

فصل‌نامه علمی - پژوهشی عرفانیات در ادب فارسی

سال یازدهم، شماره ۴۵، زمستان ۱۳۹۹

صفحات ۴۱-۱۳

تحول شخصیت در نگرش تأویلی تفاسیر عرفانی

با تأکید بر قصه حضرت ابراهیم^(ع)

دکتر بهمن نزهت^۱

افسانه رحیمیان^۲

چکیده

قصه یکی از بهترین و رساترین شیوه‌های بیانی قرآن برای انتقال مفاهیم و تبیین آموزه‌های دینی است. قصه‌های قرآنی نوعی از روایت به‌شمار می‌روند و بسامد بالایی از این روایت‌ها مربوط به مقاطع مختلف زندگی پیامبران است. با توجه به اینکه شخصیت یکی از اصلی‌ترین عناصر روایی است و نیز از آنجا که شخصیت ابراهیم^(ع) پس از موسی^(ع) بیشترین بسامد تکرار در قصص قرآنی را دارد، جستار حاضر براساس منابع کتابخانه‌ای و با روش توصیفی و تحلیل محتوا به بررسی چگونگی اثرگذاری رویکرد تأویلی چهار تفسیر عرفانی حقایق‌التفسیر، لطایف‌الاشارات، کشف‌الاسرار و عده‌الابرار، و روض‌الجنان و روح‌الجنان بر تحول شخصیت ابراهیم^(ع) و شکل‌گیری شخصیت نمادین ایشان پرداخته است. نگارندگان نشان داده‌اند قصه حضرت ابراهیم به دلیل فراوانی رویدادهای پیش‌آمده برای ایشان محمل مناسبی برای بررسی عنصر شخصیت فراهم کرده است. همچنین رویکرد تأویلی تفاسیر عرفانی در تحول ابراهیم^(ع) از شخصیت پیامبری الهی به شخصیتی نمادین کاملاً اثرگذار بوده است. در این تفاسیر شخصیت بدل به عاملی پویا و تحول‌پذیر در مسیر روایت شده است، به طوری که در مواجهه با تفسیر آیات مربوطه، ابراهیم^(ع) گاه در قالب سالک و رهرو، گاه در هیئت عاشق و محب پاک‌باخته در مقامات عرفانی راه می‌پیماید و در نهایت سلوک روحانی‌اش به انس و قرب و شهود حق تعالی نایل می‌شود.

واژگان کلیدی: قصه ابراهیم^(ع)، تأویل، تفسیر عرفانی، روایت، شخصیت نمادین.

۱. استاد گروه زبان و ادبیات فارسی، دانشگاه ارومیه، ارومیه، ایران.

۲. دانشجوی دکتری زبان و ادبیات فارسی، دانشگاه ارومیه، ارومیه، ایران (نویسنده مسئول)

afsaneh.rahimian@yahoo.com

تاریخ پذیرش

۱۴۰۰/۵/۲۵

تاریخ دریافت

۱۴۰۰/۲/۲۴

۱- مقدمه

بیشترین حقایق و آموزه‌های قرآن کریم از طریق روایت، قصه یا داستان و مثل در اختیار انسان‌ها قرار گرفته است. روایت و قصه اساساً مقوله‌ای معرفت‌شناختی و راهی هم برای شناختن و هم برای شناساندن هستند. روایت‌گری یکی از فنون ادبی قرآن به شمار می‌رود و داستان‌های پیامبران و اقوام گذشته، امثال و حتی برخی تشبیهات قرآنی گونه‌ای از روایت به‌شمار می‌روند. ما در قرآن کریم با مفاهیم عمیق و معانی مکتوم فراوان مواجه هستیم که اگر روایت یا قصه نبود، میزان قابل توجهی از زوایای متعالی این کتاب مقدس بر ما پوشیده می‌ماند و کشف و آشکارسازی آموزه‌های قرآنی مقدور نبود. نخستین تعریفی که از داستان در ذهن مخاطب نقش می‌بندد، جریان یا ماجرای دنباله‌دار است که مخاطب را با خود همگام ساخته و او را سرگرم نموده و باعث هیجان روحی او می‌شود، اما مراد از داستان قرآنی امری فراتر از این تعریف است. هدف تمام آیات قرآنی آگاه‌سازی و روشنگری مخاطب با هدف هدایت و ارشاد و پندپذیری اوست. در مجموع می‌توان گفت روایت یا قصه قرآن با داستان نویسندگان تمایزهای فراوانی دارد؛ روایت یا داستان دارای عناصر متعددی چون مکان، زمان، پیرنگ، کنش، شخصیت، زاویه دید و... است. شاید نتوان تک تک این عناصر را در قصص قرآنی به یک‌جا مشاهده کرد، اما نمی‌توان منکر وجود برخی از این عناصر در قرآن نیز شد. «اکثر قصه‌های قرآنی ذیل چهار عنصر داستانی شکل گرفته‌اند: رویداد، شخصیت، زمان و مکان» (یوسف‌زاده، ۱۳۹۲: ۹). تمرکز اصلی این پژوهش بر بررسی عنصر شخصیت در تفاسیر کهن عرفانی از قرن چهارم تا ششم است.

تفسیر عرفانی یکی از رویکردهای مورد توجه مفسران در فهم قرآن است که سعی در پرده‌برداری از معانی باطنی آیات دارد. مفسران این تفاسیر بر تأویل و نمادین بودن و رمزی‌انگاری قرآن با تکیه بر کشف و شهود و معرفت خاص خود که گاه جنبه ذوقی به خود می‌گیرد، تأکید و تمرکز دارند.

مفسران عارف پا را از ظاهر داستان و رویدادهایی که برای شخصیت‌های آن رخ

تحول شخصیت در نگرش تأویلی تفاسیر عرفانی با تأکید بر قصه حضرت ابراهیم ————— ۱۵

می‌دهد، فراتر نهاده‌اند و با به‌کارگیری تأویل به‌عنوان رکنِ رکنِ تفسیر عرفانی، شخصیت‌ها و داستان‌های مربوط به هریک را از زاویه‌ای فراتر از ظواهر تبیین و تفسیر کرده‌اند. در این رویکرد، شخصیت پیامبران از شکل تاریخی فراتر رفته، تبدیل به مفهومی فراگیر شده‌است. در نظر گرفتن حالات و مقامات متعدد برای پیامبران در رویارویی با جریان‌های مختلف زندگی‌شان با اتکای بر کشف و شهود و آموزه‌های اصیل عرفانی، رهاورد چنین نگرشی به قرآن است. این جستار، با مطالعه موردی قصه ابراهیم^(ع) به سیر تحول شخصیت‌پردازی در تفاسیر کهن از سلمی تا ابوالفتوح رازی پرداخته و نشان داده است که در رویارویی ابراهیم^(ع) با حوادث زندگی‌اش، حالات و مقامات متعددی را برای ایشان قائل شده‌اند.

مبنای اصلی این پژوهش، تفاسیر عرفانی تا قرن ششم (چهار تفسیر) بوده است. این تفاسیر که بیشتر رویکرد زاهدانه داشته و مبتنی بر شریعت بودند و البته از جنبه ذوقی نیز برخوردارند، عبارتند از: (۱) حقایق التفسیر؛ (۲) لطایف الاشارات؛ (۳) کشف الاسرار و عده‌الابرار؛ (۴) روض الجنان و روح الجنان.

۱-۱- اهداف و پرسش‌های پژوهش

پژوهش حاضر به بررسی عنصر «شخصیت» (مطالعه موردی شخصیت ابراهیم^(ع)) در روایت‌های قرآنی براساس نگرش تأویلی مفسران عارف می‌پردازد و در پی نشان دادن آن است که رویکرد تأویلی تفاسیر عرفانی (از آغاز تا قرن ششم) تا چه اندازه در شکل‌گیری شخصیت نمادین ابراهیم^(ع) و تطوّر آن اثرگذار بوده است.

در این جستار به پرسش‌های زیر پاسخ داده خواهد شد:

- در تفاسیر عرفانی شخصیت نمادین به معنی اصطلاحی آن چگونه نمایان شده است؟
- شخصیت ابراهیم^(ع) در تفاسیر عرفانی از آغاز تا قرن ششم بر مبنای نگرش تأویلی تا چه اندازه دچار تحول شده است؟
- آیا عمل و گفتار شخصیت نمادین که مفاهیمی روحانی و معنوی را در اختیار مخاطب قرار می‌دهد، در تفاسیر عرفانی به یک اندازه مطرح شده است؟

- در تفاسیر عرفانی تا چه حد مقامات یکسانی برای شخصیت ابراهیم^(ع) در نظر گرفته شده است و تا چه میزانی اختلاف نظر دیده می‌شود؟

- آیا میزان پویایی شخصیت در این تفاسیر به یک اندازه نمود پیدا کرده است؟

۱-۲- پیشینه پژوهش

درباره جلوه‌های هنری و عناصر روایی قصه قرآنی ابراهیم^(ع) پژوهش‌های چندی صورت گرفته است؛ از جمله، پژوهش «جلوه‌های هنری داستان ابراهیم^(ع) در قرآن» از نعیمه پراندوجی و ناهید نصیحت (۱۳۸۸) که به بیان عناصر داستان در قصه ابراهیم^(ع) پرداخته‌اند و به آثار عرفانی یا غیرعرفانی مربوط به ایشان اعتنایی نداشته‌اند. پژوهش حسین آقاحسینی و سمانه زراعتی (۱۳۸۹) با عنوان «بررسی تطبیقی داستان حضرت ابراهیم در متون تفسیری و عرفانی (تا قرن هفتم)» در مهم‌ترین متون مثنوی عرفانی و تفاسیر سلمی و میبدی و ابوالفتح رازی به ذکر وقایعی از زندگی ابراهیم^(ع) پرداخته و به مؤلفه شخصیت آن حضرت^(ع) به‌عنوان یکی از عناصر اصلی روایت توجهی ندارند. پژوهش علی‌محمد سجادی و مجتبی دماوندی و معصومه جمعه (۱۳۹۵) با عنوان «مقامات حضرت ابراهیم^(ع) در متون عرفانی مثنوی فارسی (تا قرن ششم) با تکیه بر کشف الاسرار» که ساحتی روحانی برای ابراهیم برمی‌شمارند و وی را پس از گذر از ابتلائات الهی، به‌عنوان سالک به‌حقیقت‌رسیده معرفی می‌کنند. گفتنی است در این پژوهش توجه به کشف‌الاسرار نه به‌عنوان تفسیر قرآنی بلکه به‌عنوان اثر مثنوی مورد مراجعه این پژوهش‌گران بوده است، لذا از بعدی که در این جستار به شخصیت خلیل‌الله پرداخته شده است، فاصله دارد. همچنین مقاله سیدمحمد امیری محمدآبادی و صفی‌الله طاهری اوروند (۱۳۹۵) با عنوان «تصویرپردازی با شخصیت ابراهیم^(ع) در متون و شعر کهن با تکیه بر قرآن» که در آثار منظوم فارسی شخصیت ابراهیم را بررسی کرده‌اند و به متون تفسیری عرفانی توجه نداشته‌اند. پژوهش حاضر به تبیین و بررسی عنصر شخصیت در قصه ابراهیم^(ع) براساس رویکرد تأویلی تفاسیر عرفانی (تا قرن ششم) می‌پردازد و نشان می‌دهد تفاسیر عرفانی از آغاز

تحول شخصیت در نگرش تأویلی تفاسیر عرفانی با تأکید بر قصه حضرت ابراهیم ————— ۱۷
شکل‌گیری تا قرن ششم در بررسی شخصیت ابراهیم^(ع) چه تحول یا تحولاتی را از سر گذرانده‌اند.

۱-۳- روش پژوهش

تحقیق حاضر بر اساس منابع کتابخانه‌ای و با روش توصیفی و تحلیل محتوا فراهم آمده است. مبنای اصلی این پژوهش، تفاسیر عرفانی تا قرن ششم (چهار تفسیر) بوده است. این تفاسیر که بیشتر رویکرد زاهدانه داشته و مبتنی بر شریعت هستند عبارتند از: (۱) حقایق التفسیر به‌عنوان یک تفسیر اشاری که بیشتر به روایت اقوال عرفا خاصه آرای امام صادق^(ع) و ابن عطا تکیه دارد و سلمی به‌ندرت نظر شخصی خود را در این تفسیر بیان می‌کند؛ (۲) لطایف الاشارات که بر مشرب اهل معرفت یعنی صوفیه نوشته شده، مطالب آن، بیشتر نمایان‌گر دیدگاه خود قشیری است؛ (۳) کشف الاسرار و عده‌الابرار که از امهات تفاسیر عرفانی به‌شمار می‌آید، بر لسان اهل اشارت و بر ذوق جوانمردان طریقت به تفسیر پرداخته و رویکرد عارفانه‌تر و زبان رمزی و تأویلی قابل ملاحظه‌تری از تفاسیر پیش از خود دارد؛ و در نهایت، (۴) روض الجنان و روح الجنان که با وجود آنکه در تفسیر آیات رویکرد فقهی آن غالب است اما آنجا که به قصص قرآنی خاصه قصص پیامبران می‌رسد، رویکردی عرفانی و اشاری می‌یابد و البته بیشتر راوی اقوال عرفا می‌شود و از آنان با عنوان اهل اشارت نام می‌برد.

هدف از انتخاب این چهار تفسیر نمایانند این مهم است که در متون تفسیری عرفانی کمتر (روضه الجنان) یا بیشتر (کشف الاسرار) برخوردار از رویکردی تأویلی چه تحول یا تحولاتی در توجه به شخصیت ابراهیم^(ع) صورت گرفته و تا چه اندازه شخصیت وی به معیارهای شخصیت نمادین نزدیک شده است.

به منظور رسیدن به نتایج دقیق‌تر و مشخص‌تر، از میان رویدادهای مختلف دوران حیات حضرت ابراهیم^(ع)، به چهار رخداد تأثیرگذارتر: ۱. هذا ربی و ائی لا احب الا فلین گفتن؛ ۲. گلستان و سرد شدن آتش بر ابراهیم؛ ۳. ذبح فرزند؛ ۴. درخواست دیدن

چگونگی زنده شدن مردگان، بسنده شد. در پایان پژوهش نیز نمودارهایی از یافته‌های به دست آمده از این مطالعه برای نمایاندن میزان اثرگذاری رویکرد تأویلی تفاسیر عرفانی بر شکل‌گیری شخصیت نمادین ابراهیم^(ع) و روند تحول مفاهیم رمزی پیرامون شخصیت ابراهیم در حد فاصل این دو قرن به تفکیک تفاسیر ارائه شد.

۲- مبانی نظری پژوهش

۲-۱- روایت (Narrative)

روایت برخلاف آنچه در نگاه اول به نظر می‌رسد، مفهوم بسیار گسترده‌ای است، به طوری که بی‌آنکه متوجه باشیم، در بسیاری از انواع ادبی و حتی غیرادبی ناچار از ورود به مباحث مربوط به روایت هستیم. در نگاه روایت‌شناسان نامداری مانند بارت بسیاری از مفاهیم انسانی شکل‌های مختلف روایت محسوب می‌شوند؛ «روایت‌های جهان بی‌شمارند. روایت بیش و پیش از هر چیز، مجموعه عظیم و متنوعی از انواع ادبی است که خود میان مواد گونه‌گون توزیع شده است، گویی که هر ماده‌ای مستعد پذیرش داستان‌های انسان است... روایت در اسطوره، افسانه، حکایت، قصه، داستان کوتاه، حماسه، تاریخ، تراژدی، درام، کمدی، نمایش صامت، نقاشی پنجره‌های نقش‌نگاری‌شده، سینما، فکاهی مصور، اخبار و گفت‌وگو حضور دارد» (بارت، ۱۳۹۴: ۱۹). بنا به گفته اسکولز و کلاگ، «کلیه متون ادبی را که دارای دو خصوصیت وجود قصه و حضور قصه‌گو هستند، می‌توان یک متن روایی دانست» (اخوت، ۱۳۹۲: ۸)

در روایت‌های قرآن ما با نوعی جابه‌جایی روبه‌رو هستیم؛ بدین صورت که سلسله‌ای از حوادث مربوط به زمان‌های مختلف حیات پیامبران مطرح شده‌اند، بی‌آنکه سیر زمانی منظمی داشته باشند؛ همانند قصه ابراهیم^(ع) که در سراسر قرآن (سوره ۲۵) آمده، اما ترتیب زمانی رویدادهای زندگی ایشان رعایت نشده است. باید گفت هدف از نقل روایت بدین شکل در قرآن، نه قصه‌گویی بلکه القای پیامی مشخص به مخاطب است.

۲-۱-۱- قصه (Story)

واژه قصه با ۲۶ بار تکرار در قرآن، عبارت است از بیان ماجراهای گذشته از حیث عبرت گرفتن، یعنی پیگیری و بیان یک واقعیت تاریخی از زوایای گوناگون برای شکوفایی انسان از بعد هدایتی. در تعریف قصه قرآنی چنین آمده است: «پدیده‌ای است روایی که ساختار هندسی ویژه‌ای دارد. در این ساختار خداوند یک یا چند حادثه یا وضعیت یا شخصیت یا محیط را برمی‌انگیزد و آن‌ها را با هدف هدایت و تا جایی که با مقاصد هدایتی سازگار باشد، به زبانی روایی بیان می‌کند» (حسینی ژرفا، ۱۳۹۶: ۱۰).

از جمله قصص بیان شده در قرآن، قصص پیامبران (۲۶ پیامبر) است که دربرگیرنده مراحل دعوت، معجزات آنان، موضع‌گیری‌های مخالفان، سرانجام مؤمنان و تکذیب‌کنندگان است. قصه ابراهیم^(ع) پس از موسی^(ع)، بیشترین بسامد تکرار را در قرآن دارد و از دوره نوجوانی ایشان آغاز می‌شود و تا پایان عمر وی را دربرمی‌گیرد. از آنجا که ابراهیم نسبت به پیامبران دیگر، ابتلائات متعددی را از سر گذرانده است، این امکان فراهم شده است که عناصر هشت‌گانه داستان (پیرنگ، کشمکش، شخصیت، گفت‌وگو، زاویه دید، صحنه، اندیشه و سبک) در قصه او، هرچند نه به صورت یک‌جا و در کنار هم اما جداگانه، قابل بررسی باشد. در این جستار برای رسیدن به نتایج ملموس‌تر تنها به بررسی عنصر شخصیت بسنده کرده‌ایم.

۲-۱-۲- شخصیت (Character)

شخصیت همه ویژگی‌های ظاهری و باطنی ماهیت هر فرد را می‌سازد و یکی از مهم‌ترین عناصر شکل‌دهنده قصه‌ها و هر اثر هنری و نمایشی است که با حضورش روند اتفاقات و حوادث را با تقابل یا با همراهی با دیگر اشخاص داستان از یک‌سو و با عمل کردن در مکان‌ها و جغرافیاهای مختلف از سوی دیگر پیش می‌برد. شخصیت در ذهن آفریننده اثر ساخته و پرداخته می‌شود و در معرض دید مخاطب یا خواننده قرار می‌گیرد. آسایر آدم‌های حاضر در یک داستان را که کنش‌هایی انجام داده و این کنش‌ها منجر به

باز شدن گره‌های داستان می‌شوند، شخصیت می‌نامد. بسیاری از نگره‌پردازان روایت چنین استدلال می‌کنند که شخصیت اساس کنش در روایات است، حال آنکه دیگرانی هستند که معتقدند کنش، شخصیت را آشکار می‌کند (ر.ک: آسابرگر، ۱۳۸۰: ۷۸).

شخصیت‌های داستان «یا ممکن است از آغاز تا پایان یک اثر به لحاظ ظاهر و رفتار ثابت یا تغییرناپذیر باقی بمانند ... و یا ممکن است طی مراحل تدریجی یا به‌سرعت دچار تغییر اساسی شوند» (ابرمز، ۱۳۸۴: ۳۴ و میرصادقی، ۱۳۷۹: ۹۴). شخصیت‌ها در روایت‌ها و قصه‌ها عموماً باید در رفتار و خلیقات‌شان ثابت‌قدم و استوار باشند و اگر تغییری صورت می‌گیرد باید با دلیل موجه باشد. همچنین شخصیت‌ها برای آنچه انجام می‌دهند، باید انگیزه معقولی داشته باشند.

بافت اصلی اکثر قصص قرآن از سه عنصر شخصیت، حادثه و درون‌مایه (اندیشه) تشکیل گردیده است و از عناصر دیگر به شیوه‌ای هنرمندانه و دلپذیر به تناسب شرایط طرح قصه و فضای فکری و تربیتی حاکم بر آن بهره‌برداری شده است (ملبویی، ۱۳۷۶: ۱۲۲ و حسینی، ۱۳۷۹: ۱۳۰).

۲-۱-۳- شخصیت نمادین (Symbolic Character)

در تعریف شخصیت نمادین در فرهنگ اصطلاحات ادبی چنین آمده است: «شخصیتی است که نویسنده به‌وسیله او مفاهیم اخلاقی، یا کیفیت‌های روحی و معنوی را که قبلاً درک نشده بود، به قالب عمل درمی‌آورد. فرد نمادین کسی است که عمل و گفتارش در مجموع خواننده را به مفاهیمی فراتر از خودش راهنمایی سازد» (داد، ۱۳۸۷: ۳۰۵). جمال میرصادقی نیز چنین آورده است: «شخصیت نمادین کسی است که حاصل جمع اعمال و گفتارش خواننده را به چیزی بیشتر از خودش راهنمایی کند. چنین شخصیتی نویسنده را قادر می‌سازد مفاهیم اخلاقی یا کیفیت‌های روحی و روشنفکرانه را به قالب عمل درآورد» (میرصادقی و میمنت میرصادقی، ۱۳۹۵: ۲۰۸).

تحول شخصیت در نگرش تأویلی تفاسیر عرفانی با تأکید بر قصه حضرت ابراهیم ————— ۲۱

مفسران عارف در تفسیر جریانات مقاطع مختلف زندگی ابراهیم^(ع) که در اصطلاح قرآنی از آن‌ها به «ابتلاء» تعبیر می‌شود، به یاری زبان توانمند تأویل، در هر خوانش از قصه ابراهیم مفاهیم رمزی متنوعی پیرامون شخصیت ایشان به کار برده‌اند که هریک را می‌توان مروری بر مرتبه‌ای از سیر و سلوک روحانی به‌شمار آورد.

۲-۲- تفسیر عرفانی (Theosophical Interpretation)

تفسیر عرفانی برداشتی استعاری و مجازی و نمادین از قرآن است. این نوع نگرش، مفسر را از قرائت خطی یا طولی به قرائت مبتنی بر درون‌نگری یا استنباطی می‌برد و مستلزم آشنایی با دو چیز است: «(۱) تأویل به‌عنوان رکن یک تفسیر عرفانی؛ (۲) تأمل در مفهوم ظاهر و باطن و مبادی کلی آن» (قاسم‌پور، ۱۳۹۲: ۲۱). طبق این گفته، «تفسیر عرفانی 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). در این نوع تفسیر، مفسر بر مبنای تعالیم عرفانی یا ذوق وجدانی حاصل از شهود باطنی به تأویل ظواهر آیات قرآن می‌پردازد.

رهیافت بنیادین تفسیر عرفانی قرآن کریم انکشاف معانی باطنی قرآن، خاصه قصص آن است و مفاهیمی چندلایه از قرآن ارائه می‌کند و بر سبیل رمز به تأویل آن پرداخته و نقبی بر معانی باطنی قصص قرآنی می‌زند. 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 گفت این زبان غنی و پرمایه قرآن است که مفسران را در تأویل آیات قرآنی توانمند ساخته است.

۲-۳- تأویل (Exegesis)

بهترین تعریف از تأویل، در خود قرآن آمده و آن عبارت است از: «نشان دادن معانی باطنی و مصادیق خارجی آیات که راسخان در علم از آن آگاهند» (آل‌عمران / ۷). 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 محکمات، و تأویل بیشتر در معانی و جملات و بیان مشابهاست استعمال شده است» (خرمشاهی، ۱۳۹۸: ۵۸). عرفا بیش از دیگر فرقه‌های اسلامی به تأویل قرآن روی آورده‌اند. آنان تأویل و باطن قرآن را مهم و اصل می‌دانند، گرچه به ظاهر کلام خدا و ارتباط آن با باطن هم ایمان دارند. عرفان و تصوف مسلکی تأویلی دارند و در پی برگرفتن حجب از متون اعم از متون قدسی و غیرقدسی و کشف و نمایاندن آن‌ها هستند. توجه به ژرفنای متون، تأویل‌گر را به این می‌رساند که معنا همواره دارای لغزش است و حقیقت به لفظ و بیان واحد منحصر نمی‌شود؛ لذا «تلاش برای یافتن معنایی نهایی و دست‌یافتنی باعث انحراف یا لغزش بی‌پایان معنا می‌شود» (نیچه، ۱۳۸۹: ۲۷۷، ۲۸۲ و ۲۸۹). مفسران عارف در سایه تأویل قادر به ارائه خوانشی جدید از آیات قرآنی هستند.

۳- بحث اصلی

۳-۱- شخصیت در تفاسیر عرفانی

شخصیت در قصه و داستان با گفت‌وگوها و اعمال و کنش‌هایش معرفی می‌شود و می‌تواند ایستا (Static) یا پویا (Dynaminc) باشد. درباره ایستایی یا پویایی شخصیت‌های قرآنی آرای متفاوتی مطرح شده‌است؛ در یک دیدگاه اغلب شخصیت‌ها در قصص قرآنی به دلیل کوتاه بودن اکثر این داستان‌ها، ایستا در نظر گرفته شده‌اند. در این دید، پیامبران به طور مطلق از شخصیت ایستایی برخوردارند، اغلب اقوام پیامبران، مؤمنان و کافران نیز همین ویژگی ایستایی را دارا هستند و در بین مؤمنان فقط سامری و بلعم باعورا شخصیتی پویا و متحول دارند که شخصیت مثبت خود را به شخصیت منفی بدل می‌کنند و در بین شخصیت‌های منفی پویا که متحول شده و به شخصیت مثبت بدل می‌شوند، ساحران فرعون در قصه موسی هستند که دست از کفر برداشته و به خدا ایمان آوردند (حبیبی و همکاران، ۱۳۹۰: ۴۵). در دیدگاهی دیگر، شخصیت‌ها در قصص قرآنی پویا و

تحول شخصیت در نگرش تأویلی تفاسیر عرفانی با تأکید بر قصه حضرت ابراهیم ————— ۲۳

تحول‌پذیر در نظر گرفته شده‌اند نه ایستا (اشرفی و موسوی، ۱۳۹۲: ۶۹)، مانند شخصیت ملکه سبأ (بلقیس) که دارای شخصیتی بارز، پرتوان، حقیقت‌بین و آینده‌نگر است، چرا که در آغاز خورشیدپرست بود و به دعوت حضرت سلیمان علیه‌السلام به خدای یگانه ایمان آورد (پروینی، ۱۳۷۹: ۹ و ۱۰). با در نظر داشتن این آرا، می‌توان گفت در قرآن ما با هر دو طیف شخصیت یعنی ایستا و پویا در همه قصص حتی قصص مربوط به پیامبران روبه‌رو هستیم. پویایی همراه با تحول از بعد مثبت به منفی و برعکس در قصص پیامبران شواهدی دارد؛ نظیر قصه‌های آدم^(ع)، موسی^(ع) او یونس^(ع).

در تفاسیر عرفانی به دلیل خوانش‌های تأویلی، ما با پویایی شخصیت اغلب پیامبران روبه‌رو هستیم، مانند شخصیت ابراهیم^(ع). یافته‌های این پژوهش، این مطلب را به اثبات می‌رساند؛ برای مثال، ابراهیم گاه نماد عاشق پاکبخته است، گاه در بدایت سلوک است و باید چون رهروی مبتدی قدم در وادی طلب نهد، گاه در منتهای سلوک است و از نفس و متعلقاتش که فرزندش اسماعیل باشد، دل‌کنده است. او در طول سلوکش از منزلی به منزلی دیگر ره می‌سپارد؛ گاه اسیر تفرقه است و گاه حاضر در مقام جمع، گاه در منزل تفرید است و گاه مقیم مرتبه تجرید، و منازل و مقامات متعدد دیگری که همگی به سیر صعودی و پیشرفت شخصیت آن حضرت در تقرب به حق تعالی می‌انجامد، که در طی این پژوهش آن‌ها را برمی‌رسیم.

با توجه به تعدد جریانات قصه ابراهیم^(ع) و نبود مجال بیشتر برای بررسی تک‌تک آن‌ها، چهار جریان را برگزیدیم که در نگاه مفسران عارف محملی مناسب‌تر برای تأویل بوده‌اند. این چهار جریان عبارتند از: ۱. هذا ربّی و اینی لا احب الاّفلین گفتن؛ ۲. گلستان و سرد شدن آتش بر ابراهیم؛ ۳. ذبح فرزند؛ ۴. درخواست دیدن زنده شدن مردگان.

۳-۲- هذا ربّی گفتن

حضرت ابراهیم^(ع) در اوایل زندگانی خود، درحالی‌که در جست‌وجوی خالق بود، با اشاره به ماه و ستاره و خورشید، آن‌ها را رب خود خواند. قرآن کریم در سوره انعام، آیات

۷۶ تا ۷۸ به صورت مشروح به این بخش از زندگی آن حضرت پرداخته‌است. مفسران عارف با در نظر گرفتن مقامات روحانی برای آن حضرت، به ترسیم شخصیت وی علاوه بر پیامبری الهی به عنوان سالک طریق الی الله پرداخته‌اند که در مسیر این سلوک به حالات و مقاماتی دست یافته و مقیم منازل عرفانی متنوعی گشته است.

سلمی در اشاره به این جریان از دو رویکرد عقلی و تأویلی بهره می‌گیرد؛ نخست چنین آورده است که ابراهیم با به خدایی خواندن ماه و ستاره و خورشید قصد سرزنش و تقریر قوم و آگاهانیدن آنان از خطایشان در به خدایی گرفتن مخلوق را دارد و با ذکر «یا قَوْمِ إِنِّي بَرِيءٌ مِّمَّا تُشْرِكُونَ» از گفته خویش تبری می‌جوید. سپس به نقل از ابن عطاء می‌گوید «هذا رَبِّيَ كَفْتَن» ابراهیم ناشی از محبت^۱ بسیار زیادش به حق تعالی، «شِدَّةَ حَبَّةِ لَرَبِّهِ وَ شَغْفَهُ بِهِ»، و بودن وی در مقام جمع^۲، «هذا مِنْ عَطْشِهِ وَ امْتَلَاةَ بَرَبِّهِ»، بوده است (سلمی، ۱۳۶۹: ۹۲). قشیری، «هذا رَبِّيَ كَفْتَن» ابراهیم^(ع) را حضور وی در وادی طلب^۳ می‌داند؛ «أَحَاطَتْ بِهِ (سجوف) الطَّلَب، وَ لَمْ يَتَجَلَّ لَهُ بَعْدَ صَبَاحِ الْوُجُودِ، فَطَلَعَ نَجْمَ الْعُقُولِ فَشَاهَدَ الْحَقَّ بَسْرَهُ بِنُورِ الْبُرْهَانِ» (قشیری، ۱۳۹۰ ق: ۱/ ۴۸۵). وی معتقد است هنگامی که خارخار معرفت پروردگار در دل ابراهیم شکل گرفت، اگرچه ظاهراً و لساناً ستاره و ماه و خورشید را خدای خویش خواند اما در سرّ و باطنش در مقام شهود^۴ حق و ترک ماسوی الله^۵ بود. از دید قشیری ابراهیم نبی هرگز به دلیل گرفتاری در دام شک و تردید ماه و خورشید را به خدایی نگرفت، بلکه هدفش اثبات یگانگی خداوند و محو همه آثار و اغیار در قدرت خدا بود (ر.ک: همان).

میبدی حالت ابراهیم را هنگام «هذا رَبِّي» گفتن، حالت سالکی^۶ مبتدی^۷ دانسته است که با دلیل در پی شناخت خداوند متعال برمی‌آید اما پس از گذر از مرحله استدلال، به مرحله عیان می‌رسد: «اول او را ملکوت آسمان و زمین نمودند، تا از راه استدلال دلیل گرفت بر وجود صانع. در کوكب نگرست، گفت: «هذا رَبِّي» ای: هذا دلیل علی رَبِّي، لَأَنَّ رَبِّي لَمْ يَزَلْ وَ لَا يَزَالُ، وَ هَذَا قَدْ أَفْلَ «لَا أَحِبُّ إِلَّا فِئِينَ». پس به آخر جمال حقیقت او را روی نمود، از

تحول شخصیت در نگرش تأویلی تفاسیر عرفانی با تأکید بر قصه حضرت ابراهیم ————— ۲۵
راه استدلال و برهان به مشاهدت و عیان بازگشت. روی از همه بگردانید. بلی، در بدایت
از دلیل چاره نیست، چنان‌که بدایت راه خلیل بود» (میبدی، ۲۵۳۷: ۳ / ۴۰۹).

همچنین میبدی معتقد است ابراهیم وقتی «هذا ربّی» گفت در مرتبه تفرقه^۸ حضور داشت و به مرتبه جمع راه نیافته بود؛ زیرا مشغول کسب امور مربوط به بندگان بود. البته میبدی در ادامه حالت تفرقه ابراهیم را بنا به گفته قشیری که «تفرقه مشاهده اغیار برای خداوند است» (قشیری، ۱۳۹۲: ۳۵)، قائم به حق می‌بیند. «از کمین‌گاه غیب خزائن عزت فرو گشادند، و از آن درر الغیب و عجائب الذخائر بسی در راه «إِنِّی ذَاهِبٌ» فرو ریختند. خلیل هنوز رونده بود، بسته «إِنِّی ذَاهِبٌ» گشته، به نقطه جمع نرسیده، بازنگرست، غنیمت دید، به غنیمت مشغول شد. جمال توحید از وی روی بپوشید که چرا بازنگرستی؟ تا آنکه که استغفار لا أَحِبُّ الْأَفْلِینَ بکرد ...» (همان، ۴۱۰ / ۳ و ۴۱۱).

میبدی در جایی دیگر معتقد است ابراهیم^۹ با «هذا ربّی گفتن» در مرتبه تجرید^۹ بود، اما با گفتن «لا أَحِبُّ الْأَفْلِینَ» به مرتبه تفرید رسید و روی به سوی خالق آسمان‌ها و زمین کرد و از مشرکان تبری جست (همان: ۳ / ۴۱۰). تجرید و تفرید در عرفان از مقامات عارفان و از مقدمات توحید است. ابن عربی گوید: تجرید نزد اهل طریقت همان توحید است و عبارت است از انخلاع (کنده شدن) کلی از شهود غیر خدا (ابن عربی، ۱۳۶۷: ۳۷۸).

میبدی در تفسیر آیه ۱۲۴ بقره، ضمن توجه به آزمون‌هایی که ابراهیم آن‌ها را از سرگذرانده است، به جریان «هذا ربّی گفتن او» اشاره می‌کند و آن را ناشی از عشق^{۱۰} می‌داند و از قول خداوندان تحقیق چنین نقل می‌کند: «اول خاک خلیل را به آب خلّت پیامیختند، و سرّش به آتش عشق بسوختند، و جانش به مهر سرمدیت بیفروختند، و دریای عشق در باطن وی بر موج انگیختند، آنگه سحرگاهان در آن وقت صبح عاشقان، و های‌وهوی مستان، و عربده بیدلان چشم باز کرد از سر خمار شراب خلّت و مستی عشق گفت: هذا ربّی؛ این چنان است که گویند: این مستی و عشق هر دو منهاج بلانند و مایه

فتنه، و در خلیل هر دو جمع آمدند. پس چه عجب اگر از سرمستی و عربده بی دلی در ماه و ستاره نگرست و گفت هذا ربی، این آن است که گویند مست چه داند که چه گوید و گر خود بدانستی پس مست کی بودی؟» (میبدی، ۲۵۳۷: ۴ / ۱۲۱).

یافته‌ها حاکی از آن است که در این بخش از زندگی ابراهیم^(ع)، هریک از مفسران منزل و مقامی متفاوت را در ترسیم شخصیت ایشان در نظر گرفته‌اند و میبدی بیشترین تعابیر را به کار گرفته است.

۳-۳- سرد و گلستان گشتن آتش بر ابراهیم^(ع)

واقعه آتش ابراهیم^(ع) از این قرار است: حضرت ابراهیم^(ع) روز عیدی که همه از شهر بیرون رفته بودند، تبر برمی‌دارد و تمام بتان را درهم می‌شکند و تبر را بر گردن بت بزرگ می‌گذارد (انبیا / ۵۸). 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.

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 است که مرکز توجه مفسران عارف نیز در ترسیم شخصیت ابراهیم نبی همین آیه بوده است. «شبهی گوید بالاترین مقام آن بود که صاحب آن را در آتش اندازند و او محبوب خود را فراموش نکند و از خود غایب باشد؛ چنانکه خلیل‌الرحمن در آتش نمرودیان خود را فراموش کرد و همواره به یاد محبوب خود بود» (سجادی، ۱۳۸۶: ۱۴۷).

تحول شخصیت در نگرش تأویلی تفاسیر عرفانی با تأکید بر قصه حضرت ابراهیم ————— ۲۷

سلمی در تفسیر این رویداد، بر دو اصطلاح عرفانی ترک ماسوای الله در پرتو گفتن عبارت کریمه «لا اله الا الله» و توکل^{۱۱} تأکید می‌ورزد. وی با تمسک به آیه ۸۴ سوره صافات، «قلب سلیم» داشتن حضرت ابراهیم^(ع) را دلیل سرد گشتن آتش بر وی می‌داند؛ «سلم ابراهیم من النار بسلامه صدره لما حکى الله تعالى عنه بقوله «إِذْ جَاءَ رَبَّهُ بِقَلْبٍ سَلِيمٍ» (۳۷: ۸۴)، خالیا عن جميع الأسباب و العوارض» (سلمی، ۱۳۶۹: ۱۳۷). مراد از قلب سلیم، دلی است که از ماسوای الله بریده و دست رد بر همه مخلوقات حتی جبرئیل زده است و از هرگونه اظهار نیاز به اسباب و وسایط و کمک او و دیگر فرشتگان تبری جسته و با گفتن «لا اله الا الله»، توحید الهی را به اثبات رساند (همان). او همچنین یکی دیگر از دلایل اصلی سردگشتن آتش بر ابراهیم را، توکل و ایمان راسخ به حق دانسته است که جز خدا به غیر حاجت نبرد؛ «و برد الله عليه النار لصحة توكله و يقينه و ثقته، حيث ناداه جبرئيل: هل لك من حاجة؟ قال: اما اليك فلا» (سلمی، ۱۳۶۹: ۱۳۷).

قشیری نیز همچون سلمی با اشاره به دو اصطلاح عرفانی ترک ماسوای الله و توکل به تفسیر جریان سرد گشتن آتش بر ابراهیم پرداخته است. وی در تفسیر واژه «سلام» می‌گوید: «مراد آن است که آتش برای او سلامتی به بار آورد. آتشی که می‌سوزاند، می‌تواند از سوزندان نیز بازداشته شده و حفاظت‌کننده باشد. و این اتفاق فقط برای ابراهیم^(ع) می‌افتد که قلبش از غیر خدا تهی گشته است؛ لذا از همه بلاها و علت‌ها سالم و در امان می‌ماند» (قشیری، ۱۳۹۰ ق: ۲ / ۵۰۹). همچنین قشیری با اشاره به صفت بسیار دلسوز و بردبار بودن حضرت ابراهیم (توبه/ ۱۱۴)، بر مفهوم توکل در تفسیر سرد و سلامت شدن آتش بر ابراهیم تأکید می‌کند و اذعان می‌دارد و می‌گوید: «آتش برای او سلامتی به بار آورد، چرا که قلبش سرشار از اعتماد به خدا و تهی از غیر او بود» (قشیری، ۲۰۰۰: ۲ / ۵۰۹).

میبدی با در نظر داشتن اصطلاحات عرفانی: توکل، عشق، تفرقه و جمع، قرب، شهود و تفرید به تفسیر این رخداد پرداخته است که در ادامه به تفصیل به آرای او اشاره می‌شود.

ابراهیم به خدا توکل کرد و توانست در پرتو این اتکای به حق تعالی طبیعت را به تسخیر خود در آورد. در برابر یقین قلبی به خدا هیچ نیرویی یارای ایستادگی ندارد. اگر خدا بخواهد، آتش هم نمی‌سوزاند و آب هم خاموش نمی‌کند. همه چیز در ید قدرت الهی است (میبدی، ۲۵۳۷: ۶/۲۷۳).

میبدی با اشاره به تعبیر آتش عشق، ابراهیم را عاشقی می‌داند که موهبت عشق از ازل در کانون جان وی تعبیه شده است. اینجا باید یادآور شد نسبت دادن صفت سوزندگی به محبت و اصطلاح آتش عشق، در فرهنگ و ادب ما مضمونی متداول و رایج است (ر. ک: پورجوادی، ۱۳۹۶: ۳۸ - ۴۴).

میبدی ضمن مقایسه آتش عشق ابراهیم با آتش نمرود، آن را سوزاننده‌تر از آتش مادی می‌داند: «ای ملأ اعلیٰ اگر ما آن آتش که در کانون جان خلیل نهان کرده‌ایم، به صحرا آریم از شرر آن کونین و عالمین بسوزیم» (میبدی، ۲۵۳۷: ۶/۲۷۳).

در جایی دیگر میبدی با اشاره به اصطلاحات عرفانی **تفرقه و جمع**، آتش نمرود را رهاکننده ابراهیم از مرتبه تفرقه و غیر حق و واصل کننده او به مقام جمع و قرب الهی دانسته است: «آن آتش سرد و امن برای ابراهیم بود؛ زیرا او از دو جهان و از بند خویش رها بود و در مقام جمع سراسر وجودش مشغول حق بود؛ لذا سوخته دوباره نسوزد» (همان: ۶/۲۷۵).

از دید میبدی ابراهیم در مرتبه **شهود** است، چرا که در برابر آتشی که در سرّ (دل) ابراهیم تعبیه شده و چنان او را غرق شهود حق ساخته که غیری در میان نمی‌بیند، لذا آتش نمرود به قدری برایش کم‌سو است که تنها یک آه او می‌تواند آن را تباہ کند، لذا از جانب حق ندا می‌آید: «ای آتش شهودی! بر آتش نمرودی سرد باش» (همان: ۶/۲۷۱).

میبدی در تفسیر آیات ۶۵ تا ۶۸ آل عمران، در تأکید بر جهود یا نصرانی نبودن ابراهیم^(ع)، به تبیین جایگاه وی در مقام عرفانی **تفرید** می‌پردازد؛ اینکه چگونه در راه دوستی حق از همه چیزش گذشت و تن به آتش سپرد؛ «از روی حقیقت این آیت

تحول شخصیت در نگرش تأویلی تفاسیر عرفانی با تأکید بر قصه حضرت ابراهیم ————— ۲۹

اشارتست به لطف خدای با بندگان، و پسندیدن طاعت ایشان، و جزاء آن دادن به اضعاف کردار ایشان. خلیل الله^(ع) که در راه توحید منزل داشت و در حقیقت تفرید هر چیز جز الله بگذاشت، و همه درباخت و خود را به نیران سپرد. ربّ العالمین آن از وی پسندید، و حکایت کرد از وی، و گفت: ابراهیم^(ع) آن است که هر چه دون ماست همه را به دشمن گرفت، و دوستی ما بر همه اختیار کرد» (همان: ۱۶۳/۲).

ابوالفتوح رازی نیز در این ماجرا بر دو اصطلاح عرفانی ترک ماسوای الله و توکل پای می‌فشرد. او در تفسیر این آیه از قول ابی‌کعب چنین آورده است: «ابراهیم^(ع) چون او را به آتش انداختند، گفت: لا اله الا انت سبحانک ربّ العالمین لک الملک و لک الحمد لا شریک لک. چون او را بینداختند جبریل در هوا به او رسید، گفت: یا ابراهیم! هیچ حاجت هست تو را؟ گفت: اما الیک فلا، اما به تو حاجت نیست. جبریل گفت: پس از خدای بخواه. گفت: حسبی من سؤالی علمه بحالی، مرا کفایت است از سؤال آن که او حال من می‌داند. خدای تعالی وحی کرد به آتش: یا نار! کونی برّداً و سلاماً علی ابراهیم» (ابوالفتوح رازی، ۱۴۰۸: ۲۴۴/۱۳). همچنین ابوالفتوح به نقل از کعب الاحبار چنین آورده است: «ابراهیم در پرتو توکل به خدا از تعلقاتش دل کند تا آتش بر او سردی و سلامتی به ارمغان آورد. آتش نمرود از ابراهیم هیچ نسوخت مگر بندهایش؛ خدای تعالی آتش بر حال و هیأت خود رها کرد جز که گرما و سوختن از او بستد، بقوله: کونی برّداً، اعنی آن اعتماد که در اوست صعدا، تا ابراهیم [در میان] آن آتش می‌بود و گرد برگرد او ریحان» (همان).

براساس یافته‌ها، میدی در این واقعه نیز بیشترین تعبیر رمزی و اشاری را در ترسیم شخصیتی نمادین از ابراهیم^(ع) به‌کار گرفته و مفسران دیگر با دو تعبیر عرفانی مشترک به تفسیر این جریان پرداخته‌اند.

ذبح فرزند

بنابر تصریح قرآن، دستور به ذبح فرزند، در خواب به حضرت ابراهیم داده شد: «یا بُنّی اِنّی اَرٰی فِی الْمَنَامِ اَنّی اُدْبِحُکَ» (صافات/ ۱۰۲). بنابر برخی روایات، این خواب سه مرتبه

برای ابراهیم تکرار شد (قرطبی، ۱۳۶۴: ۱۶ / ۱۰۱). حق تعالی برای تکمیل نفس ابراهیم دستور می‌دهد که فرزندش را که در حقیقت نفس اوست، فدا کند. همان‌گونه که اسماعیل در برابر حضرت ابراهیم^(ع) سر بر زمین نهاد و تسلیم شد، ابراهیم نیز به امر الهی گردن نهاد. این ماجرا نیز در بینش عرفانی دستمایه خلق مضامین عارفانه شده است. مفسران عارف در توضیح این جریان چنین آورده‌اند با توجه به اینکه وصول بنده به حق تعالی با وجود بقای انانیت ممکن نیست، ناچار باید وجود موهوم بنده در ذات الهی فانی شود، لذا مادام که سالک وجود موهوم خود را فانی نکرده، به میثاق فطری و توحیدی خود وفا نکرده است.

سلمی در تفسیر آیه ۱۰۲ صافات به نقل از ابن عطاء ابراهیم را رهرو مقام استقامت^{۱۲} دانسته است که سعی در پیروی از امر الهی و کسب رضای او داشته است، لذا در برابر امر الهی در زمینه ذبح فرزند سر تسلیم فرود آورد و به مرتبه انس^{۱۳} به معبود نایل آمد؛ «قال ابن عطاء: لما سعی فی الطاعة سعیه و قام بحقوق الله علیه حسب ما رضی به الخلیل، و قرت عینه بقیامه بحقوق موله، و انس الخلیل به و فرح بمکانه، قیل له اذبحه، فانه لا یصلح للخلیل ان یعرج علی شیء دون خلیله و لا یفرح بسواه. فابتلی بذبحه. ثم لما أسلم و قام مقام الاستقامه و اتبع الأمر، فداء «بِذْبِحِ عَظِيمٍ». قال ابن عطاء: انقادا للأمر و رضیا به» (سلمی، ۱۳۶۹: ۱۶۹).

میبودی این جریان را در آیه ۱۲۴ بقره و در ضمن اشاره به آزمون‌هایی که ابراهیم آن‌ها را از سرگذراند، تفسیر کرده به اصطلاح عرفانی غیرت^{۱۴} تأکید می‌کند؛ از جمله «ذبح فرزند» به دلیل ملاحظه غیر؛ «ابتلای خلیل به ذبح فرزند آن بود، که یک بار خلیل در جمال اسماعیل نظاره کرد، التفاتیش پدید آمد، آن تیغ جمال او دل خلیل را مجروح کرد، فرمان آمد که: یا خلیل! ما ترا از آزر و بتان آزری نگاه داشتیم تا نظاره روی اسماعیل کنی؟ رقم خلت ما و ملاحظه اغیار به هم جمع نیاید، ما را چه نظاره تراشیده آزری و چه نظاره روی اسمعیلی بسی برنیامد که تیغش در دست نهادند و گفتند اسماعیل را قربان کن که در یک

تحول شخصیت در نگرش تأویلی تفاسیر عرفانی با تأکید بر قصه حضرت ابراهیم ————— ۳۱

دل دو دوست ننگند. خلیل فرمان بشنید، به تیغ صدق دل خود را از فرزند ببرید، مهر اسمعیلی از دل خود جدا کرد. ندا آمد که: یا ابراهیم «قَدْ صَدَّقْتَ الرَّؤْيَا» (میبیدی، ۲۵۳۷: ۱/۳۵۱ - ۳۵۲).

میبیدی در آیه ۱۰۲ صفات نیز به مسأله غیرت الهی اشاره می‌کند؛ «از درگاه عزت عتاب آمد که ای خلیل ما ترا از بت آزری نگه داشتیم تا دل در بند عشق اسماعیلی کنی؟ هر چه حجاب راه خلت باشد، چه بت آزری و چه روی اسماعیلی. ای خلیل دعوی دوستی ما کردی و مریدوار در راه ارادت آمدی که: اِنِّیْ وَجَّهْتُ وَجْهَیْ لِلَّذِیْ فَطَرَ السَّمَاوَاتِ وَ الْأَرْضِ، از خلائق و علایق بیزاری گرفتی که: «انهم عدو لی الارب العالمین»، اکنون آمدی و دلی که بر محبت جلال و جمال ما وقف است فا او پرداختی و مهر مهر برو نهادی، قربه لی قربانا و انقطع الی انقطاعاً؛ خیز او را قربان کن؛ و ما را می‌خواهی درد خود را درمان کن» (همان: ۲۹۹/۸ - ۳۰۱).

ابوالفتوح رازی در تفسیر این جریان در آیه ۱۰۲ صفات، به اصطلاح عرفانی محبت و دوستی اشاره کرده و چنین آورده است: «اهل اشارت گفتند: چون ابراهیم^(ع) گفت: اِنِّیْ اَرِیْ فِی الْمَنَامِ اَنِّیْ اُذْبِحُکَ، پسر او را گفت: یا پدر تو دعوی محبت و دوستی او کنی، آنکه بخشبی لاجرم به این تازیانه‌ایت ادب کنند. تو مرا پدر، نه چون هر پدری و من تو را پسر و نه چون هر پسری، اگر جان داشت می از عرش تا ثری همه در فرمان قربان کردمی بی‌نظری» (ابوالفتوح رازی، ۱۴۰۸: ۱۶/۲۱۴ و ۲۱۵).

۳-۴- درخواست دیدن زنده کردن مردگان

مفسران عارف از این رویداد زندگی ابراهیم^(ع) که غالباً برای اثبات معاد جسمانی به کار می‌رود، تفسیری روحانی کرده و به آن جنبه تمثیلی و نمادین بخشیده‌اند. سهل تستری در پاسخ به کسانی که این درخواست ابراهیم را حمل بر شک و تردید وی می‌کنند، چنین آورده است: «لم یکن سؤاله ذلک عن شک و إنما کان طالباً زیاده یقین الی ایمان کان معه، فسأل کشف غطاء العیان بعین رأسه لیزداد بنور الیقین» (تستری، ۱۴۴۲ق: ۸۵ و ۸۶).

قشیری و میدی هر دو به اتفاق مراد ابراهیم از بیان چنین درخواستی در آیه ۲۶۰ سوره مبارکه بقره را رسیدن به غایت یقین که عبارت است از درجات سه‌گانه یقین، یعنی علم‌الیقین، عین‌الیقین و حق‌الیقین دانسته‌اند؛ «ابراهیم خواست تا هر سه رتبت او را جمع شود تا هیچ شبهه نیز به خاطر وی نرسد» (میدی، ۲۵۳۷: ۱ / ۷۱۹). آن دو همچنین معتقدند ابراهیم در پی دستیابی به اطمینان^{۱۵} قلبی بوده و شوق^{۱۶} بسیار برای مورد خطاب قرار گرفتن از سوی معبود داشته‌است: «قیل کان فی طلب فی زیاده‌الیقین، فأراد أن یقرن حق‌الیقین بما کان له حاصلًا من عین‌الیقین. و قیل استجلب خطابه بهذه المقالة إلی قوله سبحانه: «أَوْ لَمْ تُؤْمِنُ قَالِ بَلَىٰ» كنت أومن و لكنی اشتقت إلی قولک لی أو لم تؤمن، فإن بقولک لی «أَوْ لَمْ تُؤْمِنُ» تطمئنا لقلبی» (قشیری، ۱۳۹۰ ق: ۱ / ۲۰۱-۲۰۳ و میدی، ۲۵۳۷: ۱ / ۷۱۸).

میدی در اشاره‌ای دیگر، دلیل این درخواست ابراهیم^(ع) را نه برای وصول به اطمینان قلبی که برای دستیابی به لذت هم‌کلام شدن با حق تعالی عنوان کرده‌است: «از نگاه عرفا آرامش دل ابراهیم از دیدن کیفیت احیای مردگان به دست نیامد، بلکه فقط با شنیدن کلام حق تعالی حاصل شد» (میدی، ۲۵۳۷: ۱ / ۷۱۷).

میدی حالت ابراهیم را از اظهار این پرسش وصول به اطمینانی دانسته که از طریق آن، مراتب انس و شهود را دریابد، چراکه غایت مقصد عارفان است: «ابراهیم به آنچه گفت: أَرِنِي كَيْفَ تُحْيِي الْمَوْتَىٰ، زندگی دل می‌خواست و طمأنینه سرّ، دانست که تا دلی زنده نبود طمأنینت در آن فرونیاید، و تا طمأنینه نبود، به غایت مقصد عارفان نرسد، و غایت مقصد عارفان روح انس و شهود دل و دوام مهرست» (همان: ۱ / ۷۱۷).

ابوالفتوح رازی نیز در تفسیر آیه ۲۶۰ بقره، ابراهیم را گرفتار شک و تردید در زمینه اینکه خداوند درخواست او را می‌شنود یا نه، دانسته‌است. از دید ابوالفتوح نیز مراد ابراهیم از طرح این پرسش رهایی از تردید و کسب اطمینان قلبی بوده‌است (ر. ک به: ابوالفتوح رازی، ۱۴۰۸: ۴ / ۲۹ - ۳۷).

۴- نتیجه‌گیری

یافته‌ها نشان می‌دهد قصه ابراهیم^(ع) در قرآن به دلیل تکرار فراوان و تعدد جریان‌ها و اتفاقات در مقاطع مختلف زندگی ایشان، بستر مناسبی برای پژوهش از زاویه شخصیت به عنوان یکی از عناصر روایی فراهم کرده است. مفسران عارف در پرتو نگرش تأویلی در ترسیم شخصیت ایشان در رویارویی با رخدادهای زندگی‌اش که بیشتر آزمون و ابتلای الهی به‌شمار می‌آیند، حالات و مقامات عرفانی متعددی برای وی در نظر گرفته‌اند و دوره‌هایی از سیروسلوک عارفانه را تبیین نموده‌اند. هر چهار مفسر در تفاسیرشان، بر مشرب صوفیه و با تکیه بر شور و ذوق وجدانی شخصیتی نمادین از ابراهیم ارائه کرده‌اند. در این بین میبیدی بیشتر از سه مفسر دیگر زبان رمزی‌تر و عارفانه‌تری دارد و بیشترین تعبیر را در تفسیر هر چهار جریان پیش‌آمده برای ابراهیم به‌کار گرفته است. بیشترین تأویل‌های مفسران پیرامون «هذا ربّی گفتن» و «سرد و گلستان شدن آتش» بر آن حضرت صورت گرفته و دو جریان «ذبح فرزند» و «چگونگی زنده شده مردگان» در مراتب بعدی قرار دارند. همچنین اصطلاحات عرفانی «عشق و محبت، جمع و تفرقه و تجرید و تفرید» در دو جریان «هذا ربّی گفتن» و «سرد و گلستان شدن آتش» تصویر مشترکی از شخصیت آن حضرت ارائه داده‌اند. در واقعه ذبح فرزند، تصویری که از شخصیت ابراهیم ارائه شده، چهره عاشقی است که غیرت الهی او را از پرداختن به غیر (فرزند) باز می‌دارد. در واقعه درخواست دیدن زنده شدن مردگان، ابراهیم نماد سالکی می‌شود که از عین‌الیقین به حق‌الیقین می‌رسد. همچنین در تفسیر این رخداد، مفسران عارف همداستان بوده و مایه اصلی پرسش ابراهیم را رسیدن به طمأنینه و یقین قلبی و در نتیجه به ردّ شک و تردید از ساحت وی اذعان داشته‌اند.

پی‌نوشت‌ها

۱. محبت غلیان دل در اشتیاق لقای محبوب است که موجب محو محب می‌شود (سجادی، ۱۳۸۶: ۷۰۰)؛ ابوالقاسم قشیری، «محبت را محو گشتن محب از صفات خویش و اثبات کردن محبوب به ذات او می‌داند» (قشیری، ۱۳۶۱: ۵۵۹).
۲. جمع عبارت است از رفع مابینت و اسقاط اضافات و افراد شهود حق تعالی (همان: ۲۹۰).
۳. بیانی است از احساس و درد جست‌وجوی حقیقت که باید در سالک پدید آید. سالک با داشتن چنین احساسی طالب نامیده می‌شود و مال و جاه را ترک می‌گوید و ماسوی‌الله را به فراموشی می‌سپارد و مطلوب را هر جا می‌جوید و از جست‌وجو خسته نمی‌شود (گوه‌رین، ۱۳۵۶: ۱۸۰).
۴. شهود رؤیت حق به حق است که خاصه حضرت وجود است. دل عارف حاضر و شاهد حق باشد (سجادی، ۱۳۸۶: ۵۱۶).
۵. رها ساختن تعلقات دنیوی و معادل زهد است (همان: ۲۳۴).
۶. سالک کسی است که در اثر مواظبت مقامات و طی مدارج معنوی و تحمل ریاضات در طریق وصول به حقیقت است (سجادی، ۱۳۸۶: ۴۵۴).
۷. کسی که به قوت عزّ و اراده به طریق اهل‌الله وارد شده و احکام شریعت و آداب طریقت را بر خود هموار کرده است (همان: ۶۹۲).
۸. مراد از تفرقه، مکاسب است و مراد از جمع، مواهب؛ آنچه بنده از راه مجاهدت بدان راه یابد، جمله تفرقه باشد و آنچه صرف عنایت و هدایت حق باشد، جمع بود.
۹. حقیقت تجرید که ترک توقع اعواض است لازم حال تفرید بود. تفرید بعد از تجرید است؛ زیرا تجرید انقطاع از اغیار است و تفرید افراد حق است به ایثار (همان: ۲۴۹).
۱۰. عشق، شوق مفرط و میل شدید به چیزی است (همان: ۵۸۰).

۱۱. توکل تفویض امر است با تدبیر وکیل علی‌الاطلاق و اعتماد بر کفالت کفیل ارزاق. توکل نتیجه حقیقت ایمان است به حسن تدبیر و تقدیر عزیز علیم (همان: ۲۷۲).
۱۲. «استقامت آنست که از خود برخیزی و به او بایستی. استقامت در کوی عشق جز کار جوانمردان و بزرگان طریقت نیست. از ابوعلی جوزجانی نقل است که: صاحب استقامت باش نه جوینده کرامت، که نفس تو کرامت خواهد و خدای عزوجل از تو استقامت خواهد» (قشیری، ۱۳۶۱: ۳۱۹).
۱۳. انس التذاذ باطن به مطالعه کمال محبوب است (سجادی، ۱۳۸۶: ۱۴۶).
۱۴. عشق مثلثی است که سه ضلع آن را عاشق، معشوق و عشق تشکیل می‌دهد. غیرت یکی از مباحثی است که از عشق منفک نیست. بر اساس آیه «يَحِبُّهُمْ وَيَحِبُّونَهُ»، بین خداوند و بندگانش، عشق استوار است. غیرت، احساس وجود غیر در حریم عشق از جانب عاشق و معشوق است. خداوند مظهر عشق است و غیرت الهی ازلی و ابدی است. «نیک معلوم کن که سلطان عشق از بدایت تا نهایت نیک غیور است. از آن مر عاشقان را به سیوف غیرت سر غیربین بردارد» (روزبهان بقلی، ۱۳۶۶: ۱۰۸).
۱۵. اطمینان یا طمأنینه یکی از حالات عرفانی است. «یکی از خصوصیات نفس، شک است. بنابراین حصول اطمینان از جانب آن‌ها، تنها با رؤیت عینی ممکن است. در واقع، ابراهیم در پاسخ به خداوند که فرمود: «أَو لَمْ تَوْمَن؟» گفت: من مؤمنم، اما نفس جز با رؤیت عینی مطمئن نمی‌شود (سراج، ۱۹۱۴م: ۳۱۹).
۱۶. شوق صفت آرزومندی و انزعاج دل است که تصور جمال مقصود محرک وی گردد. تحرکی در باطن آید و اضطرابی در دل افتد. خواننده شود تا به مقصود خود رسد (عبادی، ۱۳۴۷: ۱۳۹).

کتاب‌نامه

- قرآن کریم.
- آسابرگر، آرتور (۱۳۸۰). روایت در فرهنگ عامیانه، رسانه و زندگی روزمره. ترجمه محمدرضا لیراوی. تهران: سروش.
- آقاحسینی، حسین و زراعتی، سمانه (۱۳۸۹). «بررسی تطبیقی داستان حضرت ابراهیم در متون تفسیری و عرفانی (تا قرن هفتم)». فصلنامه الهیات تطبیقی. سال اول. شماره دوم. صص ۴۱-۶۴.
- ایرمز، اچ. ام (۱۳۸۴). فرهنگ اصطلاحات ادبی. مترجم: سعید سبزیان. تهران: رهنما.
- ابن عربی، محیی‌الدین (۱۳۶۷). التجلیات اللہیہ. با تعلیقات ابن سودکین. تهران: مرکز نشر دانشگاهی.
- ابوالفتوح رازی، حسین بن علی (۱۴۰۸ ق). روض الجنان و روح الجنان فی التفسیر القرآن. مشهد: بنیاد پژوهش‌های اسلامی آستان قدس رضوی.
- اخوت، احمد (۱۳۹۲). دستور زبان داستان. چ ۲. اصفهان: فردا.
- اشرفی، عباس و موسوی تلوکلایی، سید سلمان (۱۳۹۲). «رابطه عناصر داستانی در داستان‌های کوتاه قرآنی». قرآن‌شناخت. ش ۱۰. صص ۶۸-۸۴.
- امیری محمدآبادی، سیدمحمد و طاهری اوروند، صفی‌الله (۱۳۹۵). «تصویرپردازی با شخصیت ابراهیم(ع) در متون و شعر کهن با تکیه بر قرآن». پژوهشنامه اورمزد: فصلنامه تخصصی آموزشی - پژوهشی ادبیات و هنر. دوره ۹. ش ۳۲. صص ۴۷ تا ۷۲.
- بارت، رولان و همکاران (۱۳۹۴). درآمدی به روایت‌شناسی. ترجمه هوشنگ رهنما. تهران: هرمس.
- بقلی، روزبهان (۱۳۶۶). عبهرالعاشقین. به‌کوشش هنری کرین و محمد معین. تهران: منوچهری.

تحول شخصیت در نگرش تأویلی تفاسیر عرفانی با تأکید بر قصه حضرت ابراهیم ————— ۳۷

- پرنداوجی، نعیمه و نصیحت، ناهید (۱۳۸۸). «بررسی جلوه‌های هنری داستان حضرت ابراهیم(ع)». پژوهش‌های قرآنی. سال پانزدهم. شماره‌های ۵۹ و ۶۰. صص ۲۹۲-۳۱۴.
- پروینی، خلیل (۱۳۷۹). تحلیل عناصر ادبی و هنری داستان‌های قرآنی. تهران: فرهنگ‌گستر.
- پورجوادی، نصرالله (۱۳۹۶). سیر تحولات یک تمثیل عرفانی در ادبیات ایران؛ از حلاج تا حافظ. تهران: فرهنگ معاصر.
- تستری، سهل بن عبدالله (۱۴۴۲ ق). تفسیر القرآن العظیم. تحقیق محمود جیره‌الله. قاهره: الدار الثقافیه للنشر.
- حبیبی، علی‌اصغر و همکاران (۱۳۹۰). «واکاوی مؤلفه‌های روایی داستان‌های قرآن کریم». دوفصلنامه تخصصی پژوهش‌های میان‌رشته‌ای قرآن کریم. س دوم. ش پنجم. صص ۳۷ - ۴۹.
- حسینی (ژرفا)، سیدابوالقاسم (۱۳۹۶). گونه‌شناسی قصه‌های قرآن؛ واقع‌نما، نمادین، اسطوره‌ای. تهران: مدرسه اسلامی هنر.
- _____، _____ (۱۳۷۹). مبانی هنری قصه‌های قرآن. چ ۳. قم: مرکز پژوهش‌های اسلامی صدا و سیما.
- خرماشاهی، بهاء‌الدین (۱۳۹۸). قرآن شناخت: مباحثی در فرهنگ و فرهنگ‌آفرینی قرآن. چ ۹. تهران: ناهید.
- داد، سیما (۱۳۸۷). فرهنگ اصطلاحات ادبی. چ ۴. تهران: مروارید.
- سجادی، سید جعفر (۱۳۸۶). فرهنگ اصطلاحات و تعبیرات عرفانی. چ ۸. تهران: طهوری.
- سجادی، سیدعلی‌محمد و دیگران (۱۳۹۵). «مقامات حضرت ابراهیم(ع) در متون عرفانی منشور فارسی (تا قرن ششم) با تکیه بر کشف الاسرار». فصلنامه عرفان اسلامی. سال سیزدهم. شماره ۴۹. صص ۱۳-۳۷.

- سراج طوسی، ابونصر (۱۹۱۴). *اللمع فی التصوف*. تصحیح رینولد آلن نیکلسون. لیدن: بریل.
- سلمی، ابوعبدالرحمن محمد بن حسین (۱۳۶۹). *حقایق التفسیر*. تحقیق نصرالله پورجوادی. تهران: مرکز نشر دانشگاهی.
- سندز، کریستین (۱۳۹۷). *تفاسیر صوفیانه قرآن از سده چهارم تا نهم*. ترجمه زهرا پوستین‌دوز. تهران: حکمت.
- عبّادی، مظفر بن اردشیر (۱۳۴۷). *التصفیة فی احوال المتصوفه*. تصحیح غلامحسین یوسفی. تهران: بنیاد فرهنگ ایران.
- قاسم‌پور، محسن (۱۳۹۲). *جریان‌شناسی تفسیر عرفانی قرآن*. تهران: سخن.
- قرطبی، محمد بن احمد (۱۳۶۴). *الجامع لأحكام القرآن*. ج ۱۶. بیروت: دارالفکر.
- قشیری، ابوالقاسم (۱۳۶۱). *الرساله القشیریة*. تصحیح بدیع‌الزمان فروزانفر. تهران: علمی و فرهنگی.
- قشیری، عبدالکریم بن هوازن (۱۳۹۰ ق / ۱۹۷۰ م). *لطائف‌الاشارات تفسیر صوفی کامل للقرآن الکریم*. با مقدمه و تحقیق ابراهیم بیسونی. ج ۳. قاهره: دار الكتاب العربی للطباعة و النشر.
- گوهرین، سید صادق (۱۳۵۶). *منطق الطیر عطار*. تهران: علمی و فرهنگی.
- ملبوبی، محمدتقی (۱۳۷۶). *تحلیلی نواز قصص قرآن*. تهران: امیرکبیر.
- میدی، رشیدالدین ابوالفضل (۲۵۳۷). *کشف‌الاسرار و عدّه‌الابرار*. تهران: امیرکبیر.
- میرصادقی، جمال (۱۳۷۹). *عناصر داستان*. تهران: سخن.
- میرصادقی، جمال و میرصادقی، میمنت (۱۳۹۵). *واژه‌نامه هنر داستان‌نویسی: فرهنگ تطبیقی اصطلاح‌های ادبیات داستانی*. تهران: کتاب مهناز. ج ۳. ویراست سوم.
- ناظرزاده کرمانی، فرهاد (۱۳۸۲). *درآمدی بر نمایشنامه‌نویسی*. تهران: سمت.

تحول شخصیت در نگرش تأویلی تفاسیر عرفانی با تأکید بر قصه حضرت ابراهیم ————— ۳۹

- نوپا، پل (۱۳۷۳). تفسیر قرآنی و زبان عرفانی. ترجمه اسماعیل سعادت. تهران: مرکز نشر دانشگاهی.
- نیچه، فریدریش ویلهلم (۱۳۸۹). هرمنوتیک مدرن: گزینه جستارها. ترجمه مهرا ن احمدی و همکاران. چ ۳. تهران: مرکز.
- والاس، مارتین (۱۳۸۲). نظریه‌های روایت. ترجمه محمد شهباز. تهران: هرمس.
- یوسف‌زاده، غلامرضا (۱۳۹۲). سطوح روایت در قصه‌های قرآن. قم: صدا و سیما ی جمهوری اسلامی ایران مرکز پژوهش‌های اسلامی.

References

- The Holy Quran.
- Ab ol-fotuh e Razi, Hossein Ibn Ali (1408). Roz ol-jenan and ravh ol-jenan fi tafsir el-Quran. Mashhad: Bonyad e pajhuheshhay e Islamic astan e qods e Razavi.
- Abrams, M. H. (1384). A glossary of literary terms. Translated by Saeed Sabzian. Tehran: Rahnama.
- Aghahosseini, Hossein and Zerati, Samianeh (Summer 1389). “comparative study of the story of Abraham in interpretive and mystical texts (up to the seventh century)”. Journal of Comparative Theology. first year. Second Number. Pp. 41- 64.
- Amiri Mohammadabadi, Seyyed Mohammad and Taheri Urvand, Safi-o-llah (1395). “Illustration with the character of Abraham in ancient texts and poetry based on the Quran”. Ormazd Research: Journal A specialized educational-research quarterly of literature and art. The period 9. 32 Number. Pp. 47 – 72.
- Asaberger, Artur (1380). Narrative in folk culture , Media and everyday life. Translated by Mohammad Reza Liravi. Tehran: Soroush.
- Ashrafi, Abbas and Mousavi Teloklaei, Seyyed Salman (1391). “The Relationship between Fictional Elements in Quranic Short Stories”. Recognize the Quran. 10 Number. Pp. 68 – 84.
- Baqli, Roozbehan Abu Nasr (1366). Abhar ol-asheghin. By the efforts of Henry Corbin and Mohammad Moin. Tehran: Manuchehri.
- Barthes, Roland and the others (1394). An Introduction to Narratology. Translated by Houshang Rahnama.
- Dad, Sima (1387). Dictionary of Literary Terms. 4 Edition. Tehran: Morvarid.

- Goharin, seyed Sadeq (1356). The logic of the bird. Tehran: Elmi va Farhangi.
- Habibi, Ali Asghar and the others (Autumn and Winter of 1390). "Analysis of the narrative components of the stories of the Holy Quran". Journal Specialized interdisciplinary research of the Holy Quran. Second year. Fifth number. Pp. 37- 49.
- Hosseini (Jharfa), Ab ol-ghasem (1396). Typology of Quranic stories; Real, symbolic, mythical. Tehran: Madreseye Islamiye Honar.
- Hosseini (Jharfa), Ab ol-ghasem (1379). Artistic bases of Quranic stories. Third edition. Qom: Radio and Television of the Islamic Republic of Iran Islamic Research Center.
- Ibn Arabi, Mohi al-din (1367). Altajalliat ol-elahiyeh. With the comments of Ibn Sudkin. Tehran: Markaz e nashr e daneshgahi.
- Khorramshahi, Baha ol-din (1398). Knowledge of the Qur'an: Discussions on the culture and culture of the Qur'an. 9 Edition. Tehran: Nahid.
- Malbubi, Mohammad Taqi (1376). A new analysis of Quranic stories. Tehran: Amir Kabir.
- Meybodi, Abolfazl Rashid al-Din. (1344). Kashf al-Asrar wa Udat al-Abrar. Tehran: Amir Kabir.
- Mir Sadeqhi, Jamal (1379). Story elements. Tehran: Sokhan.
- Mir Sadeqhi, Jamal and Mir Sadeghi, Meymanat (1395). Vajhe nameh Honar e Dastan nevisi. Tehran: Ketab e Mahnaz. 3 Edition. Third edition.
- Nazerzadeh Kermani, Farhad (1382). An Introduction to Playwriting. Tehran: Samt.
- Nietzsche, Friedrich Wilhelm (1389). Modern Hermeneutics: Query Option. Translated by Mehran Ahmadi and the others. 3 Edition. Tehran: Markaz.
- Nwyia, Paul (1373). Quranic Interpretation and Mystical Language. Translated by Ismail Saadat. Tehran: Markaz e Nashr e Daaneshgahi.
- Obbadi, Mozaffar Ibn Ardashir (1347). Altasfiyeh fi Ahval el-motasavvefeh. Corrected by Gholam Hossein Yousefi. Tehran: Bonyad e Farhang e Iran.
- Okhovvat, Ahmad (1392). The Grammar of stories. Isfahan: Farda.
- Paranduji, Naeemeh and Nasihat, Nahid (Autumn and Winter of 2009). "Investigating the artistic effects of the story of Ibrahim in the Qur'an". Quranic researches. Fifteenth year. Nos. 59 and 60. Pp. 292 – 314.
- Parvini, Khalil (1379). Analysis of literary and artistic elements of Quranic stories. Tehran: Farhang gostar.
- Pourjuadi, Nasrollah (1396). The evolution of a mystical allegory in Iranian literature; From Hallaj to Hafez. Tehran: Farhang e Moaser.

- Qasempour, Mohsen (1392). The flow of mystical interpretation of the Qur'an. Tehran: Sokhan.
- Qurtubi, Mohammad Ibn Ahmad (1364). Al-jame o Lel Ahkam el-Quran.V. 16. Beirut: Dra ol-fekr.
- Qushayri, Abdul Karim Ibn Hawazan (1361). Al-resalat ol-qushayriye. Correction by Badi ol-zaman Forouzanfar. Tehran: Elmi va Farhangi.
- Qushayri, Abdul Karim Ibn Hawazan (1390/ 1970). Latayef ol-Esharat. With introduction and research by Ibrahim Bisoni. 3 volum. Qahereh: Dar ol-kebab el-arabi leltabye ol- va al-nashr.
- Sajjadi, Sayed Ali Mohammad and the others (1395 Autumn). "The authorities of Prophet Ibrahim in mystical texts of Persian prose (up to the sixth century) based on the Kashf ol-asrar". Journal of Islamic Mysticism. 13th year. 49 number. Pp. 13 – 37.
- Sandz, Kristen (1397). Sufi interpretations of the Qur'an from the fourth to the ninth century. Translated by Zahra Postinduz. Tehran: Hekmat.
- Serraj Tusi, Abu –al nasr (1914). Al-loma fi –Al tasvvof. Correction by Reynold A. Nicholson. Liden: Breel.
- Sollami, Abu Abdul Rahman Muhammad bin Al-Hussein (1369). Haqayeq ol-tafsir. Research by Nasrullah Pourjavadi. Tehran: Markaz e Nashr e Daneshgahi.
- Tostari, Sahl Ibn Abdollah (1442). Interpretation of the Great Qur'an. Research of Mahmoud Jirehullah. Ghahereh: Aldar ol- saghfiyat o Lelnashr.
- Wallace, Martin (1382). Narrative theories. Translated by Mohammad Shahba. Tehran: Hermes.Yousefzadeh, Gholamreza (1392). Levels of narration in Quranic stories. Qom: Radio and Television of the Islamic Republic of Iran Islamic Research Center.