

نفوذِ بلاغتِ قرآنی در صورت بندی استعارات عرفانی ادب فارسی: ایک معنوی و جمالیاتی مطالعہ
*The Influence of Qur'anic Rhetoric on the Formation
of Mystical Metaphors in Persian Literature*

Dr. Hafiz Mansoor Ahmad (Corresponding Author)

*Assistant Professor, Department of Persian, University of Sargodha,
Sargodha, Pakistan*

Email: mansoor.ahmad@uos.edu.pk

Abstract

This study investigates the profound impact of Qur'anic rhetoric on the development of mystical metaphors in Persian literary tradition. It argues that Persian Sufi poets consciously draw upon Qur'anic stylistic devices—such as metaphor, imagery, rhythm, and narrative structure—to construct a rich symbolic language capable of expressing mystical experience. Through textual analysis of selected Persian works, the paper traces how Qur'anic rhetorical patterns are recontextualized within poetic discourse to articulate themes of divine love, annihilation (*fanā'*), and spiritual ascent. The study highlights the Qur'an's role not only as a source of theological content but also as a model of aesthetic and rhetorical excellence that shapes literary creativity. By situating Persian mystical metaphors within the broader framework of Qur'anic discourse, the research demonstrates a deep interdependence between scripture and literature. This interrelationship

underscores the continuity of Islamic intellectual and aesthetic traditions and reveals how sacred rhetoric informs the imaginative and expressive capacities of Persian Sufi poetry

Keywords: Qur'anic Rhetoric, Persian Poetry, Mystical Metaphor, Sufism, Literature

تمہید

قرآن مجید اپنی بلاغت، فصاحت اور اعجازِ بیانی کے اعتبار سے اسلامی تہذیب کے فکری و ادبی نظام کا بنیادی سرچشمہ ہے۔ اس کی زبان صرف احکام و عقائد کا بیان نہیں بلکہ ایک ایسا اسلوبی و استعاراتی نظام بھی ہے جس نے صدیوں تک مسلم اذہان کی فکری اور جمالیاتی تشکیل کی۔ یہی اثر بعد ازاں اسلامی تصوف اور بالخصوص فارسی صوفیانہ ادب میں نہایت گہرائی سے سرایت کرتا دکھائی دیتا ہے۔ فارسی عرفانی شاعری میں جو استعارے، تمثیلات اور علامتی پیکر ملتے ہیں۔ جیسے نور، حجاب، سفر، قلب، دریا، قطرہ، شمع و پروانہ، یوسف و زلیخا، موسیٰ و طور۔ ان کی جڑیں اکثر قرآنی بیانیے اور اس کی بلاغی ساخت میں پیوست ہوتی ہیں۔ صوفیانہ قرآنی قصص، تمثیلات اور استعارات کو محض نقل نہیں کیا بلکہ انہیں باطنی تجربے، سلوکِ روحانی اور عشقِ الہی کی تفہیم کے لیے نئے معنوی سانچوں میں ڈھالا۔ یہ مقالہ اسی اثر و نفوذ کا جائزہ لیتا ہے کہ قرآن کی بلاغت نے فارسی عرفانی ادب میں استعارات کی تشکیل (صورت بندی) کو کس طرح متاثر کیا، اور کیسے قرآنی زبان ایک روحانی و ادبی علامتی نظام میں ڈھل کر صوفیانہ اظہار کی بنیاد بنی۔

بلاغت قرآن کریم، پایہ و اساس ادبیات و اندیشہ اسلامی است و تاثیر آن بہ ویژه در متون صوفیانہ فارسی مشہود است۔ زبان تمثیلی و استعاراتی قرآن محدود بہ نصائح اخلاقی یا عبادی صرف نیست، بلکہ بعد عمیق معنوی و روحانی دارد۔ این نظام بلاغی بہ منبعی اساسی برای تصوف فارسی تبدیل شد کہ از آن بہ تنہا کلمات، بلکہ کل ساختارهای معنوی را نیز استخراج کردند۔ در مثنوی، منطق الطیر، حدیقہ و سایر متون کلاسیک، تصاویر قرآنی مانند نور، آتش، باد، آب، حجاب، قلب، سفر و باغ در یک بافت عرفانی جدید ظاہر می شوند، جایی کہ معنای آنها بعد جدیدی در سطح تجربی و باطنی بہ خود می گیرد۔ هدف از این تحقیق، درک چگونگی شکل گیری بلاغت قرآن در ساختار استعارہ های عرفانی فارسی و چگونگی تبدیل شدن این استعارہ ہا بہ ابزاری برای گسترش معانی قرآنی است۔

بحث اول: بلاغت و نظام استعاراتی قرآن - مہانی تاثیر عرفانی

بافت درونی بلاغت موجود در متون الہی صرف ایک صہرہ نری نیست، بلکہ یک نظام معنایی و وجودی است کہ در آن تشبیہات، استعارہ ہا و تمثیل ہا، ارتباطی بین درون و بیرون ایجاد می کنند۔ وقتی متون عرفانی از این سبک قرآن بھرہ می برند، دنیایی از نمادگرایی، آشکار سازی معنا و آشکار سازی حکمت را آشکار می کنند کہ در آن صہج مرزی بین «لفظ» و «معنی» وجود ندارد، بلکہ کلمہ بہ دروازہ معنا تبدیل می شود۔ از این نظر، تصوف، عبارات قرآنی را بہ صرفاً الگویی از فصاحت، بلکہ «نمادی کھانی» می دانست کہ کل نظام عرفانی از آن سامان می یابد۔

منبع اصلی قدرت استعاری در قرآن، تراکم روانی آن است که جهان‌های معنایی بسیاری را در یک کلمه واحد در بر می‌گیرد. بنابراین، گفته شده است:

(خداوند نور آسمان‌ها و زمین است)¹

(خداوند نور آسمان‌ها و زمین است)

ترجمه اردو: اللہ روشنگر آسمان‌ها و زمین و منبع نور حقیقی آن‌هاست.

این آیه «نور» رانه فقط نور، بلکه استعاره‌ای جامع برای وجود، هدایت، وحی و مشاهده قرار می‌دهد. به این معنا، عرفانور رابه عنوان «سفر» درون انسان و نیروی پویای «قلب» درک می‌کردند.

ابوالقاسم قشیری این نظام استعاری را چنین توصیف کرده است:

«نور به شیوه‌ی خود بردیگران آشکار می‌شود، و قلب دانا یان، نور حقیقت است.»²

(نور آن است که راه جوینده را روشن می‌کند و قلب خردمند به نور حقیقت روشن می‌شود.)

همین ارتباط معنوی به شیوه‌ای ظریف تر توسط تصوف ایرانی توضیح داده شده است. از این رو، مولانا رومی می‌گوید:

«نور حقیقت در قلب است و قلب سرشار از آن است.»

هر وجودی در چشم صلح»³

(هنگامی که نور حقیقت در قلب می‌تابد، قلب تغییر می‌کند و آنگاه چشمان آرامش را در هر وجودی می‌بیند.)

در اینجا، «نور» صرفاً یک کیفیت نیست، بلکه شکل بنیادی ادراک عرفانی است که بدون آن رابطه درونی مفاهیم قرآنی مانند «راه»، «قلب» و «حیات» ناقص است. محققان فارسی زبان مانند جامی نیز نظام استعاری قرآن را اساس دانش می‌دانند.

جامی می‌نویسد:

«هر حقیقتی در کتاب حقیقت ذکر شده است، که جز با نور قلب نمی‌توان آن را کشف کرد.»⁴

(برای هر حقیقتی، سرخی در کتاب حقیقت وجود دارد که بدون نور قلب نمی‌توان آن را یافت.)

از آنجاکه سبک بلاغی قرآن مبتنی بر ایجاز و اعجاز است، نمادگرایی به طور طبیعی در آن پدیداری می‌شود. در این باره آمده

است:

و جز خردمندان چه کسی آن را درک می‌کند؟⁵

(و تنها اهل دانش، حقیقت این مثال‌ها را درک می‌کنند.)

این مبنا دلیل ظهور «گفتار درونی» در متون عرفانی است، زیرا استعاره‌های قرآن در درون خود حاوی نظامی نامرئی

هستند که عرفا آن را بر اساس اصل «شکل‌گیری معنایی» درک می‌کردند. به گفته ابن عربی:

«تمام قرآن نمادی است برای کسانی که باب شناخت خدا را فتح کرده‌اند.»⁶

(تمام قرآن بر اساس نمادها بنا شده است برای کسی که خداوند در فهم رابه روی او گشوده است.)

این «نمادگرایی» بنای واقعی کلماتی مانند «قلب»، «مرگ»، «زندگی» و «سفر» در ادبیات عرفانی است که از طریق آن از دلالت‌های صرفاً تحت‌اللفظی خود فراتر رفته و به استعاره‌هایی برای سفرهای درونی تبدیل می‌شوند. اصطلاح قرآنی «صراط» به استعاره‌ای برای کل نظام «سفر به سوی خدا» در اندیشه عرفانی تبدیل می‌شود و «حیات» نه تنها به استعاره‌ای برای زندگی فیزیکی، بلکه به «حیات معرفت» نیز تبدیل می‌شود.

این نظام لایه‌ای، فضایی از «شکل‌گیری معنایی» را در متون صوفیانه ایجاد کرده است که در آن معنای ظاهری یک کلمه تنها در پیمانه اول است، در حالی که معانی حقیقی از طریق مشاهده‌ی قلبی و ذوق معنوی آشکار می‌شوند. تصوف فارسی این را بر اساس اصل «باطن کلام» یا «ذرفای معنا» توصیف کرده است.

بنابر این، ساختار بلاغی قرآن - تشبیه، استعاره، ایجاز، انجاز و نمادگرایی - در متن عرفانی به عنوان یک نظام فکری و معنوی کامل شکل می‌گیرد. اساس این رابطه این است که در هر دو، «کلمه» به عنوان چراغ معنای درخشان و این امر تفسیر کامل عرفان را ممکن می‌سازد.

مبحث دوم: بازآفرینی معنوی استعاره‌های قرآنی در شعر عرفانی فارسی

وقتی شعر عرفانی فارسی با بلاغت قرآنی آشنا باشد، زیبایی یک جنبه‌ی صنایع کلامی را ندارد، بلکه امکانات جدیدی از معانی را در خود جای می‌دهد. استعاره‌های قرآنی - نور، قلب، سفر، بصر، زندگی، مرگ و ساختار تمثیلی داستان‌های پیامبران - در شعر صوفیانه صرفاً استعاره باقی نمی‌مانند، بلکه به نمادهای وجودی تبدیل می‌شوند. از مثنوی مولوی گرفته تا دیوان حافظ، از منطق الطیر عطار گرفته تا حدیقه الحقیقه، هر شاعر بزرگی نظام نمادین قرآن را با معنایی خلاقانه مطابق با تجربه عرفانی خود ارائه داده است. این معنایی سازی شاعرانه، ترکیبی از نور معنوی قرآن و سفر درونی صوفی را ایجاد می‌کند که معنادرترین جنبه‌ی ادبیات کلاسیک فارسی است.

مولانا «نور» قرآنی را با نور قلب، سفر درونی و آتش عشق الهی چنان در هم آمیخت که شکاف بین حقیقت قرآن و مشاهده قلبی شروع به ناپدید شدن می‌کند. او می‌گوید:

«نور حقیقت بر دل می‌افتد، چراغ روشنایی.»

حیف است که تبلیغات کم شده است.⁷

(چون نور حق به دل فرود آید، نور چراغ شرمسار شود زیر آس که در خشنودی آن کمتر از آن است.)

در اینجا، واقعیت قرآنی «نور» - استعاره‌ای برای هدایت، وحی، روشنایی و هستی - گسترش معنایی خود را در آرایه‌های شعری مانند شمع، چراغ و شکوفایی می‌یابد و بدین ترتیب نظام استعاری شعر فارسی را با نمادگرایی قرآنی هماهنگ می‌کند. به همین ترتیب، در شعر حافظ، استعاره‌های نور قرآنی، روشنایی، سپیده دم، خورشید و مشعل، دنیایی درونی را روشن می‌کنند. حافظ می‌گوید:

«چراغ زندگیت نباید بسوزد»

که نور جلال تو در آسمان افزون گردد.⁸

(چراغ چهره تو چنان است که شمع خورشید نیز نمی تواند آن را خاموش کند، زیر نور جلال تو از آسمان ها عظیم تر است.)

این «نور» پشواکی شاعرانه از نور قرآنی است که در آن، نور هدایت به منظره ای از «زیبایی» تبدیل می شود. مبنای قرآنی «سفر» در متون عرفانی، برای مثال:

و او با تو ست، تو کجایی؟⁹

(و او با شماست هر کجا که باشید)

در شعر صوفیانه، سفر درونی به شکل سفری از مراتب صورت می گیرد. عطار این سفر را به مراحل طریقت، مراحل وجود و هستی، و مراحل فنا و بقا به شرح زیر تطبیق می دهد:

«وقتی در درون خود سفر می کنی، می بینی

رہبران مشترک، رہبران مشترک»¹⁰

(وقتی در درون خود سفر می کنی، می بینی که او راه است، او راهنما است، و او پیشرو است.)

این «سفر» اساساً امتداد تمثیلی «سیر و سلوک فی الارض» قرآن است، اما برای صوفی، سفر زمینی به سفری به وسعت قلب تبدیل می شود.

«قلب» و «بصر» مراکز اصلی ادراک، هدایت، بصیرت و کشف حقیقت در قرآن هستند:

(پس چشم ها را کور نمی کند، بلکه دل هایی را که در سینه ها هستند، کور می کند.)¹¹

(در واقع، چشم ها کور نیستند، بلکه دل هایی که در سینه ها هستند، کورند.)

این قدرت درونی قلب به عنوان «توس مشاهده» توصیف می شود:

«قلب، رہبر روح است.»

چشم بی سیم و طلاست.¹²

(چشم دل، راهنمای جان است و چشم سر، اگر بدون دل باشد، بی فایده و بی ارزش است.)

این بُعد معنوی است که در آن شعر عرفانی فارسی «قلب» و «بصر» قرآن را به استعاره های محوری معرفت تبدیل می کند.

در شعر صوفیانه، داستان های قرآنی در قالب نمادهای تمثیلی در شکل گیری مضامین اخلاقی و معنوی به کار می روند. مولوی

مرز بین بینش عرفانی و دانش بیرونی را از طریق داستان حضرت موسی و خضر روشن می کند:

«شنیدم خضر به موسی گفت:

چون در این راز تازه کاری؟»¹³

(مگر نشنیدی که خضر به موسی گفت: چرا اسرار مراد نبال نمی کنی؟)

این داستان در ادبیات عرفانی فارسی به تمثیلی ماندگار برای مراحل معرفت باطنی، صبر، سکوت، فروتنی و واقعیت الهی تبدیل شده است. حافظ نیز داستان‌های قرآنی را به تمثیل‌های اخلاقی تبدیل می‌کند و یوسف جمال، جستجوی زینا، نجات نوح و آتش ابراهیم را استعاره‌هایی برای سفر عشق و معرفت قرار می‌دهد.

بدین ترتیب شعر عرفانی فارسی، استعاره‌های قرآن را در قالب «قالب‌های معنایی» جدیدی می‌ریزد؛ نور را به نور دل، سفر را به طریقت، دل را به چشم باطن و داستان‌های قرآنی را به تمثیل‌های تربیت معنوی تبدیل می‌کند. این بازآفرینی صرفاً یک هنر شاعرانه یا یک تمثیل صرف نیست، بلکه یک فرآیند عرفانی مداوم برای زنده کردن دنیای بلاغی قرآن در اعماق تجربه انسانی است.

مبحث سوم: نشانه‌شناسی عرفانی و بلاغت قرآنی - نظامی تطبیقی از نماد، کنایه و رمز

آفرینش معنادر متون عرفانی صرفاً یک فعالیت شاعرانه یا سبکی نیست، بلکه مبتنی بر یک نظام نشانه‌شناسی است که در آن «کلمه» به نمادی تبدیل می‌شود و به دنیایی درونی اشاره دارد. بلاغت قرآن - به ویژه نماد، کنایه، تمثیل و استعاره - منبع اصلی این دنیای نشانه‌شناسی ادبیات عرفانی است. معنای همزمان بیرونی و درونی کلمه در قرآن، دلالت چندلایه و عمق معنایی، عناصری هستند که متن عرفانی را به منبعی از «کثرت معانی» تبدیل می‌کنند. از این نظر، شعر و نثر عرفانی فارسی نه تنها نمادگرایی قرآن را می‌پذیرد، بلکه آن را در قالب‌ها و اشکال جدید نیز تغییر شکل می‌دهد.

جوهره اساسی نمادگرایی قرآنی، قدرت دلالتی است که چندین دال را در یک کلمه واحد ترکیب می‌کند. برای مثال،

«قلب»:

﴿در ادله، برای یادآوری کسانی که قلب داشتند﴾¹⁴

(در این [مطلب] برای هر که دلی دارد، پند و اندرز است.)

در اینجا، «قلب» نه یک اندام فیزیکی، بلکه یک مرکز معنوی، نشانگر آگاهی درونی، ادراک واقعیت و نور بصیرت است.

در ادبیات عرفانی فارسی، این «قلب» منشأ صد هانمادی شود. عطاری گوید:

«دلی چون رود، گوهری بود در راز.»

عدم نشستی، دغدغه همه است.¹⁵

(قلب اقیانوسی از اسرار است، سرشار از جوهر حقیقت، اما هر کسی شجاعت گشودن آن را ندارد.)

در اینجا، عطاری با به کارگیری «رود» و «گوهر» (مروارید)، معنای درونی «قلب» قرآنی را وارد دنیای معنایی جدیدی

می‌کند.

استفاده قرآنی از استعاره و کنایه نیز فضای نمادین خاصی را در شعر عرفانی ایجاد می‌کند. این تفسیر از قرآن:

«بیا پرورد گارت»¹⁶

(و پرورد گارت آمد)

« فرضیه » و « تبلیغ » دارد که در آن « رسیدن » تعبیر تحت اللفظی مکان یا حرکت نیست، بلکه استعاره‌ای برای تجلی و آشکار سازی طبیعت است. سنایی این سبک را به شرح زیر در شعر عرفانی به کار برده است:

« در آمد دوست، مانند در آمد باد و طوفان نیست. »

این نشون میده که تو زنده ای.¹⁷

(رسیدن دوست، رسیدن باد یا عطر نیست، بلکه تجلی ای است که ناگهان در روح تو پدید آری شود.)

در اینجا، « رسیدن » یک نماد عرفانی است که از همان استعاره قرآنی گرفته شده است.

روایت ربوایی قرآن الگوی اساسی برای نظام نمادین صوفیان است. داستان های قرآنی مانند موسی و خضر، یوسف، ابراهیم، نوح و ایوب برای تصوف به « کهن الگوهای شکل گیری نمادین » تبدیل می شوند. مولوی با تبدیل داستان یوسف به تمثیلی از سفر درونی عشق، می گوید:

« یوسف جان را- بود زنده تن. »

چون آزاد هستی، هنر هارای بینی.¹⁸

(یوسف روح در زندان تن است؛ چون آزاد شود، فراوانی هنر ها و دانش هارای بیند.)

این تمثیل مستقیماً از داستان قرآنی گرفته شده است، اما مولوی « زندان » و « آزادی » را به نمادهایی از تجربه عرفانی تبدیل کرده است.

نماد گرایی کلمه در متن عرفانی- یعنی تجلی پنهان و کنایی معنا- با استعاره قرآنی سازگار است. قرآن می گوید:

﴿¹⁹

(و اینها مثال هایی است که برای مردم می زنیم.)

مولوی و حافظ همین مثال ها را به « اسرار » تبدیل می کنند، یعنی فرآیند انتقال جنبه ی ظاهری استعاره به جنبه ی باطنی.

حافظ می گوید :

« راز قرآن از طریق تفسیر قلب آشکار خواهد شد. »

دل فروریخته است، تا برای تو آشکار شود.²⁰

(راز قرآن تنها از طریق تفسیر قلب آشکار می شود، مشروط بر اینکه قلب، قلبی باشد که در آن خبر معشوق

متولد می شود.)

در اینجا، سه عنصر « راز قرآن »، « قلب » و « خبر » بر اساس نظام نمادین استعاره قرآنی در هم تنیده شده اند.

چند معنایی « برگرفته از بلاغت قرآنی، اساس هر منوتیک صوفیانه است. مثال از قرآن:

(او اول و آخر و ظاهر و باطن است.)²¹

(او اول و آخر است، ظاهر و باطن است.)

این بیت به طور همزمان به چندین حوزه معنایی اشاره دارد و این شیوه بیان به عنوان مبنایی در تفاسیر صوفیانه پدیدار می شود. جای آن را اینگونه توصیف می کند:

« ظاهر حقیقت، حجاب حقیقت باطن است. »

حجاب درونی و بیرونی»²²

(ظاهر حق، حجاب باطن اوست و باطن آن، حجاب ظاهر جدید است.)

در اینجا «حجاب»، «ظاهر» و «باطن» نمایانگر نظام معنایی برخاسته از تکثیر معنایی و اثرگان قرآنی هستند. بنابراین، در نمادگرایی عرفانی، گنجه‌نمادین قرآن، تمثیل‌ها، کنایات، تمثیل‌های روایی و کثرت معنوی آن - همه با هم یک نظام تطبیقی و هماهنگ را تشکیل می دهند که در آن متن صوفیانه، بلاغت قرآن را با نمادهای جدید، نمادهای جدید و تفاسیر باطنی جدید به معنای زنده قالب می زند.

بحث چهارم: سبک قرآنی و ساختار استعاره‌های عرفانی - تحلیل زبانی و بلاغی

سبک قرآن - که در آن هماهنگی، تکرار، تشبیه، تشبیه، نمادگرایی و شدت معنوی در ترکیبی هماهنگ گرد هم می آیند - نه تنها پایه و اساس ادبیات صوفیانه را فراهم می کند، بلکه روح زبانی اساسی را نیز به ساختار شعری و نثر آن تزریق می کند. در سبک عرفانی، این تاثیر نه تنها در سطح تاثیر، بلکه در هر سه سطح زبانی، ساختاری و روایی نیز عمل می کند. هماهنگی صوتی، زیربنای معنوی، استحکام استعاره و وحدت بیان قرآن، مناسب ترین شکل برای بیان تجربه درونی برای شاعر صوفی می شود.

موسیقی و تخیل صوتی ملودی‌های قرآنی به عنوان یک شیرینی درونی وارد سبک صوفیانه می شود. قرآن می گوید:

(خداوند نور آسمان ها و زمین است)²³

(خداوند نور آسمان ها و زمین است.)

ساختار صوتی این بیت - پژواک «نور»، گسترش «آسمان‌ها» و سکون «زمین» - در متون عرفانی به شیوه ای برای ترکیب حالات درونی با ملودی کلامی تبدیل می شود. مولانا این ملودی را به صدایی از عشق و نور تبدیل می کند:

« هر روحی صدایی از عشق دارد که از سکوت و مستقیماً برمی خیزد. »

در داستان من، دوران باستان از کجا آمده است؟²⁴

(با هر نفس، صدای عشق از هر سومی آید؛ ما از همان ابتدا مسافران درونی این داستان هستیم.)

در اینجا، «صدا»، «داستان» و «عهد عتیق» همان فضای آکوستیک قرآنی را ایجاد می کنند که در آن پژواک کلام الهی

شنیده می شود.

همان سبک تکرار، مقایسه و تضاد که قرآن برای روشن کردن ابعاد معنا اتخاذ می کند، در متون صوفیه نیز رائج است.

همانطور که قرآن می گوید:

« این نفیست چه چیزی را می سوزاند و چه سودی برای مردم دارد تا روی زمین بماند؟ »²⁵

(کف‌ها پرکننده می شوند و آنچه به مردم سود می رساند در زمین باقی می ماند.)

« پس ... و... » بعدها در ترکیب‌های « باطن و ظاهر»، « نور و ظلمت» و «حق و استعاره» در گفتمان عرفانی راه می‌یابد. حافظ این تقابل قرآنی را در زمینه معرفت به شرح زیر ارائه می‌دهد:

« هرچه می‌بینم جز زیبایی دوست، دانش گوش، آینه است. »
 تاریکی از او نیست، خورشید آنجاست اگر او بر آن زندگی کند.²⁶
 (هر آنچه می‌بینی، بازتابی از زیبایی دوست توست؛ تاریکی از خود خود نیست، تاریکی زمانی پدیدار می‌شود که خورشید نتابد.)

در اینجا تقابل قرآنی «نور و ظلمت» با آگاهی صوفیانه از وحدت وجودی سازگاری می‌شود. از نظر معماری استعاری، قدرت کلام قرآن، پیوندهای آدابی و معنایی آن و عمق نمادین آن، امکانات جدیدی را در شعر صوفیانه ایجاد می‌کند. در قرآن، کلمات «زندگی» و «مرگ» نه تنها معانی بیولوژیکی، بلکه معانی وجودی نیز دارند. بنابراین، او گفت:

« و با او شهری مرده را زنده کردیم »²⁷

(و به وسیله آن، شهری مرده را زنده کردیم.)

همین جوهره، «زندگی»، در آثار مولوی و عطار، به استعاره‌ای برای بیداری معنوی و تولد دوباره‌ی خود درونی تبدیل می‌شود. عطار می‌گوید:

« اگر مردی، زنده بمان. »

می‌دانم که مرده‌ام، اما زنده‌ام. »²⁸

(اگر در مرگ مرداگی باشد، پس باید بگوید: «زنده شو؛ من از همین مرگ زنده شده‌ام.»)

این بسط استعاری، تفسیری صرفاً وجودی از اصطلاحات قرآنی است.

وحدت بلاغی و انسجام بیان، از ویژگی‌های ممتاز قرآن است که در ادبیات عرفانی به وسیله‌ای برای «انتقال زبانی تجربه» تبدیل می‌شود. وحدت کلام در قرآن، «سفر»، «نور»، «قلب» و «طریق» را در یک نظام روانی پیوسته ادغام می‌کند. مولانا این وحدت را در تجربه خود به شرح زیر بیان می‌کند:

« مسیر یکی است و وضعیت یکی است. »

زندگی در هر صد نفر یکسان است.²⁹

(راه یکی است، اما اشکال آن بسیار است؛ روح یکی است، اما صدها تنگی در آن پنهان است.)

در اینجا، «راه» و «روح» امتداد عرفانی وحدت بیان قرآن هستند.

لایه‌های کلام باطنی - که در قرآن به عنوان یک سبک وجود دارند - به تجربه عرفانی شکل یک «کشف» در سطح زبانی می‌دهند. در این سبک قرآن، هر کلمه، هر مثال و هر تشبیه به یک دنیای باطنی اشاره دارد، از این رو گفته می‌شود:

(بسیاری به وسیله آن گمراه می شوند و بسیاری هدایت می یابند و جز فاسقان کسی به وسیله آن گمراه نمی شود)³⁰

(خداوند بسیاری را به وسیله آن گمراه و بسیاری را هدایت می کند، و جز فاسقان را گمراه نمی کند.)
در اینجا، «کثرت جلوه‌ها» باعث ایجاد این فضای هر منوتیکی برای گفتن عرفانی می شود که در آن هر کلمه درهای متعددی دارد. جامی این واقعیت را اینگونه توصیف می کند:
«کلمه چوبه معنی رودخانه است و معنی آن دار او است.»
ای دریای فتد، ای همه، برین گریه کنید³¹
(کلام مانند اقیانوس است و معنادر درون آن است؛ هر که وارد این اقیانوس شود به یمن و سعادت می رود.)

این نقطه ای است که سبک قرآنی به همتای زبانی تجربه عرفانی تبدیل می شود - یعنی حالت معنوی که در درون صوفی پدید آرمی شود، در ساختار کلامی تجسم می یابد.
بنابراین، هماهنگی قرآن، ساختار تکراری، روایت تطبیقی، مطالب استعاری و شالوده‌های تحت اللفظی و معنوی آن، انرژی زبانی و وحدت بیان جدیدی را در متن صوفیانه ایجاد می کند. شعر و نثر عرفانی صرفاً بازتابی از فصاحت قرآن نیستند، بلکه ادله خلا قانیه آن هستند.

مبحث پنجم: تأثیرات عرفانی استعاره‌های قرآنی - پیامدها در سطوح دانش، اندیشه و ادبیات
در توالی طبیعی مقدمه، این مباحث با این نکته آغاز می شوند که نظام استعاری قرآن کریم نه تنها به جنبه‌های درونی تجربه عرفانی قدرت معنوی بخشیده، بلکه به اشکال فکری و ادبی تمدن اسلامی زبانی زیبایی شناختی و معنوی بخشیده است که در آن دانش، رفتار و مشاهده درونی متحد شده اند. این تأثیر بلاغت قرآنی به سطح کلمات یا معانی محدود نمی شود، بلکه به یک موتور درونی در کل نظام هر منوتیکی متن صوفیانه تبدیل می شود که از طریق آن جنبه‌های جدیدی از عرفان، شعر و تفکر به وجود می آید. این پیشینه است که پیامدهای رابطه بین استعاره‌های قرآنی و متون عرفانی را در مباحث بعدی روشن می کند.
برای عارفان، استعاره‌های قرآنی صرفاً یک ابزار بلاغی نیستند، بلکه وسیله ای برای انعکاس نور الهی در قلب هستند که از طریق آن، مسیرهای «کشف» در درون روشن می شوند. به همین دلیل است که وقتی تجربه عرفانی به دنبال بیان است، ابتدا به زبان قرآن، نمادها و استعاره‌های آن روی می آورد، زیرا این قدرت بیان است که توصیف تجربه معنوی را ممکن، جامع و معنادار می سازد.

• اثر بخشی معنوی نظام استعاری قرآن در توصیف تجربه عرفانی
مفهوم نور در قرآن، محور تمام نظام‌های اندیشه عرفانی است. فرموده الهی این است:
اللَّهُ نُورُ السَّمَاوَاتِ وَالْأَرْضِ؛ «خداوند نور آسمان ها و زمین است.»³²
«خداوند نور آسمان ها و زمین است.»

در متون عرفانی، این نور نماد گشودگی درونی، بصیرت قلبی و سیر و سلوک معنوی است. علاج این نور را به «خورشید دل» تشبیه می‌کند:

«خورشید هنگامی که نور حقیقت تابید، طلوع کرد.»³³

«خورشید دل با تجلی نور حقیقت طلوع کرد.»

این نیروی استعاری همان چیزی است که با بهره‌گیری از خطاب نورانی قرآن، به نیروی محرکه «وحی» در تجربه عرفانی تبدیل می‌شود.

• تأثیر بلاغت قرآنی در ادبیات فارسی و گستره تفسیری آن

فریدالدین عطار، نورادر یک نظام متوالی از «شر»، «آتش»، «نور» و «روشنایی» سازماندهی کرده است:

«چون نور حقیقت به دل رسد، صد جهان آشکار شود.»³⁴

«اگر نور حقیقت در دل فرود آید، صد جهان آشکار شود.»

حافظ نیز همین اشراق قرآنی را در بیان عرفانی خود می‌گنجاند:

«چراغ زندگی همیشه در حال رشد است»³⁵.

«چراغ چهره تو، روشنایی روز و زویش برای من است.»

همه این تعبیر، امتداد استعاره نورانی اولیه قرآن هستند که به شعر فارسی روشنایی درونی می‌بخشید.

• جایگاه عرفانی و فلسفی استعاره قرآنی در اندیشه اسلامی

سهروردی «نور» قرآن را اصل اساسی فلسفه اشراق خود می‌داند:

«نور واقعیت»³⁶

«نور، حقیقت هستی است.»

«نور، حقیقت هستی است.»

این نظریه مستقیماً از تفاسیر قرآنی گرفته شده است که کل فلسفه اسلامی را به یک نظام «اشراقی» تبدیل کرده است. بر اساس آن، هر موجودی حالتی از نور است و هر دانشی عبارت از ادراک نور است.

• مباحث هرمنوتیکی بلاغت قرآنی - عرفانی در نقد مدرن فارسی

منتقدان مدرن ایرانی - مانند عبدالحسین زرین کوب - معتقدند که ساختار معنوی ادبیات صوفیانه ایرانی کامل نیست مگر

اینکه در چارچوب بلاغت قرآنی خوانده شود:

«عرفان فارسی بی‌شک در سایه فصاحت قرآن معنای یابد.»³⁷

«عرفان ایرانی بی‌شک در سایه فصاحت و بلاغت قرآن معنای یابد.»

این زاویه هرمنوتیکی، دریچه‌ای به سوی فهم جدیدی از این سنت ادبی، حتی در سطح بین‌المللی، گشوده است.

• جایگاه فکری جهانی ادبیات عرفانی فارسی در نتیجه تأثیر قرآن

بہ برکت استعارہ ہای قرآنی، ادبیاتِ عرفانی فارسی بہ افقی معنوی و جہانی دست یافت۔ «سفرنامہ» مولوی، «نورانیات» حافظ، «مراتب وجود» عطار، «باطنی مکاسب» سنائی-ہرہ اینھما مواج معنوی بلاغتِ قرآنی ہستند کہ ادبیاتِ فارسی را بہ زبانی معنوی و جہانی تبدیل کردند۔

مولوی می گوید:

«عزیم، من در اقیانوس قرآن غرق شدم³⁸۔»

«روح من در اقیانوس قرآن غرق شدہ است۔»

این غوطہ وری بہ ادبیاتِ عرفانی فارسی عمقی جہانی می بخشد کہ محافل فکری شرق و غرب را بہ خود جلب کردہ است۔ بنا بر این، نظام استعاراتی بلاغتِ قرآنی نہ تنہا بر سنتِ عرفانی فارسی تاثر گذاشت، بلکہ بہ آن زبانی معنوی، میری شناختی و سبکی ادبی بخشید کہ افق ہای فکری تمدن اسلامی را برای ہمیشہ گسترش داد۔

خلاصہ

این مطالعہ نتیجہ می گیرد کہ شکل گیری استعارہ ہا در ادبیاتِ صوفیانہ فارسی صرفاً یک آفرینش شاعرانہ نیست، بلکہ حاصل گفتگوی مستمر و عمیق با بلاغتِ قرآنی است۔ تصوف با پیوند دادن تصاویر قرآنی با تجربیات معنوی جدید، بہ آنہا بُعدی معنوی بخشید۔ بنا بر این، بلاغتِ قرآنی پایہ و اساس بیانِ عرفانی فارسی را بنا نهاد، در حالی کہ استعارہ ہای فارسی مفہیم قرآنی را با بُعدی عملی، تجربی و باطنی روشن کردند۔ این دو با ہم سنتی را تشکیل می دہند کہ در آن کلمہ و معنا، وحی و تجربہ، بلاغت و عرفان در یک وحدت ادغام می شوند۔

زیر نظر مقالہ فارسی عرفانی ادب میں پائے جانے والے استعاراتی نظام کا مطالعہ بلاغتِ قرآنی کے تناظر میں کرتا ہے۔ اس کا بنیادی مقدمہ یہ ہے کہ فارسی صوفیانہ شاعری کے اہم استعارات محض ادبی اختراع نہیں بلکہ قرآنی اسلوب، تمثیل اور علامتی بیانیے سے گہرے طور پر ماخوذ اور متاثر ہیں۔ تحقیق سے واضح ہوتا ہے کہ قرآن مجید میں استعمال ہونے والی بلاغی جہات جیسے تمثیل، تشبیہ، استعارہ، نور و ظلمت کی تقابل آرائی، سفر اور لقاء کے تصورات نے صوفی شعر کو ایک ایسا معنوی ذخیرہ فراہم کیا جس سے انہوں نے روحانی تجربات کی ترجمانی کی۔ مثال کے طور پر ”نور“ کا قرآنی تصور فارسی عرفان میں نورِ حقیقت، تجلی اور اشراق کی صورت اختیار کرتا ہے، جبکہ ”قلب“ کا قرآنی مفہوم صوفیانہ ادب میں معرفت اور مشاہدہ باطنی کا مرکز بن جاتا ہے۔ مقالہ یہ بھی واضح کرتا ہے کہ فارسی صوفیانہ قرآنی استعارات کو محض مذہبی حوالہ کے طور پر نہیں بلکہ ایک تخلیقی و تاویلی عمل کے ذریعے نئے سیاق میں برتا، جہاں ظاہری مفہوم کے ساتھ باطنی، نفسیاتی اور مابعد الطبیعیاتی معانی بھی شامل ہو گئے۔ یوں قرآنی بلاغتِ فارسی عرفانی ادب میں ایک زندہ اور متحرک معنوی نظام کی صورت جلوہ گر ہوتی ہے۔ نتیجتاً یہ کہا جا سکتا ہے کہ فارسی صوفیانہ استعارات کو سمجھے بغیر قرآنی بلاغت کے تہذیبی اثرات کا مکمل ادراک ممکن نہیں، اور اسی طرح قرآنی پس منظر سے بے خبری فارسی عرفانی ادب کی گہرائی کو محدود کر دیتی ہے۔

حوالاجات

1. الطابری، محمد بن جریر، رج آی البی عن (قاہرہ: درال ماریف، 1968)، 19:158.
2. القشیری، عبدالکریم، الریس لالتشری یا (قاہرہ: دارالکتب العربی، 1958)، 1:112.
3. جلال الدین رم، مثنوی-بی معنی نو (تھران: امیر) کاہیر، 1943، 1:35.
4. عبد الرحمن رج امئی، نفاحات الاولس (تھران: صح ورتی، 1962)، 12.
5. ابن کثیر، امام الدین، تفسیر ابن کثیر (بیروت: درالمعارف، 1980)، 3:412.
6. ابن عربی، موحی الدین، فصوص الحالم (بیروت: دع ر) صاد قیر، 1936، 55.
7. جلال الدین رم، مثنوی-بی معنی نو (تھران: امیر) کاہیر، 1943، 2:67.
8. صفائی ضاشی رازی، دی وان (تھران: ص afî علی انتشارات شاہ، 1969)، 112.
9. الطابری، محمد بن جریر، رج آی البی عن (قاہرہ: درالمعارف، 1968)، 10:45.
10. فرید الدین عطار، من طاق الطیر (تھران: چاپخانہ ابن سنان، 1957 م)، 55.
11. ابن کثیر، امام الدین، تفسیر ابن کثیر (بیروت: درالمعارف، 1980 م)، 6:312.
12. ح و م سن اعی، عادات الحق قا (تھران: کیهان، 1961)، 22.
13. جلال الدین رم، مثنوی-بی معنی نو (تھران: امیر) کاہیر، 1943، 3:112.
14. ابن کثیر، امام الدین، تفسیر ابن کثیر (بیروت: درالمعارف، 1980)، 7:402.
15. فرید الدین أظطار، ایلہ ای-ن ما (تھران: انتشارات سن عالی، 1965)، 23.
16. الطابری، محمد بن جریر، رج آی البی عن (قاہرہ: درال ماریف، 1968)، 30:112.
17. ح و م سن اعی، عادات الحق قا (تھران: کیهان، 1961)، 45.
18. جلال الدین رم، مثنوی-بی معنی نو (تھران: امیر) کعبی، 1943، 1:148.
19. القراطوبی، محمد بن عمد، الحج می لی، اح ک م القرآن (قاہرہ: درالکتب المی طی یا، 1964)، 9:1964.
20. صفائی ضاشی رازی، دی وان (تھران: ص afî علی انتشارات شاہ، 1969)، 215.
21. ابن کثیر، امام الدین، تفسیر ابن کثیر (بیروت: درالمعارف، 1980)، 7:211.
22. عبد الرحمن جامی، لواتح (تھران: طھوری، 1964)، 33.
23. الطابری، محمد بن جریر، رج آی البی عن (قاہرہ: درالمعارف، 1968)، 18:143.
24. جلال الدین رم، مثنوی-بی معنی نو (تھران: امیر) کعبی، 1943، 1:92.
25. ابن کثیر، امام الدین، تفسیر ابن کثیر (بیروت: درالمعارف، 1980 م)، 4:312.
26. صفائی ضاشی رازی، دی وان (تھران: ص afî علی انتشارات شاہ، 1969)، 251.
27. القراطوبی، محمد بن عمد، الحج می لی، اح ک م القرآن (قاہرہ: درالکتب المی طی یا، 1964)، 1964:1964، ص 27:
28. فرید الدین عطار، من طاق الطیر (تھران: چاپخانہ ابن سنان، 1957)، 88.
29. جلال الدین رم، مثنوی-بی معنی نو (تھران: امیر) کاہیر، 1943، 3:47.
30. الطابری، محمد بن جریر، رج آی البی عن (قاہرہ: درال ماریف، 1968)، 2:112.
31. عبد الرحمن رج امعی، نفہ الت الاولس (تھران: صح ورتی، 1964)، 12.
32. الطابری، محمد بن جریر، رج آی البی عن (قاہرہ: المعطیہ آہ السلف یا ح، 1903)، 19:158.
33. الحج، حصین بن منصور، دوون الحجہ حج (بیروت: درالکتب العلم یا ح، 1997)، 44.
34. عطار، فرضالدین، من طابق الطابری (تھران: عم ر. کاہیر، 1962)، 42.
35. H ā fe z، شمس الدین محمد محمد، دی وعن (تھران: عس اتیر، 1374)، 112.

- ³⁶ شیخ اب الدین السهروردی، حکمت الاشراف (تھران: صح ورنی، 1356)، 12.
- ³⁷ زریںکوب، عبدالحسین، سزنی (تھران: سخن، 1378)، 21.
- ³⁸ مولان جلال الدین رم، مثنوی-بی مانوی (تھران: نیک وی، 1379)، 89:1.