



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 Ahmadi²

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.

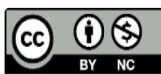
Received: 22/05/2024

Accepted: 20/11/2024

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

¹ Corresponding 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





فصلية دراسات في السردانية العربية
الرقم الدولي الموحد للطباعة: ٧٧٤٠-٢٤٧٤
الرقم الإلكتروني الدولي الموحد: ٠١٧٩-٢٧١٧



جامعة الخوارزمية

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

مقالة علمية محكمة

طاهرة چال دره^{١*}، فاطمة احمدی^٢

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 وخلق 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 والعملية، 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 بأنه 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 الدلالية: النبي إبراهيم (ع)، مقام الخلة، الحقائق، ابن الفارض، مولوي، السردانية العربية.

الخريف (٢٠٢٤م)، السنة السادسة، العدد ١٤، صص. ٢٣-٥

تاريخ النشر: ٠٨/١١/٢٠٢٤

تاريخ الاستلام: ١١/٥/٢٠٢٤

^١ الكاتبة المسؤولة: أستاذة مشاركة، قسم اللغة العربية وآدابها، جامعة الأزاد الإسلامية، فرع گرمسار، گرمسار، إيران
البريد الإلكتروني: t.chaldareh@yahoo.com

^٢ أستاذة مساعدة في قسم المعارف الإسلامية، جامعة الأزاد الإسلامية، فرع گرمسار، گرمسار، إيران، ا
البريد الإلكتروني: f.ahmadi19@yahoo.com



١. المقدمة

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 وچالدره، 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 وباطناً وهدىً 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 تفتح عين العقل، بقدر رفع الحجاب وشفاء 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 وحنات وحجيم وملائكة ومحادثاتهم. وعندما يتصفي 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، ٩).

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 هيم 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 كَنْزاً مَخْفِياً فَأَحْبَبْتُ أَنْ أُعْرَفَ فَخَلَقْتُ الْخَلْقَ". وحصول إفراط العشق من التحليلات التي ترد من حضرة الجمال المطلق وتورث الهيمان بسبب مشاهدة آثار جلال الحق، ودوام الهيمان وكمال الحيرة للملائكة المهيمة، ومن الأناسي المجدوبين 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 الخلة 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 الخلة هي أن لا يضع السالك في قلبه سوى الحق، ويخلي القلب من كل ما سوى المحبوب (جوهرين، ١٣٨٠، ج ٥: ١٢٧).

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 للنفحة 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، وتكشف له حقائقه وظرائفه. وقد نال ابن الفارض الرومي وهما من العرفاء الذين بلغوا المراتب الباطنية في السلوك العرفاني ونالوا مراتب الشهود طولا وتأويلا للحقائق القرآنية وتكشفت لدهما 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 الرومي 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 الكبارين؟
٣. ما هي أوجه التشابه والاختلاف في تأويلات قصة النبي إبراهيم الخليل (ع) من وجهة نظر هذين الشعارين؟

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 الفتح الرازي، الطبري، سور آبادي، الطبرسي ومبيدي، وقارنوا آراء هؤلاء المفسرين بآراء العرفاء.

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

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 لمبيدي، ودرسوا مكانة النبي إبراهيم في النصوص العرفانية المنشورة الفارسية حتى القرن السادس، وخلصوا إلى آراء العرفاء حول خمس مقامات: الطلب، الجمع والتفرقة، التوكل، التسليم والخلة.

٣. علي رضا كرماني (١٣٩٩) في مقال "النبي إبراهيم في العرفان الإسلامي" (حضرت ابراهيم در عرفان اسلامي) 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 أحمدى وطاهرة جالدره (١٣٩٢) في مقال "حقائق ودقائق قصة النبي موسى (ع) من وجهة نظر ابن الفارض ومولانا" (حقايق و رفايق داستان حضرت موسى (ع) از دیدگاه ابن فارض و مولانا)، قامت بدراسة وتحليل أشعار ابن الفارض ومولوي في ثلاثة أقسام: ١- موسى (ع) وأحداث جبل الطور ٢- معجزاته ٣- قصة موسى والخضر (عليهما السلام)، ثم وضحتنا أوجه التشابه والاختلاف في وجهات نظر هذين الشعاعين.

٥. فريبرز دارابي (١٣٩٨) في مقال "مكانة النبي إبراهيم الخليل عليه السلام في المثنوي لمولوي" (جاياگاه قرآني حضرت ابراهيم خليل عليه السلام در مثنوي مولوي)، 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 أولى العزم.

٦. عبد الرضا سيف (١٣٨٠) في مقال "صورة إبراهيم محطم الأصنام في مرآة المثنوي" (سيمای ابراهيم بت شکن در آينه مثنوي)، يوضح أن صورة إبراهيم (ع) في المثنوي، بالإضافة إلى مقام النبوة، هي صورة العارف الكامل الذي أصبح نموذجاً 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 وجهة نظر 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 اهتماماً لأصل التأثير والتأثر. ما يُعتبر أساساً نظرياً 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 ولا يتركز على العلاقات التاريخية وعلاقة التأثير والتأثر. من وجهة نظر الباحثين في هذه المدرسة، الظواهر الأدبية، التيارات الأدبية والمدارس والأنواع الأدبية ليست

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 "ريمارك"، وهو أحد أكبر المنظرين في المدرسة الأمريكية للأدب المقارن: «الأدب المقارن يهتم 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 (ويبل، ١٣٧٣: ٢٢٣).

٢. البحث الرئيس

١٠٢ إبراهيم (ع) والطيور

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

وَلَمَّا دَعَا الْأَطْيَارَ مِنْ كُلِّ شَاهِقٍ
وَقَدْ دُبِحَتْ جَاءَتْهُ غَيْرَ عَصِيٍّ

(الخوري، د.ت: ١١٨)

يقول سعد الدين فرغاني في شرح هذا البيت: عندما وصل النبي إبراهيم (ع) إلى مقام أحذية 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، النسرة، 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: طلي ليس لعدم الإيمان بالمعاد، بل لأجل أن يطمن قلبي (الذي هو محل تجلي وشهود الحق)، أي لأصل من مقام الإحسان (فرغاني، ١٣٧٩، ج ٢: ٨٩٠)، الذي هو مقام مشاهدة الحق تعالى في التعينات ومن وراء

الحجاب، إلى مقام أحدية الجمع، الذي هو أدنى من مقام المشاهدة في مقام الروح (كاشاني، ۱۳۸۷: ۷). من تجليات مقام أحدية الجمع، تجلي الأسماء والصفات الإلهية في الإنسان الكامل، ومن بين هذه الأسماء "الميت" و"المحيي"، حيث النبي إبراهيم (ع) الذي وصل إلى مقام "كن فيكون"، يميت الطيور بإذن الله ويحييها بإذن الحق. في نهاية الآية ۲۶۰ 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، ۱۳۷۹، ج ۲: ۸۹۰).

ابن فارض في هذا البيت يشير إلى عبارة "مِنْ كُلِّ شَيْءٍ"، 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 اَطيَار رهزن را بکش
زانکه هر مرغی از اینها زاغ و ش	هست عقل عاقلان را دیده کش
چهار وصف تن چو مرغان خلیل	بِسْمِ ایشان دهد جان را سیبیل
ای خلیل اندر خلاص نیک و بد	سر پُرشان 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 پُز زین چار مرغ شوم بد
بازشان زنده کن از نوعی دگر	که نباشد بعد از آن زیشان ضرر
چار مرغ معنوی راهزن	کرده‌اند اندر دل خلقان وطن
سر پُز این چار مرغ زنده را	سرمدی کن خلق ناپاینده را
بَطّ و طاوس ست و زاغ ست و خروس	این مثال چار خلق اندر نفوس
بَطّ، حرص ست و خروس آن شهوت ست	جاه چون طاوس و زاغ امنیت است
مُنَیَّتَش آنکه بود اُمیدساز	طامع تأیید یا عمر دراز
بَطّ، حرص آمد که نُکش در زمین	در تر و در خشک می جویید دفین

(مولوی، ۱۳۷۷، ج ۵: ۴۶-۳۱)

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، ج ۲۷: ۵). "خليل الزمن" كناية عن كل من يستعد لتزكية النفس (أنقروي، ۱۳۷۴، ج ۲: ۳۲). يعتقد مولانا أن اتباع هذه الصفات الأربعة المذمومة (كما يفعل الغراب الذي عندما يجلس

على حيفة، يخرج العين في 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 تيحياً بأمر الله (زمانى، ١٣٧٧، ج٢٧:٥).

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 استخدموا 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

وَأَمَّهَدَ إِبْرَاهِيمُ نَارَ عَدُوِّهِ وَ مِنْ نَوْرِهِ عَادَتْ لَهُ رَوْضُ جَنَّةِ

(الخوري، 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 الجدل معه. وفقاً لما رواه الطبري: عندما أُطلق إبراهيم من المنجنيق وصعد في الهواء، أرسل الله تعالى جبريل وقال: اذهب وأمسك بإبراهيم على جناحك. فالتفاه جبريل وقال له: أنا جبريل، هل لديك أي حاجة؟ إذا كان لديك حاجة فاطلبها. فقال إبراهيم: إن حاجتي إلى ربي وهو سينزلني حيث يشاء. وعندما وصل إلى النار، يُقال أن الله تعالى اتخذ إبراهيم خليلاً في تلك اللحظة، كما قال: "وَاتَّخَذَ اللَّهُ إِبْرَاهِيمَ خَلِيلًا" (النساء: ١٢٥). ثم أمر الله تعالى النار بأن تكون برداً وسلاماً على إبراهيم كما قال: "قُلْنَا يَا نَارُ كُونِي بَرْدًا وَسَلَامًا عَلَىٰ إِبْرَاهِيمَ" (الأنبياء: ٦٩). فاستعر القوم النار بشدة وألقوا إبراهيم فيها، فنادينا يا نار كوني برداً وسلاماً على إبراهيم فصارت النار على أمر الله زهوراً وريحاناً (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 وأفة النقصان والإمكان، رغم كونها ناراً، وتخرج من وجهها الإمكان 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.

اي خليل اينجا شرار و دود نيسست جز كه سحر و خدعه نمرود نيسست

اي خليل حق اگر فرزانه اي آتش آب توسست و تو پروانه اي

(مولوي، ١٣٧٧، ج٥: ٤٣٧-٤٣٦)



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، ج ۵: 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 وخذعة نمrod" هو النفس والشيطان اللذان يظهران الطاعة والعبادة والتقوى كأنها نار للإنسان. وبالتالي، فإن 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 وتملك. لكن عشاق الحق، رغم أنهم يرون حب الحق ظاهرياً كالنار، إلا أنهم يرون باطنه نوراً وسوراً خالصاً (الزمانی، ۱۳۷۷، ج ۵: ۱۳۳).

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

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

(مولوی، ۱۳۷۷، ج ۲: ۴۵۶-۴۵۲)

يشبه مولوي العارف العاشق الذي جاء تحت عنوان "ندم شاه" بالنبي إبراهيم (ع) ويقول إنه كما أن النبي لم يطلب المساعدة من جبريل في وسط نار النمروديين، 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 عبثاً [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 قبيح] (الزمانی، ۱۳۷۷، ج ۲: ۸۳۷). يستخدم مولوي "جبريل" كرمز لكل ما يمكن أن يكون مانعاً أو حاجزاً.

٣.٢ إبراهيم (ع) والنجوم

نَابَ بَدْرُ التَّمَامِ طَيْفَ مُحَيَّا كَ لَطْرَفِي بِمِقْطَتِي إِذْ حَكََا
فَتَرَاءَيْتَ فِي سِوَاكَ لِعَيْنِي بِكَ قَرَّتْ وَ مَا رَأَيْتُ سِوَاكَ
وَ كَذَلِكَ الْخَلِيلُ قَبْلِي طَرَفُهُ حِينَ رَأَيْتَ الْأَفْلَاكَ
(الخوري، د.ت: ١٩٢)

يبين 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 ووروداته القلبية، تُزال هذه الحجب بمرور الأحوال والمقامات، وهنا يطرح ابن الفارض: «وما رأيتُ سِوَاكَ». في هذا الجزء من القصة، يستخدم الشاعر زاوية الرؤية من الشخص الأول ويشبه سيره وسلوكه بسير وسلوك النبي إبراهيم (ع) الذي في مقام المحاجة مع الخصم أو من باب التنزل ومرافقة وإقناع الكفار أشار إلى النجوم وقال: «هذا ربي» (الأنعام: ٧٦)؛ هذا هو ربي أو في بداية بلوغه وبجته عن الأمور الربوبية والشرعية قال ذلك (اللباني، ٢٠٠٧م، ج ١: ٣٣٥). مولوي في هذا الشأن يقول:

عالمٌ وهم و خيال و طمع و بيم هست رهرو را يكي سدی عظیم
نقش‌های این خیال نقش بند چون خلیلی را که گه بُد، شد گزند
گفت: هذا ربي ابراهيم راد چون که در اندر عالم وهم اوفتاد
(مولوی، ١٣٧٧، ج ٥: 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.

ذكر كوكب را چنين تأويل گفتم آن کس که گوهر تأويل سُفت
عالمٌ وهم خيال چشم بند آن چنان گه را ز جای خویش کند
تا که هذا ربي آمد قال او خریط و خر را چه باشد حال او؟
(ن، م، ج ٥: 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 والسموية. في البداية تظهر على شكل نجوم صغيرة وكبيرة، وبعد ذلك على شكل القمر والشمس. الشخص الذي يصل إلى هذه المرحلة لا ينبغي

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 بامه و خورشيد اكبر بود حس و خيال و عقل انور
بگردان زان همه اي راهرو روى هميشه لا احب الافلين گوى
(لاهيحي، ۱۳۷۱: ۱۵۲)

يقول مولانا في هذه الأبيات: حتى الذين يفسرون الآيات ۷۶-۷۹ من سورة الأنعام، ويؤولون النجوم والقمر والشمس إلى أمور باطنية، لم يتمكنوا من تغيير جوهر الموضوع، لأن الخطاب "هذا ربي" 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) (الزمانى، ۱۳۷۷، ج ۵: 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 عَلَى مُقَامِي بِالْمَقَامِ أَقَامَ فِي جَسْمِي السَّقَامِ وَ لَاتَ حِينَ شِفَاءِ
(الخوري، 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، وأيضاً تعني المحبة. الولاية هي قيام العبد بالحق في حال الفناء عن نفسه، والولي فان في الحق وباقي بالحق. لذلك، الولي المطلق يربي ذلك العبد الفاني حتى يصل إلى غاية القرب والتمكين (سعيدى، 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 الَّذِينَ آمَنُوا يُخْرِجُهُمْ مِنَ الظُّلُمَاتِ إِلَى النُّورِ» (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،

وهي عبارة عن فناء العبد في الحق وبقاء العبد بالحق، سقوط الشعور عن الغير وبقاء بالحق، شعور بالحق مع عدم الشعور بالغير (تھانوي، ١٩٩٦، ج ٢، 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.

فَسَمًا بِمَكَّةَ وَ الْمَقَامِ وَ مَنْ أَتَى الْ — بَيْتَ الْحَرَامِ مُلَبِّياً سَيَّاحاً

(الخوري، د.ت: ١٤٤)

ابن فارض في هذا البيت يستخدم زاوية رؤية الشخص الثالث ويقسم بمكة، مقام إبراهيم (ع) ومن يلبي في البيت الحرام، حيث أن كل واحد من هذه الأمور هو رمز وتمثيل لحقيقة معينة. أما مكة: فهي رمز الحضرة الإلهية التي تغنى فيها جميع الأعيان الوجودية، ولا يوجد في تلك المرتبة أي تعين أو كثرة، حتى الكثرة الأسمائية والصفاتية (اللبناني، ٢٠٠٧م، ج ٥:٧٠). الحضرة الإلهية في مقام التنزيه، ولأنها محيطية بكل شيء. يقول الله: «أَلَا إِنَّهُ بِكُلِّ شَيْءٍ مُّحِيْطٌ» (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، ٢٨٠: ١٣٨٧).

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 تسليمياً أيضاً. ومن لا يمتلك كل هذا فهو ناقص في الظاهر والباطن وفي الدنيا والآخرة. كما قال الله سبحانه وتعالى: «خَسِرَ الدُّنْيَا وَالْآخِرَةَ وَذَلِكَ هُوَ الْخُسْرَانُ الْمُبِينُ» (الحج: ١١)؛ مثل هذا الشخص هو خاسر في الدنيا والآخرة (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 إلا الله" الذي يُعرف بكلمة التوحيد الإلهية. أما الإسلام الباطن فلا يتم إلا بنفي الوجودات الكثيرة وإثبات وجود واحد كما يُقال: "ليس في الدار غيره ديتار" (آملی، ١٣٦٧: ٦٩).

من وجهة نظر ابن عربي، الإسلام هو الانقياد للحق بالنفس والقلب، والتوجه إليه والثبات عليه، واجتناب الأمور التي تخالف إرادة ومشیئة 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 المرید وركن اسم القادر) بينما يتوجه بالتلبية (ذروة سرعة الجذب إلى الحق) إلى الحضرة الربانية (اللبناني، ٢٠٠٧م، ج ٢:٧٠).

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

ما ظهر من الموجودات كصورة من اسم رباني، حيث أن الحق تعالى قد رياه ودّيته 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
گرچه بابای تو است و مام تو
از خلیل حق بیاموز این سیر
تا نخوانی لا و إلا الله را

دشمنش می دار همچون مرگ و تب
کو حقیقت هست خونآشام تو
که شد او بیزار اول از پدر
درنیابی منهج این راه را

(مولوی، ۱۳۷۷، ج ۵: ۱۲۴۱-۱۲۳۸)

آزر، والد إبراهيم (ع) ووزير نمروذ، وكان نمروذ يقدره كثيراً. كان آزر نحاتاً للأصنام وخازن ملك نمروذ تحت يده (طبري، ۱۳۵۲، ج ۲: ۴۴۸). في الآيات المذكورة، يستخدم مولوي زوايا رؤية متنوعة. في رؤيته العرفانية، يصبح آزر رمزاً وتمثيلاً للنفس والطبيعة، وتصبح أصنامها ونقوشه رمزاً للأشياء المادية الطبيعية والتعلقات والرغبات والميول الإنسانية (سيف، ۱۳۸۰: ۱۹۵).

المضمون الأساسي للقصة في الآيات 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 خلیل تو پسر پیش بچک
سر به پیش قهر نه دل برقرار

سر بنه اینی ارانی اذجک
تا بیزم حلققت اسماعیل وار

(مولوی، ۱۳۷۷، ج ۳: ۴۱۷۴-۴۱۷۵)

همچو اسمعیل پیشش سر بنه
تا بماند جائت خندان تا ابد
عاشقان جام فرح آنکه کشند
که به دست خویش خویان شان کشند

(نفس المصدر، ج ۱: ۲۲۲۵-۲۲۲۳)

تشير هذه الآيات إلى الآية: «فَلَمَّا بَلَغَ مَعَهُ السَّعْيَ قَالَ يَا بُنَيَّ إِنِّي أَرَى فِي الْمَنَامِ أَنِّي أَذْبَحُكَ فَانظُرْ مَاذَا تَرَى قَالَ يَا أَبَتِ افْعَلْ مَا تُؤْمُرُ 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 يفن وجوده الوهمي، فإنه لم يوف بميثاقه القطري والتوحيدي. هنا يأمر الحق تعالى إبراهيم (ع) بأن يضحى بابنه، الذي هو في الحقيقة نفسه، لإكمال نفسه (زمان، ١٣٧٧، ج ٣: ١٠٦٨). المضمون الرئيسي للقصة في هذه الآيات 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 النبي 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 وتحويلها إلى حنة، كان بفضل وصول النبي 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 تجلّي في النجوم، وأن إبراهيم (ع) لم ير 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 مخلوقات 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 جلال الدين الرومي فيتناول حكاية إبراهيم (ع) وآزر وتضحية الابن، حيث يعتبر آزر وإسماعيل رمزا للنفس والطبيعة.

المصادر

- القرآن الكريم
- 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، ۴۱-۶۴.
- آملی، سید حیدر (۱۳۶۷)، جامع الأسرار و منبع الأنوار، تهران: علمی و فرهنگی.
- ابن عربی، محیی الدین (۱۳۷۷)، انشاء الدوائر، قاهره.
- ابن عربی، محیی الدین (۱۳۸۸)، رساله غوثیه، تهران: مولی.
- احمدی، فاطمه و چالدره، طاهره (۱۳۹۲)، حقایق و رقایق داستان حضرت موسی (ع) از دیدگاه ابن فارض و مولانا، نشریه ادبیات تطبیقی دانشگاه شهید باهنر کرمان، سال پنجم، ش ۹، ۲۰-۳۹.
- احمدی، فاطمه و چالدره، طاهره (۱۴۴۴)، التحلیات العرفانية لقصة النبي يوسف (ع) في مرآة ابیات الشعاعین ابن الفارض والرومي، دراسات فی السردا نية العربية، المجلد ۳، العدد ۲.
- انقروی، روح الدین اسماعیل (۱۳۷۴)، شرح کبیر انقروی، ترجمه دکتر عصمت ستارزاده، تهران: زرین.
- تھانوی، محمد علی (۱۹۹۶)، کشف اصطلاحات الفنون و العلوم، لبنان: مکتبه لبنان.
- جرجانی، علی بن محمد (۱۳۷۷)، تعریفات، ترجمه حسین سید عرب و سیما نوربخش، تهران: فروزان روز.
- خطیب، حسام (۱۹۹۹)، آفاق الادب المقارن عربیا و عالمیا، چاپ دوم، دمشق: دارالفکر
- خوارزمی، تاج الدین حسین (۱۳۷۷)، شرح فصوص الحکم، تحقیق آیت الله حسن زاده آملی، قم: مرکز انتشارات دفتر تبلیغات اسلامی حوزه علمیه قم.
- الخوری، امین (بی تا)، جلاء الغامض فی شرح دیوان ابن فارض، بیروت: مکتبه الآداب، الطبعة الرابعة.
- 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، ج ۳ و ۵.
- سجادی، سید علی محمد و دماوندی، مجتبی و جمعه، معصومه (۱۳۹۵)، «مقامات حضرت ابراهیم در متون فارسی منشور (تا قرن ششم)، مجله عرفان اسلامی، دانشگاه آزاد اسلامی زنجان، پیاپی ۴۹، ۱۳-۲۸.
- سعیدی، گل بابا (۱۳۸۷)، فرهنگ جامع اصطلاحات عرفانی ابن عربی، تهران: زوار.
- سیف، عبدالرضا (۱۳۸۰)، «سیمای ابراهیم بت شکن در آینه مثنوی»، مجله دانشکده ادبیات و علوم انسانی دانشگاه تهران، دوره ۱۶۰، ش ۴، ۱۷۹-۱۹۶.

- طبری، محمد بن جریر (١٣٥٢)، ترجمه تفسیر طبری، تهران: توس، ج ٢ و ٧.
- فرغانی، سعیدالدین سعید (١٣٧٩)، مشارق الدراری (شرح تائیه ابن فارض)، مقدمه و تعلیقات سید جلال‌الدین آشتیانی، قم: دفتر تبلیغات اسلامی.
- فناری، محمد بن حمزه (١٣٧٤)، مفاتیح الغیب و شرح مصباح الانس، تهران: مولی.
- کاشانی، عبدالرزاق (١٣٨٧)، اصطلاحات صوفیه، ترجمه محمد خواجهوی، تهران: مولی.
- الکاشاری، فیض (١٤٠٢)، تفسیر صافی، بیروت: مؤسسه الأعلمی للمطبوعات.
- کرمانی، علیرضا، (١٣٩٩)، «حضرت ابراهیم در عرفان اسلامی»، دو فصلنامه پژوهش‌های عرفانی، پیاپی ٥، ١-١٨.
- گوهرین، سید صادق (١٣٨٠)، شرح اصطلاحات تصوف، تهران: زوار، ج ٥.
- لاهیجی، عبدالرزاق (١٣٧١)، مفاتیح الاعجاز فی شرح گلشن راز، تهران: سعدی.
- اللبانی، رشیدبن‌غالب (٢٠٠٧)، شرح دیوان ابن‌الفارض، من شرحی البورینی و النابلسی، صححه محمد عبدالکرم النمری، بیروت: دارالکتب العلمیه، الطبعة الاول.
- مکی، طاهر احمد، (١٩٨٧). (الادب المقارن، اصوله و تطوره و مناهجه، دارالمعارف، قاهره،
- ولک، وارن، رنه، آوستن (١٣٧٣)، 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, seyed 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)

- 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.

- 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.





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 چال‌دره^۱، فاطمه احمدی^۲

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 فنا 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 ابن‌فارض 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 می‌دارد که ابن‌فارض 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. ابن‌فارض توجه به ستارگان را ظهور حق می‌داند اما در نگاه مولوی، پیامبران از ابتدا به مرحله توحید نرسیده‌اند و برای موجودات وجود استقلالی قائل هستند. ابن‌فارض 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 می‌داند. و مولوی، آذر و قربانی فرزند را رهایی از تعلق نفس و طبیعت می‌شمارد.

کلمات کلیدی: حضرت ابراهیم (علیه السلام)، مقام خلت، حقایق، ابن‌فارض، مولوی، روایت‌شناسی عربی.

تاریخ پذیرش: ۱۴۰۳/۰۸/۰۳

تاریخ دریافت: ۱۴۰۳/۰۳/۰۲

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

^۱ نویسنده مسؤول، دانشیار گروه زبان و ادبیات عربی، دانشگاه آزاد اسلامی، واحد گرمسار، گرمسار، ایران، ایمیل: t.chaldareh@yahoo.com

^۲ استادیار گروه معارف اسلامی، دانشگاه آزاد اسلامی، واحد گرمسار، گرمسار، ایران، ایمیل: f.ahmadi19@yahoo.com

