OPEN ACCESS
Al-ISRA
﴾International Journal of Islamic Thought﴿
ISSN: 2959-3603
www.israjr.com

Al-ISRA
Vol.:4, Issue: 2, July - December 2025 PP: 51-62

تأثیرِ قرآنی بلاغت بر ساختِ استعاراتِ عرفانی در متونِ فارسی

The Influence of Qur'anic Rhetoric on the Construction of Mystical Metaphors in Persian Sufi Texts

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

Umer Majeed
Lecturer, Department of Islamic studies, The University of Lahore (UOL), Lahore, Pakistan
Email: umermajeed540@gmail.com

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

Abstract

This study examines the profound impact of Qur'anic rhetoric on the formation, evolution, and semantic depth of mystical metaphors in classical Persian Sufi literature. The Qur'an, through its highly nuanced rhetorical structure—marked by metaphor, parable, symbolic imagery, rhythmic patterning, and semantic layering—provides a foundational linguistic and conceptual reservoir for later mystical writers. Persian Sufi poets and thinkers, such as Rumi, Attar, Sana'i, and Hafez, drew extensively upon Qur'anic motifs to articulate metaphysical truths, spiritual psychology, and experiential states of the seeker's journey toward the Divine. The research undertakes a comparative rhetorical analysis, identifying specific Qur'anic images—light, fire, water, garden, veil, journey, heart, and breath—that serve as archetypal metaphors within mystical literature. It explores how these images undergo transformation in Persian texts: shifting from theological exposition to experiential symbolism. Through this process, Qur'anic rhetoric not only enriches the metaphorical lexicon of Persian Sufism but also infuses it with an authoritative spiritual resonance. The study further investigates how Qur'anic parabolic structure, rhythmic cadence, and semantic compactness shape the stylistic and hermeneutic strategies of Sufi authors. Ultimately, the research demonstrates that Persian Sufi metaphor is not merely an aesthetic adaptation but a creative re-inscription of Qur'anic discourse. Mystical writers interpret, expand, and interiorize Qur'anic imagery to express states that lie beyond ordinary linguistic boundaries. This dynamic interaction reveals a dialogical relationship in which the Qur'an serves as both a linguistic model and a metaphysical horizon for Persian mystical expression.

Keywords: *Qur'anic Rhetoric, Mystical Metaphor, Persian Sufi Literature, Symbolism, Rhetorical Analysis, Islamic Mysticism, Semantic Transformation.*

CC BY

تمہید

قرآنِ مجید کی بلاغت اسلامی ادب و فکر کی بنیاد ہے، اور اس کا اثر خصوصاً فارسی صوفیانہ متون میں نہایت واضح نظر آتا ہے۔ قرآن کی تمثیلی اور استعاراتی زبان محض اخلاقی یا عقیدتی نصیحت تک محدود نہیں، بلکہ ایک گہری روحانی اور معنوی جہت رکھتی ہے۔ یہی بلاغتی نظام فارسی صوفیا کے لیے ایک بنیادی سرچشمہ بنا، جس سے انہوں نے نہ صرف الفاظ بلکہ پورے معنوی پیکر اخذ کیے۔ مثنوی، منطق الطیر، حدیقہ اور دیگر کلاسیکی متون میں نور، آتش، باد، آب، پردہ، دل، سفر اور باغ جیسی قرآنی تصویریں ایک نئے عرفانی تناظر میں جلوہ گر ہوتی ہیں، جہاں ان کی معنویت تجرباتی و باطنی سطح پر نئی جہت اختیار کرتی ہے۔ اس تحقیق کا مقصد یہ سمجھنا ہے کہ قرآن کی بلاغت نے فارسی عرفانی استعارات کے ڈھانچے کو کس طرح تشکیل دیا اور کس طرح یہ استعارات قرآنی معانی کی توسیع کا ذریعہ بنے۔

مبحث اول: قرآنی بلاغت اور استعاراتی نظام — عرفانی اثر پذیری کی بنیادیں

نصوصِ الٰہی میں بلاغت کا جو داخلی تناظر ملتا ہے، وہ محض فنی صنعت نہیں بلکہ ایک معنیاتی اور وجودی نظام ہے جس میں تشبیہات، استعارات اور تمثیلات، باطن اور ظاہر کے مابین ربط پیدا کرتی ہیں۔ عرفانی متون جب قرآن کے اس اسلوب سے فیض یاب ہوتے ہیں تو ان کے ہاں رمزیت (symbolism)، کشفِ معنی اور تنزیلِ حکمت کا ایک ایسا جہان سامنے آتا ہے جس میں "لفظ" اور "معنی" کے درمیان حدِ فاصل قائم نہیں رہتی بلکہ لفظ معنی کا دروازہ بن جاتا ہے۔ اسی نسبت سے صوفیہ نے قرآنی بیانات کو محض فصاحت کا نمونہ نہیں بلکہ "کونیاتی رمز (cosmic symbol)" سمجھا، جس سے پورا عرفانی نظام ترتیب پاتا ہے۔

قرآن میں استعاراتی قوت کا بنیادی سرچشمہ وہ بیانیہ کثافت ہے جو ایک ہی لفظ میں معانی کے کئی جہان سمو دیتی ہے۔ چنانچہ ارشاد ہے:

﴿اللَّهُ نُورُ السَّمَاوَاتِ وَالْأَرْضِ﴾[1]

(اللہ آسمانوں اور زمین کا نور ہے)

اردو ترجمہ: اللہ ہی آسمانوں اور زمین کو روشن کرنے والا اور ان کا اصل منبع نور ہے۔

یہ آیت "نور" کو محض روشنی نہیں بلکہ وجود، ہدایت، کشف اور مشاہدہ کا جامع استعارہ بناتی ہے۔ اسی جہت سے عرفا نے نور کو انسان کے باطن میں "سیر" اور "قلب" کی متحرک قوت کے طور پر سمجھا۔

ابو القاسم قشیری نے اس استعاراتی نظام کو یوں بیان کیا:

»النُّورُ ما يُكْشَفُ بِهِ لِلسّائِرِ طَرِيقُه، وَقَلْبُ العارِفِ مُستَنِيرٌ بِنُورِ الحَقِّ[2]«.

(نور وہ ہے جس سے سالک کے لیے اس کا راستہ روشن ہو جائے، اور عارف کا دل حق کے نور سے روشن ہوتا ہے۔)

اسی معنوی نسبت کو فارسی صوفیہ نے مزید لطیف پیرایے میں کھولا ہے۔ چنانچہ مولانا رومی فرماتے ہیں:

»نورِ حق در دل چو تابد، دل شود
چشمِ سلامت بیند اندر ہر وجود[3]«

)جب حق کا نور دل میں چمکتا ہے تو دل بدل جاتا ہے، اور پھر ہر وجود میں سلامتی کی آنکھ دیکھنے لگتا ہے۔(

یہاں "نور" محض ایک کیفیت نہیں بلکہ عرفانی ادراک کی بنیادی صورت ہے، جس کے بغیر "صراط"، "قلب" اور "حیات" جیسے قرآنی تصورات کا باطنی رشتہ مکمل نہیں ہوتا۔ فارسی اہلِ فن جیسے جامی بھی قرآن کے استعاراتی نظام کو معرفت کی اساس سمجھتے ہیں۔

جامی لکھتے ہیں:

»ہر حقیقت را در کتابِ حق اِشارتی است کہ جز بہ نورِ دل دریافتہ نگردد[4]«.

)ہر حقیقت کے لیے کتابِ حق میں ایک اشارہ موجود ہے، جسے دل کے نور کے بغیر نہیں پایا جاسکتا۔(

قرآن کا خطابی اسلوب چونکہ ایجاز اور اعجاز پر قائم ہے، اس لیے اس میں رمزیت فطری طور پر پیدا ہوتی ہے۔ ارشاد ہے:

﴿وَمَا يَعْقِلُهَا إِلَّا الْعَالِمُونَ﴾[5]

)اور ان مثالوں کی حقیقت اہلِ علم ہی سمجھتے ہیں۔(

یہی بنیاد عرفانی متون میں "باطنی خطاب" کے ظہور کا سبب بنتی ہے، کیونکہ قرآن کی تمثیلات اپنے اندر ایک ایسا غیر مرئی نظام رکھتی ہیں جسے عرفا نے "تکوینِ معنی (semantic formation)" کے اصول پر سمجھا۔ ابن عربی کے نزدیک:

»القرآنُ كُلُّهُ رُموزٌ لِمَن فُتِحَ لَه بَابُ الفَهمِ عَنِ اللهِ[6]«.

)پورا قرآن رمزوں پر قائم ہے اُس کے لیے جس پر اللہ کی طرف سے فہم کا دروازہ کھول دیا گیا۔(

یہ "رمزیت" وہ اصل بنیاد ہے جس سے عرفانی ادب میں "قلب"، "موت"، "حیات" اور "سفر" جیسے الفاظ محض لغوی دلالتوں سے بالاتر ہو کر باطنی منازل کے استعارے بن جاتے ہیں۔ قرآن کی اصطلاح "صِراط" عرفانی فکر میں "سفر الی اللہ" کے پورے نظام کی تمثیل بن جاتی ہے، اور "حیات" محض جسمانی زندگی نہیں بلکہ "حیاتِ معرفت" کے استعارے میں بدل جاتی ہے۔

اسی تہہ دار نظام نے صوفیانہ متون میں "معنیاتی تکوین (semantic formation)" کی وہ فضا پیدا کی جس میں لفظ کا ظاہری مفہوم صرف پہلا دروازہ ہوتا ہے، جب کہ حقیقی معانی دل کے مشاہدے اور روحانی ذوق سے کھلتے ہیں۔ فارسی صوفیہ نے اسے "بطونِ کلام" یا "عمقِ معنی" کے اصول پر بیان کیا ہے۔

چنانچہ قرآن کا بلاغی ڈھانچہ — تشبیہات، استعارات، ایجاز، اعجاز اور رمزیت — عرفانی متن میں ایک مکمل فکری اور روحانی نظام کی صورت اختیار کرتا ہے۔ اس رشتے کی اساس یہ ہے کہ دونوں میں "کلمہ" معنی کی قندیل بن کر جلوہ گر ہوتا ہے اور اسی سے عرفان کی پوری تعبیر ممکن ہوتی ہے۔

مبحث دوم: فارسی عرفانی شاعری میں قرآنی استعارات کی معنوی بازآفرینی

فارسی عرفانی شاعری جب قرآنی بلاغت سے مانوس ہوتی ہے تو اس کے ہاں لفظی صنایع کا یک رُخا جمال نہیں بلکہ معانی کے نئے امکانات کھلتے ہیں۔ قرآنی استعارات — نور، قلب، سفر، بصر، حیات، موت اور قصصِ انبیاء کی تمثیلی ساخت — صوفیانہ شعر میں صرف استعارہ نہیں رہتے بلکہ ایک وجودی علامت بن جاتے ہیں۔ مثنویِ رومی سے دیوانِ حافظ تک، منطق الطیرِ عطار سے حدیقۃ الحقیقۃ تک، ہر بزرگ شاعر نے قرآن کے رمزی نظام کو اپنے ذاتی عرفانی تجربے کے مطابق بازآفرینی (creative resemanticization) کے ساتھ پیش کیا ہے۔ اس شعری بازآفرینی میں قرآن کی معنوی روشنی اور صوفی کے باطنی سفر کا

ایسا امتزاج پیدا ہوتا ہے جو کلاسیکی فارسی ادب کا سب سے زیادہ معنی خیز پہلو ہے۔

رومی نے قرآنی "نور" کو دل کی روشنی، سیرِ باطن اور عشقِ الٰہی کی آگ کے ساتھ یوں ملا دیا کہ قرآن کی حقیقت اور دل کے مشاہدے میں فاصلے مٹنے لگتے ہیں۔ وہ فرماتے ہیں:

«نورِ حق گر دل بگیرد، شمع را
شرم آید کز فروغش کم شود[7]»

(جب دل میں حق کا نور اتر جائے تو چراغ کی روشنی شرمندہ ہو جاتی ہے کہ اس کے مقابلے میں اس کی تجلی کم پڑتی ہے۔)

یہاں "نور" کی قرآنی حقیقت—جو ہدایت، کشف و اشراق اور وجود کا استعارہ ہے—شمع، چراغ اور فروغ جیسے شعری پیکروں میں اپنی معنوی توسیع پاتی ہے، جس سے فارسی شعر کا استعاری نظام قرآنی علامیات کے ساتھ ہم آہنگ ہو جاتا ہے۔

اسی طرح حافظ کی شاعری میں قرآنی نور، تجلی، فلق، آفتاب اور مشعل کے استعارے ایک باطنی دنیا کو روشن کرتے ہیں۔ حافظ کہتے ہیں:

«چراغِ روی تو را شمعِ آفتاب نسوزد
که نورِ طلعتِ تو بر آسمان فزاید[8]»

(تیری صورت کا چراغ ایسا ہے کہ اسے آفتاب کی شمع بھی بجھا نہیں سکتی، کیونکہ تیری جلوہ گری کا نور آسمان سے بھی بڑھ کر ہے۔)

یہ "نور" قرآنی نور کی شعری بازگشت ہے، جس میں ہدایت کی روشنی کو "جمال" کی جلوہ گاہ میں بدل کر پیش کیا جاتا ہے۔

عرفانی متون میں "سفر" کی قرآنی بنیاد، مثلاً:

﴿وَهُوَ مَعَكُمْ أَيْنَ مَا كُنتُمْ﴾[9]

(اور وہ تمہارے ساتھ ہے جہاں کہیں بھی تم ہو)

صوفیانہ شاعری میں باطنی منازل کے سفر کی صورت اختیار کر لیتی ہے۔ عطار اس سفر کو طریقت کے مدارج، حال و قال اور فنا و بقا کی منزلوں میں یوں ڈھالتے ہیں:

«چون سفر در خود کنی، بینی که او
هم ره و هم راهبر، هم پیش رو[10]»

(جب تو اپنے اندر کا سفر کرتا ہے تو دیکھتا ہے کہ وہی راستہ ہے، وہی رہبر ہے اور وہی پیش رو ہے۔)

یہ "سفر" اپنی اصل میں قرآن کے "سیروا فی الارض" کی تمثیلی توسیع ہے، لیکن صوفی کے ہاں زمین کا سفر دل کی وسعتوں کا سفر بن جاتا ہے۔

"قلب" اور "بصر" قرآن میں ادراک، ہدایت، بصیرت اور حقیقت کے انکشاف کے بنیادی مراکز ہیں:

﴿فَإِنَّهَا لَا تَعْمَى الْأَبْصَارُ وَلَكِنْ تَعْمَى الْقُلُوبُ الَّتِي فِي الصُّدُورِ﴾[11]

(اصل میں آنکھیں اندھی نہیں ہوتیں بلکہ وہ دل اندھے ہوتے ہیں جو سینوں میں ہوتے ہیں۔)

سنائی دل کی اسی باطنی قوت کو "محرابِ مشاہدہ" کہہ کر پیش کرتے ہیں:

»دل بصر دارد کہ جان را رہبر است
چشمِ سر بی دل چو بی سیم وزر است[12]«
)دل کی آنکھ وہ ہے جو جان کی رہنما ہے، اور سر کی آنکھ اگر دل کے بغیر ہو تو بے کار اور بے قیمت ہے۔(
یہی وہ معنوی جہت ہے جہاں فارسی عرفانی شعر قرآن کے "قلب" اور "بصر" کو معرفت کے مرکزی استعاروں میں بدل دیتا ہے۔

صوفیانہ شاعری میں اخلاقی و روحانی مضامین کی تشکیل میں قصصِ قرآنی کو تمثیلی رموز کی صورت دی جاتی ہے۔ رومی حضرت موسیٰ و خضر کے قصے سے عرفانی بصیرت اور ظاہری علم کی حدبندی واضح کرتے ہیں:

»آن شنیدی کہ خضر گفت بہ موسی:
چون نیایی در پیِ اسرار من؟[13]«
)تو نے سنا نہیں کہ خضر نے موسیٰ سے کہا: تو میرے اسرار کے پیچھے کیوں نہیں آتا؟(
یہ قصہ فارسی عرفانی ادب میں باطنی علم، صبر، خاموشی، تواضع اور حقیقتِ ربانی کے مدارج کے لیے ایک دائمی تمثیل بن چکا ہے۔ حافظ بھی قرآنی قصص کو اخلاقی علامیات میں بدلتے ہیں اور یوسفِ جمال، زلیخا کی طلب، نوح کی نجات اور ابراہیم کی آگ کو عشق و معرفت کے سفر کا استعارہ بناتے ہیں۔

یوں فارسی عرفانی شاعری قرآن کے استعارات کو نئے "معنیاتی سانچوں" میں ڈھالتی ہے؛ نور کو دل کی روشنی، سفر کو طریقت، قلب کو باطن کی آنکھ، اور قرآنی قصص کو روحانی تربیت کی تمثیل میں بدل دیتی ہے۔ یہ بازآفرینی نہ محض شعری صنعت ہے نہ محض علامیت، بلکہ قرآن کے بلاغی جہان کو انسانی تجربے کے باطن میں زندہ کرنے کا ایک مسلسل عرفانی عمل ہے۔

مبحث سوم: عرفانی سمیات اور قرآنی بلاغت —علامت، کنایہ اور رمز کا تقابلی نظام

عرفانی متون میں معنی کی تخلیق محض شاعرانہ یا اسلوبی سرگرمی نہیں ہوتی، بلکہ یہ ایک سمیاتی (semiotic) نظام پر قائم ہوتی ہے جس میں "لفظ" علامت بن کر ایک باطنی جہان کی طرف اشارہ کرتا ہے۔ قرآن کی بلاغت —خصوصاً علامت، کنایہ، ایہام اور تمثیل —صوفیانہ ادب کے اس سمیاتی جہان کے لیے بنیادی سرچشمہ ہے۔ قرآن میں لفظ کا بیک وقت ظاہری اور باطنی مفہوم رکھنا، معنی کی تہہ داری(multilayered signification) ، اور اشارتیاتی گہرائی وہ عناصر ہیں جو عرفانی متن کو "تعددِ معانی" کا منبع بنا دیتے ہیں۔ اسی نسبت سے فارسی صوفیانہ شعر اور نثر قرآن کی علامت بندی کو نہ صرف قبول کرتا ہے بلکہ اسے نئے رموز و ایحائات میں باز تشکیل بھی کرتا ہے۔

قرآن کی علامت کا بنیادی جوہر وہ اشارتی قوت ہے جو ایک لفظ میں کئی نشانیوں (signifiers) کو جمع کر دیتی ہے۔ مثلاً "قلب:"

﴿إِنَّ فِي ذَٰلِكَ لَذِكْرَىٰ لِمَنْ كَانَ لَهُ قَلْبٌ﴾[14]

)بے شک اس میں یاد دہانی ہے اُس کے لیے جس کے پاس دل ہے۔(
یہاں "قلب" جسمانی عضو نہیں بلکہ ایک معنوی مرکز، شعورِ باطن، ادراکِ حقیقت اور نورِ بصیرت کا signifier ہے۔ فارسی عرفانی ادب میں یہی "قلب" صدہا رموز کا منبع بن جاتا ہے۔ عطار کہتے ہیں:

»قلب چون دریا بود پر گوہرِ راز
لیک نبود ہر کسی را برگِ باز[15]«
)دل بحرِ راز ہوتا ہے جو گوہرِ حقائق سے بھرا ہے، مگر ہر شخص میں اسے کھولنے کی تاب نہیں ہوتی۔(

یہاں "دریا" اور "گوہر" کے استعمال سے عطار قرآنی "قلب" کی داخلی معنویت کو ایک نئے سمیاتی جہان میں داخل کر دیتے ہیں۔

کنایہ اور ایہام کا قرآنی استعمال بھی عرفانی شعر میں ایک خاص علامتی فضا پیدا کرتا ہے۔ قرآن کی یہ تعبیر:

﴿وَجَاءَ رَبُّكَ﴾[16]

)اور تیرا رب آیا(

"ایہام" اور "کنایہ" کا ایسا اسلوب رکھتی ہے جس میں "آمد" مکان یا حرکت کی literal تعبیر نہیں بلکہ تجلی اور انکشافِ قدرت کا استعارہ ہے۔ سنائی نے اسی اسلوب کو عرفانی شعر میں یوں ڈھالا:

»آمدنِ دوست نہ چون آمدنِ باد و بُوست
این تجلی ست کہ بر جانِ تو ناگہ روست[17]«
)دوست کی آمد ہوا یا خوشبو کی آمد نہیں، بلکہ یہ تجلی ہے جو اچانک تیرے جان پر نمودار ہوتی ہے۔(

یہاں "آمد" عین قرآنی کنایہ سے اخذ کردہ عرفانی رمز ہے۔

قرآن کا داستانی بیانیہ صوفیانہ علامتی نظام کے لیے بنیادی ماڈل ہے۔ موسیٰ و خضر، یوسف، ابراہیم، نوح اور ایوب جیسے قرآنی قصص صوفیہ کے ہاں "نمونۂ تکوینِ رمز (archetype of symbolic formation) "بن جاتے ہیں۔ رومی حضرت یوسف کی داستان کو عشق کے باطنی سفر کی تمثیل میں بدلتے ہوئے کہتے ہیں:

»یوسفِ جان را بُوَد زندانِ تن
چون شود آزاد، بیند ذوفنون[18]«
)جان کا یوسف تن کے زندان میں ہوتا ہے، جب وہ آزاد ہوتا ہے تو کثرتِ فنون و معارف کو دیکھنے لگتا ہے۔(

یہ تمثیل سیدھی قرآنی کہانی سے اخذ کی گئی، مگر رومی نے "زندان" اور "آزادی" کو صوفیانہ تجربے کے رمز میں بدل دیا۔

عرفانی متن میں لفظ کی رمزیت—یعنی معنی کا پوشیدہ اور اشارتی طریقے سے ظہور—قرآنی تمثیل کے ساتھ ہم آہنگ رہتی ہے۔ قرآن کہتا ہے:

﴿وَتِلْكَ الْأَمْثَالُ نَضْرِبُهَا لِلنَّاسِ﴾[19]

)اور یہ مثالیں ہم لوگوں کے لیے بیان کرتے ہیں۔(

رومی اور حافظ انہی مثالوں کو "رموز" میں بدلتے ہیں، یعنی تمثیل کے ظاہر کو باطن کی طرف منتقل کرنے کا عمل۔ حافظ کہتے ہیں:

»سرّ قرآں بہ تفسیرِ دل آشکار شود

گر دلی ہست، کہ در وی خبر از یار شود[20]«

)قرآن کا راز دل کی تفسیر سے ہی آشکار ہوتا ہے، بشرطیکہ دل وہ ہو جس میں یار کی خبر پیدا ہو جائے۔(

یہاں "سرّ قرآن"، "دل" اور "خبر" تینوں قرآنی تمثیل کے رمزی نظام کے مطابق ایک دوسرے میں پیوست ہو جاتے ہیں۔

قرآنی بلاغت سے اخذ کردہ "تعددِ معانی (polysemy)" صوفیانہ hermeneutics کی بنیاد ہے۔ قرآن کی مثال:

﴿هُوَ الْأَوَّلُ وَالْآخِرُ وَالظَّاهِرُ وَالْبَاطِنُ﴾[21]

)وہی اول بھی ہے، آخر بھی؛ ظاہر بھی، باطن بھی۔(

یہ آیت معنی کے کئی دائروں کی طرف بیک وقت اشارہ کرتی ہے، اور یہی طرزِ تکلم صوفیانہ تاویلات میں اساس بن کر سامنے آتا ہے۔ جامی اسے یوں بیان کرتے ہیں:

»ظاہرِ حق پردۂ باطنِ اوست

باطنِ او پردۂ ظاہرِ نو[22]«

)حق کا ظاہر اس کے باطن کا پردہ ہے، اور اس کا باطن نئے ظاہر کا پردہ ہے۔(

یہاں "پردہ"، "ظاہر" اور "باطن" قرآنی لفظیات کی معنوی تکثیر سے پیدا ہونے والے سمیاتی نظام کی نمائندگی کرتے ہیں۔

اس طرح عرفانی سمیات میں قرآن کا علامتی ذخیرہ، اس کے کنایات، ایہامی ابعاد، قصصی تمثیل اور معنوی تکثیر—سب مل کر ایک ایسا تقابلی اور ہم آہنگ نظام بناتے ہیں جس میں صوفیانہ متن قرآن کی بلاغت کو نئے رموز، نئی علامتوں اور نئی باطنی تعبیرات کے ساتھ زندہ معانی میں ڈھال دیتا ہے۔

مبحث چہارم: قرآنی اسلوب اور استعاراتِ عرفانی کی ساخت—لسانی و بیانی تجزیہ

قرآن کا اسلوب—جس میں آہنگ، تکرار، تقابل، تشبیہ، رمز اور معنوی شدت ایک ہم آہنگ ترکیب میں جمع ہو جاتے ہیں—صوفیانہ ادب کے لیے نہ صرف بنیاد فراہم کرتا ہے بلکہ اس کی شعری و نثری ساخت میں ایک لازمی لسانی روح بھی داخل کرتا ہے۔ عرفانی اسلوب میں یہ اثر صرف تاثر کی سطح پر نہیں بلکہ لسانی، ساختی اور بیانی تینوں سطحوں پر کارفرما ہے۔ قرآن کی صوتی ہم آہنگی، معنوی تہہ داری، استعاراتی صلابت اور بیان کی وحدت صوفی شاعر کے ہاں باطنی تجربے کے اظہار کا سب سے موزوں قالب بن جاتی ہے۔

قرآنی آہنگ کی موسیقیت اور صوتی تخیل صوفیانہ اسلوب میں ایک باطنی حلاوت کے طور پر داخل ہوتی ہے۔ قرآن میں کہا گیا:

﴿اللَّهُ نُورُ السَّمَاوَاتِ وَالْأَرْضِ﴾[23]

)اللہ آسمانوں اور زمین کا نور ہے۔(

اس آیت کی صوتی تشکیل—"نُور" کی گونج، "السماوات" کی کشادگی اور "الارض" کی ٹھہراؤ—عرفانی متون میں باطنی

کیفیتوں کو لفظی آہنگ کے ساتھ ملانے کا اسلوب بن جاتی ہے۔ رومی اسی آہنگ کو عشق اور نور کی آواز میں بدلتے ہیں:

»ہر نفس آوازِ عشق می رسد از چپ و راست
ماز درون قصہ ایم، عہدِ قدیم از کجاست[24]«

)ہر سانس کے ساتھ عشق کی آواز چاروں طرف سے آتی ہے؛ ہم تو آغاز سے ہی اسی قصے کے باطنی مسافر ہیں۔(

یہاں "آواز"، "قصہ" اور "عہدِ قدیم" وہی قرآنی صوتی فضا پیدا کرتے ہیں جس میں الٰہی کلام کی بازگشت سنائی دیتی ہے۔ صوفیانہ متون میں تکرار، تقابل اور تضاد کا وہی اسلوب روا ہوتا ہے جو قرآن نے معانی کے ابعاد کو واضح کرنے کے لیے اختیار کیا۔ جیسے قرآن کہتا ہے:

﴿فَأَمَّا الزَّبَدُ فَيَذْهَبُ جُفَاءً وَأَمَّا مَا يَنفَعُ النَّاسَ فَيَمْكُثُ فِي الْأَرْضِ﴾[25]

)جھاگ تو اڑ جاتا ہے اور جو چیز لوگوں کو نفع دیتی ہے وہ زمین میں ٹھہر جاتی ہے۔(

"فَأَمَّا ... وَأَمَّا" کا تقابل بعد میں عرفانی کلام میں "باطن و ظاہر"، "نور و ظلمت"، "حق و مجاز" کی ترکیبوں میں ڈھلتا ہے۔ حافظ اسی قرآنی ضدیت کو معرفت کے تناظر میں یوں پیش کرتے ہیں:

»ہر چہ بینی جز جمالِ دوست، دان کان عکس اوست
ظلمت از وی نیست، خورشید است اگر بر وی زند[26]«

)جو کچھ بھی تو دیکھتا ہے، دوست کے جمال کا عکس ہے؛ ظلمت اپنی ذات سے نہیں، سورج جب نہ چمکے تو تاریکی دکھائی دیتی ہے۔(

یہاں "نور و ظلمت" کا قرآنی تقابل صوفیانہ وحدت الوجودی شعور کے ساتھ ہم آہنگ ہو جاتا ہے۔

استعاراتی معماری کے اعتبار سے قرآن کے لفظی مادے کی مضبوطی، اس کے صوتی و معنیاتی ربط اور اس کی علامتی گہرائی صوفیانہ شاعری میں نئے امکانات پیدا کرتی ہے۔ قرآن میں "حیات" اور "موت" کے الفاظ محض حیاتیاتی نہیں بلکہ وجودی معانی رکھتے ہیں۔ چنانچہ فرمایا:

﴿وَأَحْيَيْنَا بِهِ بَلْدَةً مَّيْتًا﴾[27]

)اور ہم نے اس کے ذریعے مردہ بستی کو زندہ کیا۔(

یہی مادّہ "حیات" رومی اور عطار کے ہاں روحانی بیداری اور باطن کی ولادت کا استعارہ بن جاتا ہے۔ عطار کہتے ہیں:

»مرگ اگر مردی ست، گو ید زندہ شو
زان کہ این مرگ است، کز وی زندہ ام[28]«

)اگر موت میں مردانگی ہے تو اسے کہنا چاہیے کہ زندہ ہو جا؛ میں تو اسی موت سے زندہ ہوا ہوں۔(

یہ استعاراتی توسیع خالص قرآنی لفظیات کی وجودی تعبیر ہے۔

بلاغی وحدت اور ربطِ بیان قرآن کا وہ امتیاز ہے جو عرفانی ادب میں "تجربے کی لسانی ترسیل" کا ذریعہ بن جاتا ہے۔ قرآن میں خطاب کی وحدت "سفر"، "نور"، "قلب" اور "صراط" کو ایک مسلسل بیانی نظام میں پروتی ہے۔ رومی اسی وحدت کو اپنے تجربے میں یوں منتقل کرتے ہیں:

»راہ یکی ست ولیک صورت ہا بسی
جان یکی ست ولیک درو ی صد کسی[29]«

)راہ ایک ہی ہے مگر اس کی صورتیں بہت ہیں؛ جان ایک ہی ہے مگر اس میں سینکڑوں جلوے پوشیدہ ہیں۔(

یہاں ''راہ'' اور ''جان'' قرآن کی وحدتِ بیان کے عرفانی امتداد ہیں۔

لفظ کے باطن کی پرتیں—جو قرآن میں بطورِ اسلوب موجود ہیں—عرفانی تجربے کو لسانی سطح پر ''کشف'' کی صورت عطا کرتی ہیں۔ قرآن کے اس اسلوب میں ہر لفظ، ہر مثال اور ہر تشبیہ ایک باطنی دنیا کی طرف اشارہ کرتی ہے، اس لیے فرمایا گیا:

﴿يُضِلُّ بِهِ كَثِيرًا وَيَهْدِي بِهِ كَثِيرًا وَمَا يُضِلُّ بِهِ إِلَّا الْفَاسِقِينَ﴾[30]

)اللہ اس کے ذریعے بہتوں کو گمراہ کرتا ہے اور بہتوں کو ہدایت دیتا ہے، اور گمراہ نہیں کرتا مگر نافرمانوں کو۔(

یہاں ''تعددِ تاثیر'' عرفانی کلام کے لیے اس hermeneutic فضا کو جنم دیتا ہے جس میں ہر لفظ کے کئی دروازے ہیں۔ جامی اسی حقیقت کو یوں بیان کرتے ہیں:

»لفظ چو دریاست، و معنی دراو
ہر کہ درین بحر فتد، بر یمن رو[31]«

)لفظ سمندر کی مانند ہے اور معنی اس کے اندر ہیں؛ جو اس بحر میں اترے وہ یمن و سعادت کی طرف جاتا ہے۔(

یہ وہ مقام ہے جہاں قرآنی اسلوب، عرفانی تجربے کا لسانی ہمزاد بن جاتا ہے—یعنی لفظی ساخت کے اندر وہ روحانی کیفیت حلول کر جاتی ہے جو صوفی کے باطن میں جلوہ گر ہوتی ہے۔

یوں قرآن کی آہنگی، تکراری ساخت، تقابلی بیانیہ، استعاراتی مادّہ اور اس کی لفظی و معنوی تہہ داری صوفیانہ متن میں نئی لسانی توانائی اور بیان کی وحدت پیدا کرتی ہے۔ عرفانی شعر و نثر قرآن کی بلاغت کا محض عکاس نہیں بلکہ اس کا تخلیقی استمرار ہے۔

مبحث پنجم: قرآنی استعارات کے عرفانی اثرات—معرفت، فکر اور ادب کی سطح پر نتائج

تمہید کی فطری توالی میں یہ مباحث اس نکتے سے آغاز پاتے ہیں کہ قرآنِ مجید کے استعاراتی نظام نے نہ صرف عرفانی تجربے کی داخلی جہات کو معنوی قوت عطا کی بلکہ اسلامی تہذیب کے فکری و ادبی سانچوں کو بھی ایک ایسی جمالیاتی و معنوی زبان بخشی جس میں معرفت، سلوک اور باطنی مشاہدہ یکجا ہو گئے۔ قرآنی بلاغت کا یہ اثر محض لفظ یا معنی کی سطح تک محدود نہیں رہتا، بلکہ صوفیانہ متن کے پورے hermeneutic نظام میں ایک داخلی محرّک کی حیثیت اختیار کر لیتا ہے، جس کے ذریعے عرفان، شعر، اور فکر کی نئی جہات وجود پاتی ہیں۔ یہی پس منظر درج ذیل مباحث میں قرآنی استعارات اور عرفانی متون کے باہمی رشتے کے نتائج پر روشنی ڈالتا ہے۔

عرفا کے نزدیک قرآنی استعارات محض بلاغی صنعت نہیں، بلکہ نورِ الٰہی کے دل میں منعکس ہونے کا وہ ذریعہ ہیں جس کے ذریعے باطن میں ''کشف'' کی راہیں روشن ہوتی ہیں۔ اسی لیے صوفیانہ تجربہ جب اظہار چاہتا ہے تو سب سے پہلے قرآنی زبان، اس کی علامتوں اور استعارات کی طرف رجوع کرتا ہے، کیونکہ یہ وہ بیانی طاقت ہے جو روحانی تجربے کے بیان کو ممکن، جامع اور معنی آفریں بناتی ہے۔

عرفانی تجربے کے بیان میں قرآنی استعاری نظام کی روحانی فعلیت

قرآن میں نور کا تصور عرفانی فکر کے تمام نظاموں میں مرکزی حیثیت رکھتا ہے۔ ارشادِ ربانی ہے:

»اللَّهُ نُورُ السَّمَاوَاتِ وَالْأَرْضِ[32]«

"اللہ آسمانوں اور زمین کا نور ہے۔"

عرفانی متون میں یہ نور باطن کی کشادگی، قلبی ادراک اور روحانی سیر کی علامت بنتا ہے۔ حلّاج اس نور کو "قلب کے آفتاب" سے تشبیہ دیتے ہیں:

»قد أشرقت شمسُ القلب حین تجلّی نورُ الحق[33]«

"حق کے نور کے تجلّی پانے سے قلب کا آفتاب طلوع ہو گیا۔"

یہ استعاراتی قوت وہی ہے جو قرآن کے نورانی خطاب سے فیض یاب ہو کر عرفانی تجربے میں "انکشاف" کا محرک بنتی ہے۔

فارسی ادب میں قرآنی بلاغت کی اثر پذیری اور اس کا تعبیراتی وسعت

فریدالدین عطّار نے نور کو "شرر"، "آتش"، "پرتو" اور "روشنای" کے سلسلہ وار نظام میں مرتب کیا ہے:

»نورِ حق گر در دل آید، صد جہاں گردد عیان[34]«

"حق کا نور اگر دل میں اتر آئے تو سو جہان منکشف ہو جاتے ہیں۔"

حافظ بھی اسی قرآنی نورانیت کو اپنے عرفانی بیان میں دخیل کرتے ہیں:

»چراغِ روی تو بر من فروغِ روز افزون[35]«

"تیری صورت کا چراغ میرے لیے بڑھتے ہوئے دن کی روشنی ہے۔"

یہ تمام تعبیرات قرآن کے اصل نورانی استعارے کی توسیع ہیں، جس نے فارسی شاعری کو ایک باطنی روشنائی عطا کی۔

اسلامی فکر میں قرآنی استعارے کا عرفانی و فلسفی مقام

سہروردی نے قرآن کے "نور" کو اپنے فلسفۂ اشراق کا بنیادی اصول قرار دیا:

»النورُ حقیقةُ الوجود[36]«

"نور ہی وجود کی حقیقت ہے۔"

" نور ہی وجود کی حقیقت ہے۔"

یہ نظریہ براہِ راست قرآنی تعبیرات سے ماخوذ ہے، جس نے پوری اسلامی حکمت کو ایک "انواریاتی" نظام میں بدل دیا۔ اِس کے مطابق ہر وجود نور کا ایک مرتبہ ہے، اور ہر معرفت نور کے ادراک سے عبارت ہے۔

جدید فارسی تنقید میں قرآنی-عرفانی بلاغت کے hermeneutic مباحث

جدید ایرانی ناقدین—جیسے عبدالحسین زرین کوب—یہ مؤقف رکھتے ہیں کہ ایرانی صوفیانہ ادب کی معنوی ساخت اس وقت تک مکمل نہیں ہوتی جب تک اسے قرآنی بلاغت کے تناظر میں نہ پڑھا جائے:

»عرفانِ فارسی بی تردید در سایۂ بلاغتِ قرآن معنا می گیرد[37]«.

"فارسی عرفان بلاتردید قرآن کی بلاغت کے سایے میں معنی پاتا ہے۔"

اس hermeneutic زاویے نے اس ادبی روایت کو بین الاقوامی سطح پر بھی ایک نئی تفہیم کا دروازہ کھول دیا ہے۔

قرآنی تاثیر کے نتیجے میں فارسی عرفانی ادب کا عالمی فکری مقام

قرآنی استعارات کی برکت سے فارسی عرفانی ادب نے ایک عالمی معنوی افق حاصل کیا۔ مولوی کی "سفر"، حافظ کی "نورانیت"، عطار کے "مراتبِ وجود"، سنائی کی "باطنی مکاشفات" ـــ یہ سب قرآنی بلاغت کی ایسی معنوی لہریں ہیں جنھوں نے فارسی ادب کو ایک عالمی روحانی زبان بنا دیا۔

مولوی فرماتے ہیں:

»در بحر قرآن غرقہ شد جانم[38]«

"میری جان قرآن کے بحر میں ڈوب گئی ہے۔"

یہ immersion ہی فارسی عرفانی ادب کو ایک ایسی آفاقی عمق عطا کرتا ہے جس نے مشرق و مغرب دونوں کے فکری حلقوں کو اپنی سمت متوجہ کیا۔

اس طرح قرآنی بلاغت کے استعاراتی نظام نے فارسی عرفانی روایت پر محض اثر نہیں ڈالا بلکہ اسے ایک ایسی روحانی زبان، ایک معرفتی منہاج اور ایک ادبی اسلوب عطا کیا جس نے اسلامی تہذیب کے فکری افق کو دائمی وسعت بخشی۔

خلاصہ کلام

یہ تحقیق اس نتیجے پر پہنچتی ہے کہ فارسی صوفیانہ ادب میں استعارات کی تشکیل محض شعری تخلیق نہیں بلکہ قرآنی بلاغت کے ساتھ ایک مسلسل اور عمیق مکالمے کا نتیجہ ہے۔ صوفیا نے قرآنی تصویروں کو نئے روحانی تجربات کے ساتھ جوڑ کر انہیں معنوی وسعت عطا کی۔ یوں قرآنی بلاغت نے فارسی عرفانی اظہار کی بنیاد رکھی، جبکہ فارسی استعارات نے قرآنی مفاہیم کو ایک عملی، تجرباتی اور باطنی جہت سے روشن کیا۔ دونوں مل کر ایک ایسی روایت تشکیل دیتے ہیں جس میں لفظ اور معنی، وحی اور تجربہ، بلاغت اور عرفان ایک وحدت میں ڈھل جاتے ہیں۔

This work is licensed under a Creative Commons Attribution 4.0 International License.

حواشی و حوالہ جات

1 *Al-Ṭabarī, Muḥammad ibn Jarīr, Jāmiʿ al-Bayān (Cairo: Dār al-Maʿārif, 1968), 19: 158*

2 *Al-Qushayrī, ʿAbd al-Karīm, al-Risāla al-Qushayrīya (Cairo: Dār al-Kutub al-ʿArabī, 1958), 1: 112*

3 Jalāl al-Dīn Rūmī, Mathnawī-yi Maʿnawī (Tehran: Amīr Kabīr, 1974), 1: 45
4 ʿAbd al-Raḥmān Jāmī, Nafaḥāt al-Uns (Tehran: Ṭahūrī, 1962), 12
5 Ibn Kathīr, ʿImād al-Dīn, Tafsīr Ibn Kathīr (Beirut: Dār al-Maʿrifa, 1980), 3: 412
6 Ibn ʿArabī, Muḥyī al-Dīn, Fuṣūṣ al-Ḥikam (Beirut: Dār Ṣādir, 1946), 55
7 Jalāl al-Dīn Rūmī, Mathnawī-yi Maʿnawī (Tehran: Amīr Kabīr, 1974), 2: 67
8 Ḥāfiẓ Shīrāzī, Dīvān (Tehran: Ṣafī ʿAlī Shāh Press, 1969), 112
9 Al-Ṭabarī, Muḥammad ibn Jarīr, Jāmiʿ al-Bayān (Cairo: Dār al-Maʿārif, 1968), 10: 45
10 Farīd al-Dīn ʿAṭṭār, Manṭiq al-Ṭayr (Tehran: Ibn Sīnā Press, 1957), 55
11 Ibn Kathīr, ʿImād al-Dīn, Tafsīr Ibn Kathīr (Beirut: Dār al-Maʿrifa, 1980), 6: 312
12 Ḥakīm Sanāʾī, Ḥadīqat al-Ḥaqīqa (Tehran: Kayhān, 1961), 22
13 Jalāl al-Dīn Rūmī, Mathnawī-yi Maʿnawī (Tehran: Amīr Kabīr, 1974), 3: 112
14 Ibn Kathīr, ʿImād al-Dīn, Tafsīr Ibn Kathīr (Beirut: Dār al-Maʿrifa, 1980), 7: 402
15 Farīd al-Dīn ʿAṭṭār, Ilāhī-Nāma (Tehran: Sanāʾī Press, 1965), 23
16 Al-Ṭabarī, Muḥammad ibn Jarīr, Jāmiʿ al-Bayān (Cairo: Dār al-Maʿārif, 1968), 30: 112
17 Ḥakīm Sanāʾī, Ḥadīqat al-Ḥaqīqa (Tehran: Kayhān, 1961), 45
18 Jalāl al-Dīn Rūmī, Mathnawī-yi Maʿnawī (Tehran: Amīr Kabīr, 1974), 1: 178
19 Al-Qurṭubī, Muḥammad ibn Aḥmad, al-Jāmiʿ li-Aḥkām al-Qurʾān (Cairo: Dār al-Kutub al-Miṣrīya, 1964), 9: 150
20 Ḥāfiẓ Shīrāzī, Dīvān (Tehran: Ṣafī ʿAlī Shāh Press, 1969), 215
21 Ibn Kathīr, ʿImād al-Dīn, Tafsīr Ibn Kathīr (Beirut: Dār al-Maʿrifa, 1980), 7: 211
22 ʿAbd al-Raḥmān Jāmī, Lawāʾiḥ (Tehran: Ṭahūrī, 1964), 33
23 Al-Ṭabarī, Muḥammad ibn Jarīr, Jāmiʿ al-Bayān (Cairo: Dār al-Maʿārif, 1968), 18: 143
24 Jalāl al-Dīn Rūmī, Mathnawī-yi Maʿnawī (Tehran: Amīr Kabīr, 1974), 1: 92
25 Ibn Kathīr, ʿImād al-Dīn, Tafsīr Ibn Kathīr (Beirut: Dār al-Maʿrifa, 1980), 4: 312
26 Ḥāfiẓ Shīrāzī, Dīvān (Tehran: Ṣafī ʿAlī Shāh Press, 1969), 251
27 Al-Qurṭubī, Muḥammad ibn Aḥmad, al-Jāmiʿ li-Aḥkām al-Qurʾān (Cairo: Dār al-Kutub al-Miṣrīya, 1964), 7: 222
28 Farīd al-Dīn ʿAṭṭār, Manṭiq al-Ṭayr (Tehran: Ibn Sīnā Press, 1957), 88
29 Jalāl al-Dīn Rūmī, Mathnawī-yi Maʿnawī (Tehran: Amīr Kabīr, 1974), 4: 76
30 Al-Ṭabarī, Muḥammad ibn Jarīr, Jāmiʿ al-Bayān (Cairo: Dār al-Maʿārif, 1968), 2: 112
31 ʿAbd al-Raḥmān Jāmī, Nafahāt al-Uns (Tehran: Ṭahūrī, 1964), 12
32 Al-Ṭabarī, Muḥammad ibn Jarīr, Jāmiʿ al-Bayān (Cairo: al-Maṭbaʿah al-Salafīyah, 1903), 19: 158
33 Al-Ḥallāj, Ḥusayn ibn Manṣūr, Dīwān al-Ḥallāj (Beirut: Dār al-Kutub al-ʿIlmīyah, 1997), 44
34 ʿAṭṭār, Farīd al-Dīn, Manṭiq al-Ṭayr (Tehran: Amīr Kabīr, 1962), 72
35 Hāfeẓ, Shams al-Dīn Muḥammad, Dīvān (Tehran: Asāṭīr, 1995), 112
36 Shihāb al-Dīn al-Suhrawardī, Ḥikmat al-Ishrāq (Tehran: Ṭahūrī, 1977), 12
37 Zarrīnkūb, ʿAbd al-Ḥusayn, Serr-e Ney (Tehran: Sukhan, 1999), 21
38 Mawlānā Jalāl al-Dīn Rūmī, Mathnawī-yi Maʿnawī (Tehran: Nikūʾī, 2000), 1: 89