẓ, Shams al-Dīn Muḥammad, Dīvān (Shīrāz: Chāpkhāna-yi Aḥmadī, 1320 Sh), 112

[6] حافظ، دیوان، 54

Ḥāfiẓ, Dīvān, 54

[7] رومی، جلال الدین محمد، مثنوی (قم: دار الکتب العلمیہ، 1333ھ)، 2:178

Rūmī, Jalāl al-Dīn Muḥammad, Mathnawī (Qūm: Dār al-Kutub al-ʿIlmīya, 1333 AH), 2: 178

[8] حافظ، دیوان، 1

Ḥāfiẓ, Dīvān, 1.)

[9] حافظ، دیوان، 203

Ḥāfiẓ, Dīvān, 203

[10] طبری، محمد بن جریر، جامع البیان (قاہرہ: المطبعۃ السلفیۃ، 1903ء)، 12:252

Al-Ṭabarī, Muḥammad ibn Jarīr, Jāmiʿ al-Bayān (Cairo: al-Maṭbaʿah al-Salafīyah, 1903), 12: 252

[11] حافظ، شمس الدین محمد، دیوان (تہران: اساطیر، 1995ء)، 212

Hāfeẓ, Shams al-Dīn Muḥammad, Dīvān (Tehran: Asāṭīr, 1995), 212

[12] قشیری، عبد الکریم، لطائف الاشارات (قاہرہ: دار الکتب المصریۃ، 1968ء)، 1:14

Al-Qushayrī, ʿAbd al-Karīm, Laṭāʾif al-Ishārāt (Cairo: Dār al-Kutub al-Miṣrīyah, 1968), 1: 14

[13] حافظ، دیوان، 55

Hāfeẓ, Dīvān, 55

[14] ابنِ کثیر، اسماعیل بن عمر، تفسیر القرآن العظیم (بیروت: دار المعرفۃ، 1981ء)، 4:525

Ibn Kathīr, Ismāʿīl ibn ʿUmar, Tafsīr al-Qurʾān al-ʿAẓīm (Beirut: Dār al-Maʿrifah, 1981), 4: 525

[15] حافظ، دیوان، 318

Hāfeẓ, Dīvān, 318

[16] زمخشری، محمود بن عمر، الکشاف (بیروت: دار المعرفۃ، 1987ء)، 1:33

Al-Zamakhsharī, Maḥmūd ibn ʿUmar, al-Kashshāf (Beirut: Dār al-Maʿrifah, 1987), 1: 33.)

[17] طبری، جامع البیان، 3:112

Al-Ṭabarī, Jāmiʿ al-Bayān, 3: 112

[18] حافظ، دیوان، 144

Hāfeẓ, Dīvān, 144

[19] قشیری، عبد الکریم، الرسالۃ القشیریۃ (قاہرہ: المطبعۃ المصریۃ، 1957ء)، 55

Al-Qushayrī, ʿAbd al-Karīm, al-Risālah al-Qushayrīyah (Cairo: al-Maṭbaʿah al-Miṣrīyah, 1957), 55

[20] طبری، محمد بن جریر، جامع البیان (قاہرہ: المطبعۃ السلفیۃ، 1903ء)، 6:176

Al-Ṭabarī, Muḥammad ibn Jarīr, Jāmiʿ al-Bayān (Cairo: al-Maṭbaʿah al-Salafīyah, 1903), 6: 176

[21] حافظ، شمس الدین محمد، دیوان (تہران: اساطیر، 1995ء)، 377

Hāfeẓ, Shams al-Dīn Muḥammad, Dīvān (Tehran: Asāṭīr, 1995), 377

[22] سنائی، مجدود بن آدم، حدیقۃ الحقیقۃ (تہران: علمی و فرہنگی، 1983ء)، 41

Sanāʾī, Majdūd ibn Ādam, Ḥadīqat al-Ḥaqīqah (Tehran: ʿIlmī wa Farhangī, 1983), 41

[23] زرین کوب، عبد الحسین، بحر در کوزہ (تہران: سخن، 1994ء)، 66

Zarrīnkūb, ʿAbd al-Ḥusayn, Bahr dar Khozest (Tehran: Sukhan, 1994), 66

[24] مولانا جلال الدین رومی، مثنویِ معنوی (تہران: نیکوئی، 2000ء)، 2:54

Mawlānā Jalāl al-Dīn Rūmī, Mathnawī-yi Maʿnawī (Tehran: Nikūʾī, 2000), 2: 54