STUDIES IN ARABIC NARRATOLOGY
PRINT ISSN: 2676-7740 eISSN:2717-0179
www.san.khu.ac.ir

The mystical interpretation of the story of Prophet Abraham (peace be upon him), in the Diwan of Ibn Farid and the Masnavi of Molavi (Rumi)

Tahereh Chaldareh [1], Fatemeh Ahmadi [2]*

Abstract

Prophet Abraham (peace be upon him), in addition to his prophetic status, embodies the image of a mystic who successfully passes different stages of spiritual journey and the struggle against the self, which manifest in various forms such as the "denial of Azar, the sacrifice of his offspring, and the fire of Nimrod". He ascends from the stage of annihilation in Allah to the station of subsistence by Him and becomes an Allah's friend. This article employs a descriptive-analytical method to explore the truths and subtleties of the story of Prophet Abraham (peace be upon him) through reflections on the poetry of Ibn Farid of Egypt and Jalal al-Din Muhammad Rumi, both of whom stand at the pinnacle of theoretical and practical mysticism. In this research, the commonalities in the poetry of these two renowned poets are first examined and analyzed in three sections: "Abraham (peace be upon him) and the Birds", "Abraham (peace be upon him) and the Fire of Nimrod", and "Abraham (peace be upon him) and the Stars". Subsequently, the distinctions in each poet's interpretation of the stages of Prophet Abraham's (peace be upon him) status, his relationship with Azar, and the sacrifice of his son are elucidated. The findings indicate that Ibn Farid, unlike Molavi, does not adopt an allegorical perspective on the birds. In discussing the fire of Nimrod, Ibn Farid attributes the extinguishing of the fire and its transformation into a rose garden as the result of Abraham's connection to the state of unity and survival after annihilation. Conversely, Molavi views the fire of Nimrod as the fire of the self, which, when transcended, transforms into flowers and basil. Ibn Farid perceives the stars as manifestations of the Divine, while Molavi argues that the prophets did not initially attain the stage of monotheism and ascribe independent existence to beings. Ibn Farid delves into the inner secrets and allegorical meanings of the rituals of Hajj, considering the status of Abraham as a special guardianship, Mecca as the Divine Presence, and the pilgrim as the manifestation of the Hidden Presence in the four pillars. Molavi, on the other hand, regards Azar and the sacrifice of the son as liberation from the attachments of the self and nature..

Keywords: Prophet Abraham (peace be upon him), the friendship position, realities, Ebne-Farez, Molavi, Arabic Narratology.

[1] Coresponding Author Associate Professor of Department of Arabic Language and Literature, Garmsar Branch, Islamic Azad University, Garmsar, Iran.,
Email: *t.chaldareh@yahoo.com*

[2] Assistant Professor of Department of Islamic sciences, Garmsar Branch, Islamic Azad University, Garmsar, Iran, Email*: f.ahmadi19@yahoo.com*

© The Author(s).
Publisher: Faculty of Literature & Humanities, University of Kharazmi and Iranian Association of Arabic Language & Literature.

Autumn (2024) Vol 6, No. 14, pp. 5-23

Received: 22/05/2024 Accepted: 20/11/2024

[Downloaded from san.khu.ac.ir on 2025-04-04]

[DOR: 20.1001.1.26767740.2025.6.1.7.0]

فصلية دراسات في السردانية العربية
الرقم الدولي الموحد للطباعة: ۲۶۷۶-۷۷۴۰
الرقم الإلكتروني الدولي الموحد: ۲۷۱۷-۰۱۷۹

مقالة علمية محكمة

قراءة عرفانية لقصة النبي إبراهيم (ع) في ديوان ابن الفارض ومثنوي مولوي

طاهرة چال‌دره[1]، فاطمة احمدی [2]*

الملخص

النبي إبراهيم (ع) بالإضافة إلى مقام النبوة، يظهر كسالك عارف يجتاز مراحل السلوك ومجاهدة النفس التي تتجلى بأشكال مختلفة مثل "نفي آزر، تضحية الابن، نار نمرود الروح" بنجاح، ويصل من مرحلة الفناء في الله إلى مقام البقاء بالله وخليل الله. تتناول هذه المقالة بمنهج وصفي-تحليلي مع التركيز على المدرسة الأمريكية للأدب المقارن، من خلال التأمل في أشعار ابن الفارض المصري ومولانا جلال الدين محمد البلخي، اللذين يبلغان قمة العرفان النظري والعملي، القراءة العرفانية لقصة النبي إبراهيم (ع). في هذا البحث، تم أولاً تحليل أوجه التشابه في أشعار هذين العارفين البارزين في ثلاثة أقسام: "إبراهيم (ع) والطيور"، "إبراهيم (ع) ونار نمرود"، و"إبراهيم (ع) والنجوم"، ثم تم توضيح أوجه الاختلاف لكل منهما في مراحل مقام النبي إبراهيم (ع)، إبراهيم (ع) وآزر وتضحية الابن. تشير النتائج إلى أن ابن الفارض، على عكس مولوي، لا ينظر إلى الطيور بتأويل. في نقاش نار نمرود، يعتبر سبب إطفاء النار وتحولها إلى بستان هو وصول النبي إبراهيم (ع) إلى مقام الجمع والبقاء بعد الفناء. لكن مولوي يعتبر نار نمرود نار النفس التي تتحول إلى زهور وريحان بعد اجتيازها. ابن الفارض يعتبر الاهتمام بالنجوم ظهور الحق، لكن يرى مولوي بأنّه لم يبلغ الأنبياء إلى مرحلة التوحيد منذ البداية ويعتبرون للمخلوقات وجوداً مستقلاً. ابن الفارض يتناول الأسرار الباطنية وتأويل أعمال الحج ويعتبر مقام إبراهيم ولاية خاصة، ومكة حضرة إلهية، والزائر ظهور حضرة غيبية في الأركان الأربعة. ومولوي يعتبر آزر وتضحية الابن تحرراً من تعلق النفس والطبيعة.

الكلمات الدليلة: النبي إبراهيم (ع)، مقام الخلة، الحقائق، ابن الفارض، مولوي، السردانيه العربيه.

تاريخ الوصول: ۲۰۲٤/۰۵/۲۲
تاريخ القبول: ۲۰۲٤/۱۱/۲۰

الخريف (۲۰۲٤م)، السنة السادسة، العدد ۱۲، صص. ۲۳-۵

[1] الكاتبة المسؤولة: أستاذة مشاركة، قسم اللغة العربية وآدابها، جامعة الآزاد الإسلامية، فرع گرمسار، گرمسار، إيران
البريد الإلكتروني: t.chaldareh@yahoo.com
[2] أستاذة مساعدة في قسم المعارف الإسلامية، جامعة الآزاد الإسلامية، فرع گرمسار، گرمسار، إيران، ا
لبريد الإلكتروني: f.ahmadi19@yahoo.com

الناشر: © جامعة الخوارزمی والجمعية الايرانية للغة العربية و آدابها.
حقوق التأليف والنشر© المؤلفون

[Downloaded from san.khu.ac.ir on 2025-04-04]
[DOR: 20.1001.1.26767740.2025.6.1.7.0]

١. المقدّمة

القرآن الكريم له درجات ومراتب، وعلاقة معانيه طولية، وكل مرتبة من المعنى مخصصة لمرتبة من فهم الإنسان، ومن الممكن للإنسان الوصول والارتقاء إلى جميع هذه المراتب. (أحمدي وجال‌دره ،١٤٤٤: ١٦٤) بناءً على ذلك، إذا لم يصل أحد إلى المرتبة الأعلى، فلا ينبغي أن يعتبر المرتبة الأدنى الرسالة النهائية والناسخة للمراحل الأعلى. الأحاديث المتعددة التي وردت عن رسول الله (ص) حول مراتب القرآن تشهد على هذا الادعاء: «إن للقرآن ظهراً وبطناً وحداً ومطلعاً» (فناري، ١٣٧٤: ٨). وفي رواية أخرى قال: «ولبطنه بطناً إلى سبعة أبطن» (الكاشاني، ١٤٠٢: ١) وفي رواية أخرى إلى سبعين بطناً.

ولهذا يقول ابن عربي: «عندما تنفتح عين العقل، بقدر رفع الحجاب وصفاء العقل، تتكشف المعاني المعقولة وأسرار المعقولات، وهذا ما يسمى بالكشف النظري والمعنوي. وبعد ذلك، تظهر المكاشفات القلبية، وهذا ما يسمى بالكشف الشهودي، وفي هذه المرتبة تتكشف أنوار مختلفة. وبعد ذلك، تظهر المكاشفات السرية، وهذا ما يسمى بالكشف الإلهامي، وتظهر أسرار الخلق وحكمة وجود كل شيء. وبعد ذلك، تظهر المكاشفات الروحية، وهذا ما يسمى بالكشف الروحاني، وفي بدايات هذا المقام يتكشف معارج وجنات وجحيم وملائكة ومحادثاتهم. وعندما يتصفى الروح تماماً ويتطهر من كدورة الجسد، تتكشف العوالم اللامتناهية، وتظهر دائرة الأزل والأبد، ويرتفع حجاب الزمان والمكان من أمام النظر، ويتكشف بداية الخلق ومراتبه وما سيأتي في المستقبل؛ كما قال حارثة: "كأنني أرى أهل الجنة وأهل النار"» (ابن عربي، ١٣٨٨: ٨ و٩).

تروي آيات القرآن الكريم قصص العديد من الأنبياء، ومن بينهم النبي إبراهيم (ع) الذي تم التطرق إلى قصته بشكل مفصل، وقد تم الثناء عليه بصفة خليل الله. إبراهيم هو اسم سرياني من جذر "برهم"، وهو اسم خليل الرحمن (سعيدى، ١٣٨٧: ٤٨). في شرح فصوص الحكم لخوارزمي في "فص حكمة مهيمية في كلمة إبراهيمية" جاء: «مهيم اسم مفعول من هيّم بمعنى تائه وحيران، والهيمان من إفراط العشق الذي ينشأ من فرط المحبة، والمحبة هي أصل إيجاد الخلائق وسبب إبداء الخلائق، كما قال تعالى بلسان حبيبه: "كُنْتُ كَنزاً مَخفياً فَأَحبَبْتُ أَن أُعرَف فَخَلَقتُ الخَلقَ". وحصول إفراط العشق من التجليات التي ترد من حضرة الجمال المطلق وتورث الهيمان بسبب مشاهدة آثار جلال الحق، ودوام الهيمان وكمال الحيرة للملائكة المهيمة، ومن الأناسي المجذوبين لحضرة الحق حسب اختلاف طبقاتهم وتفاوت درجاتهم نصيب من الهيمان الكامل ونصيب من كنز الحضرة الشامل، حيث أن إبراهيم (ع) هو أول من تجلى عليه الحق سبحانه وتعالى بالهوية الذاتية السارية في كل المظاهر الكونية، وأول من فني في الحق من أولاد آدم وبقي به، وارتدى خلعة الصفات الثبوتية الحقيقية، هو» (خوارزمي، ١٣٧٧: ٣٣٦).

وأما الخُلة فهي تحقق العبد بصفات الحق تعالى بحيث يتخلله الحق، وكل ما يظهر من صفاته عليه لا يخلو منه، وفي هذه الحالة يصبح العبد مرآة للحق (كاشاني، ١٣٨٧: ٣٣). وقد قال بعضهم إن الخُلة هي أن لا يضع السالك في قلبه سوى الحق، ويخلي القلب من كل ما سوى المحبوب (جوهرين، ١٣٨٠، ج٥: ١٢٧).

[Downloaded from san.khu.ac.ir on 2025-04-04]

[DOR: 20.1001.1.26767740.2025.6.1.7.0]

ابن فارض من العارفين الذين لم يقتصروا على العرفان العملي والانغمار في الزهد والتقوى وسلوك طريق المجاهدة، بل كان له إحاطة وتبحر ملحوظ في العرفان النظري أيضاً. كان يمتلك قوة إدراك وقدرة فكرية متميزة في فهم تعقيدات مسائل التصوف النظري، وكان محيطاً بأقوال وعقائد العرفاء والمحققين من الصوفية في العصور الإسلامية. ومن هذا المنطلق، لم يغفل عن أي دقيقة في مقام تقرير المشكلات وتحرير دقائق العرفان، وقد أورد بشكل منظم ومرتب الدرجات والمراتب والمنازل والدقائق المتعلقة بالمباحث في جمل قصيرة وموجزة في نظمه (فرغاني، ١٣٧٩: ٢٨).

في نهج مولانا، تُعرض قصة السلوك الروحي بأكملها، بدءاً من ابتعاد السالك عن موطنه الأصلي (نيستان) حتى يصل إلى مرحلة يتخلص فيها من ذاته ويصبح مؤهلاً للنفخة الإلهية، ضمن سلسلة من الأفكار العرفانية. بالإضافة إلى ذلك، تتواجد عناصر الأفلاطونية الحديثة والمشائية والإشراقية في تفكيره. كل هذه العناصر، مع ما يحمله من القرآن والحديث وكلام المشايخ، تضفي لونا خاصا من الذوق العرفاني والشعور الديني على فكره وتعليمه (زرين كوب، ١٣٧٩: ٢٩٩).

كل صاحب يقين بعد اجتيازه المراتب الداخلية والسير والسلوك، يصل إلى شهود المراتب الطولية للقرآن، وتنكشف له حقائقه وظرائفه. وقد نال ابن الفارض والرومى وهما من العرفاء الذين بلغوا المراتب الباطنية في السلوك العرفانى ونالوا مراتب الشهود طولا وتأويلا للحقائق القرآنية وتكشفت لديهما حقائق وظرائف تحدثوا عنها بلغة الشعر. (أحمدي وتشال‌دره، ١٣٩٢: ٣).

والمقالة الحالية هي تتناول التأويلات حول قصة النبي إبراهيم (ع) بالتأكيد على ديوان ابن الفارض وستة دفاتر من أبيات الشاعر الرومى وهي بصدد الإجابة عن الأسئلة التالية:

١. إلى أي جوانب من قصة النبي إبراهيم الخليل (ع) تناول ابن الفارض ومولانا؟

٢. هل يظهر التأويل والظرائف لقصة إبراهيم الخليل (ع) في أشعار هذين العارفين الكبيرين؟

٣. ما هي أوجه التشابه والاختلاف في تأويلات قصة النبي إبراهيم الخليل (ع) من وجهة نظر هذين الشاعرين؟

١.١ خلفية البحث

تم كتابة مقالات قيمة حول النبي إبراهيم (ع)، وسنذكرها فيما يلي:

١ .حسين آقا حسيني وسمانة زراعتي (١٣٨٩) في مقال "دراسة مقارنة لقصة النبي إبراهيم في النصوص التفسيرية والعرفانية (حتى القرن السابع الهجري)" (**بررسی تطبیقی داستان حضرت ابراهیم در متون تفسیری و عرفانی تا قرن هفتم هجری**)، قاموا بدراسة أجزاء من حياة النبي إبراهيم (ع) مثل مناظرته مع الوثنيين، قوله "هذا ربي"، تبريد النار عليه، هجرته، أمر ذبح الابن ووفاته في أشهر النصوص التفسيرية والعرفانية الفارسية. وقد ركزوا على تفسير أبي الفتوح الرازي، الطبري، سور آبادي، الطبرسي وميبدي، وقارنوا آراء هؤلاء المفسرين بآراء العرفاء.

٢ .سيد علي‌محمد سجادي، مجتبي دماوندي ومعصومة جمعة (١٣٩٥) في مقال "مقامات النبي إبراهيم في النصوص الفارسية المنثورة (حتى القرن السادس) مع التركيز على كشف الأسرار" (**مقامات حضرت ابراهیم در متون فارسی منثور** (

[Downloaded from san.khu.ac.ir on 2025-04-04]

[DOR: 20.1001.1.26767740.2025.6.1.7.0]

تا قرن ششم) با تكيه بر كشف الاسرار)، تأملوا في حياة النبي إبراهيم (ع) مثل مناظرته مع الوثنيين، طلبه إحياء الموتى، رفضه مساعدة جبريل وتبريد النار عليه، مع التركيز على تفسير كشف الأسرار لميبدي، ودرسوا مكانة النبي إبراهيم في النصوص العرفانية المنثورة الفارسية حتى القرن السادس، وخلصوا إلى آراء العرفاء حول خمس مقامات: الطلب، الجمع والتفرقة، التوكل، التسليم والخلّة.

٣ .عليرضا كرماني (١٣٩٩) في مقال "النبي إبراهيم في العرفان الإسلامي" **(حضرت ابراهيم در عرفان اسلامی)** تناول مقامات النبي إبراهيم مثل الإنابة، الإحسان، الفتوة، الصدق، التسليم والفناء في الله، ودرس اهتمام العرفاء الخاص بالنبي إبراهيم (ع) في النصوص العرفانية المختلفة.

٤ .فاطمة أحمدي وطاهرة جال‌دره (١٣٩٢) في مقال "حقائق ودقائق قصة النبي موسى (ع) من وجهة نظر ابن الفارض ومولانا" **(حقايق و رقايق داستان حضرت موسى (ع) از ديدگاه ابن‌فارض و مولانا)**، قامتا بدراسة وتحليل أشعار ابن الفارض ومولوي في ثلاثة أقسام: ١- موسى (ع) وأحداث جبل الطور ٢- معجزاته ٣- قصة موسى والخضر (عليهماالسلام)، ثم وضحتا أوجه التشابه والاختلاف في وجهات نظر هذين الشاعرين.

٥ .فريبرز دارابي (١٣٩٨) في مقال "مكانة النبي إبراهيم الخليل عليه السلام في المثنوي لمولوي" **(جايگاه قرآنی حضرت ابراهيم خليل عليه السلام در مثنوی مولوی)**، بمنهج وصفي تحليلي، تابع مسار القصة القرآنية لحياة النبي إبراهيم (ع) في فكر مولانا، وطرح بشكل منفصل الموضوعات الجزئية التي أشار إليها مولوي في دراسة حياة هذا النبي أولي العزم.

٦. عبد الرضا سيف (١٣٨٠) في مقال "صورة إبراهيم محطم الأصنام في مرآة المثنوي" **(سيمای ابراهيم بت‌شكن در آينه مثنوی)**، يوضح أن صورة إبراهيم (ع) في المثنوي، بالإضافة إلى مقام النبوة، هي صورة العارف الكامل الذي أصبح نموذجا للسالكين والمريدين في بحر الصفاء في محاربة صنم النفس. مولوي في قصة إبراهيم (ع)، مع الاهتمام الكامل بالإشارات والدقائق القرآنية، يذكر قصة شيخ كامل ينجح في ميدان النظر والعمل، ويتجاوز مراحل الفناء في الله، ويصل بثقة كاملة إلى مرحلة شهود البقاء، ويبلغ مقام الخليل اللهي. إبراهيم من وجهةنظر مولوي يمثل مسار التخلي والتحلي والتجلي للعارف.

٢.١ منهج البحث

النص الحالي يعتمد على المدرسة الأمريكية التي تُعتبر من المدارس البارزة في الأدب المقارن. هذه المدرسة في دراسة القوالب الأدبية، الأنماط والمواضيع المشتركة، المدارس الأدبية وغيرها، لا تولي اهتماما لأصل التأثير والتأثر. ما يُعتبر أساسا نظريا في هذه المدرسة هو مبدأ التشابه والتماثل.

في هذه المدرسة، الأدبية لعمل أدبي هي محور الاهتمام. المقصود بالأدبية هو جميع الخصائص التي تحول العمل إلى عمل أدبي. لذلك، في دراسة ومقارنة الأعمال الأدبية، يجب التركيز على مستوى الأدبية ولايرتكز على العلاقات التاريخية وعلاقة التأثير والتأثر. من وجهةنظر الباحثين في هذه المدرسة، الظواهر الأدبية، التيارات الأدبية والمدارس والأنواع الأدبية ليست

[Downloaded from san.khu.ac.ir on 2025-04-04]

[DOR: 20.1001.1.26767740.2025.6.1.7.0]

محدودة باللغة والمكان. الأدب المقارن يدرس الأدب دون اعتبار للعوائق السياسية، العرقية واللغوية. لا ينبغي أن تقتصر الدراسة المقارنة على العلاقات التاريخية، لأن هناك ظواهر قيمة جدا مشابهة في اللغات أو الأنواع الأدبية الشائعة (في العالم) التي لا تربطها علاقة تاريخية. بالإضافة إلى ذلك، لا يمكن حصر الأدب في تاريخ الأدب وإبعاد النقد الأدبي والأدب المعاصر عنه (مكي، ١٩٨٧: ١٩٦).

ويقول "ريماك"، وهو أحد أكبر المنظرين في المدرسة الأمريكية للأدب المقارن: «الأدب المقارن يهتمّ بدراسة آداب وأسرار منطقة جغرافية محددة والبحث في العلاقات بين الآداب وسائر المجالات المعرفية والعقائدية وبصورة موجزة فإن الأدب المقارن يعني بدراسة آداب أمة محددة ومقارنتها مع آداب سائر الأمم وكذلك دراسة مقارنة للأدب في سائر مجالات العلوم الإنسانية» (الخطيب، ١٩٩٩: ٥٠).

أهم الأسس المهيمنة على هذا المنهج هي عبارة عن:

-اختلاف اللغة والعلاقة التاريخية بين نوعين من الآداب للقيام بدراسة مقارنة بينهما، وهي لا تعد من الشروط الضرورية اللازمة لهذا الأمر.

-دراسة نوعين من الأدب أو تأليفين أدبيين أمر ممكن من حيث الأبعاد والجهات المتنوعة من دون الحاجة لوجود علاقة تاريخية أو ثقافية بينهما (ويلك، ١٣٧٣: ٢٢٣).

٢. البحث الرئيس

١.٢ إبراهيم (ع) والطيور

من بين أحداث حياة النبي إبراهيم (ع) وفقا للآية ٢٦٠ من سورة البقرة، طلبه للسكينة والاطمئنان القلبي والشهود الباطني للقيامة من الله تعالى، وقد وردت هذه الحكاية مرارا في أعمال العرفاء مع تأويلات وتفسيرات متنوعة. ابن الفارض، يقدّم صورة واضحة لهذا الحدث، وينشد:

وَلَمَّا دَعَا الأَطيارَ مِنْ كُلِّ شاهِقٍ وقَدْ ذُبِحَتْ جاءَتْهُ غَيْرَ عَصِيَّهِ

(الخوری، د.ت: ١١٨)

يقول سعد الدين فرغاني في شرح هذا البيت: عندما وصل النبي إبراهيم (ع) إلى مقام أحدية الجمع، الذي يعني «اعتبار الذات من حيث هي ذات بدون نفي وإثبات بحيث يكون مقام الواحدية، الذي هو منشأ الأسماء الإلهية، مندرجا فيه» (كاشاني، ١٣٨٧: ٦). عندما دعا الطاووس، النسر، الغراب، والديك المذبوحين من قمة الجبل العالية، أتت الطيور إليه بطاعة تامة. كان هذا الأمر استجابة لطلب إبراهيم (ع) من الله تعالى حول كيفية إحياء الموتى. فقال الله لإبراهيم: أليس الإيمان بذلك كافيا لك؟ قال: طلبي ليس لعدم الإيمان بالمعاد، بل لأجل أن يطمئن قلبي (الذي هو محل تجلي وشهود الحق)، أي لأصل من مقام الإحسان (فرغاني، ١٣٧٩، ج٢: ٨٩٠)، الذي هو مقام مشاهدة الحق تعالى في التعينات ومن وراء

[Downloaded from san.khu.ac.ir on 2025-04-04]

[DOR: 20.1001.1.26767740.2025.6.1.7.0]

الحجاب، إلى مقام أحدية الجمع، الذي هو أدنى من مقام المشاهدة في مقام الروح (كاشاني، ١٣٨٧ :٧). من تجليات مقام أحدية الجمع، تجلي الأسماء والصفات الإلهية في الإنسان الكامل، ومن بين هذه الأسماء "المميت" و"المحيي"، حيث النبيّ إبراهيم (ع) الذي وصل إلى مقام "كن فيكون"، يميت الطيور بإذن الله ويحييها بإذن الحق. في نهاية الآية ٢٦٠ من سورة البقرة، تُطرح صفتان إلهيتان: "عزيز" بمعنى أنه من المستحيل أن يتصرف غير الله إلا بإذنه، و"حكيم" بمعنى أنه يضع كل شيء في مكانه المناسب. وبسبب مقام أحدية الجمع، قام إبراهيم (ع) باسم "العزيز" بتفريق أجزاء الطيور بإذن الله، وباسم "الحكيم" جمع الحق تعالى أجزاء الطيور (فرغاني، ١٣٧٩، ج٢: ٨٩٠).

ابن فارض في هذا البيت يشير إلى عبارة "مِنْ كُلِّ شاهِقٍ"، ويستعرض مضمون القصة الذي يتعلق بنفاسة مراتب الوجود الإنساني وسيطرة المرتبة العليا للنفس على المراتب الأدنى منها. ويعبر عن فناء المراتب الدنيا في شأن الإنسان العالي.

يقول مولوي في هذا السياق:

تو خلیل وقتی ای خورشید هُش — این چهار اَطیار رهزن را بکش
زانکه هر مرغی از اینها زاغ وَش — هست عقل عاقلان را دیده کَش
چهار وصف تن چو مرغان خلیل — بِسملِ ایشان دهد جان را سبیل
ای خلیل اندر خلاص نیک و بد — سر بِبُرشان تا رهد پاها ز سدّ
ز آنکه این تن شد مقام چارخو — نامشان شد چار مرغ فتنه جو
خلق را گر زندگی خواهی ابد — سر بِبُر زین چار مرغ شوم بد
بازشان زنده کن از نوعی دگر — که نباشد بعد از آن زیشان ضرر
چار مرغ معنویّ راهزن — کرده‌اند اندر دل خلقان وطن
سر بِبُر این چار مرغ زنده را — سرمدی کن خلق ناپاینده را
بَطّ و طاوس‌ست و زاغ‌ست وخروس — این مثال چار خلق اندر نفوس
بَطّ، حرص‌ست وخروس آن شهوتست — جاه چون طاوس و زاغ اُمنیت است
مُنْیَتَش آنکه بود امّیدساز — طامع تأیید یا عمر دراز
بَطّ، حرص آمد که نُوکش در زمین — در تر و در خشک می‌جُوید دفین

(مولوی، ١٣٧٧، ج٥:٤٦-٣١)

أيها الإنسان! أنت خليل الزمن وعليك أن تتخلص من هذه الصفات الأربعة المذمومة، وهي: الطمع والشهوة والجشع والرغبات الباطلة، لكي تصل إلى الكمال العالي (م.ن، ج٢٧:٥). "خليل الزمن" كناية عن كل من يستعد لتزكية النفس (أنقروي، ١٣٧٤، ج٢: ٣٢). يعتقد مولانا أن اتباع هذه الصفات الأربعة المذمومة (كما يفعل الغراب الذي عندما يجلس

[Downloaded from san.khu.ac.ir on 2025-04-04]
[DOR: 20.1001.1.26767740.2025.6.1.7.0]

على جيفة، يخرج العين فى بداية)، يزيل قدرة إدراك ومعرفة الحكماء. يصف مولانا طريق البصيرة وإدراك الحقيقة بذبح هذه الصفات الأربعة الجسدية غير المحبوبة، ويعتبر سرّ الخلود وبقاء الإنسان في إحياء الصفات الروحية مرة أخرى التي تحيا بأمر الله (زماني، ١٣٧٧، ج٥:٢٧).

يستعرض مضمون القصة في أبيات مولانا بأن الإنسان إذا أراد الوصول إلى مقام الاطمئنان، من الضروري أن يتجاوز هذه الصفات الأربعة حتى يصل العقل الإلهي إلى مرحلة البصيرة والنفس المطمئنة. ابن الفارض ومولوي استخدما الرموز والتشبيهات العميقة للتعبير عن المفاهيم الروحية، ومن بين هذه الرموز، ذبح "الأطيار" الذي ذُكر في أشعار كلا الشاعرين.

٢.٢ إبراهيم (ع) ونار نمرود

وَأَخْمَدَ إبراهيمُ نارَ عَدوِّهِ و مِنْ نورِهِ عادتْ لَهُ رَوضُ جَنَّهِ

(الخورى، د.ت، : ١١٨)

ابن الفارض في هذا البيت يشير إلى الآية ٦٩ من سورة الأنبياء، حيث أصدر نمرود الأمر بإلقاء إبراهيم (ع) في النار بعد فشله في الجدال معه. وفقاً لما رواه الطبري: عندما أُطلق إبراهيم من المنجنيق وصعد في الهواء، أرسل الله تعالى جبريل وقال: اذهب وأمسك بإبراهيم على جناحك. فالتقاه جبريل وقال له: أنا جبريل، هل لديك أي حاجة؟ إذا كان لديك حاجة فاطلبها. فقال إبراهيم: إن حاجتي إلى ربي وهو سينزّلني حيث يشاء. وعندما وصل إلى النار، يُقال أن الله تعالى اتخذ إبراهيم خليلاً في تلك اللحظة، كما قال: "وَإِتَّخَذَ اللَّهُ إِبْرَاهِيمَ خَلِيلًا" (النساء: ١٢٥). ثم أمر الله تعالى النار بأن تكون برداً وسلاماً على إبراهيم كما قال: "قُلْنَا يَا نَارُ كُونِي بَرْداً وَسَلَاماً عَلَى إِبْرَاهِيمَ" (الأنبياء: ٦٩). فاستعر القوم النار بشدة وألقوا إبراهيم فيها، فنادينا يا نار كوني برداً وسلاماً على إبراهيم فصارت النار على أمر الله زهوراً وريحانا (الطبري، ١٣٥٢، ج٧: ١٥٣٣).

من وجهة نظر ابن الفارض، عندما وصل النبي إبراهيم (ع) إلى مقام الجمع وظهرت سراية هذا المقام فيه، حوّل نور مقام الجمع النار إلى بستان وجنة (فرغاني، ١٣٧٩، ج٢: ٨٨٩). إذ إنّ الوصول إلى حال الفناء يتطلب روحاً كاملة تبقى سالمة من نفس الأحداث وآفة النقصان والإمكان، رغم كونها ناراً، وتخرج من وجهها الإمكاني لتظهر في فضاء الحق اللامتناهي في مقام إفاضة الحق، لتحمي إبراهيم الذي هو مظهر بارز للحق من أذى وجوده الطبيعي. فالنار، بسلامتها ومناعتها من العوارض المادية، أصبحت مكاناً آمناً لإبراهيم الخليل (سعيدى، ١٣٨٢: ٤٤٠).

من منظور ابن الفارض، مضمون قصة دخول إبراهيم (ع) في النار، ووصوله إلى مقام الفناء وبرودة النار عليه، هو الوصول إلى مقام البقاء بعد الفناء، والجنة والبستان في الحقيقة هما ظهور نور مقام الولاية والقرب.

ای خلیل اینجا شرار و دود نیست جز که سحر و خدعه نمرود نیست

ای خلیل حق اگر فرزانه ای آتش آبِ توست و تو پروانه ای

(مولوی، ١٣٧٧، ج٥: ٤٣٧-٤٣٦)

[Downloaded from san.khu.ac.ir on 2025-04-04]

[DOR: 20.1001.1.26767740.2025.6.1.7.0]

او ببیند نور و در ناری رود | دل ببیند نار و در نوری شود
این چنین لعب آمد از ربّ جلیل | تا ببینی کیست از آل خلیل

(م.ن، ج۵: ۴۴۴-۴۴۳)

في شرح هذه الأبيات، يُشار إلى أن المقصود من إبراهيم الخليل (ع) هو الجانب النوعي وليس الشخصي، أي أن المقصود ليس شخص النبي إبراهيم (ع) بل كل طالب سلوك يعزم على السير في الطريق الروحي، ولكن مشاكل الطريق تجعله يخاف. لذلك، فإن المقصود من "سحر وخدعة نمرود" هو النفس والشيطان اللذان يظهران الطاعة والعبادة والتقوى كأنها نار للإنسان. وبالتالي، فإنّ السالك بمروره من الشهوات النفسية ورياضة النفس يدخل ظاهرياً في نار، وهذه النار هي مركب الإنسان الذي يقوده إلى روضات الجنان.

مولانا هنا يشبه الإنسان الغارق في الأهواء النفسية بفراشة تسعى للحصول على المتعة واللذة التي تظنها نوراً، فتذهب نحو نار النفس وتحترق وتهلك. لكن عشاق الحق، رغم أنهم يرون حب الحق ظاهرياً كالنار، إلا أنهم يرون باطنه نوراً وسروراً خالصاً (الزماني، ۱۳۷۷، ج۵: ۱۳۳).

ابن الفارض يعتبر "النار" رمزاً لمقام الفناء، بينما يستخدمها مولوي كرمز للتقوى والصيانة، و"نمرود" الذي يمثل النفس قد ذُكر في شعر كلا الشاعرين. جلال‌الدين الرومي في الدفتر الثاني يشرح ويُفسر "رفض طلب المساعدة من جبريل" من قبل النبي إبراهيم (ع) قائلاً:

من خلیل وقتم او جبرئیل | من نخواهم در بلا او را دلیل
گفت ابراهیم نی رو از میان | واسطه زحمت بود بعد العیان

(مولوی، ۱۳۷۷، ج۲:۴۵۶-۴۵۲)

يشبّه مولوي العارف العاشق الذي جاء تحت عنوان "نديم شاه" بالنبي إبراهيم (ع) ويقول إنه كما أن النبي لم يطلب المساعدة من جبريل في وسط نار النمرودين، فإن العارف العاشق أيضاً يتوكل على الحق وحده في ابتلاءات الدنيا. قال إبراهيم (ع) لجبريل: لا حاجة لي بك، وابتعد عن هذه الوساطة، لأن التمسك بالوسيط والدليل بعد رؤية الحقيقة يصبح عبئاً [بلسان العرفاء، مرتبة عين اليقين أعلى من مرتبة علم اليقين. من شهد الحقيقة بعينه، فإن الحديث عن الدليل والبرهان له يصبح لغواً وزيادة في العمل، لذا قيل: طلب الدليل بعد الوصول إلى المدلول قبيحٌ] (الزماني، ۱۳۷۷، ج۲: ۸۳۷). يستخدم مولوي "جبريل" كرمز لكل ما يمكن أن يكون مانعاً أو حاجزاً.

[Downloaded from san.khu.ac.ir on 2025-04-04]

[DOR: 20.1001.1.26767740.2025.6.1.7.0]

٣.٢ إبراهيم (ع) والنجوم

نَـابَ بَـدْرُ الـتَّـمـامِ طَـيْـفَ مُحَـيّـا كَ لِـطَـرْفـى بِـيَـقْـظَـتِـى إِذْ حَـكـاكَـا
فَـتَرَاءَيْـتَ فِـى سِـوَاكَ لِـعَـيْنٍ بِـكَ قَـرَّتْ و مـا رَأَيْـتُ سِـوَاكَـا
وَ كَـذالِـكَ الخـلِـيـلُ قَـبْـلِـى طَـرْفَـهُ حِـينَ رَاقَـبَ الْأَفْـلَاكَـا

(الخوری، د.ت: ١٩٢)

يبيّن سلطان العاشقين في هذه الأبيات أنه رأى ظهور الحق في اليقظة في ليلة الرابع عشر من الشهر. أي أنه شاهد تجلي أسماء وصفات الله في البدر التام الذي هو مظهر الحق، وهذه الأسماء والصفات لأنها حجاب بين الله والعبد تُرى في البداية كغير، وفي المرحلة التالية عندما يكون العارف في سيره وسلوكه وورودات القلبية، تُزال هذه الحجب بمرور الأحوال والمقامات، وهنا يطرح ابن الفارض: «وما رأيتُ سِوَاك». في هذا الجزء من القصة، يستخدم الشاعر زاوية الرؤية من الشخص الأول ويشبه سيره وسلوكه بسير وسلوك النبي إبراهيم (ع) الذي في مقام المحاجّة مع الخصم أو من باب التنزل ومرافقة وإقناع الكفار أشار إلى النجوم وقال: «هذا ربّي» (الأنعام: ٧٦)؛ هذا هو ربي أو في بداية بلوغه وبحثه عن الأمور الربوبية والشرعية قال ذلك (اللبناني، ٢٠٠٧م، ج١: ٣٣٥). مولوي في هذا الشأن يقول:

عـالَمِ وَهـم و خـيـال و طـمـع و بـيـم هســـت رهـرو را يـكـى ســـدّى عـظـيـم
نـقـش‌هـاى ايـن خـيـالِ نـقـشْ بـنـد چون خليلى را كـه كُـه بُـد، شـــد گزنـد
گـفـت: هــذا ربّــى ابـراهـيـم راد چـون كـه در انـدر عـالم وهـم اوفـتـاد

(مولوی، ١٣٧٧، ج٥: ٢٦٥٠-٢٦٤٨)

مضمون قصة إبراهيم والنجوم من وجهة نظر مولوي هو: أن الظن، والخيال، والطمع، والخوف تعتبر عوائق كبيرة للسالك ولا تسمح له بالوصول إلى كوي الحقيقة. النقوش التي يخلقها هذا الخيال المبدع تسبب إزعاجا حتى لإبراهيم الخليل (ع) الذي كان ثابتا كالجبل. إبراهيم ذو الهمة، عندما وقع في عوالم الوهم والظن، قال: هذا هو ربي.

ذكـر كـوكـب را چـنـين تـأويـل گـفـت آن كـس كـه گـوهـر تـأويـل سُـــفـــت
عـالَمِ وهـمِ خـيـال چشـــم بـنـد آن چـنـان كُـه را ز جـاى خـويـش كـنـد
تـا كـه هــذا ربّــى آمـد قـال او خَـربَـط و خـر را چـه بـاشـــد حـالِ او؟

(م.ن، ج٥:٢٦٥٤-٢٦٥١)

عندما يقوم السالك بتصقيل القلب بمصقلة الذكر، في بداية الأمر تظهر أنوار سريعة الزوال في قلبه، وهذه الأنوار تزداد دواماً وقوة تدريجياً، ثم تتحول إلى شكل شمعة ومصباح ونيران متوهجة، وبعد فترة تظهر الأنوار العلوية والسماوية. في البداية تظهر على شكل نجوم صغيرة وكبيرة، وبعد ذلك على شكل القمر والشمس. الشخص الذي يصل إلى هذه المرحلة لا ينبغي

[Downloaded from san.khu.ac.ir on 2025-04-04]
[DOR: 20.1001.1.26767740.2025.6.1.7.0]

أن يعتبر نفسه قد وصل إلى المقصود وأن العمل قد انتهى، بل هو بداية السعي والمجاهدة؛ لأن هذه كلها حجب نورانية ويجب أن يتجاوز هذه المرحلة المليئة بالآفات والمخاوف. يقال: أيها الطالب للحقيقة! يجب عليك أيضا أن تخرج مثل إبراهيم من حجاب الحس والخيال والعقل، وتترك هذه المعبودات الآفلة، وتتوجه نحو حضرة الواحد الأحد الذي هو نور الأنوار. كما قال الشيخ محمود شبستري في ضرورة رفع الحجب النورانية:

ستاره با مه و خورشید اکبر بود حس و خیال و عقل انور
بگردان زان همه ای راهرو روی همیشه لا أحب الآفلین گوی

(لاهیجی، ۱۳۷۱: ۱۵۲)

يقول مولانا في هذه الأبيات: حتى الذين يفسرون الآيات ۷۹-۷۶ من سورة الأنعام، ويؤولون النجوم والقمر والشمس إلى أمور باطنية، لم يتمكنوا من تغيير جوهر الموضوع، لأن الخطاب "هذا ربّي" يتوجه إلى الحس والخيال والعقل، مما يختلف عن مقام التوحيد. عالم الوهم والخيال الذي يغلق عين قلب الإنسان يقتلع جبلاً بتلك العظمة من مكانه؛ أي أنه أثر على إبراهيم (ع) حتى قال: هذا هو ربي. عندما يقول إبراهيم (ع) هذا الكلام، انظر كيف سيكون حال الأحمق والجاهل (كناية عن الناس الجهلة والأغبياء) (الزماني، ۱۳۷۷، ج۵: ۷۳۰).

ابن الفارض، بالمقارنة مع مولوي، يشير في تأويل السير الأنفسي للنبي إبراهيم (ع) في النجوم والقمر والشمس إلى مقام أرفع، لأنه لا يتطرق إلى عالم الظن والخيال والطمع والخوف والعقل الذي يخص الناس العاديين. وفي بداية السير والسلوك تتجلى الصفات والأسماء الإلهية في الأفلاك، وفي نهاية السلوك لا يرى سوى الحق.الصوفية يعتبرون النجوم تمثيلاً للحس المشترك، والقمر تمثيلاً للخيال، والشمس تمثيلاً للعقل، كما ورد في أشعار ابن الفارض ومولوي.

۴.۲ مقام إبراهيم (ع)

وَ عَلَی مُقَامِی بِالمقامِ أقامَ فِی جِسْمِی السّقَامُ و لاتَ حِینَ شِفاءِ

(الخوری، د.ت: ۱۳۷)

يشير ابن الفارض في هذا البيت إلى مقام النبي إبراهيم (ع) الذي جوهره هو الولاية. الولاية في اللغة تعني المساعدة، وبكسر الواو تعني الإمارة والقيادة، وأيضا تعني المحبة. الولاية هي قيام العبد بالحق في حال الفناء عن نفسه، والولي فانٍ في الحق وباقٍ بالحق. لذلك، الولي المطلق يربي ذلك العبد الفاني حتى يصل إلى غاية القرب والتمكين (سعیدی، ۱۳۸۷: ۱۱۳۴).

الولاية تنقسم إلى قسمين: عامة وخاصة. الولاية العامة مشتركة بين جميع المؤمنين وهي عبارة عن القرب من لطف الحق، وجميع المؤمنين يستفيدون من لطفه لأنه أخرجهم من ظلمات الكفر وأدخلهم في نور الإيمان. «اللَّهُ وَلِيُّ الَّذينَ آمَنوا يُخرِجُهُم مِنَ الظُّلُماتِ إِلَى النّورِ» (البقرة: ۲۵۷)؛ الله هو ولي أهل الإيمان الذي يخرجهم من ظلمات الجهل ويدخلهم في عالم النور. الولاية الخاصة، خاصة بالواصلين إلى الحق من أرباب السلوك، أي: لا توجد في المبتدئين والمتوسطين من أرباب السلوك،

[Downloaded from san.khu.ac.ir on 2025-04-04]
[DOR: 20.1001.1.26767740.2025.6.1.7.0]

وهي عبارة عن فناء العبد في الحق وبقاء العبد بالحق، سقوط الشعور عن الغير وبقاء بالحق، شعور بالحق مع عدم الشعور بالغير (تهانوي، ١٩٩٦، ج٢،:١٨٠٨).

سلطان العاشقين يعتبر مقام إبراهيم (ع) في البيت المذكور ولاية خاصة؛ لأن تعبيره عن هذا المقام هو أن مقام إبراهيم يقتضي الفناء الكلي عن دعوى الوجود. ولهذا السبب يقول إن هذا ألم لا شفاء فيه؛ لأن في هذا المقام تنكشف له حقيقة الأمر.

قَسَماً بِمَكَّةَ و الْمَقامِ وَ مَنْ أَتَى الْـــــ بَيْتَ الْحَرامَ مُلَبِّياً سَيَّاحَا

(الخورى، د.ت:١٤٤)

ابن فارض في هذا البيت يستخدم زاوية رؤية الشخص الثالث ويقسم بمكة، مقام إبراهيم (ع) ومن يلبّي في البيت الحرام، حيث أن كل واحد من هذه الأمور هو رمز وتمثيل لحقيقة معينة. أما مكة: فهي رمز الحضرة الإلهية التي تفنى فيها جميع الأعيان الوجودية، ولا يوجد في تلك المرتبة أي تعيّن أو كثرة، حتى الكثرة الأسمائية والصفاتية (اللبناني، ٢٠٠٧م، ج٧٠:٥).

الحضرة الإلهية في مقام التنزيه، ولأنها محيطة بكل شيء. يقول الله: «ألا إنّه بِكُلِّ شَيْءٍ مُحِيطٌ» (فصلت: ٥٤)؛ واعلموا أن الله له إحاطة كاملة على جميع الموجودات في العالم. وفي آية أخرى يقول: «إِنَّ اللَّهَ قَدْ أَحَاطَ بِكُلِّ شَيْءٍ عِلْمًا» (الطلاق: ١٢)؛ الله لديه إحاطة علمية بكل أمور العالم (سعيدى، ١٣٨٧:٢٨٠).

وأما مقام إبراهيم (ع) فهو يرمز إلى مقام الإسلام. الإسلام هو لفظ مشترك بين جميع المعاني المختلفة مثل الدين والتوحيد والإيقان والتسليم والتصديق وغيرها. أحياناً نقول الإسلام ونقصد به الإيمان، وأحياناً نقول الإيمان ونقصد به الإيقان. وكذلك الحال مع الكلمات الأخرى المذكورة. فمن ليس لديه إسلام ليس لديه دين، ومن ليس لديه دين ليس لديه إيقان، وهو لا يمتلك تصديقاً. ومن لا يملك تصديقاً، لا يملك تسليماً أيضاً. ومن لا يمتلك كل هذا فهو ناقص في الظاهر والباطن وفي الدنيا والآخرة. كما قال الله سبحانه وتعالى: «خَسِرَ الدُّنيا وَالآخِرَةَ وَذَلِكَ هُوَ الخُسرَانُ المبِينُ» (الحج: ١١)؛ مثل هذا الشخص هو خاسر في الدنيا والآخرة و(نفاقه وازدواجيته) هو خسارة واضحة للجميع.

والإسلام نوعان: إسلام ظاهر وإسلام باطن. الإسلام الظاهر لا يحصل إلا بنفي الأرباب وأنواع الآلهة الكثيرة وإثبات إله واحد بقول "لا إله" الذي يُعرف بكلمة التوحيد الإلهية. أما الإسلام الباطن فلا يتم إلا بنفي الوجودات الكثيرة وإثبات وجود واحد كما يُقال: "ليس في الدار غيره ديّارٌ" (آملى، ١٣٦٧: ٦٩).

من وجهةنظر ابن عربي، الإسلام هو الانقياد للحق بالنفس والقلب، والتوجه إليه والثبات عليه، واجتناب الأمور التي تخالف إرادة ومشيئة الحق (الجرجاني، ١٣٧٧: ٤٢).أما زائر بيت الله الحرام فهو رمز وتمثيل لمن يتوجه إلى الحضرة الذاتية الغيبية، التي ظهرت بآثار الأركان الأربعة الأسمائية (ركن اسم الحي، ركن اسم العليم، ركن اسم المريد وركن اسم القادر) بينما يتوجه بالتلبية (ذروة سرعة الجذب إلى الحق) إلى الحضرة الربانية (اللبناني، ٢٠٠٧م، ج٧٠:٢).

في تحليل هذا البيت يمكن القول إن ابن الفارض يعتبر رواية أعمال الحج بداية سير السالك من مقام الحضرة الإلهية الذي هو مقام الجمع والوحدة إلى مقام الحضرة الربوبية الذي هو مقام الكثرة. وفي الحقيقة، العارف في هذا المقام يرى كل

[Downloaded from san.khu.ac.ir on 2025-04-04]

[DOR: 20.1001.1.26767740.2025.6.1.7.0]

ما ظهر من الموجودات كصورة من اسم رباني، حيث أن الحق تعالى قد رباه ودرّبه بذلك الاسم، وكل ما يقوم به يتم باسم خاص، وفي كل ما يحتاج إليه يرجع إلى ذلك الاسم.

٥.٢ إبراهيم (ع) وآزر

هر که را دیدی ز کوثر خشک لب — دشمنش می دار همچون مرگ و تب
گرچه بابای تو است و مام تو — کو حقیقت هست خونآشام تو
از خلیل حق بیاموز این سیر — که شد او بیزار اوّل از پدر
تا نخوانی لا و إلّا الله را — درنیابی منهج این راه را

(مولوی، ١٣٧٧، ج٥: ١٢٤١-١٢٣٨)

آزر، والد إبراهيم (ع) ووزير نمرود، وكان نمرود يقدّره كثيراً. كان آزر نحاتاً للأصنام وخازن ملك نمرود تحت يده (طبري، ١٣٥٢، ج٢: ٤٤٨). في الأبيات المذكورة، يستخدم مولوي زوايا رؤية متنوعة. في رؤيته العرفانية، يصبح آزر رمزاً وتمثيلاً للنفس والطبيعة، وتصبح أصنامه ونقوشه رمزاً للأشياء المادية الطبيعية والتعلقات والرغبات والميول الإنسانية (سيف، ١٣٨٠: ١٩٥).

المضمون الأساسي للقصة في الأبيات المذكورة هو تجاوز الوجود الوهمي والنفس الحيوانية للإنسان، حتى وإن كان هذا الوجود الوهمي هو الأب والأم للإنسان. لذا، فإن شرط الوصول إلى حقيقة الله هو نفي ما سوى الله.

٦.٢ إبراهيم (ع) وذبح الابن

من خلیلم تو پسر پیش بِجُک — سر بنه إنّی أرانی أذبُحُک
سر به پیش قهر نه دل برقرار — تا بِبُرّم حلقت اسماعیل وار

(مولوی، ١٣٧٧، ج٣: ٤١٧٥-٤١٧٤)

همچو اسمعیل پیشش سر بنه — شاد و خندان پیش تیغش جان بده
تا بماند جانْتْ خندان تا ابد — همچو جان پاک احمد با احد
عاشقان جام فرح آنگه کشند — که به دست خویش خوبان شان کشند

(نفس المصدر، ج١: ٢٢٢٥-٢٢٢٣)

[Downloaded from san.khu.ac.ir on 2025-04-04]

[DOR: 20.1001.1.26767740.2025.6.1.7.0]

تشير هذه الأبيات إلى الآية: «فَلَمَّا بَلَغَ مَعَهُ السَّعْيَ قَالَ يَا بُنَيَّ إِنِّي أَرَى فِي الْمَنَامِ أَنِّي أَذْبَحُكَ فَانظُرْ مَاذَا تَرَى قَالَ يَا أَبَتِ افْعَلْ مَا تُؤْمَرُ سَتَجِدُنِي إِن شَاءَ اللَّهُ مِنَ الصَّابِرِينَ» (الصافات: ١٠٢)؛ حيث يرى في المنام أنه يذبح ابنه في سبيل الله، ويسأل ابنه عن رأيه، فيجيبه الابن بأنه سيفعل ما يؤمر به، وأنه سيكون من الصابرين بإذن الله.

الصوفية في تفسيرهم لهذا الحدث يقولون إن وصول العبد إلى الحق تعالى لا يمكن مع بقاء الأنانية، لذا يجب أن يفنى الوجود الوهمي للعبد في الذات الإلهية. ما دام السالك لم يفنِ وجوده الوهمي، فإنه لم يوفِ بميثاقه الفطري والتوحيدي. هنا يأمر الحق تعالى إبراهيم (ع) بأن يضحي بابنه، الذي هو في الحقيقة نفسه، لإكمال نفسه (زماني، ١٣٧٧، ج٣: ١٠٦٨). المضمون الرئيسي للقصة في هذه الأبيات هو أن شرط الوصول إلى السعادة المطلقة هو بلوغ مقام التسليم والفناء. هذا التسليم نابع من المحبة وليس من الاضطرار أو الضيق.

نتائج البحث

من خلال دراسة أشعار ابن الفارض ومولوي، وجدنا أوجه التشابه والاختلاف في تفسيرات هذين العارفين بخصوص سيرة وتجليات الحق تعالى على النبيّ إبراهيم (ع)؛ ابن الفارض في حكايته عن إبراهيم (ع) والطيور لم يذكر أسماء الطيور ولم يتناول تأويلها، بينما مولوي ذكر كل اسم منها مع تأويله.

يرى ابن الفارض أن مضمون نار النمرود، وإطفاءها وتحولها إلى جنة، كان بفضل وصول النبيّ إبراهيم (ع) إلى مقام الجمع والبقاء بعد الفناء. أما مولوي فيعتبر أن مضمون نار النمرود هو نار الهوى، والرياضة، والتقوى، وحفظ النفس، التي بالتحكم والسيطرة عليها تتجاوز مرحلة الرياضة لتصل إلى الجنة والورد والريحان.

في حكاية النبي إبراهيم (ع) وتوجهه إلى النجوم، يعتقد سلطان العاشقين أن ظهور الحق تعالى تجلى في النجوم، وأن إبراهيم (ع) لم يرَ في النجوم سوى الحق تعالى؛ لأنه بناءً على مبدأ اتحاد الظاهر والمظهر وفناء المظهر في الظاهر، لا يبقى غير يمكن رؤيته. أما مولوي فيرى أن الأنبياء أيضا كانوا في البداية محاصرين بالوهم والخيال، وكانوا يعتبرون أن لمخلوقات العالم وجودا مستقلا، حتى أنهم من خلال السير والسلوك وتجاوز الأرباب الظاهرية والباطنية (الحس، الخيال، العقل) وصلوا إلى التوحيد الذاتي (الأحدي والصمدي).

ابن الفارض في أسرار الحج الباطنية يتناول رمزية مقام إبراهيم (ع)، مكة، وزائر بيت الله الحرام، حيث أن مضمون كل منها هو كالتالي: مقام إبراهيم (ع) يرمز إلى الولاية الخاصة ومقام الإسلام؛ مكة ترمز إلى الحضرة الإلهية؛ والزائر يرمز إلى ظهور الحضرة الغيبية في الأركان الأربعة. أما جلال‌الدين الرومي فيتناول حكاية إبراهيم (ع) وآزر وتضحية الابن، حيث يعتبر آزر وإسماعيل رمزا للنفس والطبيعة.

[Downloaded from san.khu.ac.ir on 2025-04-04]

[DOR: 20.1001.1.26767740.2025.6.1.7.0]

المصادر

- القرآن الکریم
- آقا حسینی، حسین و زراعتی، سمانه(۱۳۸۹)، بررسی تطبیقی داستان حضرت ابراهیم در متون تفسیری و عرفانی(تا قرن هفتم هجری) ، مجله الهیات تطبیقی، دوره ۱، ش ۳ ،٤١-٦٤.
- آملی، سید حیدر (۱۳٦۷)، جامع الأسرار و منبع الأنوار، تهران: علمی و فرهنگی.
- ابن‌عربی، محیی‌الدین (۱۳۷۷)، انشاء الدوائر، قاهره.
- ابن‌عربی، محیی‌الدین (۱۳۸۸)، رساله غوثیه، تهران: مولی.
- احمدی، فاطمه و چال‌دره، طاهره (۱۳۹۲)، حقایق و رقایق داستان حضرت موسی(ع) از دیدگاه ابن‌فارض و مولانا، نشریه ادبیات تطبیقی دانشگاه شهید باهنر کرمان، سال پنجم، ش۹، ۲۰-۳۹.
- احمدی، فاطمه و چال‌دره، طاهره (١٤٤٤)، التجليات العرفانية لقصة النبي يوسف (ع) في مرآة ابيات الشاعرين ابن الفارض والرومي،دراسات فی السردا نية العربية ، المجلد ۳، العدد ۲.
- انقروی، روح‌الدین اسماعیل (۱۳۷٤)، شرح کبیر انقروی، ترجمه دکتر عصمت ستارزاده، تهران: زرین.
- تهانوی، محمدعلی (۱۹۹٦)، کشاف اصطلاحات الفنون و العلوم، لبنان: مکتبه لبنان.
- جرجانی، علی بن محمد (۱۳۷۷)، تعریفات، ترجمه حسین سید عرب و سیما نوربخش، تهران: فروزان‌روز.
- خطیب، حسام (۱۹۹۹) ، آفاق الادب المقارن عربیا و عالمیا، چاپ دوم ، دمشق : دارالفکر
- خوارزمی، تاج الدین‌حسین (۱۳۷۷)، شرح فصوص الحکم، تحقیق آیت‌الله حسن‌زاده آملی، قم: مرکز انتشارات دفتر تبلیغات اسلامی حوزه علمیه قم.
- الخوری، امین (بی‌تا)، جلاء الغامض فی شرح دیوان ابن‌فارض، بیروت: مکتبه الآداب، الطبعه الرابعه.
- دارابی، فریبرز ،(۱۳۹۸) «جایگاه قرآنی حضرت ابراهیم خلیل علیه السلام در مثنوی مولوی»،پنجمین کنفرانس بین المللی پژوهش های مدیریت و علوم انسانی در ایران(مجموعه مقالات کنفرانس)،۱۳۸-۱۵۲.
- زرین کوب، عبدالحسین (۱۳۷۹)، جستجو در تصوف ایران، تهران: امیرکبیر.
- زمانی، کریم (۱۳۷۷)، شرح جامع مثنوی معنوی، تهران: اطلاعات، ج۳ و ۵.
- سجادی ، سید علی محمد و دماوندی ، مجتبی و جمعه، معصومه (۱۳۹۵)، « مقامات حضرت ابراهیم در متون فارسی منثور (تا قرن ششم)، مجله عرفان اسلامی ، دانشگاه آزاد اسلامی زنجان، پیاپی ٤٩، ۱۳-۲۸.
- سعیدی، گل بابا (۱۳۸۷)، فرهنگ جامع اصطلاحات عرفانی ابن‌عربی، تهران: زوار.
- سیف، عبدالرضا (۱۳۸۰)، «سیمای ابراهیم بت‌شکن در آینه مثنوی»، مجله دانشکده ادبیات و علوم انسانی دانشگاه تهران، دوره ١٦٠، ش۴، ۱۷۹-۱۹٦.

[Downloaded from san.khu.ac.ir on 2025-04-04]

[DOR: 20.1001.1.26767740.2025.6.1.7.0]

- طبری، محمد بن جریر (۱۳۵۲)، ترجمه تفسیر طبری، تهران: توس، ج۲ و ۷.
- فرغانی، سعیدالدین سعید (۱۳۷۹)، مشارق الدراری (شرح تائیه ابن‌فارض)، مقدمه و تعلیقات سید جلال‌الدین آشتیانی، قم: دفتر تبلیغات اسلامی.
- فناری، محمد بن حمزه (۱۳۷٤)، مفاتیح الغیب و شرح مصباح الانس، تهران: مولی.
- کاشانی، عبدالرزاق (۱۳۸۷)، اصطلاحات صوفیه، ترجمه محمد خواجوی، تهران: مولی.
- الکاشانی، فیض (۱٤۰۲)، تفسیر صافی، بیروت: مؤسسه الأعلمی للمطبوعات.
- کرمانی، علیرضا، (۱۳۹۹) ، «حضرت ابراهیم در عرفان اسلامی»، دو فصلنامه پژوهش های عرفانی، پیاپی ٥، ۱-۱۸.
- گوهرین، سید صادق (۱۳۸۰)، شرح اصطلاحات تصوف، تهران: زوار، ج٥.
- لاهیجی، عبدالرزاق (۱۳۷۱)، مفاتیح الاعجاز فی شرح گلشن راز، تهران: سعدی.
- اللبنانی، رشیدبن‌غالب (۲۰۰۷)، شرح دیوان ابن‌الفارض، من شرحی البوریني و النابلسی، صححه محمد عبدالکریم النمری، بیروت: دارالکتب العلمیه، الطبعه الاول.
- مکي، طاهر احمد،) ۱۹۸۷.(،الادب المقارن، اصوله و تطوّره و مناهجه، دارالمعارف، قاهره،
- ولک ، وارن، رنه ، آوستن (۱۳۷۳)، نظریه ادبیات ، ترجمه ضیاء موحد، پرویز اتابک ، تهران: انتشارات علمی و فرهنگی .

References

- The holy Quran
- Aghahosseini, H., & Zeraati, S. (1389). The Abraham Story in Comparison to the Mystical and Hermeneutic Persian Texts up to the Tenth Century, a Comparative Study. Comparative Theology, 1(2), 41-64.
- Amoli, seyyed Heydar (1376), Jamee al-Asrar and Manba al-Anwar, Tehran: scientific and cultural.
- Ebne Arabi, Mohiyeddin (1377), Ishwa al-Dawir, Cairo
- Ebne Arabi, Mohiyeddin (1388), Goofy treatise, Tehran: Mola
- Ahmadi, Fatemeh and Chaldarreh, Tahereh (1392), The facts and races of Moses history in the Ebne-Farez and Molana's viewpoint, the adaptive literature journal of Kerman's Bahonar Martyr university, the fifth year, numbers 9, 20-39.
- Ahmadi, Fatemeh and Chaldarreh, Tahereh (2022)The mystical manifestations of Propher Yusuf s Story in the mirror of Ibn Faris s poems and Maulavis Masnavi, Studies in Arabic Narratology, 3, (2)

[Downloaded from san.khu.ac.ir on 2025-04-04]

[DOR: 20.1001.1.26767740.2025.6.1.7.0]

- Anghravi, Rouh al-din Esmail (1374), Description of Kabir Anghravi, translated by doctor Esmat Sattarzade, Tehran, Zarrin.
- Tahanavi, Mohammad Ali (1996), Extension of the sciences and techniques terms, Lebanon: Lebanon office.
- Jorjani, Ali Ebne Mohammad (1377), Definitions, translated by Hosein Seyyed Arab and Sima Noorbakhsh, Tehran: Blazing day.
- Khatib, Hussam, (1999), Horizons of Arabic and World Comparison Literature, Damascus: Dar al-Fikr, second edition.
- Kharazmi, Taj al-din Hosein (1377), Description of Fusws al-Hakam, investigation of Ayatollah Hasanzadeh Amoli, publishing center and Islamic propagation office of Qom's seminary.
- Al-khori, Amin (bita), Description of Jala-al-ghamz about Ebne-Farez epopee, fourth edition, Beirut: literary office.
- Darabi, Fariborz. (1398). The Qur'anic Place of Prophet Abraham (peace be upon her) in Masnavi. The 5th International Conference on Management Research and Humanities in Iran (Conference Proceedings), 138-152.
- Zarrin koob, Abd al-hosein (1379), Investigating Sufism of Iran, Tehran: Amir Kabir.
- Zamani, Karim (1377), Comprehensive description of Masnavi, Tehran: information.
- Sajjadi, Seyyed Ali Mohammad, Damavandi, Mojtaba & Jome, Masoume. (2016). Abraham Attitudes in Persian Prose Mystical Texts (Until Sixth Century) with an Emphasis on Kashfal-Asrar. Islamic Mysticism, Islamic Azad University Zanjan Branch, 49, 13-28.
- Saeidi, Gol Baba (1387), The Comprehensive dictionary of mystical terms of Ebne Arabi, Tehran: Zavar.
- Seyf, Abd al-Reza (1380), The face of idol breaker Ibrahim in the mirror of Masnavi, the journal of literature and humanistics.
- Tabari, Mohammad Ebne Jarir (1352), Translation of Tabari's description, Tehran: Toos.
- Forghani, Saeid al-din Saeid (1379), Mushraq al-dari (description of late son of Farez), Introduction and suspensions of Seyyed Jalal al-din Ashtiani, Qom: Islamic propagation office.

[Downloaded from san.khu.ac.ir on 2025-04-04]

[DOR: 20.1001.1.26767740.2025.6.1.7.0]

- Fanari, Mohammad Ebne Hamzeh (1374), Mystery key and description of clear man, Tehran: Mola.
- Kashani, Abdul Razzaq (1387), Sufian terms, translated by Mohammad Khajavi, Tehran: Mola.
- Al Kashani, Feyz (1402), Description of Safi, Beirut: Media foundation.
- Kermani, Alireza. (1402). Prophet Abraham in Islamic mysticism, Mystical research, 3(5), 1-18.
- Goharein, Seyyed Sadeq (1380), Description of Sufism terms, Tehran: pilgrims.
- Lahiji, Abd al-Razzaq (1371), Miracle keys in describing Golshan Raz, Tehran: Saadi.
- Al-Lebanon, Rashid Ebne Ghaleb , (2007), Description of Ebne-Farez epopee, by Sharhi Burini and Nablisi, corrected by Mohammad Abd al-Karim al-Namri, Beirut: Dar al-Kuteb library.
- Maki, Taher Ahmad, Comparative Literaure, principles, styles, amd Methods, Ghahereh, Education Center.

[Downloaded from san.khu.ac.ir on 2025-04-04]

[DOR: 20.1001.1.26767740.2025.6.1.7.0]

فصلنامه مطالعات روایت‌شناسی عربی
شاپا چاپی: ۷۷۴۰-۲۶۷۶ شاپا الکترونیک:۰۱۷۹-۲۷۱۷

«خوانش عرفانی داستان حضرت ابراهیم(ع) در دیوان ابن‌فارض و مثنوی مولوی»

طاهره چال دره[۱]، فاطمه احمدی[۲]*

تاریخ پذیرش: ۱۴۰۳/۰۸/۳۰
تاریخ دریافت: ۱۴۰۳/۰۳/۰۲

چکیده

حضرت ابراهیم (علیه السلام) علاوه بر مقام نبوت، سیمای سالک عارفی است که مراحل سلوک و مبارزه با نفس را که به شکل‌های مختلف اعم از «نفی آزر، قربانی فرزند، آتش نمرود نفس» ظهور می‌کنند را با سربلندی پشت سر می‌گذارد و از مرحله فنای فی الله به مقام بقای بالله و خلیل‌اللهی نائل می‌گردد. این مقاله با روش توصیفی –تحلیلی با تکیه بر مکتب آمریکایی از رهگذر تأمل بر اشعار ابن فارض مصری و مولانا جلال‌الدین محمد بلخی که هر دو در اوج عرفان نظری و عملی هستند به بررسی «خوانش عرفانی داستان حضرت ابراهیم (علیه‌السلام)» پرداخته است. در پژوهش حاضر ابتدا وجوه اشتراک اشعار این دو عارف نامی در سه بخش «ابراهیم (علیه‌السلام) و مرغان»، «ابراهیم (علیه‌السلام) و آتش نمرود» و «ابراهیم (علیه‌السلام) و ستارگان» بررسی و تحلیل شد، سپس وجوه افتراق هر یک در سیر مراحل مقام حضرت ابراهیم (علیه‌السلام)، ابراهیم (علیه‌السلام) و آزر و قربانی فرزند تبیین گشت. نتایج حاصل بیان می دارد که ابن فارض برخلاف مولوی، نگاه تاویلی به مرغان ندارد. در بحث آتش نمرود، علت خاموشی آتش و تبدیل آن به گلستان را وصال حضرت ابراهیم (ع) به مقام جمع و بقای بعد از فنا می‌داند. اما مولوی آتش نمرود را آتش نفس دانسته که با گذر از آن ، تبدیل به گل و ریحان می‌شود. ابن فارض توجه به ستارگان را ظهور حق می داند اما در نگاه مولوی، پیامبران از ابتدا به مرحله توحید نرسیده‌اند و برای موجودات وجود استقلالی قائل هستند. ابن فارض به اسرار باطنی و تاویلی اعمال حج پرداخته و مقام ابراهیم را ولایت خاصه، مکه را حضرت الهیه و زائر را ظهور حضرت غیبیه در ارکان اربعه می داند. و مولوی، آذر و قربانی فرزند را رهایی از تعلق نفس و طبیعت می‌شمارد.

کلمات کلیدی: حضرت ابراهیم (علیه السلام)، مقام خلّت، حقایق، ابن‌فارض، مولوی، روایت شناسی عربی.

فصل پاییز ۱۴۰۳ (سال ششم، شماره ۱۴)، صص. ۲۳-۵
دانشکده ادبیات وعلوم انسانی دانشگاه خوارزمی و انجمن ایرانی زبان وادبیات عربی

[۱] نویسنده مسؤول، دانشیارگروه زبان و ادبیات عربی، دانشگاه آزاد اسلامی، واحد گرمسار، گرمسار، ایران،
ایمیل: t.chaldareh@yahoo.com
[۲] استادیارگروه معارف اسلامی، دانشگاه آزاد اسلامی، واحد گرمسار، گرمسار، ایران،
ایمیل: f.ahmadi19@yahoo.com

ناشر: دانشگاه خوارزمی با همکاری انجمن ایرانی زبان وادبیات عربی
حق مولف© نویسندگان

[Downloaded from san.khu.ac.ir on 2025-04-04]
[DOR: 20.1001.1.26767740.2025.6.1.7.0]