

نور و نار در عرفان و اشراق

دکتر زهرا زارع*

چکیده

یکی از رموز قدسی در ساحت وحی انبیا و کشف اولیای خدا، رمز نور است که برای اشاره به حقیقت توحید و ذات اقدس الهی و عالم غیب به کار برده می‌شود و از مصادیق متعددی برخوردار است. نور از نظرگاه اهل باطن، هم دارای وجوه وجودشناختی است و هم برخوردار از ابعاد معرفت‌شناختی. یکی از مصادیق رمز نور از منظر طایفه عرفا و حکما، از باب تنزل معقول به محسوس، آتش (نار) است. عنصر آتش با دو وجه متضاد، یعنی روشنی و گرمابخشی و سازندگی و در عین حال سوزندگی و سرکشی و ویران‌کنندگی، در نزد سنت‌های معنوی جهان رمزی از اوصاف «مهر» و «قهر» الهی یا تجلی جمال و جلال حق - تعالی - است و جلوات این ساحت دوگانه را در حکمت و عرفان ایرانی - اسلامی به نیکویی تمام می‌توان به تماشا نشست.

کلیدواژه: نور، نار (آتش)، آشه، اشراق، مهر و قهر (جمال و جلال).

*. دکتری تصوف و عرفان اسلامی و استادیار دانشگاه الزهراء (س). (Z.Zare.62@gmail.com)

از آن به دیر مغانم عزیز می‌دارند
که آتشی که نمیرد همیشه در دل ماست
حافظ شیرازی

مطلع سخن

اگرچه بحث روشمند و دقیق پیرامون مقوله «نور»، ماهیت و کارکردهای گوناگون آن که همواره در ادیان و مکاتب مختلف از وجهه‌ای قدسی و ماورائی برخوردار بوده است، موضوع پژوهشی درازدامن و مبسوط تواند بود؛ لیکن به سبب اهمیت ویژه این رمز اساسی و حضور پررنگ آن در نزد طایفه اهل معرفت، در این جستار نظری اجمالی بدین رمز بنیادین خواهیم افکند.

تردیدی نیست که رمزها بیانی اشاری‌اند که پرده غلیظ طبیعت را از مقابل دیدگان جان مصفای آدمی برداشته و آن را به حقایق عالم بالا رهنمون می‌شوند؛ حقایقی که همه ادیان و کتب مقدس و آسمانی در پی عرضه آن به اهلش هستند و همواره به مدد برهان و عرفان کشف این رموز حقیقی میسور شده است و هر آنکس که راهی به عالم جان و خرد یافته باشد، در ورای عالم محسوس، رموزی تکوینی و ثابت خواهد یافت که روح همه ادیان الهی است. در ادیان ابراهیمی، «نور» رمزی است پربسامد برای اشاره به حقیقت توحید و ذات اقدس الهی و عالم غیب. بنا بر عهد عتیق، یهودیان برآند که اولین مخلوق خدا، نور است (پیدایش، ج ۱، ص ۳) و در عهد جدید، آشکارا «نور» از اسماء الهی و وصفی از حضرت حق خوانده شده است: «خداوند نور است و هیچ ظلمت در وی هرگز نیست»

(رسالة اول یوحنا، ج ۱، ص ۵) و «ساکن در نوری است که نزدیک آن نتوان شد و احدی از انسان او را ندیده و نمی تواند دید». (اول تیمائوس، ج ۶، ص ۱۶)

در سنت مزدایی نیز اهورامزدا نورالانوار است و همه جهان از مقام الوهیت او صادر شده است. در گاهان زردشت، او روشن ترین موجودات است و در *ارداویراف نامه* به صورت نوری توصیف شده که دارای تن و جسم مادی نیست؛ بلکه وجودش نور و روشنائی است.

استطرداً اشاره می کنیم که یکی از تجلیات بزرگ نور که از جایگاهی بس ویژه در فرهنگ معنوی ایران برخوردار است، طریقت مهر یا میترائیسم است. مهر (یا میثره هندی) بنا بر سنت توحیدی هندوایرانی، اسم ناظر بر قوس صعود است که از سالکان طریق حق دستگیری کرده و آنان را به عوالم نور راهبری می کند و آذر، رمزی از مهر است. سخن گفتن از این بحث مجال گسترده می طلبد و تنها بدین یادآوری اکتفا می کنیم که نمودارهای بی شماری از این سنت نورمحور هم چنان در رگ و ریشه فرهنگ ایرانی جریان دارد و در معماری ها، آتشکده ها، مهرابه ها، نقش و نگارهای هنرمندان، آئین هایی چون نوروز و شب یلدا و صدالبته در نزد عرفا، حکما و اندیشمندان ایرانی هم چنان زنده و بالنده است.

هم چنین وجود اصطلاحاتی چون نور خورنه (فره)، فرورتی^۱ و من ازلی

۱. در اوستا: فروشی fravaši، در فارسی باستان: فرورتی fravarti و در پهلوی: فرورد fraward و فروهر frawahr که در فروردین یشت به عنوان موجوداتی که در آسمان سکونت دارند، نمایان شده اند و توان کمک و حمایت از کسانی را دارند که آنها را پرستش می کنند. فروشی ذره ای از ذرات نور اهورامزدا است که در وجود هر انسانی به ودیعه نهاده شده و وظیفه آن، نورافشانی و نشان دادن راه راست به روان است. پژوهشگران درباره معنای این واژه نظرات گوناگونی ابراز داشته اند (Boyce 2000, 10/195-199)؛ «ولی دور است که چندان به حقیقت آن نزدیک شده باشند. فروشی چنان که از بررسی دقیق متون اوستایی به دست می آید، عبارت است از «سر» یک موجود (چه، فروشی تنها مختص انسان نیست؛ از فروشی آب و درخت و غیره و حتی از فروشی هر مزد هم سخن گفته شده است). روی این ملاحظه، فروشی را باید از ریشه var به معنی «پوشیدن» مشتق دانست. فروشی با «سر» یا «خفی» یا «اخفی» در مصطلحات صوفیه مطابق می افتد. آن چه باید توجه کرد، این است که فروشی که حقیقت یک موجود باشد در کلیه مراتب نازل تر آن موجود حاضر است و با همه آن مراتب متحد می باشد». (عالیخانی، ۱۳۷۹، ص ۱۱۴)

(دثنا)^۱ در متون دینی ایران باستان که همه از تجلیات و مظاهر نور به شمار می‌آیند، گواه دیگر ما بر اهمیت و جایگاه اساسی نور نزد حکمای مغانی است.

و البته آن‌چه پراهمیت‌تر می‌نماید، پیوند عنصر نور با مقولهٔ شهود و معرفت و آگاهی است و چنان‌که می‌دانیم شناخت و معرفت به خداوند از طریق نور، هم‌چون دیگر ادیان، یکی از وجوه باورمندی حکمای ایران باستان است. توضیح آن‌که «واژگان «اوستا» و «ودا» هر دو از ریشهٔ وید (vaed/vid) و به معنای «دیدن» اند و بر شناخت شهودی و ذوقی دلالت دارند. در گائاهای اوستا، در یسناهای منسوب به زرتشت کراراً سخن از دیدار و شهود است: «کی باشد که تو را بینم»، «کی باشد که با تو یکی شوم» و حقیقه الحقایق در ادبیات زرتشتی دوره‌های بعد به صورت «روشنان روشنی» یعنی روشنی روشنی‌ها آمده است و عالم هستی از نور ازلی یعنی آسروشنیه در متون پهلوی و آن‌غره رنوجا در اوستا پدیدار شده است و از این‌رو عالم مجلای ظهور و تجلی نورالانوار یعنی اهورامزداست». (مجتبایی، ۱۳۸۶، ص ۴۰ - ۳۸)

۱. واژهٔ اوستایی daēna که در فارسی میانه به صورت dēn آمده، بنا بر یسن ۲۶، بند۴، یکی از پنج نیروی روحانی یا معنوی انسان است. این واژه در دینکرد با xēm به معنای وجدان، ویژگی و خصلت تعریف شده است و واژهٔ xēm با xōg به معنای سرشت، طبیعت و عادت آمده است. (۱۹۱۱، ج ۲، ص ۴۹۹) از این رو می‌توان dēn را به خویشتن معنوی، معنا کرد. به تعبیر هانری کربن، دثنا «به مثابهٔ من آسمانی و من نورانی فرد، پس از مرگ بر روان فرد زرتشتی که پیروزمندانه نبرد کرده است ظاهر می‌شود». (کربن، ۱۳۹۰، ص ۱۸۵) او در جای دیگری می‌نویسد: «دثنا نمونهٔ اعلی و مثال «من» مافوق عالم محسوس و ملکوتی که بعد از سومین شب پس از رفتن از این جهان بر روح ظاهر می‌شود، هالهٔ نور مجد و شرف و سرنوشت است. این نام (در اوستا، دای و در سانسکریت، دهی) از نظر اشتقاق لغوی، نفس غیب بین و اهل کرامت، یا عضو غیب‌بین نفس و نوری است که می‌تاباند و موجب دیدن می‌شود. دثنا شهودی است درک‌شده از جهان ملکوتی، یعنی مذهب و ایمان مورد اظهار و اقرار و چون صورت ازلی است، داور مؤمن نیز هست و بر او عیان می‌سازد که تا چه میزان هستی او در عالم خاک شخصی‌ترین قانون وجود او را که با عین وجود او بیان شده، اجرا کرده است». (کربن، ۱۳۷۴، ۶۱، ص ۹۲ - ۹۱) به عبارت دیگر، دثنا لطفه‌ای است معنوی که دیدن حقیقت دین که در نزد حق تعالی است، به وسیلهٔ آن میسر است. دثنا «چشم دل» آدمی است که بدان می‌توان عالم معنی را کشف کرد و اسرار و انوار الهی را دریافت نمود. (عالیخانی، ۱۳۷۹، ص ۱۱۲)

نور در عرفان اسلامی

بایسته گفتن است که با ظهور اسلام و تجلی تامّ تعالیم نورانی آن، رموز باطنی مزدایی جلوه دیگری به خود گرفت و در کسوت طریقت دوباره نمود یافت و جریان سیال معنویت ایرانی با بحر مضامین ممتاز قرآن کریم و سنت و سیره رسول الله (ص) و خاندان مطهرش در آمیخت و مجال صید گوهرهای ناب نور و معرفت برای اهلش میسور گشت؛ کما اینکه مفسران صوفی و حکمای متأله اسلامی با عنایت ویژه به آیات شریفه قرآن کریم^۱ و نیز احادیث به ابعاد وجودشناختی، معرفت شناختی و هدایت گری «نور» توجه خاص مبذول داشته‌اند.

توضیح آن که رمز نور، دست کم از دو نگاه وجودشناسی^۲ و معرفت شناسی^۳ در نظرگاه حکمی و عرفانی محوریت دارد؛ زیرا نور از سویی با «هستی» و «وجود» مساوق است و به حکم آیه شریفه: «اللَّهُ نُورُ السَّمَاوَاتِ وَالْأَرْضِ»، رمز حق تعالی است؛ بدان سبب که بدیهی عقلی است و بنا به تعبیر حکماء، به ذات خود آشکار است و سبب آشکار شدن غیر خود نیز هست و از این رو روشن تر و اجلی از هر چیز است و بی نیاز از توصیف؛ و از آنجا که عقل پیوسته از محسوس به امور معقول سیر می کند، می توان گفت نور حسّی بهترین رمز است، برای مصداق اتم نور متافیزیکی و معنوی یعنی ذات حق سبحانه و تعالی. نیز بر پایه حدیث شریف نبوی: «أَوَّلُ مَا خَلَقَ اللَّهُ نُورِي»، عرفای اسلامی به حقیقت نور محمدیه راه برده‌اند و در آراء و آثار ایشان بارها و بسیارها شاهد تبیین و توضیح آن بوده‌ایم.

۱. «اللَّهُ نُورُ السَّمَاوَاتِ وَالْأَرْضِ مَثَلُ نُورِهِ كَمِشْكَاةٍ فِيهَا مِصْبَاحٌ الْمِصْبَاحُ فِي زُجَاجَةٍ الزُّجَاجَةُ كَأَنَّهَا كَوْكَبٌ دُرِّيٌّ يُوقَدُ مِنْ شَجَرَةٍ مُبَارَكَةٍ زَيْتُونَةٍ لَا شَرْقِيَّةٍ وَلَا غَرْبِيَّةٍ يَكَادُ زَيْتُهَا يُضِيءُ وَلَوْ لَمْ تَمْسَسْهُ نَارٌ نُورٌ عَلَى نُورٍ يَهْدِي اللَّهُ لِنُورِهِ مَنْ يَشَاءُ وَيَضْرِبُ اللَّهُ الْأَمْثَالَ لِلنَّاسِ وَاللَّهُ بِكُلِّ شَيْءٍ عَلِيمٌ». (نور/ ۳۵)

«اللَّهُ وَلِيُّ الَّذِينَ آمَنُوا يُخْرِجُهُمْ مِنَ الظُّلُمَاتِ إِلَى النُّورِ وَالَّذِينَ كَفَرُوا أُولِيَاؤُهُمُ الطَّاغُوتُ يُخْرِجُونَهُمْ مِنَ النُّورِ إِلَى الظُّلُمَاتِ أُولَئِكَ أَصْحَابُ النَّارِ هُمْ فِيهَا خَالِدُونَ». (بقره/ ۲۵۷)

2. Ontology.

3. Epistemology.

از دیگر سو، از حیث معرفت‌شناختی، نور حق، معرفت‌افزاست و نور معرفت‌شهودی و شناخت‌بی‌واسطه از ساحت حق فیضان می‌یابد و به دیگر بیان، از کارکردهای مهم نور، هدایت‌گری و سوی‌یابی است که در نزد اهل باطن، این هدایت‌گری به عالم نور و ساحت نورالانوار، با واسطه‌هایی نورانی (فرشتگان) صورت می‌پذیرد و سالک پس از گذراندن مراتب سلوک نورانی، خود «نور» شده و سرشتی نورانی می‌یابد؛ چراکه به آینه‌ای بدل می‌شود که خداوند به واسطهٔ او نور خود را بر آسمان و زمین می‌تاباند و بنا بر حدیث فراست مؤمن،^۱ درک و دریافت مؤمن به واسطهٔ نور الهی میسر است. میبیدی به نقل از پیرطریقت، خواجه عبدالله انصاری، در کشف‌الاسرار و عدهٔ الابرار می‌نویسد: «راهنمای بندگان در زمین و آسمان خداست. مؤمنان به نور او صواب می‌بینند و به راه‌نمونی او به جادهٔ سنت می‌روند و حق را می‌پذیرند و از حیرت ضلالت باز می‌رهند». (میبیدی، ۱۳۷۱، ج ۶، ص ۵۳۲ - ۵۳۱)

وجود اقوال بسیار و متنوع از عرفای مغانی مشرب در باب وجوه گوناگون نور، گواه عنایت آنان به این حقیقت والاست. فی‌المثل، بایزید بسطامی که با تمسک به قوت شهود به عالم انوار رهنمون شده است، فراوان از رمز نور بهره جسته است و می‌گوید: «خدای را به خدای شناختم و آن‌چه را جز اوست، به روشنایی او شناختم». (سهلگی، ۱۳۸۴، ص ۲۸۷) و در واقعهٔ عروج روحانی وی نور و شهود موج می‌زند؛ چراکه بایزید «نور» را مساوق با «هستی» انگاشته و با محو خودی در نور حق، «عدمی» بودن نور وجود خویش را دریافته است:

نظر کردم در پروردگار خویش به چشم یقین
از پس آنکه او مرا، از نظر به غیر خویش باز داشت
و مرا به نور خویش روشنایی بخشید

۱. رسول اکرم (ص) فرمود: «اتَّقُوا فِرَاسَةَ الْمُؤْمِنِ؛ فَإِنَّهُ يَنْظُرُ بِنُورِ اللَّهِ عَزَّ وَ جَلَّ». (سراج، ۱۹۱۴، ص ۲۲۶؛

سلمی، ۱۳۶۹، ج ۳، ص ۱۸۵)

و شگفتی‌ها از سرّ خویش به من نمود
و هویت خویش را به من نمود
پس نظر کردم، به هویت او، در انانیت خویش
پس از میان برخاست نور من به نور او
... پس نظر کردم در او به نور او
و به علم او دانا شدم
... بود خود در نور او دیدم

عزت خود از عزّت او نگرستم... (سهلگی، ۱۳۸۴، ص ۲۹۷ - ۲۹۵)

نیز به گزارش سهلگی، تسبیح نوری بایزید از این قرار بود: «سبحانَ مَنْ عَلَا فَتَعَالَى، سبحانَ العلیّیِ اَعْلَى دُونَ دُنُوّ الأَدْنَى، سبحانَ خَالِقِ النُّورِ، شَكَراً لِخَالِقِ النُّورِ، سبحانَ خَالِقِ النُّورِ، سبحانَ خَالِقِ النُّورِ وَ بِحَمْدِهِ، سبحانَ خَالِقِ النُّورِ عَزَّ وَ جَلَّ جَلَّ لَهُ».^۱ (سهلگی، ۱۳۸۴، ص ۲۷۹)

به این موارد باید افزود که نام مقامات کهن بایزید، النور است و به تعبیر شفیعی کدکنی، «بی‌گمان حکمتی در این نام‌گذاری وجود داشته، هم‌چنان که مقامات اصلی خرقانی نیز نور العلوم نام داشته و این دو نام‌گذاری از یک سنت شفاهی کهن سرچشمه می‌گیرد. [هم‌چنین] کتاب‌هایی از حلاج نیز در این آفاق معنوی قرار می‌گیرند از جمله نور النور، حمل النور، طاسین الأزل و الجواهر الأكبر و الشجرة الزيتونیه النوریة، المتجلیات، والنجم إذا هوی، که تمام این عنوان‌ها با روشنی و نور سر و کار دارند و نیز در کتب دیگر از قبیل شخص الظلمات (پیکر تاریکی) از باب تقابل و تضاد با مقوله روشنی و نور سر و

۱. «منزه است آن‌کو برشد و برتر شد. منزه است آن بزرگوار برتر. پاک از فرود فرودین. منزه است آفریدگار روشنی. سپاس آفریدگار روشنی. منزه است آفریدگار روشنی. «شفیعی کدکنی در دفتر روشنائی، ضمن ترجمه این تنها تسبیح بازمانده از بایزید می‌نویسد: آیا در این گرایش به روشنی و نور باید به چشم تصادف نگرست؟» (سهلگی، ۱۳۸۴، ص ۱۰۰)

کار داریم». (شفیعی کدکنی، ۱۳۸۴، ص ۹۹ - ۹۸) و چنان‌که می‌دانیم شرح و تأویل سخنان رمز‌آلود و شطح آمیز بایزید و حلاج را روزبهان بقلی در کتابی با عنوان منطق الأسرار بیان الأنوار آورده و سپس آن را با نام شرح شطحیات ترجمه کرده است. دقیقه شایان توجه، عنوان این کتاب است که گویای اهمیت موضوع نور و ظلمت در تعالیم عرفانی حلاج است. گذشته از این، بیرونی در آثار الباقیه نقل کرده است که نامه‌های حلاج به اصحاب و پیروانش که به تعبیر خود وی حاکی از مرتبه «عین الجمع» است، معنون به این عناوین بود: «از هوهوی ازلی، فروغ درخشان لامع و...» بود. (بیرونی، ۱۳۸۶، ص ۳۱۷) در دیوان او می‌خوانیم:

«تسیح خدای را که ناسوتش را

با راز نور لاهوتِ فروزانش آشکار ساخت

سپس خود را به خلقش بی‌پرده جلوه‌گر کرد». (حلاج، ۱۴۲۳، ص ۹۹)

عین‌القضات همدانی نیز در اصل عاشر کتاب تمهیدات در بحث از رمز خردسوز نور، تعبیر نغز و عمیقی به دست داده و به گفتار حلاج استناد جسته است: «دریغا اگر بگویم که نور چه باشد، احتمال نکنی، و عالم‌ها بر هم او فتد؛ اما رمزی بگویم و دریغ ندارم، بشنو. «اللَّهُ نُورُ السَّمَاوَاتِ وَالْأَرْضِ» یعنی اصل: «السَّمَاوَاتِ وَالْأَرْضِ» اصل وجود آسمان و زمین نور او آمد. مگر حسین منصور با تو این سخن را نگفته است که «الله مصدرُ الموجودات»؟ وجود او مصدر و مایه موجودات بود. یعنی: «الله و نوره مصدرُ الأنوار». (عین‌القضاة، ۱۳۷۳، ص ۲۵۷)

حلاج افزون بر آنکه از نور برای توصیف توحید و ذات حق مدد می‌جوید، در طس السراج، از پیامبر به‌مثابه نوری از انوار غیب یاد می‌کند که آشکار شد و به همان منبع نورانی بازگشت. نور او مقدم بر خلاق است و نخستین تعیین از تعینات ذات حق، نور او بود و انوار نبوت به نور او قائم است و آن حضرت در تمامی عوالم اشرف بود و از اوست که دیگر مخلوقات فیض وجود می‌یابند. (حلاج، ۱۳۸۴، ص ۵۵، ۵۷)

ابوالحسن خرقانی در باب نور توحید الهی و پیوند آن با «ولی» خداوند عبارتی دلنشین دارد از این قرار که: «خدای را بر روی زمین بنده‌ای است که در دل او نوری گشاده است، از یگانگی خویش، که اگر هر چه از عرش تا ثری هست، گذر در آن نور کند، بسوزد، چنان که پر گنجشکی که به آتش فرو داری». (عطار، ۱۳۸۹، ص ۶۰۲)

نور از نظرگاه توحیدی این عرفای مغانی مشرب، گذشته از جنبه وجودشناختی آن، بُعد هدایت‌گری و معرفت‌شناختی نیز دارد. عطار در تذکرة الاولیاء از خرقانی نقل می‌کند که «اگر کسی از تو پرسد که: فانی، باقی را ببیند؟ بگو که: امروز در این سرایِ فنا، بنده فانی، باقی را می‌شناسد، فردا آن شناخت، نور گردد تا در سرای بقا، به نور بقا، باقی را ببیند». (عطار، ۱۳۸۹، ص ۶۱۷) هم‌چنین وی شرط رسیدن به معرفتی تام و شهودی ناب را چنین توصیف کرده است: «دست در عمل زن تا اخلاص ظاهر شود، دست در اخلاص زن تا نور ظاهر شود. چون نور ظاهر شود، طاعت کنی، آنگاه با دید [آید]: اَعْبُدَ اللّٰهَ کَانَک تَرَاه». (شفیعی کدکنی، ۱۳۸۴، ص ۳۵۱-۳۵۰)

ابوالحسن خرقانی که نور الله را برابر با هستی مطلق حق می‌داند، گفته است: «خدای - تعالی - بر دل اولیاء خویش از نور بنائی کند و بر سر آن بنا، بنایی دیگر و هم‌چنین بر سر این یکی دیگر، تا به جایگاهی که همگی او خدا بود و گفت: خداوند از هستی خود چیزی در این مردان پدید کرده است که اگر کسی گوید، این حلول بود، گویم: این نورالله می‌خواهد: «خَلَقَ الْخَلْقَ فِی الظُّلْمَةِ رَشَّ عَلَيْهِمْ مِّنْ نُّورِهِ». (عطار، ۱۳۸۹، ص ۶۱۱)

معرفت الهی در اقوال و آراء ذوالنون مصری نیز به نور تشبیه شده است و از نشانه‌های عارف در نگاه ذوالنون این است که نخست، نور معرفتش، نور ورع او را خاموش نسازد که فرق میان مؤمن و عارف در این است که: «المؤمنُ یَنْظُرُ بِنُورِ اللّٰهِ و العارفُ یَنْظُرُ بِاللّٰهِ عَزَّ و جَلَّ». (سراج، ۱۹۱۴، ص ۴۰-۳۹؛ ابن خمیس، ۲۰۰۶، ص ۹۵-۹۴)

و نیز گفته است که: «للعارف نارٌ و نورٌ؛ نارُ الخشیة و نورُ المعرفة فظاهرة تحترق بنارِ

الخشیة و باطنه منور بنور المعرفة». (رفاعی، ۲۰۰۱، ص ۴۵-۴۴)

و نیز عطار از او نقل می‌کند که: «از ذوالنون پرسیدند که خدای را به چه شناختی؟ گفت: خدای را به خدا شناختم و خلق را به رسول (ص). یعنی الله و نور الله. خدای خالق است. خالق را به خالق توان شناخت، و نور خدا خلق است و اصل خلق، نور محمد (ص)؛ پس خلق به محمد (ص) توان شناخت». (عطار، ۱۳۸۹، ص ۱۳۴)

روزبهان بقلی نیز تجلی نوری حق را در *عبر العاشقین* چنین توصیف کرده است: «خداوند خویش را برای عاشقان در بارش انوار جمال و جلال می‌پوشاند». (بقلی، ۱۳۶۶، ص ۳) می‌دانیم که مسألهٔ خیال یکی از مهم‌ترین مضامین در شاکله و نظام فکری ابن عربی، مدون عرفان نظری است. وی در *فصّ نوریّه* از کتاب *فصوص الحکم* خویش، وجود حق را با رمز نور توصیف کرده و لطیفهٔ شایان عنایت آن که او در *مجلد نخست فتوحات مکیه*، خیال را مظهر اسم «النور» خداوند دانسته و بر آن است که تصویر همهٔ اشیاء در عالم خیال (مثال) ادراک می‌شود. (ابن عربی، ۱۳۸۵، ج ۱، ص ۳۰۶)

نار جلوه‌ای محسوس از نور معقول

در سنت مزدایی، همواره میان آتش و نور اهورامزدا، وحدتی ذاتی برقرار است و چون عالم هستی از نور ازلی وجود یافته است، نتیجتاً کل عالم، تجلیات نورالانوار یعنی اهورامزدا، تلقی می‌گردد. بنابراین قبله‌گاه برای به‌جا آوردن نماز «نور» است و مظهر آن «آتش»؛ به نحوی که نماز اشته (آتش)، معروف به «آشیم و هو»، معروف‌ترین نماز زرتشتیان است. (پورداد، ۱۳۵۶، ص ۹۲)

این دقیقه گفتنی است که نار (آتش) بنا بر تعالیم مغانی، از باب تنزل معقول به محسوس است که به مثابهٔ برترین جلوهٔ حق (اهورامزدا) انگاشته می‌شود چنان‌که در شرح *تائیه ابن*

فارض می‌خوانیم که آنان آتش را مظهر نور هدایت و الوهیت حق - تعالی - می‌انگاشتند.^۱ (فرغانی، ۱۳۷۹، ص ۷۵۰) گفتیم که در ادیان ابراهیمی نیز خدای تعالی «نور» دانسته شده و یکی از وجوه تجلیات او بر انبیا و اولیا به صورت نور یا آتش است. در کتاب حزقیال نبی آتش همانند نور، نمودگاری از شکوه تجلی و عظمت ظهور الهی است. (اول تیمائوس، ج ۶، ص ۱۶) بنا بر سفر خروج، تجلی یهوه بر موسی (ع) به صورت آتش بوده (ج ۳، ص ۴ - ۲) و در سفر تثنیه نیز آمده است که خداوند از میان آتش با موسی (ع) سخن گفت و فرمان‌ها و احکام الهی (ده فرمان) از میان آتش بر وی نازل شد. (ج ۵، ص ۵ - ۴)

هم‌چنین به همین اعتبار از دیرباز، آتش در میان سایر اقوام و ملل از حیث اعتقادی و آئینی از جایگاه ویژه‌ای برخوردار بوده است. به عنوان نمونه، آگنی^۲ از بزرگ‌ترین ایزدان هندی به شمار می‌رود که در ریگ ودا بیش از دو بیست سروده در وصف و ستایش او وجود دارد. عنصر آتش، مظهر قدرت و تجلی صفات و کیفیات آگنی است که به صورت‌های مختلفی در جهان ظاهر می‌گردد؛ در زمین به صورت آتش هیزم و مواد سوختنی، در آسمان در قالب خورشید و اجرام فلکی و در فضای میان زمین و آسمان، به صورت آذرخش جلوه‌گر می‌شود. (مکدانل، ۱۹۷۴، ص ۹۲ - ۹۰) در روم، یونان، مصر و حتی آفریقا نیز همواره بر قداست آتش تأکید شده است. این احترام و بزرگداشت هم‌چنان در معابد هندی، چینی، ژاپنی، در کلیساها و بر صدر همه آنها در آتشکده‌ها مشهود است و هنوز هم در برخی از مناطق ایران، بر مزار بزرگان آتش می‌افروزند و در بیشتر خانه‌ها شب‌های جمعه چراغ را تا بامداد روشن نگاه می‌دارند. در سر سفره عقد، شمع و میجر

۱. وان عبد النار المجوس و ما نطقت

كما جاء في الأخبار في ألف حجة

فما قصدوا غيري و إن كان قصدهم

سواي و إن لم يظهروا عقد نيبة

رأوا ضوء نوري مبرة فتوهّموه

ناراً فضلّوا بالهدى بالأشعة

آتش، باید حضور داشته باشد و روشن کردن چراغ در مساجد و تکیه‌ها مرسوم است. گفته شده که اهمّیت و تقدیس آتش (آتر^۱ = آذر) به ویژه در نزد مغان تا بدانجا بود که به آنان لقب «آتش‌بر» اطلاق کرده‌اند. فیثاغورس در باب جایگاه نور و آتش در نزد ایرانیان می‌نویسد: «لشکر پارسیان این چنین راه می‌افتاد: نخست آتش را در آتشدان زرّینی حرکت داده و از پی آن نیز مغان سرودگویان پیش می‌آمدند و از پی مغان نیز ۳۶۵ جوان با جامه‌های ارغوانی روانه می‌شدند. به دنبال گردونهٔ پادشاه، اشخاصی حرکت می‌کردند که با خود مجمرهایی از آتش داشتند». (قائم مقامی، ۱۳۹۰، ص ۱۷۴ - ۱۷۳)

نکتهٔ گفتنی آن که پس از ورود اسلام به سرزمین ایران، اگرچه مسلمانان با هرگونه مظاهر شرک مخالف بودند؛ اما نور و قداست آن، یکی از ارزش‌های اصیل اسلامی به‌شمار می‌رفت؛ چراکه پروردگار یکتا به رغم اینکه به هیچ چیز قابل تشبیه نبود و هرگونه تشبیه خالق با شئی مادی، بنا بر اصول عقاید اسلامی شرک و گناهی عظیم محسوب می‌گشت، در قرآن کریم تنها چیزی که خداوند متعال بدان تشبیه گردیده، نور است. بنا بر تعالیم قرآنی، خداوند نور آسمان‌ها و زمین نامیده شده و سوره و آیه‌ای نیز به نام نور نامیده شده است؛ لذا در دورهٔ اسلامی نیز کارکردهای رمزی آتش هم‌چنان به حیات خویش ادامه داد. به هر ترتیب، در گاهان زرتشت، اهورامزدا پدر آشه (راستی به معنی هستی‌شناختی واژه، برابر با حق مخلوق به در اصطلاح پیروان ابن عربی) است، و آشه آفریدهٔ خرد اهورامزداست و این رابطهٔ پدر و فرزندی دال بر رابطهٔ آفریدگار و آفریده است. از آنجا که اهورامزدا خود ریشه و اصل «راستی» و خود «حق» مطلق است، آشه نیز آفریدهٔ او، بهترین راستی و به معنای «حق ظاهرشده در عالم» خواهد بود. به عبارتی، آشه تجلی خرد اهورامزدا در آفاق به‌شمار می‌آید^۲ و در حقیقت، می‌توان گفت نظام درونی عالم است. آشه

1. Atar.

۲. در بندهشن می‌خوانیم: آتش اندیشهٔ هرمزد است که تجسم مادی به خود گرفته و از این رو برترین آفریدهٔ مادی و روشنی‌بخش جهان است. فروغ آتش از روشنی بیکران (هرمزد) مایه می‌گیرد و گوهر آدمی با دیگر آفریدگان اهورایی متفاوت است؛ چراکه اصل او از آتش و اصل دیگر آفریدگان از آب است، خویشکاری آتشکده‌ها محقق کردن این پیوند میان روح آدمی و اصل مینوی آن است.

در یسنای هفت‌ها به‌عنوان امشاسپندی که زیباتر از همه، نورانی و سربه‌سر نیکی است، ستوده می‌شود. تأکید بر زیبایی و نورانیت آشه در اوستا از آن روست که آشه تجلی نور اهورامزدا در عالم، و ظاهرکننده صفت جمال اوست. در گاهان زرتشت، آشه «نورانی» به‌شمار رفته، چنان‌که «خورشیدمند» نیز انگاشته شده است. در قطعه ۳۰/۱ نیز آشه به انوار تعلق یافته که از همگی این اشارات برمی‌آید که آشه، عین نور است. (عالیخانی، ۱۳۷۹، ص ۹۹)

نیک می‌دانیم که آشه (یا اردیبهشت) در متون پهلوی با آتش پیوندی وثیق دارد. ایزد آذر همکار و یاور اردیبهشت است و راهنمای روان بر سر پل چینود و نیز هادی ارداویراف در معراج پرفضیلتش. (بهار، ۱۳۷۶، ص ۱۴۹، ۳۰۴) زیبایی و نورانیت آشه در اوستا از آن روست که آشه تجلی نور اهورامزدا در عالم، و ظاهرکننده صفت جمال اوست. (شایست ناشایست، ۱۳۶۹، فصل ۲۰، بند ۲)

در متون پهلوی آمده است که گوهر خرد چونان آتش است و نیک و بد را تمیز می‌دهد و آدمی در برابر نور، اعم از نور خورشید، آتش و یا چراغ، قوای فکری خود را به سوی راستی و آفریدگار راستی متمرکز می‌سازد. بدین سان آتش بنا بر تعالیم مزدایی تنها عبارت از آتش سوختنی محسوس نیست و حامل معانی بس بلندی است. به باور مزدائیان، آتش در همه اجزای آفرینش گیتیایی حضور دارد: در تن مردمان و جانوران، در تن گیاهان و حتی در آذرخش آسمان. (بندهش، ۱۳۶۹، ص ۹۰)

از نظرگاه قدما، آتش در میان چهار آخشیج یا عنصر، از جایگاه ممتازی برخوردار است و در بندهشن آمده است که: «اورمزد نخست آتش را از روشنی بیکران آفرید، آنگاه باد را از آتش، آب را از باد، و خاک را از آب و سپس همه چیز را آفرید». (۱۳۶۹، ص ۳۹) و در روایت پهلوی می‌خوانیم: «اورمزد آتش را از خرد خود و فروغ آن را از روشنایی بیکران و تن آدمیان را از آتش آفرید». (فصل ۱۸، بند ۵)

بنا بر کیهان‌شناخت قدما، آتش بالاترین گره را به خود اختصاص می‌داد و بر فراز گره هوا قرار می‌گرفت و گره هوا خود محیط آب و خاک به‌شمار می‌رفت. از منظر حکمای

اسلامی نیز آتش یکی از عناصر چهارگانهٔ بسیط است که طبیعتی گرم و خشک دارد. آتش را «سَبْکِ مطلق» دانسته‌اند؛ زیرا که آتش گرم و خشک است و خشکی «قوتی است که چون با گرمی یار شود، به غایت سبک گرداند». آتش نیز مانند دیگر عناصر دگرگونی و استحاله می‌پذیرد، چنان‌که بی‌واسطه به هوا که مجاور آن است، منقلب می‌شود و با واسطهٔ هوا به آب بدل می‌گردد. (سهروردی، ۱۳۸۰، ج ۳، ۳۴۷؛ ج ۴، ص ۱۹۷؛ ج ۳، ص ۱۷)

لیکن سهروردی با توجه به مبانی حکمت اشراقی خویش که آینهٔ تمام‌نمای حقیقت نور و روشنایی است و به تبع سنت فرزندگان ایران باستان، نگرشی عمیق‌تر را نسبت به آتش به دست داده است. وی بر آن است که آتش از جهت حرکت و حرارت و نزدیک بودن به طبیعت حیات، به مبادی نوریه^۱ شبیه است و از همین‌رو شریف‌تر از دیگر عناصر است. شیخ اشراق تصرف و تأثیر آتش در جهان مادی را با تدبیر و تأثیر نفس ناطقهٔ انسانی در ولایت بدن مقایسه می‌کند و می‌گوید: اگر نفس ناطقه را به سان جانشین مهتر (خلیفهٔ کبری)^۲ خدای تعالی به شمار آوریم، آتش نیز جانشین کهنتر (خلیفهٔ صغری) او خواهد بود. وی ضمن اشاره به بزرگداشت آتش در نزد ایرانیان می‌نویسد: هرگاه اشیاء را بررسی کنی، جز نور، مؤثری نخواهی یافت و چون قهر و محبت از ناحیهٔ نور است و حرکت و حرارت نیز معلول آن باشد، بنابراین، در قوای شوقی، اعم از شهوی و غضبی، دخیل است... وی در توصیف شأن آتش می‌نویسد: شرف آتش در این است که حرکت آن از همه بالاتر و حرارتش کامل‌تر و به طبیعت حیات نزدیک‌تر است و در ظلمات از آن یاری می‌جویند. قهر آن نیز کامل‌تر و به مبادی نوریه شبیه‌تر است. آتش برادر انوار اسپهبدی - یعنی نفوس ناطقهٔ انسانی - است که به واسطهٔ آن دو، در این عالم خلافت کبری و صغری

۱. مقصود از مبادی نوریه، جواهر عقلی و ذات برتر از آنها و اصل آنهاست که نورالانوار باشد.

۲. سهروردی این مضمون عرفانی والا را از آیهٔ خلافت: «إِنِّي جَاعِلٌ فِي الْأَرْضِ خَلِيفَةً». بقره / ۳۰، برگرفته است که به تعبیر علامه طباطبایی در تفسیر المیزان، مراد از خلیفه در آیهٔ شریفه، نوع انسانی است.

تحقیق می‌یابد و بدین جهت در روزگاران گذشته، ایرانیان موظف شدند که بدان رو کنند و آن را به اعتبار مظهریت نسبت به نورالانوار قبله سازند و شایسته تقدیس و بزرگداشت دانند. (سهروردی، ۱۳۸۰، ج ۲، ص ۱۹۷-۱۹۶)

لذا از آنجا که در نظام فکری سهروردی برای هرگونه‌ای از گونه‌های موجودات مدبری وجود دارد، آتش نیز از این قاعده مستثنا نیست و آشه (اردیبهشت) رب‌النوع آتش است؛ زیرا که آتش مظهر آشه است که عین نور و ظهور است.

خلاصه سخن این که آتش از نگاه سهروردی، تنها صرف یکی از عناصر چهارگانه در طبیعت کلاسیک نیست، بلکه «برادر نور اسپهبد انسانی» است و از آنجا که به نفس بشری، خلافت کبری در این دنیا داده شده است، آتش نیز حائز مقام خلافت صغری خواهد بود، به این لحاظ که مظهر انوار ملکوتی در عالم اجسام یا برازخ است. به دیگر بیان، جایگاه آتش در عالم ما، همانند جایگاه انوار قاهره^۱ در عالم علوی است و همان‌طور که آن انوار مظهر نورالانوار در عالم علوی‌اند، آتش نیز مظهر نورالانوار در عالم ماست و از این‌رو، پارسیان باستان قبله عبادات خویش را آتش قرار داده بودند.

وجوه دوگانه رمز آتش

بنا بر جهان‌شناخت پیشینیان، در میان عناصر اربعه که مقوم عالم‌اند، عنصر آتش با دو وجه متضاد، یعنی نور و گرمابخشی و در عین حال ویرانگری و سوزندگی، رمزی از دوگانگی در تجلی حق تعالی است.^۲ ابن عربی با اشاره به آیه ۱۰ سوره طه،^۱ از تجلی حق

۱. شیخ اشراق آن‌چه را که مشائیان، عقل گفته‌اند، نور قاهر نامیده است.

۲. شیخ محمود شبستری می‌گوید:

تجلی گه جمال و گه جلال است

رخ و زلف آن معانی را مثال است

در مظهر آتش سخن گفته است و شارحان وی آتش را رمزی از دو وجهه الهی یعنی «قهر» و «مهر» قلمداد کرده‌اند؛ زیرا که آتش از سویی رمز قهر است و هر چه را به آن برسد، فانی می‌سازد و به طبیعت خود مستحیل می‌گرداند، چنان که تجلی حق نیز کوه هستی سالک را فانی می‌کند. در عین حال آتش رمز مهر و محبت نیز هست؛ زیرا که سرچشمه نور است که محبوب بالذات است.

نجم‌الدین رازی در کتاب *مرصادالعباد* در باب کثرت معانی آتش در نگاه اصحاب معرفت می‌نویسد: «آتش را در چند مقام بینند و در هر مقام آن را معنی دیگر باشد: ... و گاه بود که نشان گرمی طلب باشد، و گاه بود که نشان غلبه صفت غضب بود، و گاه بود که نشانه غلبه صفت شیطنت بود، و گاه بود که نور ذکر بود بر مثال آتش، و گاه بود که آتش شوق بود که هیمة صفات بشری محو می‌کند، و گاه بود که آتش قهر بود، و گاه بود که آتش هدایت بود، چنان که موسی را بود علیه‌السلام، که «آنسَ مِنْ جَانِبِ الطُّورِ نَارًا»، و گاه بود که آتش محبت بود تا ماسوای حق بسوزد، و گاه بود که آتش معرفت باشد، که «وَلَوْ لَمْ تَمَسَّهُ نَارٌ نُّورٌ عَلَى نُّورٍ يَهْدِي اللَّهُ لِنُورِهِ مَن يَشَاءُ»، و گاه بود که آتش ولایت بود، که «اللَّهُ وَلِيُّ الَّذِينَ آمَنُوا يُخْرِجُهُم مِنَ الظُّلُمَاتِ إِلَى النُّورِ»، و گاه بود که آتش مشاهده بود، که «أَن بُورِكَ مَنْ فِي النَّارِ وَمَنْ حَوْلَهَا»، و جز ازین آتش‌ها بود که فرق میان هریک جز شیخی صاحب تجربه نتواند کرد».^۲ (رازی، ۱۳۲۲، ص ۱۸۹)

۱. «إِذْ رَأَى نَارًا فَقَالَ لِأَهْلِهِ امْكُثُوا إِنِّي آنَسْتُ نَارًا لَعَلِّي آتِيكُمْ مِنْهَا بِقَبَسٍ أَوْ أَجِدُ عَلَى النَّارِ هُدًى»، آنگاه که آتشی دید و به خانواده خود گفت: درنگ کنید، که من از دور آتشی می‌بینم، شاید برایتان قبسی بیاورم یا در روشنایی آن راهی بیابم.

۲. آتش‌های مذکور در *مرصادالعباد* چندین گونه است؛ ولی کل آنها را به دو دسته جمالی و جلالی می‌توان بازگردانید.

وجه نخست رمز آتش؛ تجلی جمالی یا وجه مهری:

در *اوستا*، آتش (آذر) پسر اهورامزدا^۱ و تجسم حضور او و نمودگار نظم راستین او خوانده شده است و چنان که اشاره شد، بر اساس تعالیم زردشتی، آتش رمزی از آشه یعنی راستی و درستی است و بنابراین، مزدائیان بر این باورند که آتش به پاکان و راستان گزندی نمی‌رساند. از این رو، آتش، این حقیقت مینوی در مقام داوری است و وسیله آزمودن و متمایز ساختن پاکان از بزهکاران؛ چراکه نیکان را به سلامت از خود عبور می‌دهد و بدان را نابود می‌سازد. توضیح آنکه در سنت‌های پیشین، آتش آزمون یا *وَرِ* آتش یا *وَرِ* گرم آیینی بوده است که از سوی داوران برای آزمودن راستگویی یا *حَقَانِیْت* فرد برگزار می‌شده است. (ویسپرد، ۱۳۷۵، ۲۵۳۷؛ ص ۱۳۱ - ۱۲۰) آتش *جلوه* این جهانی، اشه است و لذا آزمون ایزدی (*وَرِ*) آتش با اشه پیوند دارد؛ چراکه اشه عبارت است از راستی و نظام راستین حاکم بر عالم و از این رو، آتش عهده‌دار داوری و گزینش اهلوان^۳ (نیکوکاران) از دروندان^۴ (بدکاران) است. *وَرِ* آتش تنها ویژه ایرانیان نبوده و در اروپا نیز تا سده‌های میانه رواج داشته است و در تورات (سفر اعداد) نیز امر شده که برای اثبات بی‌گناهی افراد، آزمون آتش را به کار برند.

به هر روی، همواره پاکان و راستان و آنان که در مسیر *حَقّ* و *صَدَق* قدم زده‌اند، از این آزمون سربلند بیرون آمده‌اند. چنان که می‌دانیم زردشت برای اثبات *صَحّت* نبوت خود و اصالت اوستا، پذیرای آزمون ایزدی (*وَرِ*) شد و سه گام به نشان نیکی در اندیشه و گفتار و

۱. تعبیر «پسر»، تعبیری تشبیهی است و در مقام تنزیه، حق تعالی را از داشتن فرزند منزّه می‌شماریم؛ ولی مقصود از پسر در اینجا معلول و مخلوق یا به تعبیر و تأویل شیخ اشراق، خلیفه نورالانوار بوده است.

۲. *وَرِ* مأخوذ است از واژه اوستایی *varah* که مشتق از ریشه *var* به معنای برگزیدن، بازشناختن و گرویدن است.

3. Ahlavan.

4. Druvandān.

کردار در آتش سوزان برداشت و آسیبی ندید. آذرباد مهراسپندان^۱ موبد عصر ساسانی نیز به روایت ابوریحان بیرونی، از این آزمون به سلامت گذشت. به همین سان، گذر سیاوش، شاهزادهٔ کیانی از آتش به منظور اثبات پاکی و بی‌گناهی، و نیز برد و سلام شدن آتش بر ابراهیم (ع) از دیگر مصادیق آزمون آتش به شمار می‌رود.

شیخ اشراق در رسالهٔ صفیر سیمرخ در توصیف سیمرخ که رمز عقل کل است، می‌نویسد: «غذای او آتش است^۲ و هر که پری از آن او بر پهلو راست بندد و بر آتش گذرد، از حرق^۳ ایمن باشد». ^۴ (سهروردی، ۱۳۸۰، ج ۳، ص ۳۱۶) رنه گنون، محقق و اندیشمند نواشراقی فرانسوی نیز در تحلیل این ایمنی اولیاء الهی می‌نویسد: «چنین انسانی به مبدأ خود بازگشته است و با هیچ موجودی در تضاد قرار نمی‌گیرد؛ زیرا که وی در نقطهٔ مرکزی مستقر است و لذا آب و آتش (یعنی دو ضد) بدو صدمه نمی‌زند». (گنون، ۱۳۸۷، ص ۴۴)

نکتهٔ گفتنی آن‌که بررسی‌های علمی در نگاره‌های ایرانی که به موضوع آتش و ور پرداخته‌اند، حاکی از دوگانگی این نگاره‌هاست؛ زیرا آنجا که شعله‌های آتش نمایانگر

۱. نام آذرباد متشکل از دو واژهٔ آذر به معنی آتش و جزء دوم آن، باد، صفت مفعولی از ریشهٔ pā به معنی پادن است و با هم به معنی «پاییده شده با آتش» است؛ یعنی «کسی که در پناه آتش است». پس از آنکه آذرباد/اوستا را تدوین کرد، برای رفع اختلافات مذهبی و صححت کتاب مقدس و اثبات حقایق مزدیسنا در امتحان ور حضور یافت. در کتاب شایست و نشایست (فصل ۱۵، بندهای ۱۵ تا ۱۷) ور را چنین معنی کرده است: «آزمایش فلز گداخته که روی دل (سینه) به عمل می‌آید. دل باید به اندازه‌ای پاک و بی‌آلایش باشد که وقتی فلز گداخته بر روی آن ریخته شد، نسوزد. آذرباد مهراسپندان چنان زیست که وقتی فلز گداخته بر روی سینه‌اش ریختند، تو گویی که بر روی سینه‌اش شیر دوشیده باشند؛ اما وقتی فلز بر روی سینهٔ زشت کردار و گناهکاری چکیده شود، خواهد سوخت».

۲. مراد از آتش، اشراقاتی است که عقل اول از نورالانوار دریافت می‌کند؛ به تعبیر مولانا:

قوَت جبریل از مطبخ نبود

بود از دیدار خلّاق ودود

۳. حرق: سوختن، احتراق.

۴. محتملاً سهروردی در اینجا سیاوش کیانی را در نظر داشته است.

تجلی جمالی‌اند، این نگاره‌ها دارای رنگ‌های درخشان طلایی هستند و در قسمت بالایی شعله، نوعی وحدت مشهود است؛ اما شعله‌هایی که نمایانگر تجلی جلالی‌اند، خشن و مشوش و با رنگ‌های تیره تصویر شده‌اند.^۱

درخور گفتن است که در نزد مزداییان، آتش سمبول آگاهی است و تعبیر عرفای اسلامی نیز از آتش، معرفت حقیقی است، که گفته‌اند: «العلم نارالله»^۲، علم آتشی است که جهل و غفلت نفس را می‌سوزاند و می‌زداید.

میبدی نیز در تفسیر کشف‌الأسرار از «معرفت» به آتش و گاه آتشدان تعبیر کرده است، از جمله آنکه می‌گوید: «قومی درآمده و جان و دل خود در مجمره معرفت، عودوار بر آتش محبت نهاده و سوخته». (میبدی، ۱۳۷۱، ج ۵، ص ۴۷۲)

به موجب آیات شریفه قرآن، موسی (ع) در اثنای بازگشت از نزد شعیب (ع)، هنگامی که به طلب هیزم آتش برای خانواده‌اش برآمد، در وادی «طوی» به خلع نعلین مأمور شد و نور حق در درختی بر او تجلی کرد و در آن درخت سبز آتشی سرخ پیدا آمد که او را ندا می‌کرد، و به تعبیر مولوی:

رفت موسی کآتش آرد او به دست
آتشی دید او که از آتش برست

(مولوی، ۱۳۷۳، ص ۱۱۵)

و در نزد اهل معرفت، مراد از «آتش شجره طور» در داستان موسی (ع)، نور معرفت است در قلب عارف که حق بر او تجلی کرده است، چنان که مولانا می‌گوید:

چون درخت موسوی شد این درخت
چون سوی موسی کشانیدی تو رخت

۱. برای آگاهی بیشتر، ر.ک: مقاله «تجلی آیین در نگاره گذر سیاوش از آتش»، فرزانه دوانی، محمد فشارکی و محبوبه خراسانی، نشریه هنرهای زیبا، هنرهای تجسمی، شماره ۴۱، ۱۳۸۹.

۲. علم آتش حق است.

آتش او را سبز و خرم می‌کند
شاخ او اینی أنا الله می‌زند

(همان، ص ۶۲۸)

در سنت مزدایی نیز گزارشی از زردشت در دست است که با این رخداد معنوی مطابقت دارد و بر اساس آن، گفته می‌شود، هنگامی که زردشت به نزد گشتاسپ شاه می‌رود، آتشی در دست دارد که از بهشت آورده است و او را نمی‌سوزاند و این ایزد آذر است که موجب پذیرش مزدیسنا و گستراندن اشته از سوی گشتاسپ شاه می‌شود. (دینکرد هفتم، فصل ۴، بند ۷۰ - ۶۶) این آتش، در واقع رمز روشنای عشق و معرفت است که در آتش طور نیز بر موسی (ع) تجلی کرده است.

شیخ اشراق در رسالهٔ الواح عمادی از این آتش، بدین سان رمز‌گشایی کرده است: «قوة فکر چون به امور روحانی اشتغال ورزد و به معارف حقیقی روی آرد، شجرهٔ مبارکه است؛ زیرا هم‌چنان که درخت را شاخه‌هاست، فکر را نیز شاخه‌هایی است که ثمرهٔ آن میوهٔ نور یقین است، چنان که در قرآن شریف آمده است: «الَّذِي جَعَلَ لَكُمْ مِنَ الشَّجَرِ الْأَخْضَرِ نَارًا»^۱. الشَّجَرِ فِكْرٌ است؛ و سبزی درخت فکر آن است که مطلع شود بر طریق نظر و به بازگشتن به عالم قدس. در آیتی دیگر فرموده است: «أَفَرَأَيْتُمُ النَّارَ الَّتِي تُورُونَ»^۲، یعنی علوم ثوانی و نَفَحَاتِ قَدْسِيَّه‌ای که بدو توصل کنند^۳ از علوم اوائل به علوم ثوانی.^۴ «أَأَنْتُمْ أَنْشَأْتُمْ شَجَرَتَهَا أَمْ نَحْنُ الْمُنشِئُونَ»^۵، یعنی که شما انشاء کردید یا ما انشاء کردیم، این درخت را؟

۱. همان کسی که برای شما از درخت سبز آتشی قرار داد. (یس / ۸۰)

۲. آیا آن آتشی را که برمی‌افروزید، دیده‌اید؟ (واقعه / ۷۱)

۳. توصل کردن: راه جستن، پل زدن.

۴. علوم اوائل عبارتند از: بدیهیات نخستین و قضایای ضروری، برخلاف علوم ثوانی که قضایای نظری و غیربدیهی را دربرمی‌گیرد.

۵. واقعه / ۷۲.

و آیتی دیگر در تأیید آن فرموده است که: «وَشَجَرَةً تَخْرُجُ مِنْ طُورِ سَيْنَاءَ»، افق عقلی است، که: «تَنْبَتُ بِالذُّهْنِ وَصَبِغٌ لِلْأَكْلِينَ»^۱، یعنی به واسطه روغن معقولات، اندیشه را مستعد قبول فیض الهی گرداند و چراغ یقین برافروزد و با معارف، آتش سکینه در نفس برافروزد. نان ایشان، نان فریشتگان است، چنان که فیثاغورس در رموز خویش و داوود (ع) در منامیر بدان اشارت کرد و نان خورش ایشان انوار درخشانده است، و اشارت کرد در قرآن بدان درخت آنجا که گفت: «يُوقَدُ مِنْ شَجَرِهِ مُبَارَكَةٌ زَيْتُونَهُ لَّا شَرْقِيَّةٍ وَلَا غَرْبِيَّةٍ»، یعنی نه شرقی یعنی «عقل محض» است و نه غربی یعنی «هیولای محض». و این درخت به عینه درخت موسی (ع) است که ندا شنید: «فِي الْبُقْعَةِ الْمُبَارَكَةِ مِنَ الشَّجَرَةِ»^۲ و فرمود: «وَلَوْ لَمْ تَمْسَسْهُ نَارٌ» که این آتش همان آب المقدس یا روح القدس است، و این آتشی است که فرمود: «أَنْ بُورِكَ مَنْ فِي النَّارِ»، یعنی کسانی که بدو متصل اند، و «مَنْ حَوْلَهَا»، یعنی محبان متصلان.^۳

و نفوس ما چراغهایی اند که این آتش عظیم (یعنی عقل یا روح القدس) او را می افروزد هم چنان که در حق موسی (ع) آمد: «إِذْ رَأَى نَارًا فَقَالَ لِأَهْلِهِ امْكُثُوا»^۴ اشارت کرد به ترک اهلش، یعنی حواس ظاهری و باطنی اش؛ چنان که گفت: «فَاخْلَعْ نَعْلَيْكَ»^۵، و در آیتی دیگر فرمود: «أَنْسَ مِنْ جَانِبِ الطُّورِ نَارًا»^۶ و این آیت که: «أَنْ بُورِكَ مَنْ فِي النَّارِ» مثنی

۱. و درختی را که از طور سینا می روید [درخت زیتون] و از آن روغن و «نان خورش» برای خورندگان فراهم می گردد، آفریدیم. (مؤمنون / ۲۰)

۲. در آن جایگاه مبارک از آن درخت (مقدس).

۳. «فَلَمَّا جَاءَهَا نُودِيَ أَنْ بُورِكَ مَنْ فِي النَّارِ وَمَنْ حَوْلَهَا وَسُبْحَانَ اللَّهِ رَبِّ الْعَالَمِينَ»، هنگامی که نزد آتش رسید، ندایی برخاست که مبارک باد آن کس که در آتش است و کسی که در اطراف آن است و منزّه است خداوندی که پروردگار عالمیان است. (نمل / ۸)

۴. هنگامی که [موسی] آتشی دید، به خانواده خود گفت. (طه / ۱۰)

۵. پس نعلین خود را بیرون کن. (طه / ۱۲)

۶. آتشی از جانب طور دید. (قصص / ۲۹)

می شود با آیتی دیگر که: «لَعَلِّي آتِيكُمْ مِنْهَا بِقَبَسٍ»^۱ یعنی پاره آتش درخشنده درگیرنده، و «مَنْ حَوَّلَهَا» را یار می شود: «سَأَتِيكُمْ مِنْهَا بِخَبْرٍ»، و «قبس» از بهر آن کس است که در آتش است و «خبر» از بهر آنکه در گرداگرد اوست. نظر کن به اعجاز وحی الهی و ضرب الأمثال که اشارت به نفس است و احوال او از رهگذر امور محسوس، که با مثال حسّی، معقولات را درمی یابد، چنان که در قرآن آمد که: «وَيَضْرِبُ اللَّهُ الْأَمْثَالَ لِلنَّاسِ لَعَلَّهُمْ يَتَذَكَّرُونَ»^۲ و آیتی دیگر گواهی می دهد که: «وَتِلْكَ الْأَمْثَالُ نَضْرِبُهَا لِلنَّاسِ وَمَا يَعْقِلُهَا إِلَّا الْعَالِمُونَ»^۳ و هم چنان که آیتی دیگر: «وَيَضْرِبُ اللَّهُ الْأَمْثَالَ لِلنَّاسِ»^۴ و می فرماید: «وَفِي أَنْفُسِكُمْ أَفَلَا تُبْصِرُونَ»^۵ و نیز آیه شریفه: «سَنُرِيهِمْ آيَاتِنَا فِي الْآفَاقِ وَفِي أَنْفُسِهِمْ»^۶ اشارت می کند که عجایب عالم علوی در عالم کوچک که انسان است، تعبیه شده است و آیتی دیگر: «لَقَدْ أَنْزَلْنَا إِلَيْكُمْ كِتَابًا فِيهِ ذِكْرُكُمْ أَفَلَا تَعْقِلُونَ»^۷ اشارت می کند که چیزهایی که وحی است همه اشارت است به عالم کوچک و احوال او و آیتی دیگر اینها را یار می شود: «وَكُلًّا نَقُصُّ عَلَيْكَ مِنْ أَنْبَاءِ الرُّسُلِ مَا نُنَبِّئُ بِهِ فُؤَادَكَ وَجَاءَكَ فِي هَذِهِ الْحَقُّ وَمَوْعِظَةٌ وَذِكْرٌ

۱. شاید شعله‌ای از آن برای شما بیاورم. (طه / ۱۰)

۲. و خدا (این گونه) مثل‌های واضح برای تذکر مردم می آورد. (ابراهیم / ۲۵)

۳. و ما این همه مثل‌ها را برای مردم می زنیم (تا حقایق برای آنها روشن شود)، و لیکن به جز مردم دانشمند کسی در آنها تعقل نخواهد کرد. (عنکبوت / ۴۳)

۴. (ابراهیم / ۲۵).

۵. و در وجود خودتان [نشانه‌هایی است] پس چرا نمی بینید؟ (ذاریات / ۲۱)

۶. ما آیات (قدرت و حکمت) خود را در آفاق جهان و نفوس بندگان کاملاً هویدا و روشن می گردانیم. (فصلت / ۵۳)

۷. کتابی بر شما نازل کرده ایم که در آن آوازه بزرگی شماست؛ آیا به عقل در نمی یابید؟ (انبیاء / ۱۰)

لِلْمُؤْمِنِينَ»^۱ (سهروردی، ۱۳۸۰، ج ۳، ص ۱۹۰-۱۸۸)

در نگاه حکما و عرفای اسلامی، گاه آتش رمزی از عشق و حبّ الهی قلمداد شده است. توضیح آن که از نظر گاه حکمای مزدایی، آتش در همه اشیا و موجودات عالم حتّی جمادات حضور دارد و عرفا و حکمای مغانی مشرب که حامل این میراث معنوی بوده‌اند، این آتش را «عشق» گفته‌اند که اساس پیدایی و نیز مایه جنبش هستی است و به تعبیر حافظ شیرازی:

در ازل پرتو حُسنّت ز تجلّی دم زد

عشق پیدا شد و آتش به همه عالم زد

عشق در همه مراتب هستی ساری و جاری است، چنان که مولوی در دفتر نخست مثنوی

معنوی گفته است:

آتش عشق است کاندر نی فتاد

جوشش عشق است کاندر می فتاد

عطار نیشابوری در منطق الطّیر، با چنین نگرشی در توصیف وادی عشق از همین وجه

رمزی آتش بهره گرفته و می گوید:

بعد از این وادی عشق آید پدید

غرق آتش شد کسی کانجا رسید

کس در این وادی به جز آتش مباد

و آن که آتش نیست عیشش خوش مباد

عاشق آن باشد که چون آتش بود

گرم‌رو، سوزنده و سرکش بود

(عطار، ۱۳۹۰، ص ۲۳۳)

۱. و ما همه این حکایات و اخبار انبیاء را به تو باز می‌گوییم که از آنچه قلب تو را به آن قوی و استوار گردانیم، و (در این شرح حال رسولان) آنچه حقّ است، بر تو آمده و اهل ایمان را موعظه و تذکّر باشد.

روزبهان بقلی نیز در *عبر‌العاشقین* خویش، آتش را رمزی از عشق و محبت می‌داند و معتقد است که سالک عاشق باید «موسی صفت از آتش رخسار معشوق معنی *إِنِّي أَنَا اللَّهُ* بشنود:

«گاه از شوق آتش روی تو حال من به آتش‌پرستان ماند، در آن که ایشان دعوی می‌کردند که آتش حق است، و من موسی صفت از آتش رخسار تو معنی *«إِنِّي أَنَا اللَّهُ»*^۱ می‌شنوم، چنان که در لسان زندی لوند ناپسند این پسندیده بیت جاری شد:

ای دلیل وادی ایمن خدا را باز بین

بر نهال قدّ خوبان روی آشناک چیست؟

(بقلی، ۱۳۶۶، ص ۱۸۳)

عین‌القضاة همدانی دیگر عارف مغانی مشرب ما از خاصیت پاک‌کنندگی و پالایندگی آتش چنین سخن می‌گوید: «عشق آتش است، هر جا که باشد، جز او رخت دیگری نهد؛ هر جا که رسد، سوزد و به رنگ خود گرداند». (عین‌القضاة، ۱۳۷۳، ص ۹۷) و در جایی دیگر گفته است: «عشق آتشی است در دل‌های عاشقان که همه چیز، جز خدا را می‌سوزاند». (همان، ص ۲۰۴)

داستان به آتش افکندن ابراهیم خلیل الله که تمام ذرات وجود او متخلل به حب الهی بود، نیز با چنین دریافت رمزی از سوی اصحاب معرفت نقل شده است. در دفتر دوم مثنوی معنوی از نوری نشان می‌یابیم که سراسر وجود ابراهیم را فرا گرفته و او را محو در حق کرده و از این رو چیزی برای سوختن در آتش نمرود برج نمانده است:

آتش نمرود هرگز پور آزر را نسوخت

پور آزر پیش او آتش چو خاکستر شده‌ست^۲

۱. القصص / ۳۰.

۲. منظور این است که نور الهی تمام وجود ابراهیم را فرا گرفته و به معنا تبدیل کرده بود و دیگر تن مادی برجای نمانده بود که در آتش بسوزد.

تا بدین آتش نسوزی تو یقین صافی نشی
خواه گو دیوانه خوانی خواه گویی بیهده‌ست

(ابوسعید ابوالخیر، ۱۳۶۶، ص ۲۹۶)

این اندیشه سبب شده است تا آتش دوزخ نیز در نزد اهل معرفت، مایه پاک‌ی به‌شمار آید، چنان‌که میبیدی در تفسیر کشف‌الأسرار، اهل جهنم یا آتشیان را دو قسم می‌داند: «قسمی از ایشان که هرگز از آتش بیرون نیایند، در شدن ایشان به آتش تعدیب راست، نه تطهیر را. و قسم دیگر آن است که در شدن ایشان به آتش تطهیر راست نه، تعدیب را.» (میبدی، ۱۳۷۱، ج ۳، ص ۱۲۳)

عین‌القضاة نیز در تمهیدات آشکارا از دو آتش سخن می‌گوید: «دریغا چه گویی؟ هرگز خوانده‌ای که چون دوزخیان از دوزخ به درآیند، آتش ایشان را پاک کرده باشد و چون در بهشت شوند، هیچ مؤاخذاً^۱ نباشند و قلم تکلیف گرد ایشان نگردد. این خود بهشت عموم باشد. دریغا چه می‌شنوی! اما آتش دوزخ محبان دانی که چیست؟ ندانی! آتش دوزخ محبان، عشق خدا باشد؛ مگر از آن بزرگ نشنیده‌ای که گفت: العشق عذاب الله الأكبر. گفت که عذاب اکبر، عشق خدا باشد. مگر شبلی از اینجا گفت: العشق نار فی القلوب فأحرقت ماسوی‌المحجوب». (عین‌القضاة، ۱۳۷۳، ص ۲۳۸)

وجه دوم رمز آتش؛ تجلی جلالی یا قهری:

آتش در نزد اصحاب معرفت، علاوه بر داشتن خصیصه گرما، نور، سازندگی و جمال، از ویژگی قهاریت و سوزندگی و جلالت نیز برخوردار است. در قرآن کریم ۱۳۹ بار واژه «نار» آمده که اغلب مراد از آن عذاب الهی است. در شاهنامه نیز این وجه آتش در داستان رستم و اسفندیار ذکر شده است:

و گر سر پیچم ز فرمان شاه
بدان گیتی آتش بُود جایگاه

۱. مؤاخذاً: مورد بازخواست، مورد سؤال.

(فردوسی، ۱۳۷۵، ج ۵، ص ۳۳۶، بیت ۵۳۳)

هم‌چنین ابلیس که به تعبیر قرآن کریم، خلقتی ناری^۱ دارد، از منظر توحید عرفانی، مظهر اسماء جلالی حق دانسته شده است. به یاد داریم که یکی از آراء عرفای خسروانی که با اندیشهٔ مغانی نور و ظلمت مطابق می‌افتد، قرین بودن احمد (ص) و ابلیس است. در نزد عین‌القضاة همدانی با شرح و تقریر نسبتاً کامل و کافی از وجود توأمان نور و ظلمت یا دو مقام یا دو حجاب که لازم و ملزوم یکدیگر یا قرین یکدیگرند، خبری می‌یابیم. توضیح آنکه در گاهان از توأمان بودن آنگَرَه مینوی (مینوی بد) و سَپِنْتَه مینوی (مینوی نیک) سخن گفته شده و در فقره‌های دیگر نیز به این دو بُن اشارت رفته است. این مفاهیم باطنی در اندیشهٔ ژروانی که نسبت آن با کیش زردشتی همان نسبت عرفان اسلامی به اسلام است، در قالب دیالکتیک جلال و جمال طرح شده است.

انوار صفات جلال که از عالم قهر خداوندی است، فناء الفنا و فناء فناء الفنا اقتضا کند، و بیان از شرح آن عاجز و قاصرست. اول نوری پدید آید، محرق که خاصیت «لَا تُبْقَى وَ لَا تَذَرُ» آشکارا کند، که به حقیقت هفت دوزخ از پرتو آن نورست. و انوار صفات جمال مشرق است، نه محرق و انوار صفات جلال محرق است، نه مشرق و هر فهم و عقل ادراک این معانی نکند، بلکه گاه بود که نور صفات جلال ظلمانی صرف بود و عقل چگونه فهم کند نور ظلمانی، که عقل «الجمع بین الضدین» محال شناسد. (رازی، ۱۳۲۲، ص ۱۵۳)

البته گاه نیز در نزد اهل باطن، آتش نمودگار نفس امارهٔ انسان انگاشته شده است که به عنوان آتش درونی سوزندگی و تباهی زائدالوصفی به همراه دارد. مولوی در دفتر نخست مثنوی معنوی از این نار و تقابل آن با نور سخن گفته است:

۱. «قَالَ مَا مَنَعَكَ أَلَّا تَسْجُدَ إِذْ أَمَرْتُكَ قَالَ أَنَا خَيْرٌ مِنْهُ خَلَقْتَنِي مِنْ نَارٍ وَخَلَقْتَهُ مِنْ طِينٍ»، فرمود: چون تو را به سجده امر کردم، چه چیز تو را باز داشت از اینکه سجده کنی؟ گفت: من از او بهترم. مرا از آتش آفریدی و او را از گِل. (اعراف / ۱۲)

تو نمی‌دانی که خصمانت کی‌اند
 ناریان خصم وجود خاکی‌اند
 نار خصم آب و فرزندان اوست
 هم‌چنان که آب خصم جان اوست
 آب آتش را کشد زیرا که او
 خصم فرزندان آب است و عدو
 بعد از آن این نار شهوت است
 کاندرا او اصل گناه و ذلت است
 نار بیرونی به آبی بفسرد
 نار شهوت تا به دوزخ می‌برد
 نار شهوت می‌نیار آمد به آب
 زانکه دارد طبع دوزخ در عذاب
 نار شهوت را چه چاره نور دین
 نور کم اطفاء نار الکافرین
 چه کشد این نار را نور خدا
 نور ابی‌راهیم را ساز اوستا

(مولوی، ۱۳۷۳، ص ۱۴۸)

و به تعبیر نجم الدین رازی در *مرصاد العباد*، «دوزخ به حقیقت در توست و آن صفات
 ذمیمه نفس اماره است»؛ (رازی، ۱۳۲۲، ص ۱۷۷) لیکن از نگاه مولوی، به مدد ریاضت و
 مجاهدت می‌توان این نار دوزخی را به نور مبدل ساخت و جان را مصفا و پرفروغ کرد:

مؤمنان در حشر گویند ای ملک
 نی که دوزخ بود راه مشترک
 مؤمن و کافر بر او یابد گذار
 ما ندیدیم اندر این ره دود و نار
 نیک بهشت و بارگاه ایمنی
 پس کجا بود آن گذرگاه دنی

پس ملک گوید که آن روضه خضر
 که فلان جا دیده‌اید اندر گذر
 دوزخ آن بود و سیاستگاه سخت
 بر شما شد باغ و بستان و درخت
 چون شما این نفس دوزخ خوی را
 آتشی گبر فتنه جوی را
 جهدها کردید و او شد پُر صفا
 نار را کشتید از بهر خدا
 آتش شهوت که شعله می‌زدی
 سبزه تقوی شد و نور هدی
 آتش خشم از شما هم حلیم شد
 ظلمت جهل از شما هم علم شد
 آتش حرص از شما ایشار شد
 و آن حسد چون خار بُد گلزار شد
 چون شما این جمله آتش‌های خویش
 بهر حق کشتید جمله پیش پیش
 نفس ناری را چو باغی ساختید
 اندر و تخم وفا انداختید

(مولوی، ۱۳۷۳، ص ۲۵۴)

و در دیوان شمس سروده است:

دلا اندر چه وسواسی که دود از نور نشناسی
 بسوز از عشق نور او درون نار چون عودی
 از اولادِ نمرودی که بسته آتش و دودی
 چو فرزند خلیلی تو مترس از دودِ نمرودی

(مولوی، ۱۳۸۷، ص ۲۵۲۴)

هم چنین در جای دیگری، نور مؤمن را که منبعث از چشمه جوشان رحمت الهی است،

در مقابل آتش قهر و عذاب الهی قرار داده و بر آن است که به واسطه این تقابل است که نفس آدمی در حیات دنیوی، آتش صفت است و نور را دشمن خویش می‌پندارد و از آن رویگردان و گریزان است:

پس هلاک نار، نور مؤمن است
 زان که بی‌ضد، دفع ضد لایمکن است
 نار ضد نور باشد روز عدل
 کان ز قهر انگیخته شد این ز فضل
 گر همی خواهی تو دفع شر نار
 آب رحمت بر دل آتش گمار
 چشمه آن آب رحمت، مؤمن است
 آب حیوان روح پاک محسن است
 پس گریزان است نفس تو از او
 ز آن که تو از آتشی، او آب خو

(مولوی، ۱۳۷۳، ص ۲۰۷)

این دیالکتیک نور و نار در کتاب معارف بهاء ولد نیز چنین توصیف شده است: «هرگاه که تو خود را از نار پاک کنی، نور خود می‌آید... هرآینه بی یکی از این دو معنی نباشد: یا نار و یا نور، چون نار رفت، معین شود نور». (بهاء ولد، ۱۳۵۲، ج ۱، ص ۲۴۳)

نتیجه

از آنجا که نفس انسان از رهگذر امور محسوس، و به مدد مثال حسّی به درک معقولات نائل می‌گردد، انبیا و اولیای الهی به تبع سرمشق الهی، برای مردمان از شیوه بلیغ تمثیل و ضرب‌المثال مدد می‌جویند. به این اعتبار است که نار (آتش) در تعالیم مغانی، به مثابه برترین جلوه حق (اهورامزدا) انگاشته می‌شود و در قرآن کریم تجلیات الهی که نور هدایت و الوهیت حق - تعالی - را بازمی‌تابانند، با این رمز تکوینی وصف شده است. آتش

مثل اعلای جمع اضداد است و در آن، قهر و مهر با یکدیگر قرین شده‌اند و از این رو، پذیرای هر دو ساحت اسم جمال و جلال الهی تواند بود.

به همین اعتبار، بنا بر سنت ایرانی - اسلامی، گاه آتش رمزی از آشه (راستی و درستی) و وسیله آزمودن و متمایز ساختن پاکان از بزهکاران است. چنان که زردشت برای اثبات صحّت نبوت خود و اصالت اوستا، پذیرای آزمون ایزدی (ور) شد و سیاوش به منظور اثبات پاکی و بی‌گناهی‌اش از آتش گذشت و آتش بر ابراهیم (ع) برد و سلام شد.

هم‌چنین آتش رمزی از آگاهی و معرفت حقیقی نیز هست که گفته‌اند: «العلم نارالله»، علم آتشی است که جهل و غفلت نفس را می‌سوزاند و می‌زداید و اهل معرفت، مراد از «آتش شجره طور» در داستان موسی (ع)، را نور معرفت در قلب دانسته‌اند که حق بر او تجلی کرده است.

نیز آتش رمزی از عشق و حبّ الهی قلمداد شده است که از نظرگاه اهل معنا در همه اشیا و موجودات عالم سریان دارد و اساس پیدایی و نیز مایه جنبش هستی است. داستان به آتش افکندن ابراهیم خلیل الله که تمام ذرات وجود او متخلّل به حبّ الهی بود، نیز با چنین دریافت رمزی از سوی اصحاب معرفت نقل شده است.

آتش از دیگر سوی، وجهی قهری و جلالی دارد، هم‌چنان که ابلیس که به تعبیر قرآن کریم، خلقتی ناری دارد و از منظر توحید عرفانی، مظهر اسماء جلالی حقّ - تعالی - است و نیز بدین حیث، آتش نمودگار نفس اماره انسان انگاشته شده که به‌عنوان آتش درونی، سوزندگی و تباهی به همراه دارد و دفع این نار دوزخی تنها با اعتصام به نور الهی میسر است.

منابع

- قرآن کریم
- کتاب مقدّس.
- ابن خمیس ، حسین بن نصر. (۲۰۰۶)، مناقب الأبرار و محاسن الأخیار فی طبقات الصّوفیه، جلد اول، به کوشش سعید فتّاح، بیروت: دارالکتب العلمیة.
- ابن عربی، محی الدّین. (۱۳۸۵)، فتوحات مکیه، ترجمه محمّد خواجوی، جلد اول، تهران: انتشارات مولی.
- ابوروح، لطف الله بن ابی سعد. (۱۳۶۶)، حالات و سخنان ابوسعید ابوالخیر، به کوشش محمّد رضا شفیعی کدکنی، تهران: نشر آگاه.
- بقلی، روزبهان. (۱۳۶۶)، عبهرالعاشقین، به تصحیح هانری کربن و محمّد معین، تهران و پاریس: انتشارات منوچهری.
- بندهش. (۱۳۶۹)، فرنیغ دادگی، ترجمه مهرداد بهار، تهران: انتشارات توس.
- بهاء ولد. (۱۳۵۲)، معارف، به اهتمام بدیع الزّمان فروزانفر، تهران: انتشارات طهوری.
- بهار، مهرداد. (۱۳۷۶)، از اسطوره تا تاریخ، گردآورنده ابوالقاسم اسماعیل پور، تهران: نشر چشمه.
- بیرونی، ابوریحان محمد بن احمد. (۱۳۸۶)، آثار الباقیه عن القرون الخالیه، به قلم اکبر داناسرشت، تهران: انتشارات امیرکبیر.
- حلّاج، حسین بن منصور. (۱۴۲۳)، دیوان الحلاج، شرح و تحقیق هاشم عثمان، بیروت: مؤسسه الاعلمی.
- _____ . (۱۳۸۴)، طواسین، مترجم محمود بهفروزی، تهران: نشر علم.
- رازی، نجم الدّین. (۱۳۲۲)، مرصاد العباد من المبدأ إلى المعاد، تهران: بی نا.

- رفاعی، احمد. (۲۰۰۱)، *حالة اهل الحقيقة مع الله عز وجل*، تحقیق الدكتور محمد حسینی مصطفی، الطبعة الاولى، حلب: دارالقلم العربی.
- رمضان ماهی، سمیه؛ فدوی، سیدمحمد و نجاری، حسن. (۱۳۸۹)، *تجلی آیین در نگاره گدیر سیاوش از آتش*، نشریه هنرهای زیبا، هنرهای تجسمی، شماره ۴۱.
- *روایت پهلوی*. (۱۳۶۷)، ترجمه مهشید میرفخرایی، تهران: مؤسسه مطالعات و تحقیقات فرهنگی.
- سراج طوسی، عبدالله. (۱۹۱۴)، *اللمع فی التصوف*، به کوشش نیکلسون، لیدن.
- سلمی، ابو عبدالرحمن. (۱۳۶۹)، *مجموعه آثار*، به کوشش نصرالله پورجوادی، جلد سوم، تهران: مرکز نشر دانشگاهی.
- سهروردی، شهاب‌الدین. (۱۳۸۰)، *مجموعه مصنفات شیخ اشراق*، چهار مجلد، تهران: پژوهشگاه علوم انسانی و مطالعات فرهنگی.
- سهلگی، محمدبن علی. (۱۳۸۴)، *دفتر روشنایی*، از میراث عرفانی بایزید بسطامی، ترجمه محمدرضا شفیعی کدکنی، تهران: انتشارات سخن.
- *شایست نشایست*. (۱۳۶۹)، کتابیون مزداپور (گزارنده)، تهران: مؤسسه مطالعات و تحقیقات فرهنگی.
- شفیعی کدکنی، محمدرضا. (۱۳۸۴)، *نوشته بر دریا: از میراث عرفانی ابوالحسن خرقانی*، تهران: انتشارات سخن.
- عالیخانی، بابک. (۱۳۷۹)، *بررسی لطایف عرفانی در نصوص عتیق اوستایی*، تهران: نشر هرمس.
- عطار نیشابوری، فریدالدین محمد. (۱۳۸۹)، *اسرارنامه* (چاپ پنجم)، مقدمه و تصحیح محمدرضا شفیعی کدکنی، تهران: انتشارات سخن.
- _____ . (۱۳۹۰)، *تذکرة الاولیاء*، تصحیح متن و توضیحات از محمود عابدی و تقی پورنامداریان، تهران: انتشارات سمت.

- عین القضاة همدانی. (۱۳۷۳)، تمهیدات، به کوشش عقیف عسیران، تهران: کتابخانه منوچهری.
- فردوسی، ابوالقاسم. (۱۳۷۵ - ۱۳۶۶)، شاهنامه، جلال خالقی مطلق، به کوشش احسان یارشاطر، دفتر یکم و پنجم، نیویورک و کالیفرنیا: انتشارات مزدا.
- فرغانی، سعید بن محمد. (۱۳۷۹)، مشارق الدراری شرح تائیه ابن فارص، مقدمه و تعلیق جلال الدین آشتیانی، قم: دفتر تبلیغات اسلامی حوزه علمیه قم.
- قائم مقامی، محسن. (۱۳۹۰)، بررسی جایگاه آتش در تاریخ ایران باستان، فصلنامه علمی - پژوهشی تاریخ اسلام و ایران، دانشگاه الزهراء (س)، شماره ۱۲.
- کربن، هانری. (۱۳۷۴)، ارض ملکوت، از ایران مزدایی تا ایران شیعی، ترجمه سیدضیاءالدین دهشیری، تهران: انتشارات طهوری.
- _____ . (۱۳۹۰)، اسلام در سرزمین ایران: سهروردی و افلاطونیان ایران، ترجمه رضا کوهکن، تهران: مؤسسه پژوهشی حکمت و فلسفه ایران.
- گون، رنه. (۱۳۸۷)، نگرشی به مشرب باطنی اسلام و آیین دائو، ترجمه دل آرا قهرمان، تهران: انتشارات حکمت.
- مجتبیایی، فتح الله. (۱۳۸۶)، سهروردی و فرهنگ ایران باستان، فصلنامه اشراق، سال دوم، شماره ۴ و ۵، ص ۴۴ - ۳۷.
- مولوی، جلال الدین محمد. (۱۳۷۳)، مثنوی معنوی، به کوشش توفیق سبحانی، تهران: سازمان چاپ و انتشارات وزارت ارشاد اسلامی.
- _____ . (۱۳۸۷)، کلیات شمس، مطابق نسخه تصحیح شده استاد بدیع الزمان فروزانفر، تهران: انتشارات امیرکبیر.
- میبیدی، ابوالفضل رشیدالدین. (۱۳۷۱)، کشف الأسرار و عده الأبرار، تهران: انتشارات اقبال.
- ویسپرد. (۱۳۵۷)، ابراهیم پورداوود (گزارنده)، تهران.

- یشتها. (۱۳۵۶)، ابراهیم پورداوود (گزارنده)، تهران.
- Boyce, Mary.(2000), Fravaši, Encycloedia Iranica, vol 10, New York.
 - Dinkard.(1911), Edited by Dhanjishah Mehrjibhai Madan, Ganpatrao Ramajirao sindhe: Bambay.
 - Macdonell, Arthur. Anthony.(1974), Vedic mythology, Delhi.

