

تفسیر و تحلیل متون زبان و ادبیات فارسی (دهخدا)

دوره ۱۶، شماره ۵۹، بهار ۱۴۰۳، صص ۹۱-۱۱۴

تاریخ دریافت: ۱۳۹۹/۱۲/۲۵، تاریخ پذیرش: ۱۴۰۰/۳/۵

(مقاله پژوهشی)

DOI:

خوانش تأویلی آتش در تفاسیر عرفانی قرآن تا قرن ششم با تأکید بر قصه ابراهیم (ع) و موسی (ع)
افسانه رحیمیان^۱، دکتر بهمن نزهت^۲

چکیده

مفسران عارف با الهام‌گیری از این فرموده امام صادق (ع) که «زبان قرآن چندبعدی است»، سطوح معنایی متعددی برای قرآن در نظر گرفته‌اند و بر این مهم که تفسیر امری پایان‌ناپذیر است، پای فشرده‌اند. این جستار با مطالعه تفاسیر عرفانی از آغاز تا قرن ششم، در پی نمایاندن ظرفیت بالای زبان تأویلی در مضمون‌سازی و گذر از زبان سطحی و ظاهر الفاظ قرآنی در دو قصه «افکنده شدن حضرت ابراهیم (ع) در آتش و سرد شدن آن بر ایشان، و تجلی خدا بر حضرت موسی (ع) در هیئت آتش از درخت» است. نگارندگان با روش اسنادی و تحلیل محتوا، در صدد پاسخگویی به پرسش‌هایی چون: زبان تأویلی تا چه اندازه در ارائه خوانش‌های متفاوت و گذر از نظام تک‌معنایی درباره مقوله آتش مؤثر بوده است؟ و اینکه آیا نوع برداشت مفسران عارف از مفهوم نمادین آتش در داستان مواجهه هر دو پیامبر با وجود اختلاف در معنی سمبلیک و نمادین آن، در نهایت به یک مفهوم واحد انجامیده است؟، برآمده‌اند. یافته‌ها بیان‌گر آن است که مفسران عارف با اتکاء بر خوانش تأویلی در آتش هر دو قصه از معانی قراردادی و مألوف و نظام تک‌معنایی فراتر رفته‌اند و به ساحتی عمیق‌تر از معانی و خوانش‌هایی متفاوت دست یافته‌اند و در پذیرش مفاهیم رمزگونه به‌عنوان معانی دیگر آتش و در ضمن مرور یک دوره از مراحل سیروسلوک انفسی، طریقت عملی و نظری و مقامات عرفانی در ذهن مخاطب مؤثر بوده‌اند.

کلیدواژه‌ها: تأویل، تفسیر عرفانی، آتش، ابراهیم (ع)، موسی (ع).

^۱ دانشجوی دکتری گروه زبان و ادبیات فارسی، دانشگاه ارومیه، ارومیه، ایران.

^۲ استاد گروه زبان و ادبیات فارسی، دانشگاه ارومیه، ارومیه، ایران. (نویسنده مسؤل)



مقدمه

نگرش عرفانی به قرآن در پرتو زبان تأویلی از نیمه‌های نخست قرن دوم هجری آغاز گشته‌است. ذوبطون بودن کلام الهی بستر را برای شکل‌گیری رویکردها و نگرش‌های گوناگون به قرآن فراهم کرده است. تفاسیر عرفانی با تکیه بر ابزار تأویل، خالق معانی متعدد نمادین و استعاره‌های نوینی را در باب معانی آیات قرآن گشودند و مخاطب را از ماندن در معانی و برداشت‌های مألوف ظاهری و لفظی فراتر بردند و سویه‌هایی در ورای ظاهر آیات و عبارات و واژه‌های قرآنی آشکار ساختند و راه را برای استنباط معانی متعدد دیگر باز گذاشتند. مشخصه بارز زبان عرفانی، توجه به ژرفنای متن قرآن و باطن آن است؛ لذا به کلی شالوده اندیشه درک معنی واحد از آیات قرآن را به هم می‌ریزد و البته با اتکا بر معنی ظاهری، نقبی به معانی باطنی می‌زند و با پالایش معنی زبان عرفی مألوف، به ژرف‌کاوی معنا و روح کلام دست می‌یازد.

آتش تنها پدیده‌ای است که آشکارا جامع اضداد و گردآورنده خیر و شر است؛ می‌جنبد و می‌جنباند؛ هم در بهشت می‌درخشد و هم در دوزخ می‌سوزد، گاه نرمی و مهربانی است و گاه درشتی و سختی، از سویی مایه لذت است و از سوی دیگر موجب عقوبت و محنت؛ در عین حال راحت است و عذاب، خدایی است دو گونه و دو پارچه، پیوند دهنده روح و جسم، تقوی و فساد، فضیلت و رذالت. در عالم عرفان نیز آتش دارای دو بعد است: الهی و شیطانی.

واژه آتش حدود ۱۵۰ بار و در دو بُعد معنایی مثبت و منفی در قرآن آمده است؛ بعد منفی آن با گستره وسیع مربوط به مایه عذاب و عقوبت عصیان‌گران است و بعد مثبت آن که در دو قصه ابراهیم و موسی آمده و دستمایه مفسران عارف در خلق مفاهیم رمزگون متنوع شده و تمرکز این جستار نیز بر آن است.

پیشینه تحقیق

با توجه به تحقیقات بسیاری که درباره حضرت ابراهیم (ع) و حضرت موسی (ع) و وقایع مربوط به هریک انجام شده، می‌توان گفت بسیاری از این قبیل تحقیقات به مقوله آتش به‌طور کلی از زاویه نگرش تأویلی نپرداخته‌اند. همچنین تحقیقاتی که درباره آتش صورت گرفته، بیشتر به بعد اساطیری آن و حضور آن در ادیان مختلف، آن هم در متون نظم و در چند مورد انگشت‌شمار در متون نثر عرفانی (مرصادالعباد و تمهیدات و کشف‌المحجوب)

پرداخته‌اند. همچنین در برخی از این پژوهش‌ها، اصلاً به تفاسیر، خاصه تفاسیر عرفانی ارجاع نشده است.

کتاب هرمنوتیک صوفیانه در تفسیر کشف الاسرار از آنابل کیلر (۱۳۹۴) در اثنای پرداختن به مشخصات و امتیازات تفسیر میبیدی، در دو فصل فقط به رویدادهای مربوط به حضرت ابراهیم (ع) و حضرت موسی (ع) به نقل مستقیم از این تفسیر بدون ارائه تحلیل پرداخته است. مقاله «سیر آتش از اسطوره تا عرفان» از نوش‌آفرین کلانتر و دیگران (۱۳۹۵)، مقوله آتش را در آثار برجسته منظوم و منثور عرفانی (اشعار مولوی، سنایی و عطار و نثر مستملی بخاری، غزالی، میبیدی، روزبهان بقلی، سهروردی، عین القضات همدانی، نجم رازی و ابن عربی) بررسی کرده و به تفاسیر عرفانی و دریافت‌های موردنظر نگارنده اشاره نکرده‌اند. «بررسی تطبیقی داستان حضرت ابراهیم (ع) در متون تفسیری و عرفانی» از حسین آقاحسینی و سمانه زراعتی (۱۳۸۹) که بیشتر مبتنی بر آرای عرفا بوده و کمتر به نظر مفسران توجه شده و در موارد معدودی شاهد نقل قول نویسندگان از تفسیر میبیدی و تفسیر المیزان هستیم. مقاله «تفسیر آتش در داستان ابراهیم (ع) در کلیات شمس» از دکتر تقی پورنامداریان (۱۳۸۲) که وی به تحلیل و توصیف آتش در غزلیات مولانا پرداخته و شواهد شعری به‌دست داده است.

درباره حضرت موسی (ع) نیز بیشتر به موضوعاتی نظیر: همراهی و همسفر شدن وی با خضر (ع) و مقوله تکرار قصه موسی در جای‌جای قرآن پرداخته شده است. تنها یک جستار با عنوان «در وادی ایمن (از حقیقت قرآنی تا کارکرد ادبی)» از طاهره قهرمانی‌فرد و فاطمه کوپا (۱۳۹۴) انجام شده که بیشتر به بررسی موقعیت جغرافیایی وادی ایمن و تعبیر عرفانی از این مکان در دیوان شاعرانی چون عطار و مولوی و حافظ و در آثار غزالی، ابن عربی و تفسیر آملی و علامه طباطبایی پرداخته‌اند و در ضمن آن، به درخت آتش موسی اشاره کرده و جز دو تعبیر رمزی آتش عشق و آتش انس تعبیر دیگری در این زمینه به‌کار نبرده‌اند. در این پژوهش علاوه بر وادی ایمن، از القای عصا و خلع نعلین نیز سخن به میان آمده است.

بر این اساس، درباره نگرش تأویلی به موضوع آتش، آن هم به‌صورت مقایسه‌ای بین حضرت ابراهیم (ع) و حضرت موسی (ع)، بر پایه چهار تفسیر عرفانی مورد مطالعه این پژوهش یعنی حقایق‌التفسیر، لطایف‌الاشارات، کشف‌الاسرار و عدّه‌الابرار، روض‌الجنان و روح‌الجنان و نیز بررسی روند تحول نگرش این مفسران، تحقیقی جداگانه و جامع صورت گرفته است.

روش تحقیق

تحقیق حاضر با روش اسنادی و تحلیل محتوا فراهم آمده و برگرفته از رساله دکتری نگارنده است. نخست به آیات مربوط به آتش در قصه هر دو پیامبر اشاره و خلاصه‌ای از واقعه هر دو پیامبر براساس آیات قرآنی ذکر شده است. سپس در قسمت اصلی پژوهش، به تفاسیر عرفانی: حقایق التفسیر سلمی، لطایف الاشارات قشیری، کشف الاسرار و عدّه‌الابرار میبدی و روض الجنان و روح الجنان فی التفسیر القرآن ابوالفتوح رازی مراجعه و آرای مشابه و یا متناقض این مفسران عارف از مقوله آتش در هر دو قصه به صورت مقایسه‌ای نقل و بررسی شده است. البته باید این مطلب مهم را یادآور شویم که دلیل قرار گرفتن تفسیر ابوالفتوح رازی به عنوان یک تفسیر جامع روایی و با رویکرد فقهی در ردیف تفاسیر عرفانی شاخص یادشده این است که ابوالفتوح مباحث ذوقی و عرفانی را هم پیش و کم به مناسبت در خلال بحث‌های تفسیری خود مطرح کرده است، به طوری که در مواردی به ویژه در شرح و تأویل داستان‌های پیامبران سخن او اوج می‌گیرد و به کلی چاشنی عارفانه پیدا می‌کند تا جایی که می‌توان مجلدی متوسط از این جنبه‌ها و موارد ذوق‌انگیز فراهم آورد (دکتر عسکر حقوقی در سه مجلد اقدام به تألیف قسمت‌های مربوط به داستان‌های پیامبران که بیشترین رویکرد عرفانی ابوالفتوح در روض الجنان و روح الجنان را به خود اختصاص داده، کرده است).

در پایان نیز در پنج نمودار، به طور دقیق میزان به کارگیری تعابیر نمادین از مقوله آتش و تعابیر رمزی مشترک در هر دو قصه ترسیم شده است.

مبانی تحقیق

تفسیر عرفانی

تفسیر عرفانی برداشتی استعاری و مجازی و رمزی از قرآن است. این نوع نگرش، مفسر را از قرائت خطی یا طولی به قرائت مبتنی بر درون‌نگری یا استنباطی می‌برد. طبق این گفته، «تفسیر تمایل به گذشتن از قرائت استنباطی قرآن به تأویل مبتنی بر تجربه دارد» (نویا، ۱۳۷۳: ۸). در نگرش مفسران عارف، «قرآن سطوح معنایی متعددی دارد و انسان توانایی پرده‌برداری از این معانی را دارد و لذا تفسیر، امری پایان‌ناپذیر است» (سندز، ۱۳۹۷: ۲۵). البته باید یادآور شد که تفسیر عرفانی مستلزم آشنایی با دو چیز است: (۱) تأویل به عنوان رکنِ رکن یک تفسیر عرفانی؛ (۲) تأمل در مفهوم ظاهر و باطن و مبادی کلی آن» (قاسم‌پور، ۱۳۹۲: ۲۱).

بر این اساس، تأویل قرآن همواره در کنار تفسیر آن مطرح بوده است، تا آنجا که در نظر مفسران پیشین، تأویل همان تفسیر قلمداد شده است. «آنان معتقدند تفسیر بیشتر در الفاظ و مفردات و بیان محکمت، و تأویل بیشتر در معانی و جملات و بیان مشابهاست استعمال شده است» (خرمشاهی، ۱۳۹۸: ۵۸)؛ از دید راغب اصفهانی، «تفسیر اعم از تأویل است» (سیوطی، ۱۳۸۴: ج ۲، ۵۴۹)؛ یعنی هر تأویلی به نوعی تفسیر است، ولی هر تفسیری، تأویل نیست.

تأویل

تأویل به «فاصله گرفتن از معنای ظاهری لفظ به استناد دلیل و قرینه، و نشان دادن معانی باطنی و مصادیق خارجی آیات تأکید دارد، از آن رو که معنای ظاهری لفظ به تنهایی پذیرفتنی نیست» (ابن جوزی، ۱۴۰۴: ج ۱، ۲۱۶). برگرفتن حجب از متون اعم از متون قدسی و غیرقدسی و کشف و نمایاندن آن‌ها رسالت اصلی تأویل است. در قرآن نیز به طور صریح و البته با این قید که «از دانش تأویل جز خداوند و راسخان در علم آگاهی ندارند» (آل عمران / ۷)، به تأویل اشاره شده است. «مشاهده باطن و حقیقت امور و کشف و فهم معانی که پایه عرفان به شمار می‌رود، همان علم تأویل است که آن را اعظم و اشرف علوم می‌خوانند» (آملی، ۱۴۱۶: ج ۱، ۲۲۹). براساس این عبارات، عرفان و تصوف مسلک تأویلی دارند و مفسران عارف در تفاسیرشان رویکرد تأویلی را مبنا قرار داده‌اند و در کنار توجه به ظاهر کلام خدا، به ارتباط آن با باطن هم ایمان دارند.

همان‌طور که گفته شد، توجه اصلی تأویل به ژرفنای متون است و همین مشخصه تأویل‌گر را به این می‌رساند که معنا همواره دارای لغزش است و حقیقت به لفظ و بیان واحد منحصر نمی‌شود؛ در یک کلام، در نگرش تأویلی، «تلاش برای یافتن معنایی نهایی و دست‌یافتنی باعث انحراف یا لغزش بی‌پایان معنا می‌شود» (نیچه، ۱۳۸۹: ۲۷۷، ۲۸۲ و ۲۸۹). علامه طباطبایی می‌گوید: «برخی مفسران ضمن پذیرش معنای ظاهری از معنا یا معناهای درونی نیز سراغ می‌گیرند. آنان معنای تأویل را نشأت گرفته از وجود حقایقی تودرتو می‌دانند که در آیات متشابه یا همه قرآن ارائه شده است» (علامه طباطبایی، ۱۳۶۶: ج ۳، ۵۴).

رهیافت بنیادین تأویل و تفسیر عرفانی قرآن کریم انکشاف معانی باطنی قرآن، خاصه قصص آن است و مفاهیمی چندلایه از قرآن ارائه می‌کند. «عارفان مسلمان در تفاسیر عرفانی خود با توجه به حقیقت مشتمل بودن قرآن بر معانی پنهانی و ذوب‌توان بودن زبان آن» (مجلسی، ۱۴۰۳:

ج ۷۴، ۱۳۴)، بر سبیل رمز به تأویل آن پرداخته و نقیبی بر معانی باطنی قصص قرآنی زده‌اند. نگرش تأویلی خوانشی جدید از مفاهیم و واژه‌ها و پدیده‌ها ارائه می‌دهد. این رویکرد به قصص و روایت‌ها تنها در درون حکمت باطنی و اعتقاد به ذوبطون بودن زبان دینی قابلیت تبیین و تحلیل دارد. البته باید تأکید کرد این زبان غنی و پرمایه قرآن است که مفسران را در تأویل آیات قرآنی توانمند ساخته است.

آتش در نگرش عرفا

عرفا در مشاهده پدیده‌های عالم و صحبت درباره آن‌ها، به چیزی فراتر از ظواهر آن‌ها تمرکز دارند و برای انتقال یافته‌های خود زبانی رمزگون به کار می‌گیرند و نمادپردازی و مضمون‌سازی مهم‌ترین ابزار کارشان است، به همین دلیل ظرفیت ساختاری و محتوایی و واژگانی متنوعی در اختیار دارند. آنان در سایه بهره‌گیری از این توانمندی زبانشان دریافت‌های معرفت‌بخش و تجارب منحصربه‌فردی از مفاهیم ارائه می‌کنند که منجر به خلق تمثیلات و نمادهای جدید متعددی می‌گردد. مطالعه موردی آتش در آثار عرفا و ارائه شواهدی چند از آن مهر تأییدی بر این مدعای ماست. ابن عربی آتش را رمز دوگانه‌ای از قهر و محبت الهی می‌داند، «زیرا به هرچه می‌رسد آن را فانی می‌سازد و به طبیعت خود مستحیل می‌گرداند و نیز سرچشمه نور الهی است. چنانکه تجلی حق نیز کوه هستی سالک واصل را فانی می‌کند» (دائرة المعارف بزرگ اسلامی، ۱۳۷۴: ج ۱، ۹۲). روزبهان بقلی آتش را رمزی از عشق و محبت می‌داند. او معتقد است که سالک عاشق باید «موسی صفت از آتش رخسار معشوق معنی اینی أنا الله بشنود» (روزبهان بقلی، ۱۳۸۳: ۱۸۳). محمد لاهیجی «تجلی حق را در مظهر آتش و به صورت «درخت آتشین»، «تجلی نوری» می‌نامد که از مشاهده آن آتش ذوق و شوق و بی‌خودی در موسی پدید آمد» (لاهیجی، ۱۳۳۷: ۶۰۴). از نظر عین القضاة، «عشق آتش است؛ هر جا که باشد، جز او رخت دیگری نهد. هر جا که رسد، سوزد و به رنگ خود گرداند» (عین القضاة همدانی، ۱۳۸۶: ۹۷). او در ادامه سخنش به آتش ابراهیم اشاره می‌کند و آن را آتش دل خطاب می‌کند که آتش دوزخ در برابر آن سوز و حرارتی ندارد (همان: ۲۳۹ و ۲۴۰).

نجم‌الدین رازی نیز نمودهای عرفانی متعددی از آتش ارائه می‌کند، نظیر «آتش شوق، آتش قهر، آتش هدایت چون آتش موسی «آنسَ مِنْ جَانِبِ الطَّوْرِ نَارًا» (قصص / ۲۹)، آتش محبت، آتش معرفت «وَلَوْ لَمْ تَمْسَسْهُ نَارٌ نُورٌ عَلَى نُورٍ يَهْدِي اللَّهُ لِنُورِهِ مَنْ يَشَاءُ» (نور / ۳۵)، آتش

ولایت «اللَّهُ وَلِيُّ الَّذِينَ آمَنُوا يُخْرِجُهُمْ مِنَ الظُّلُمَاتِ إِلَى النُّورِ» (بقره / ۲۵۷) و آتش مشاهده «فَلَمَّا جَاءَهَا نُودِيَ أَنْ بُورِكَ مَنْ فِي النَّارِ وَمَنْ حَوْلَهَا» (نمل / ۸) (ر. ک: نجم‌الدین رازی، ۱۳۸۷: ۳۳۶).

۹۷

همان‌طور که نمونه‌های ارائه‌شده نشان می‌دهد آتش در میان عرفا در تعبیر نمادین متعددی ارائه شده و از همه مهم‌تر دارای معانی متعالی گشته و از جنبه عادی‌اش که سوزاندگی و ویران‌گری است، فاصله گرفته است. در این نگاه حتی صفت سوزاندگی آن نیز ویژگی مثبت یافته‌است، بدین‌صورت که به محو صفات نازل بشری می‌پردازد. در تفاسیر عرفانی خاصه در چهار تفسیر مورد نظر نگارندگان، مفسران بیشتر از راه ذوق و کشف و شهود و باورها و آموزه‌های عرفانی به توضیح و تفسیر آیات می‌پردازند. از آن‌جا که مبنای تفسیر این مفسران تعالیم عرفانی و ذوق وجدانی حاصل از شهود باطنی است، لذا همیشه دیدگاه یکسانی در روش تفسیری آن‌ها یافت نمی‌شود. درواقع، آنان با زبان اشارت و مصطلحات ویژه‌ای که تجربه عرفانی‌شان اقتضا می‌کند، دست به تأویل آیات می‌زنند و ارائه تعبیر متعدد از یک مفهوم یا پدیده مشخصه بارز کوشش عرفانی این مفسران است. همان‌طور که یافته‌های این پژوهش نشان خواهد داد، تفسیر عارفانه قرآن، سرشار از استنباط‌های نیکو و لطایف و دقایق و اشارات عرفانی است. در اشارات رمزی یافت‌شده از چهار تفسیر موردنظر، مفسر عارف مراتب و مراحل مختلف سیر و سلوک و مقامات عرفانی را در مواجهه هر دو پیامبر با آتش، پیش چشم مخاطب می‌آورد. درواقع، در این نگرش تفسیری، آتش در تعبیر متعدد رمزی نمایان می‌شود تا حالات انبساطی و انقباضی هر دو پیامبر سالک و عظمت مقامشان را با تأکید بیشتر فراروی مخاطب قرار دهد.

آتش در فرهنگ اسلامی

آتش در قرآن کریم یکی از نعمت‌های بزرگ خداوند شمرده شده است که در دوام زندگی انسان بر روی کره زمین و ایجاد تمدن اهمیت بسیاری دارد (یس / ۸۰؛ واقعه / ۷۱ و ۷۲). تأمل و تعمق در آیات قرآنی نشان می‌دهد که آتش در قرآن به دو دسته تقسیم شده است: (۱) آتش سودآور، خیر، خوب، معرفت و هدایت، کرامت و سلامت، و (۲) آتش زیان‌آور، عقوبت، مذلت و بدی، که دیدگاه دوگانه‌گرایی زرتشتی نیز دارای چنین تقسیم‌بندی‌ای است (ر. ک: مشرف، ۱۳۸۴: ۲۸۳). در دیدگاهی دیگر، آتش در قرآن کریم در چهار موضع متفاوت قابل بررسی

است: ۱) موسی و آتش در سرزمین مقدس طوی (نمل / ۷ و ۸؛ طه / ۱۰)؛ ۲) سرد شدن آتش بر ابراهیم (انبیاء / ۶۹ و عنکبوت / ۲۴)؛ ۳) آفرینش جن و ابلیس از آتش (ص / ۷۶ و الرحمن / ۱۵) و ۴) آتش جایگاه عقوبت و مجازات بدکاران (آل عمران / ۱۶ و یونس / ۸؛ سجده / ۲۰؛ و غافر / ۶).

در احادیث اسلامی بیشتر به مایه عذاب و عقوبت بودن آتش اشاره شده است. البته در صحیفه سجادیه ما شاهد برداشت‌های تأویلی نظیر آتش اشتیاق، آتش خشم یا آتش شهوت نیز هستیم (ر.ک: صحیفه سجادیه: ۹۸).

بحث

تأویل آتش در قصه حضرت ابراهیم (ع)

پیش از ورود به این مبحث لازم است به باور موجود درباره آتش در اساطیر و آیین‌های ایرانی و نیز متون دینی گذشته اشاراتی شود. در نگاه باورمندان این آیین‌ها، آتش نماد سنجش بی‌گناه از گناهکار بود. بدین‌صورت که، «در روز رستاخیز برای امتحان بدکاران و نیکوکاران جایگاهی از آتش و آهن گذاخته به‌وجود می‌آید که بدان و زشت‌کاران را در آن‌جا خواهند افکند، لیکن نیکان آتش را گوارا و مهربان می‌یابند» (ناس، ۱۳۸۲: ۶۶۴). همچنین در میان پیروان آیین‌های اساطیری «آزمون ورِ گرم» یا «آزمون گذر از آتش» که هیلنز از آن به‌عنوان «فرآیندی در قضاوت یاد می‌کند» (هیلنز، ۱۳۸۸: ۳۲)، بسیار رایج بود. در این آزمون، فرد متهم را به آتش می‌افکندند، اگر «آتش او را نمی‌سوزاند، ادعای راستی و بی‌گناهی وی ثابت می‌گشت» (رضی، ۱۳۸۱: ج ۴، ۲۲۳۸). نمود مذهبی این آزمون را در به آتش افکندگی شدن حضرت ابراهیم (ع) به‌دست مشرکان و گذر زردشت از آتش، و نمود ملی آن را در گذر سلمان از آتش و افروخته شدن آتش برای آزمودن ویس می‌توان مشاهده کرد (ر.ک: محمدزاده، ۱۳۹۳: ۲۳۷ - ۲۴۰).

برپایه چنین اعتقادی ابراهیم نیز در ورِ گرم افکندگی شد تا گناهکاری یا بی‌گناهی وی آشکار شود. پرداختن به این موضوع از این زاویه، خارج از اهداف این پژوهش است و خود می‌تواند به‌صورتی جداگانه مورد بررسی و تحقیق قرار گیرد.

حضرت ابراهیم (ع) روز عیدی که همه از شهر بیرون رفته بودند، تیر برمی‌دارد و تمام بتان را درهم می‌شکند و تیر را بر گردن بت بزرگ می‌گذارد. چون مورد بازخواست قرار می‌گیرد،

می‌گوید: بت بزرگ این کار را کرده است. نمرودیان می‌گویند: بت قادر به انجام این کار نیست. ابراهیم می‌گوید: چگونه بتی را که قادر به انجام دادن کار نیست و سخن هم نمی‌گوید، به خدایی گرفته‌اید؟ ... نمرود فرمان عقوبت ابراهیم را صادر می‌کند و دستور می‌دهد او را بسوزانند تا انتقام بتان خود را از او بگیرند. ابراهیم در آتشی بزرگ و سوزان افکنده می‌شود، اما آن آتش بر او گلستان می‌شود (ر.ک: قرآن/ ۵۷ - ۷۰).

در سه آیه از قرآن کریم درباره آتش حضرت ابراهیم (ع) سخن آمده که در دو آیه با عبارت «او را بسوزانید» (عنکبوت/ ۲۴) و «او را در آتش عظیم و سوزان (جحیم) بیندازید» (صافات/ ۹۷)، ذکر شده و فقط در آیه ۶۹ سوره مبارکه انبیاء از «برد و سلام گشتن آتش» بر ایشان یاد شده و تأکید اصلی این پژوهش نیز بر همین آیه و تحلیل و بررسی آن است. در چهار تفسیر مورد مطالعه این جستار برداشت‌های عارفانه از مقوله آتش ذیل تمرکز بر دو موضوع زیر شکل می‌گیرد: اول، دلیل رد کردن مدد جبرئیل توسط ابراهیم؛ دوم، دلیل گلستان شدن آتش بر آن حضرت (ع).

آتش توکل

«توکل یکی از مقامات عرفانی، به معنای اعتماد و امید تمام به خدا و قطع اعتماد و امید از مخلوقات یا اسباب و وسایط است؛ اعتماد و امیدی که مبدأ آن حسن ظن به خدا و منتهایش آرامش و اطمینان قلبی است» (سراج، ۱۹۱۴: ج ۱، ۵۳). در نگرش تأویلی مفسران عارف ابراهیم در ورطه سوزناک آتش نمرود، حقیقت توکل را به نمایش گذاشت. فرد متوکل چنان مجذوب حق است که گاه اوقاتی پیش می‌آید: «اگر در آن اوقات بر آتش بروند، خبر ندارند از آن، و اگر [ایشان را] در آن حالت در آتش اندازند، هیچ مضرت بدیشان نرسد» (عطار نیشابوری، ۱۳۴۶: ۵۰۸).

سلمی و قشیری و ابوالفتوح رازی، آتش ابراهیم را با وجود اختلافاتی در مضمون‌پردازی، به آتش توکل تعبیر کرده‌اند؛ سلمی در حقایق التفسیر مفهوم توکل را با تمسک به آیه ۸۴ سوره صافات (قلب سلیم) دلیل سرد گشتن آتش ابراهیم می‌داند. او تأکید می‌کند که آن حضرت از ماسوای الله دل برید و حتی دست ردّ بر سینه جبرئیل زد و از هرگونه اظهار نیاز به اسباب و وسایط و کمک او و دیگر فرشتگان تبرّی جسته و با گفتن «لااله الاالله»، توکل حقیقی را به اثبات رساند (ر.ک: سلمی، ۱۳۶۹: ۱۳۷).

قشیری نیز با اشاره به صفت بسیار دلسوزی و بردباری حضرت ابراهیم (توبه / ۱۱۴)، بر مفهوم توکل در تفسیر سرد و سلامت شدن آتش بر ابراهیم تأکید می‌کند و اذعان می‌دارد حضرت ابراهیم پیوند قلبی مستحکمی با خداوند داشتند و همین امر سبب آرامش ایشان و نادیده گرفتن و به عبارتی ناچیز شمردن آتش نمود و ترک غیر خدا گشت (ر.ک: قشیری، ۲۰۰۰: ج ۲، ۵۰۹).

ابوالفتوح رازی ضمن اشاره به فرود آمدن اصناف فرشتگان از جمله باران و باد و پیشنهاد یاری‌رسانی به او و نپذیرفتن و گفتن حسبی الله داخل آتش پرتاب شد و به ذکر: لا اله الا انت سبحانک رب العالمین لک الملک و لک الحمد لا شریک لک، مشغول گشت و در آن حال نیز مدد جبرئیل را نیز رد کرد و گفت خدای مرا کفایت است؛ لذا به امر الهی آتش بر او سرد و سلامت شد (ر.ک: ابوالفتوح رازی، ۱۴۰۸: ج ۱۳، ۲۴۴ و ۲۴۵).

آتش عشق

در تعبیر عرفانی عشق به این علت که عاشق را می‌سوزاند و کانون قلبش را به جوش می‌آورد، به آتش تشبیه شده است. نسبت دادن صفت سوزندگی به عشق و اصطلاح آتش عشق، در فرهنگ و ادب ما مضمونی متداول و رایج است و در همه کشف و شهودهای عارفان همواره نور و آتش به نوعی دیده می‌شود؛ برای مثال، در شعر مولانا آتش عشق با بیش از ۱۲۰ بار تکرار پربسامدترین کاربرد را به خود اختصاص داده است (ر.ک: امامی و عبدی مکوند، ۱۳۸۹: ۱-۱۴)، و نیز در فردوس المرشدیه آمده است: «هرکه به آتش عشق سوخته شد، به هیچ آتش دیگر سوخته نشود» (محمود بن عثمان، ۱۳۵۸: ۲۸۹).

میبدی عشق الهی را آتشی می‌داند که در کانون جان ابراهیم تعبیه شده است. وی سپس این آتش را با آتش نمود مقایسه می‌کند و آن را در سوزاندگی بر آتش نمود غلبه می‌دهد. او یادآور می‌شود که دل ابراهیم پیش‌تر، در بدو خلقتش، سوخته است و این آتش نمود برای او بازیچه است و سوزاننده نیست (ر.ک: میبدی، ۲۵۳۷: ج ۶، ۲۷۳).

آتش شهود

شهود به معنی حضور و به مصداق سخن خواجه عبدالله انصاری - «برخاستن عوایق میان رهی و حق» (انصاری، ۱۳۷۲: ج ۱، ۳۳۱) - به رفع موانع بین خالق و مخلوق اطلاق می‌گردد.

میبدی حالت ابراهیم را در هنگام پرتاب وی به دل آتش، حالت مشاهدت دانسته و بر این اساس آتش نمرود را آتش شهودی خطاب می‌کند و چنین می‌گوید: «چون نمرود او را در منجنیق نهاد خلیل نیز سرّ خویش در منجنیق مشاهدت نهاد، راست که به نزدیک آتش نمرود رسید، از سوز شهود حق خواست که آه کند و آتش نمرود را تباه کند، ندا آمد که: «یا نار!» ای آتش شهودی! «کونی برداً» بر آتش نمرودی سرد باش سلطنت خود بر وی مران که ما قضا کرده‌ایم که از میان آتش بستانی پر از هار و انوار برآریم کرامت خلیل خود را و اظهار معجزه وی را» (میبدی، ۲۵۳۷: ج ۶، ۲۷۴).

آتش هوای نفس

نفس از مباحث محوری عرفان است. نفسی که تهذیب و تزکیه نیافته باشد، سرکش است و نمی‌تواند غرایز و شهواتش را کنترل کند و به قبله حقیقی دست یابد. نگرش رمزگونه میبدی، گزاره‌های متعددی از آتش ابراهیم عرضه می‌دارد و این بار با تأکید بر بعد منفی آتش نمرود، لایه‌ای دیگر از ساحت این آتش را می‌نماید که در بادی امر و در مقایسه با تعبیر مثبت یادشده از آتش در قسمت‌های بالا، به‌ظاهر شاهد سقوط بار معنایی مثبت آتش هستیم، اما در واقع امر در پی نشان دادن تقابل عقل و عشق و در نهایت غلبه عشق بر عقل و نفس است. نمرود نفس آتش هوی برافروخته و ابراهیم دل را با سلاسل مکر و اغلال شهوت در منجنیق معاصی نهاد و به آتش هوی انداخت. عقل (جبرئیل) قصد یاری دل (ابراهیم) را داشت، اما از آن‌جا که عقل و دل با هم نسازند، دل دست یاری او را نگرفت و نپذیرفت. در نهایت، دل بر هوای نفس چیره گشت و آتش هوی به امر الهی در ساعت فرومرد (ر. ک: میبدی، ۲۵۳۷: ج ۶، ۲۷۳ و ۲۷۴).

آتش مادی

میبدی در کنار برداشت‌های رمزگون از آتش به بعد مادی آن نیز توجه دارد و اذعان می‌دارد که آتشی که در ارتباط با ابراهیم معانی متعالی یافته بود، در ارتباط با نمرود همان عنصر سوزاننده و خانمان‌برانداز بود که مقدمات انحطاط و زوال حکومت نمرودی را فراهم ساخت و قاعده دولتش را از هم فروپاشید (ر. ک: میبدی، ۲۵۳۷: ج ۶، ۲۷۱).

یافته‌ها نشان‌گر آن است که آتش پرهیمنه نمرود در نگرش تأویلی مفسران عارف دارای مفاهیم متعالی گشت و یک دوره عملی از حالات و مقامات عرفانی را از همان بدو برپاشدن این آتش تا گلستان‌شدنش برای ابراهیم، پیش چشم مخاطب نکته‌سنج ترسیم نمود.

تأویل آتش در قصه موسی (ع)

وقایع مربوط به زندگی حضرت موسی (ع)، از بدو تولد تا دوران نبوت ایشان، به صورت مکرر در جای جای قرآن کریم آمده است. داستان آتش موسی و شنیدن ندای «إني أنا الله» که مربوط به ابلاغ نبوت ایشان است و در سوره‌های طه/ ۱۰ و ۱۲، نمل/ ۷-۹ و قصص/ ۲۹ و ۳۰ به صورت مستقیم آمده است، مربوط به زمانی است که موسی به همراه خانواده‌اش در اثنای بازگشت از خدمت شعیب گرفتار سرما و تاریکی شد. هنگامی که برای تهیه هیزم آتش در وادی طوی به دامنه کوهستانی قدم نهاد، نور خداوند به صورت شعله‌ای از آتش بر وی تجلی کرد (النمل/ ۷-۹). این آتش به امر خدا از درختی سبز بر موسی نمودار شد و آوازی از آن برآمد که: یا موسی «إني أنا الله رب العالمين» (قصص/ ۳۰). به این ترتیب، نبوت و رسالت آن حضرت با ابلاغ مستقیم الهی برای هدایت قوم فرعون آغاز شد (ر.ک: یاحقی، ۱۳۸۹: ۷۷۹).

خداوند متعال در دو مورد به صورت آتش بر موسی تجلی می‌کند؛ یکی همین آتش مورد مطالعه ما یعنی «بوته شعله‌ور و بیشه افروخته» (سفر خروج، فصل سوم: آیه ۲)، و دیگری «هنگام ابلاغ احکام دهگانه به او در کوه طور» (همان، فصل نوزدهم: آیه ۱۸).

چهار تفسیر عرفانی مورد بررسی این جستار ذیل تفسیر این آیات، از ظرفیت زبان تأویلی و رمزی نهایت بهره‌برداری را کرده، تعبیر متعددی از این آتش ارائه نمودند که تمرین عملی مقامات عرفانی و گام نهادن در این طریقت را فراروی مخاطب قرار می‌دهد.

آتش انس

انس از حالات عرفانی و عبارت است از «شادمانی و راحت دل با مطالعه جمال محبوب» (حسینی، ۱۳۸۹: ۲۱۳) و نیز «انس گستاخی کردن دوست است با دوست ... به آن مقدار که محبت زیادت گردد، نواخت زیادت گردد و بر مقدار نواخت، انس افتد و بر مقدار انس، انبساط افتد» (مستملی بخاری، ۱۳۶۳: ۱۳۵۳).

سلمی در حقایق التفسیر ذیل آیه ۸ سوره مبارکه نمل از قول ابن عطاء می‌گوید: «موسی به برکت آتشی که در آن وادی سرد و تاریک به دنبالش بود، لایق دیدن نور الهی که نورالانوار است، شد و به آن انس گرفت و به جای توجه به نور، به منور یعنی صاحب نور متوجه گشت و از همه مهم‌تر طرف خطاب مستقیم حق تعالی قرار گرفت و از بین همه پیامبران تنها وی به این مقام کلیم الهی اختصاص یافت» (سلمی، ۱۳۶۹: ۱۵۰).

قشیری در لطایف الاشارات در تفسیر آیه ۲۹ سوره مبارکه قصص به حرکت موسی به سوی آتش مادی اشاره می‌کند، و اینکه چگونه خداوند موسی را به سوی آن آتش کشاند. خداوند ابتدا نیاز به آتش مادی را در موسی ایجاد کرد اما وقتی موسی به آن رسید، آتش خلاف تصور او عمل کرد و با تحیر از دیدن آن صحنه، متوجه آتش انس الهی و آماده پذیرش نبوت و دریافت پیام الهی گشت (ر.ک: قشیری، ۲۰۰۰: ۳/ ۶۴). قشیری همچنین به موضوع بیهوش گشتن موسی از دیدن آتش اشاره می‌کند که پس از تغییر احوالش، آتش مایه انس او به معبود می‌گردد (همان: ۶۵)

آتش قرب

«قرب از حالات عرفانی و به این معنی است که بنده با دلش نزدیک بودن خدا را ببیند و سعی در تقرب بیشتر به او داشته باشد» (سراج، ۱۳۸۸: ۱۰۸). سلمی در تفسیر آیه ۲۹ سوره مبارکه قصص از قول امام جعفر صادق (ع) می‌گوید: «موسی بصیرت دیدن نور الهی را در هیئت آتش یافت و سراپای وجودش را نور مقدس الهی فراگرفت و با لطیف‌ترین عبارات طرف خطاب حق تعالی قرار گرفت و از او بهترین پاسخ‌ها خواسته شد. با این منادی قرار گرفتن، او به مقام شریف قرب الهی نائل آمد» (سلمی، ۱۳۶۹: ۴۹).

قشیری در تفسیر آیه ۳۰ سوره مبارکه قصص، نگاهی کاملاً تأویلی به درخت آتش دارد و آن را می‌ستاید و نقطه آغاز نبوت و رسالت موسی (ع) می‌داند. وی به اینکه نام درخت چه بوده و اینکه ثمره‌ای می‌داده یا نه، کاری ندارد بلکه تأکید می‌کند که این درخت هرچه باشد، درخت وصل است و میوه‌اش قرب الهی است؛ ریشه‌اش در زمین محبت و شاخه‌ها و قامت بلندش در آسمان صفوت، برگ‌هایش زلفت و نزدیکی و دوستی، و شکوفه‌هایش شکوفاشده از نسیم آرامش و سرور است (ر.ک: قشیری، ۲۰۰۰: ۳/ ۶۵).

میبدی نیز معتقد است موسی در سایه درخت آتش، «خلعت قربت پوشید، شراب الفت نوشید، صدر وصلت دید، ریحان رحمت بویید» (میبدی، ۲۵۳۷: ج ۷، ۳۱۲).

آتش محبت و دوستی

در تفسیر سلمی از قول امام صادق (ع) با تکیه بر آیه ۳۵ قصص آتش درخت مایه محبت در دل‌های اولیای الهی، موسی (ع)، است (ر.ک: سلمی، ۱۳۶۹: ۴۹).

قشیری در تفسیر آیه ۲ سوره مبارکه مریم، مورد ندا واقع شدن حضرت موسی (ع) و مقرب شدنش به شنیدن نوای الهی را با هم مقایسه می‌کند و اذعان می‌دارد که مورد ندا واقع شدن نشانه بدایت سلوک است، اما شنیدن سخن حق با نجوا، خاص متبتهیان سلوک است و این هر دو حالت، نشانه دوست داشته شدن موسی (ع) توسط حق تعالی است (ر.ک: قشیری، ۲۰۰۰: ۲/۴۳۳).

میبدی هم آتش موسی را به آتش دوستی تأویل می‌کند که به جای سوختن تن، جان و دل محب را می‌سوزاند و در برابر آن شکیبایی نتوان کرد (ر.ک: میبدی، ۲۵۳۷: ج ۶، ۱۱۳). وی همچنین در تفسیر آیه ۹ به بعد سوره طه سه نوع متفاوت آتش - آتش شرم، آتش شوق و آتش مهر - از دیدگاه عرفانی را تبیین می‌کند و آتش موسی را آتش مهر می‌نامد که دو گیتی را می‌سوزد تا جز از حق نماند و به غیر از دوست به کسی دیگر نپردازد (همان).

آتش شهود

قشیری در آیه ۳۰ قصص تأکید می‌کند که مکان مبارک بر درخت آتش تقدم دارد؛ چرا که تا موسی به آن مکان قدم نمی‌گذاشت، درخت را نمی‌دید و همچنین در آن مکان بود که سخن مولایش را بدون واسطه شنید. پس بر این اساس می‌توان گفت بهترین مکان‌ها در گیتی، محل شهود دوست و معشوق است. چه بسا مکان‌های مبارک و درختان بهشتی که چنین اتفاق مبارکی در آن‌ها نمی‌افتد و چنین آتشی در آن‌جاها شعله‌ور نمی‌شود. گفتنی است قشیری در ضمن تفسیرش به حالات موسی به عنوان سالک طریقت الهی نیز توجه داشته و اذعان می‌دارد که موسی در زمان ورود به وادی طوی مبتدی و در بدایت سلوک بود که از مشاهده درخت آتش و شنیدن صدای پروردگارش بیهوش می‌شود (ر.ک: قشیری، ۲۰۰۰: ج ۳، ۶۴ - ۶۶).

آتش حجاب

در تأویل ابوالفتوح رازی آتش زبانه کشیده از درخت، به ظاهر آتش بود اما به واقع نور بود. ابوالفتوح رازی به نقل از سعید جبیر چنین می‌آورد که آتش یکی از حجاب‌های الهی است و موسی توانست از ورای این حجاب، نور الهی را ببیند. او در این زمینه به حدیثی از ابوموسی که از رسول (ص) روایت کرده، اشاره می‌کند: «حجاب النّار لو کشفها لا حرقت سبحات وجهه کل شیء ادرکه بصره» (ابوالفتوح رازی، ۱۴۰۸ ق: ج ۱۵، ۷ و ۸).

آتش عشق

میبدی موسی را سالکی می‌داند که در جست‌وجوی آتش مادی بود، اما پس از طی طریق و تحمل مشقات سلوک، آتش عشق را در سویدای دل خویش یافت و سوخته عشق گشت (ر.ک: میبدی، ۲۵۳۷: ج ۷، ۳۱۱).

۱۰۵

میبدی در تفسیر آیه ۹ سوره مبارکه طه با اشاره به برافروختن آتش در بین اعراب به نشانه دعوت مهمانان از راه دور آمده، به آتش موسی گریز می‌زند که الله تعالی آن را برافروخته تا موسی را به مهمانی خویش فراخواند و آتش عشق را در او شعله‌ور سازد. این آتش عشق الهی جان موسی را می‌گدازد (همان: ج ۶، ۱۱۳).

آتش فقر

«فقر یکی از مراحل سیر و سلوک عرفانی و در لغت به معنای نیاز و احتیاج است و در اصطلاح صوفیه، نیازمندی به خدا و بی‌نیازی از غیر اوست» (دایره المعارف تشیع، ج ۱۲، ۳۵۳). موسی با دیدن آتش از درخت، به وادی فقر، نیازمندی به خدا و بی‌نیازی از غیر او، رسید (ر.ک: میبدی، ۲۵۳۷: ج ۷، ۳۰۹) و به صفت عدم اصلی و فقر ذاتی خود در پیشگاه حق اقرار نمود.

آتش تفرقه و جمع

ابونصر سراج جمع را اشاره به حق بدون خلق و تفرقه را اشاره به هستی و خلق دانسته است. از نظر او این دو اصل از یکدیگر مستغنی نیستند و نمی‌توان یکی از آن دو را بدون دیگری و جبهه نظر قرار داد (ر.ک: سراج، ۱۹۱۴: ج ۱، ۳۳۹ و ۳۴۰). میبدی حالات موسی (ع) در آن مکان مقدس را حالات سالکی می‌داند که از خود بی‌خود و سراپا گوش شده و از تفرقه به جمع رسیده است (ر.ک: میبدی، ۲۵۳۷: ج ۷، ۳۱۰).

آتش معرفت و هدایت

میبدی در ضمن تفسیر آتش موسی از انواع مختلف آتش در قرآن - منفعت (واقعه / ۷۱)، معونت (کهف / ۹۶)، مذلت (اعراف / ۱۲)، عقوبت (حج / ۷۲)، کرامت (انبیا / ۶۹) - یاد می‌کند که در آن میان، آتش افروخته درخت، آتش معرفت و هدایت (طه / ۱۰) است. شنیدن ندای «إِنِّي أَنَا اللَّهُ» نشان معرفت و نقطه آغازین هدایت و در نهایت وصال موسی به معبود الهی است (ر.ک: میبدی، ۲۵۳۷: ج ۷، ۳۰۸). میبدی در تفسیر آیه ۷ سوره مبارکه نمل به گونه‌ای روایت می‌کند که

گویی مقدماتی چیده شده تا موسی (ع) پس از طی سختی‌ها و مشقات راه، سردرگمی و تحیر به آتش هدایت الهی برسد (همان: ج ۷، ۱۸۵ و ۱۸۶).

آتش توحید

میبدی در ضمن توجه به تعبیر مختلف آتش از منظر عرفانی، در پی آن است که نتیجه بگیرد موسی (ع) در وادی طور، آتش توحید الهی را مشاهده کرد. در حقیقت، «او از مقاصد دنیوی فاصله گرفت تا توانست از آتش مادی، تجلی توحید الهی را دریابد» (همان: ج ۶، ۱۱۳). میبدی در آیه ۱۲ سوره مبارکه طه نیز، این آتش را مجدداً آتش توحید می‌داند و تأکید می‌کند که به موسی نیز مانند ابراهیم گفته می‌شود که فراتر از شناخت اولیه توحید رود. به تعبیر خواجه عبدالله، توحید نه همه آن است که او را یگانه دانی؛ توحید حقیقی آن است که او را یگانه باشی (همان: ج ۴، ۲۶۷).

نتیجه‌گیری

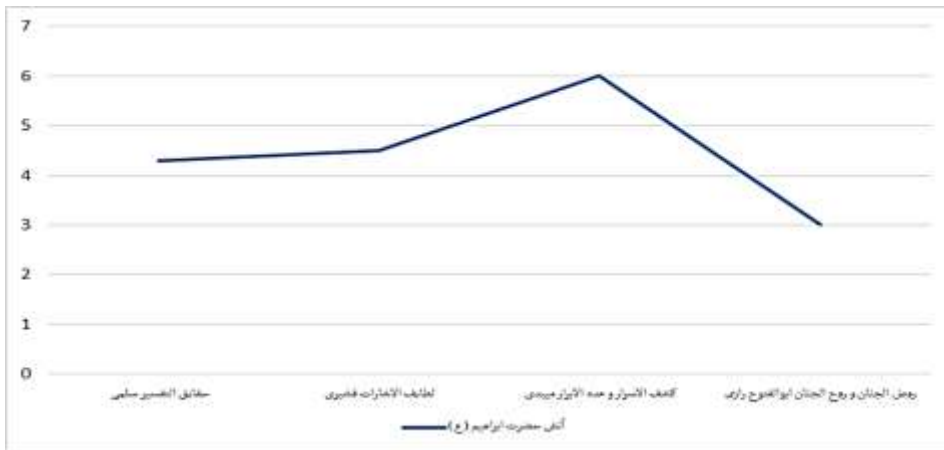
پژوهش حاضر نشان داد که ظرفیت بالای نگرش هرمنوتیکی - تأویلی که ارتباط تنگاتنگی با نمادگرایی دارند، به چه شکلی مفسران عارف را در بهره‌گیری از مضامین رمزگونه و نمادین برای ترسیم مواجهه هر دو پیامبر با آتش توانمند ساخت تا مخاطب خود را از سطح واژگان عادی و قرائت خطی یا طولی فراتر برده، او را به برداشتی دیگرگونه‌تر و نیز مفاهیمی متنوع‌تر که حاصل استنباط و تجربه درونی و روحانی ایشان است، رهنمون شوند.

این جستار نشان داد رویکرد عارفانه مفسران به نمایان‌شدن قدرت الهی در سلب صفت ذاتی عنصر آتش (گرفتن گرما از آتش و سرد گشتن آن بر ابراهیم) تداعی‌گر احوال و مقامات عرفانی: توکل در پرتو یقین قلبی باعث انس و قرب به حق، عشق و محبت، مشاهده و شهود، نفس و پیروزی دل بر هوای نفس، در آتش ابراهیم و انس، قرب، محبت و دوستی، عشق، شهود، فقر، تفرقه و جمع، نور در ورای حجاب، معرفت و هدایت، توحید، در آتش موسی گشت. در این رویکرد، هر دوی این آتش‌ها نه ویژگی سوزاندگی و مایه عقوبت بودن آتش (در قصه ابراهیم) و نه خاصیت گرمابخشی و نور و روشنی گرفتن از آتش برای رفع حوایج مادی مطرح نبوده است بلکه تأکید بر بعد معنوی آتش و دریافت‌های عرفانی از این پدیده بوده است.

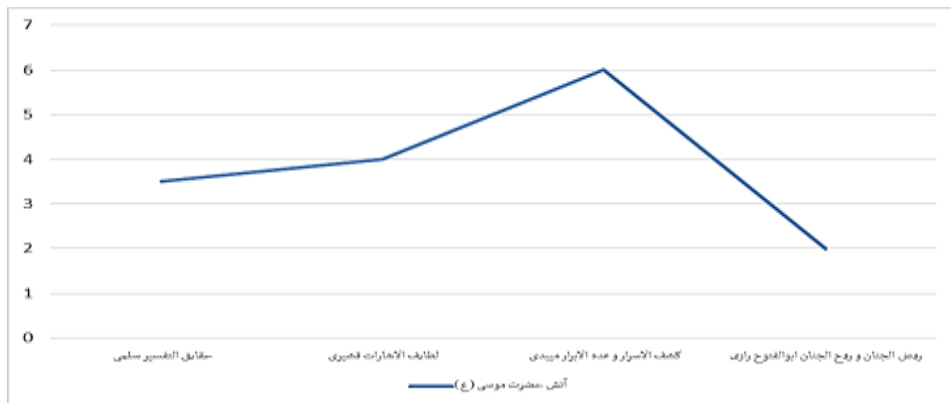
نمودار (۲). قصه موسی (ع) در قرآن



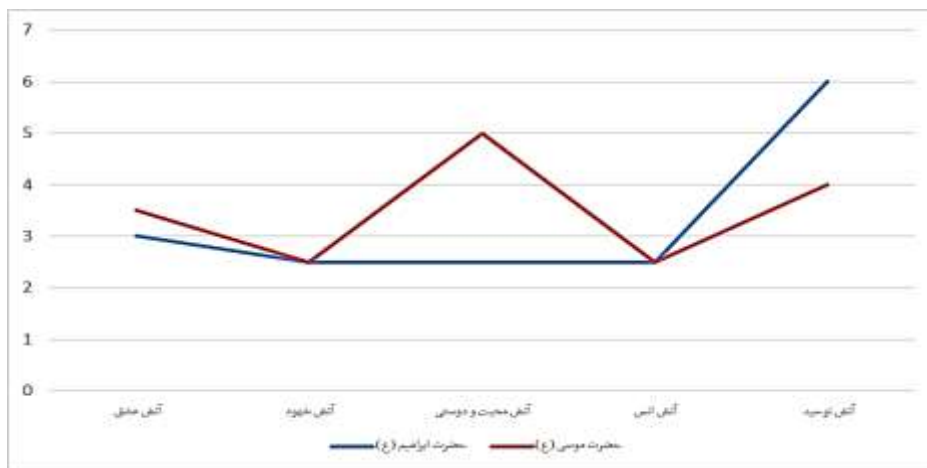
نمودار (۳). آتش در قصه ابراهیم (ع) به تفکیک تفاسیر



نمودار (۴). آتش در قصه موسی (ع) به تفکیک تفاسیر



نمودار (۵). مقایسه میزان برداشت‌های عرفانی یکسان از آتش دو پیامبر



۱۰۹

منابع

کتاب‌ها

قرآن کریم.

صحیفه سجادیه.

آملی، حیدرین‌علی. (۱۴۱۶). تفسیر المحيط الاعظم و البحر الخضم فی تأویل کتاب اللّٰه العزیز المحکم، جلد ۱، تهران: چاپ محسن موسوی تبریزی.

ابن جوزی. (۱۴۰۴). نزهة الأعين النواظر فی علم الوجوه و النظائر، جلد ۱، بیروت: چاپ محمد عبدالکریم کاظمی راضی.

ابوالفتوح رازی، حسین‌بن‌علی. (۱۴۰۸). روح الجنان و روح الجنان فی تفسیر القرآن، به کوشش محمدجعفر یاحقی و محمد مهدی ناصح، جلد‌های ۱۳ و ۱۵، مشهد: بنیاد پژوهش‌های اسلامی آستان قدس رضوی.

انصاری، خواجه عبدالله. (۱۳۶۱). منازل السائرین، تهران: مولی.

بقلی شیرازی، روزبهان بن ابونصر. (۱۳۸۳). عبهر العاشقین، به کوشش هانری کربن و محمد معین، تهران: انستیتو ایران و فرانسه.

پورنامداریان، تقی. (۱۳۸۲). تحفه‌های آن‌جهانی؛ سیری در زندگی و آثار مولانا جلال‌الدین

رومی، به کوشش علی دهباشی، تهران: سخن.

حسینی، سیدقوام‌الدین. (۱۳۸۹). عرفان اسلامی، تهران: زمزم هدایت.

- حقوقی، عسکر. (۱۳۴۶). تحقیق در تفسیر ابوالفتح رازی، ۳ مجلد، تهران: دانشگاه تهران.
- خرمشاهی، بهاء‌الدین. (۱۳۹۸). قرآن شناخت: مباحثی در فرهنگ و فرهنگ‌آفرینی قرآن، تهران: ناهید.
- دایرةالمعارف بزرگ اسلامی. (۱۳۷۴). زیر نظر کاظم موسوی بجنوردی، جلد ۱، تهران: مرکز دایرةالمعارف بزرگ اسلامی.
- دایرةالمعارف تشیع. (۱۳۹۰). زیر نظر گروهی از مؤلفان، جلد ۱۲، تهران: حکمت.
- سراج، ابونصر. (۱۹۱۴م). اللمع فی التصوف، رنولد الن نیکلسون، تهران: جهان.
- سلمی، محمد بن حسین. (۱۳۶۹). حقایق التفسیر، به کوشش نصرالله پورجوادی، تهران: مرکز نشر دانشگاهی.
- سندز، کریستین. (۱۳۹۷). تفاسیر صوفیانه قرآن از سده چهارم تا نهم، ترجمه زهرا پوستین دوز، تهران: حکمت.
- سیوطی، جلال‌الدین. (۱۳۸۴). الإیتقان فی علوم القرآن، ترجمه سید مهدی حائری قزوینی، جلد ۲، تهران: امیرکبیر.
- علامه طباطبایی، محمدحسین. (۱۳۶۶). المیزان فی تفسیر القرآن، جلد ۳، بیروت: المؤسسة الاعلمی للمطبوعات.
- عین‌القضات همدانی، عبدالله بن محمد. (۱۳۸۶). تمهیدات، با مقدمه و تصحیح و تحشیه و تعلیق عقیف عسیران، تهران: منوچهری.
- قشیری، عبدالکریم بن هوازن. (۲۰۰۰). لطایف‌الاشارات، به اهتمام ابراهیم بیسونی، جلد‌های ۲ و ۳، مصر: الهیئه المصریه العامه للكتاب.
- کیلر، آنابل. (۱۳۹۴). هرمنوتیک صوفیانه در کشف‌الاسرار میبدی، ترجمه جواد قاسمی، با پیشگفتار نصرالله پورجوادی، تهران: میراث مکتوب.
- لاهیجی، محمد بن یحیی. (۱۳۳۷). مفاتیح‌الاعجاز فی شرح گلشن راز، به کوشش کیوان سمیعی، تهران: بی‌نا.
- مجلسی، محمدباقر. (۱۴۰۳). بحار‌الانوار، ج ۷۴، بیروت: مؤسسه الوفا.
- محمود بن عثمان. (۱۳۵۸). فردوس‌المرشدیه فی اسرار الصمدیه، به کوشش ایرج افشار، تهران: انجمن آثار علمی ایران.

- مستملی بخاری، محمد. (۱۳۶۳). شرح تعرف، تصحیح محمد روشن، تهران: اساطیر.
- مشرف، مریم. (۱۳۸۴). نشانه‌شناسی تفسیر عرفانی، تهران: ثالث.
- میبدی، احمد بن محمد. (۱۳۷۱). کشف‌الاسرار و عدة‌الابرار، تصحیح علی‌اصغر حکمت، جلد‌های ۴، ۶ و ۷، تهران: امیرکبیر.
- ناس، جان بایر. (۱۳۸۲). تاریخ جامع ادیان، ترجمه علی‌اصغر حکمت، ویراسته پرویز اتابکی، تهران: علمی و فرهنگی.
- نجم‌الدین رازی، عبدالله بن محمد. (۱۳۸۷ق). مرصاد‌العباد، به‌اهتمام محمدمامین ریاحی، تهران: علمی و فرهنگی.
- نویا، پل. (۱۳۷۳). تفسیر قرآنی و زبان عرفانی، ترجمه اسماعیل سعادت، تهران: مرکز نشر دانشگاهی.
- نیچه، فریدریش ویلهلم. (۱۳۸۹). هرمنوتیک مدرن: گزینه جستارها، ترجمه مه‌رمان احمدی و همکاران، تهران: مرکز.
- یاحقی، محمدجعفر. (۱۳۸۹). فرهنگ اساطیر و داستان‌واره‌ها در ادبیات فارسی، تهران: فرهنگ معاصر.

مقالات

- آقاحسینی، حسین، و زراعتی، سمانه. (۱۳۸۹). بررسی تطبیقی داستان حضرت ابراهیم در متون تفسیری و عرفانی (تا قرن هفتم هجری). الهیات تطبیقی، ۱(۲)، ۶۴-۴۱.
- Dor:20.1001.1.20089651.1389.1.2.3.4
- امامی، نصرالله، و عبدی مکوند، اسماعیل. (۱۳۸۹). آتش عشق از دیدگاه مولانا. پژوهشنامه ادبیات تعلیمی، ۲(۵)، ۱-۱۴.
- قهرمانی‌فرد، طاهره، و کوپا، فاطمه. (۱۳۹۴). در وادی ایمن (از حقیقت قرآنی تا کارکرد ادبی-عرفانی در شعر). پژوهش‌های ادبی - قرآنی، ۳(۱)، ۱۵۹-۱۸۰.
- Dor:20.1001.1.2345.1.180-159.1.3.1.7.7
- کلانتر، نوش‌آفرین، صادقی تحصیلی، طاهره، حسنی جلیلیان، محمدرضا، و حیدری، علی. (۱۳۹۵). سیر آتش از اسطوره تا عرفان (ریشه‌های اسطوره‌ای نمادهای مربوط به آتش در عرفان). کهن‌نامه ادب پارسی، ۷(۳)، ۲۷-۵۱.

محمدزاده، مریم. (۱۳۹۳). بررسی تطبیقی نمودهای گذر از آتش. *تفسیر و تحلیل متون زبان و ادبیات فارسی (دهخدا)*، ۶(۲۱)، ۲۳۱-۲۴۹.

References

Books

- The Holy Quran*. [In Persian]
- Sahifeh Sajadiyeh*. [In Persian]
- Ab ol-fotuh e- Razi, H. I. A. (1987). *Roz ol-jenan and ravh ol-jenan fi tafsir el-Quran*, v. 13 & 15, Mashhad: Bonyad e pajhusheshay e Islamic astan e qods e Razavi. [In Persian]
- Allameh Tabatabai, M. H. (1987). *Almizan fi Altafsir ol Quran*, V. 3, Beyrout: Almoasesat ol Alami Llmabuaat. [In Persian]
- Amoli, H. I. A. (1994). *Tafsir e Almohit -ol Azam and Albahr -ol Khazm fi Tavil e Ketab -ollah -ol Aziz -ol Hakim*, V. 1, Tehran: Pub. Mohsen Musavi Tabrizi. [In Persian]
- Ansari, Kh. A. (1982). *Manazel -ol Saaerin*, Tehran: Mola. [In Persian]
- Baqli e- Shirazi, R. I. A. N. (2004). *Abhar ol aasheqin*, To Try Henry Corbin and Mohammad e Moein, Tehran: Pub.anstito Iran and Faranse. [In Persian]
- Eyn -ol Ghozaat -e Hamedaaani, A. A. I. M. (2007). *Tamhidaat*, With introduction and Correct Afif Osayraan, Tehran: Manuchehri. [In Persian]
- Hoqqi, A. (1967). *Research on the interpretation of Abolfotuh Razi*, 3 Volumes, Tehran: Tehran University. [In Persian]
- Hosseini, S. Gh. (2010). *Islamic mysticism*, Tehran: zamzam e hedayat. [In Persian]
- Ibn al-Jawzi. (1984). *Nozhat -ol Ayon el Navzer Fi Elm -ol Vojuh and Alnazaer*, V. 1, Beyrout: Pub. Mohammad Abd -ol Karim Kazemi Razi. [In Persian]
- Keeler, Annabel (2016), *Sufi Hermeneutics The Quran Commentary of Rashid al-Din Maybudi*, Translated by Javad Qasemi, Tehran: Miras -e Maktoob. [In Persian]
- Khorramshahi, B. (2010). *Knowledge of the Qur'an: Discussions on the culture and culture of the Qur'an*, Tehran: Nahid. [In Persian]
- Lahiji, M. I.Y. (1958). *Mafatih -ol Ejaz fi Sharh -e Golshan -e Raz*, To Try keyvan Samieei, Tehran: No Pub. [In Persian]
- M. I. O. (1979). *Ferdoe el-Morshedyeh fi Asrar el-Samadiyeh*, To Try Iraj e-Afshar, Tehran: Anjoman e- Asar e- Elmi e- Iran. [In Persian]
- Majlesi, M. B. (1982). *Behar -ol Anvar*, V.74, Beyrout: Moassesat -ol Vafa. [In Persian]
- Meybodi, A. R. (1965). *Kashf al-Asrar wa Udat al-Abrar*, v. 4, 6 & 7, Tehran: Amir Kabir. [In Persian]
- Mosharraf, M. (2005). *The semiotics of mystical interpretation*, Tehran: Asaatir. [In Persian]
- Mostamli -e Bokhari, M. (1984). *Sharh -e Tarrof*, To Correct Mohammad Roshan, Tehran: Asaatir. [In Persian]
- Najm -ol Din Razi, A. I. M. (2008). *Mersad -ol Ebad*, To Try Mohammad Amin -e Riyahi, Tehran: Elmi va Farhangi. [In Persian]

Nietzsche, F. W. (2010). *Modern Hermeneutics: Query Option*, Translated by Mehran Ahmadi and the others, Tehran: Markaz. [In Persian]

Noss, J. B. (2003). *Comprehensive history of religions*, Translated by Ali Asghar e- Hekmat, Edited by Parviz Atabaki, Tehran: Elmi va Farhangi. [In Persian]

Nwyia, P. (1994). *Quranic Interpretation and Mystical Language*. Translated by Ismail Saadat. Tehran: Markaz e Nashr e Daaneshgahi. [In Persian]

Purnamdarian, T. (2003). *World gifts; A look at the life and works of Maulana Jalaluddin Rumi*, To Try Ali Dehbashi, Tehran: Sokhan. [In Persian]

Qasempour, Mohsen (2013). *The flow of mystical interpretation of the Qur'an*. Tehran: Sokhan. [In Persian]

Qushayri, A. K. I. H. (1982). *Al-resalat ol-qushayriye*, Correction by Badi ol-zaman Forouzanfar, v. 2 & 3, Tehran: Elmi va Farhangi. [In Persian]

Sandz, K. (2018). *Sufi interpretations of the Qur'an from the fourth to the ninth century*, Translated by Zahra Postinduz, Tehran: Hekmat. [In Persian]

Serraj, A. N. (1914). *Alloma fi Altasavvof*, Renold alen Nikolson, Tehran: Jahaan. [In Persian]

Shiite Encyclopedia. (2011). Under the supervision of a group of authors, V. 12, Tehran: Hekmat. [In Persian]

Sollami, A. A. R. M. I. A. (1990). *Haqayeq ol-tafsir*, Research by Nasrullah Pourjavadi, Tehran: Markaz e Nashr e Daneshgahi. [In Persian]

Suyuti, J. A. (2005). *Aletqan fi Olum el-Quran*, v. 2, Tehran: Amirkabir. [In Persian]

The Great Islamic Encyclopedia. (1995). Under the supervision of Kazem Mousavi Bojnourdi, v. 1, Tehran: The Great Islamic Encyclopedia Center. [In Persian]

Yahaqi, M. J. (2010). *Culture of myths and fables in Persian literature*, Tehran: Farhang e Moaser. [In Persian]

Article

Aghahosseini, H., & Zeraati, S. (2010). The Abraham Story in Comparison to the Mystical and Hermeneutic Persian Texts up to the Tenth Century, a Comparative Study. *Comparative Theology*, 1(2), 41-64. Dor: 20.1001.1.20089651.1389.1.2.3.4 [In Persian]

Emami, N., & Abdi Makvand, E. (2010). Love fire from Mollana's perspective. *Didactic Literature Review*, 2(5), 1-14.. [In Persian]

Kalantar, N., Sadeghi Tahsali, T., Hasani Jalilian, M. R., & Heidary, A. (2016). The course of fire from myth to mysticism (mythical roots of fire-related symbols in mysticism). *Classical Persian Literature*, 7(3), 27-51. [In Persian]

Mohammadzadeh, M. (2014). Comparative Aspect of the passage of fire. *Interpretation and Analysis of Persian Language and Literature Texts (Dehkhoda)*, 6(21), 231-249. [In Persian]

Ghahremani Fard, T., & Koupa, F. (2015). In Aiman Wadi (From Qur'anic Truth to Literary-Mystical Function in Poetry). *Literary Quranic Researches*, 3(1), 159-180. Dor:20.1001.1.23452234.1394.3.1.7.7 [In Persian]

Interpretation and Analysis of Persian Language and Literature Texts (Dehkhoda)
Volume 16, Number 59, Spring 2024, pp.91-114
Date of receipt: 15/3/2021, Date of acceptance: 26/5/2021
(Research Article)
DOI:

Exegesis reading of Fire in theosophical interpretations to sixth centuries With emphasis on Ibrahim and Moses storeis

Afsana Rahimian¹, Dr. Bahman Nozhat²

۱۱۴

Abstract

Mystic commentators, inspired by Imam Sadegh who said that "the language of the Qur'an is multidimensional", have considered several levels of meaning for the Qur'an and they insist that interpretation is infinite. This study by studying mystical interpretations from the beginning to the sixth century, seeks to show following the demonstration of the high capacity of interpretive language in thematic and transcendental language and the appearance of Quranic words in two stories: "The throwing of Prophet Ibrahim in the fire and its cooling on him, and Manifestation of God on Prophet Moses in the form of fire from a tree. Authors with documentary method and content analysis, in order to answer questions such as: To what extent has interpretive language been effective in providing different readings and passing through the one-meaning system on the subject of fire? And whether the mystical commentators' perception of the symbolic concept of fire in the story of the encounter of the two prophets, despite the difference in its symbolic and symbolic meaning, has finally led to a single concept? The findings indicate that the mystic commentators, by relying on the interpretive reading in the fire of both stories, have gone beyond the conventional and conventional meanings and the one-meaning system and have reached a deeper realm of different meanings and readings and in accepting the cryptic concepts as other meanings of fire and while reviewing a period of stages of psychic cirrhosis, practical and theoretical methods and mystical authorities have been effective in the minds of the audience.

KeyWords: Exegesis, Theosophical Interpretations, Fire, Ebrahim, Musa.



This work is licensed under a [Creative Commons Attribution 4.0 International License](https://creativecommons.org/licenses/by/4.0/).

¹ . PhD student, Department of Persian Language and Literature, Urmia University, Urmia, Iran. afsaneh.rahimian@yahoo.com

² . Professor of the Department of Persian Language and Literature, Urmia University, Urmia, Iran. (Corresponding Author) b.nozhat@urmia.ac.ir.