



Research article

**Research of Literary Texts in Iraqi Career
Vol. 2, Issue 2, Summer 2021, pp. 67-84**

**Study of the Thoughts of Rumi and Ibn Arabi about the Levels of Ibrahim
(AS) (Relying on the Fusul-Ul- Hikam and the Rumi's Poems)**

Ali Mohammad Moazzeni*

Professor of Persian Language and Literature, Professor, Department of Persian
Language and Literature, University of Tehran, Tehran, Iran.

Seyed Mohammad Reza Hoseini

Ph.D. Candidate in Persian Language and Literature, University of Tehran, Tehran, Iran.

Received: 10/06/ 2021

Acceptance: 27/08/ 2021

Abstract

Majd Khawafi, a poet and mystic of the eighth century, has registered his name among Saadi's followers by creating Rawkhald. Examining the structure of the anecdotes of this work and the elements of the story such as the character allows us to find the methods used in re-writing and compare it with his goals and ideas. The present article uses a descriptive-analytical method, while examining the text of Rozkhald's anecdotes, to classify the characters in terms of types in different groups, such as: typical, conventional, stereotypical, allegorical, symbolic, historical, and in terms of personality changes in two static groups. And Pouya examines and shows that the anecdotes of Rozkhald are short and concise and there is no opportunity to pay attention to the character in it. But because many of the characters are created by Majd Khafafi's mind and formed from the heart of the society of his time, it is quite familiar and tangible, and the author's payment in choosing them in conveying the theme and theme of the story is completely the same, despite the weakness in characterization. They play an important role in conveying the message of the story.

Keywords: Rumi, Ibn Arabi, Rankings of Ibrahim, Comparative Study, Common Views.

* Corresponding Author Email:

moazzeni@ut.ac.ir



پژوهشنامه متون ادبی دوره عراقی

سال دوم، شماره ۲، تابستان ۱۴۰۰ هـ. ش، صص ۸۴-۶۷

تحقیق در اندیشه‌های مولوی و ابن عربی و تحلیل دیدگاه آنان در باب مراتب ابراهیم (ع) (با تکیه بر فصوص الحکم و آثار منظوم مولوی)

علی محمد مؤذنی*

استاد زبان و ادبیات فارسی، استاد گروه زبان و ادبیات فارسی دانشگاه تهران، تهران، ایران.

سیدمحمد رضا حسینی

دانشجوی دکتری زبان و ادبیات فارسی، دانشگاه تهران، تهران، ایران.

تاریخ پذیرش: ۱۴۰۰/۰۶/۰۵

تاریخ دریافت: ۱۴۰۰/۰۳/۲۰

چکیده

پژوهش حاضر به بیان دیدگاه‌های مشترک مولوی و ابن عربی درباره باب مراتب حضرت ابراهیم (ع) در حوزه عرفان اسلامی می‌پردازد؛ ابن عربی و مولوی، به سبب داشتن منابع مشترک اعتقادی و فکری، دیدگاه‌ها و اندیشه‌های مشترک فراوانی درباره این پیامبر الهی دارند و دلیل این موضوع، بن‌مایه‌های فکری مشترک آن‌ها به خصوص قرآن مجید، به عنوان سرچشمه و منبع اصلی معرفت و سپس احادیث و معارف اسلامی و تقریرات و تعلیمات عرفای سلف بوده است؛ بنابراین هر دو عارف به تعاریفی جامع درباره جایگاه ابراهیم در نظام آفرینش پرداخته‌اند. در این نوشتار با روشی توصیفی-تحلیلی به بیان مبانی اندیشه‌های مولوی و ابن عربی در باب مراتب و جایگاه وجودی ابراهیم با تمثیلات همانندی از سوی ایشان با پنج محور: مقام خلقت، آتش نمرود، شکسته شدن بت‌ها، استدلال‌گری و یقین ابراهیم پرداخته‌ایم و پس از تشریح و تطبیق مفاهیم و مؤلفه‌های مشترک و متفاوت، به نتایج یکسانی رسیده‌ایم.

واژه‌های کلیدی: مولوی، ابن عربی، مراتب ابراهیم، مثنوی و غزلیات شمس، فصوص الحکم.

۱. مقدمه

انبیا، همواره به‌عنوان نماد و مظهر انسان کامل، مجلای شناخت حق بوده‌اند، آنان به مراتب فنا و مدارج نبوت دست یافته، متصف به اوصاف الهی شده‌اند. هرچند سخن از مراتب و مدارج نبوت، سخنی نیست که از عقل محدود ما برآید و اگر لطف و دستگیری حق تعالی نباشد، راه به جایی نخواهیم برد. به مدد قرآن و فحوای آیات کریمه، لَأُفَرِّقُ بَيْنَ أَحَدٍ مِنْ رُسُلِهِ (بقره: ۲۸۵) و تِلْكَ الرُّسُلُ فَضَّلْنَا بَعْضَهُمْ عَلَى بَعْضٍ (بقره: ۲۵۳)، به این حقیقت رهنمون می‌شویم که وجود حقیقت واحد بر تشکیک است و مراتب و درجات مختلف دارد (جهانگیری، ۱۳۷۵: ۲۴۷)؛ بنابراین مفهوم مراتب انبیا مفهومی است مشکک؛ «مشکک آنی است که وقوع آن بر افراد خویش نه بر سبیل تساوی باشد بل بر سبیل اولویت و اخرویت باشد و از یدیت و انقصیت و اشدیت و اضعفیت برخوردار، وجه جامع این هر شش، نقص است و کمال» (صدوقی سها، ۱۳۸۱: ۹۳). از سوی دیگر، انبیا اولیای حق‌اند، خداوند افرادی را به ولایت خویش برمی‌گزیند که مظهر و نماد عالی‌ترین صفات انسانی هستند و اولین و برجسته‌ترین اولیای خدا پیامبرانند (چیتیک، ۱۳۹۳: ۲)؛ پس مرتبه هر نبی را می‌توان بنا به درجه ولایت وی و میزان ظهور و تحقق اسما و صفات الهی (کمیت و کیفیت آن) براساس آن چه از قرآن و حدیث و اخبار بزرگان عارفان به‌خصوص، ابن‌عربی و مولوی به دست ما رسیده، مشخص کرد.

ابن‌عربی براین باور است: حقیقت وجود دارای شئون و مظاهر و درجات و مراتب و از احوال و تعینات مختلف، کلی و جزئی برخوردار است (جامی، ۱۳۷۰: ۳۱/۱). مولوی نیز می‌گوید: انبیا و اولیای حق همه در یک جایگاه و یک مقام نیستند و اختلاف مراتب نبوت و ولایت، مانند اختلاف مراتب نور در قوت و ضعف است (همای، ۱۳۸۵: ۲۴۳/۱). چون بسیاری از آیات قرآن به‌عنوان منبع مشترک هر دو نفر، به مراتب و جایگاه پیامبران به‌خصوص ابراهیم (ع) پرداخته: «وَاتَّخَذَ اللَّهُ إِبْرَاهِيمَ خَلِيلًا (نساء: ۱۲۵) و با توجه به اینکه بیشتر مؤلفه‌های عرفان اسلامی و تصوف از متن قرآن و مبانی دین استخراج شده است و تصوف لب و عصاره و باطن قرآن و احادیث پیامبر (ص) و نتیجه کشف و شهود و اشراق اولیاء‌الله است که از راه تزکیه و تربیت نفس، استحقاق مواهب الهی و خواطر ربانی را یافته‌اند (غنی، ۱۳۸۹: ۱۶)، این گرایش به کشف و شهود و تجربه‌های باطنی و برخورداری از تعلیمات عرفای سلف از مؤلفه‌های اصلی عرفان اسلامی است که شالوده این اتفاق نظر را پی‌ریخته و اینکه هر دو نفر به‌عنوان دو مظهر کامل عرفان اسلامی، مطرح‌اند و به لحاظ دوره زمانی نیز چندان با هم فاصله ندارند؛ «ابن‌عربی (۶۳۸-۵۶۰) و مولانا (۶۰۴-۶۷۲) دو مظهر اتم و اکمل عرفان اسلامی‌اند» (شفیعی کدکنی، ۱۳۹۲: ۵۲۴). این موارد موجب شده که ابن‌عربی و مولوی در ارتباط با انبیا و به‌خصوص ابراهیم، مبانی مشترک و تجربه‌هایی نسبتاً یکسان داشته باشند.

تجربه دیدار با «فرمان» که مولوی بنابر عقاید عرفانی خود او را با جبرئیل، حق، انسان کامل و معشوق یکی می‌گیرد و در تجربه زیستی خاص مولوی، شمس تبریزی و سپس صلاح‌الدین زرکوب و سپس

حسام‌الدین چلبی تجسم محسوسی از آن تلقی می‌شوند، مولوی را در شرایط پیامبر (ص) در مقام یک واسطه میان فرامن یا حق و خلق با همه مخاطبان شعر او قرار می‌دهد (پورنامداریان، ۱۳۹۲: ۱۴۸).

این‌گونه تجربه و تجسم در آثار ابن عربی هم مشهود و قابل تأمل است. او تجربه‌های صریح و روشن از این دست را در آثارش به‌خصوص در فتوحات نقل می‌کند و عقیده دارد، حُب، مُحِب را به مرتبه‌ای می‌رساند که می‌تواند محبوب را خارج از عالم خیال نیز مجسم سازد. او برای ارائه شاهد به نزول جبرئیل بر پیامبر (ص) اشاره می‌کند و هم از تجربه شخصی خود مثال می‌آورد (همان: ۱۴۹). با این اوصاف، هر دو عارف در آثار مذکور یکی از مایه‌های معارف اسلامی، یعنی پیامبران را بارها به‌صورت تلمیح (مولوی) و توصیف و نماد (ابن عربی) آورده‌اند و حجم قابل‌ملاحظه‌ای از این آثار به پیامبران و مراتب آن‌ها اختصاص یافته است. مولوی، در آثار خویش به‌خصوص مثنوی و دیوان شمس، فراوان به این موضوع پرداخته است:

چون که در قرآن حق بگریختی با روان انبیا آمیختی
هست قرآن حال‌های انبیا ماهیان پاک بحر کبریا
(مولوی، ۱۳۷۳: ۱۰۶)

ابن عربی نیز، هر فص از بیست‌وهفت فص فصوص را به نام یکی از برگزیدگان عالم اختصاص داده است. اول آن‌ها آدم (ع) است، ولی بحث از آدم نوعی است نه شخصی (حسن‌زاده آملی، ۱۳۸۱: ۲۶۷) و در فص پنجم (فص حکمت مَهْمِیه فی کلمه ابراهیمیه) به ابراهیم (ع) پرداخته است، از نظر او، «هَیْمَان» حکمتی است که باعث تمایز حضرت ابراهیم (ع) از سایر پیامبران شده است.

۱-۲. مبانی نظری

ما در این نوشتار به روش توصیفی-تحلیلی به بررسی و تحلیل آراء مولوی و ابن عربی، در باب مراتب ابراهیم به‌صورت کلی در پنج گروه: خَلْت و دوستی ابراهیم با حق، مواضع ابن عربی و مولوی در باب آتش نمرود، بازتاب شکسته‌شدن بت‌ها در آثار ایشان، استدلال‌گری ابراهیم در شناخت حق و بازتاب یقین ابراهیم (زنده‌شدن پرندگان) در شعر مولوی، پرداخته‌ایم تا پس از بررسی، جمع‌بندی، تطبیق و تحلیل آن‌ها، به نتایج قابل توجهی دست یابیم.

۱-۳. سؤالات پژوهش

- ابراهیم (ع) از دیدگاه مولوی و ابن عربی دارای چه مراتبی است؟
- مبانی و بن‌مایه‌های اندیشگی دو عارف در باب این پیامبر الهی با چه اشتراک مفاهیم و مضامینی عرضه شده است؟

- تجلی و تحقق صفات الهی در ابراهیم از نظر مولوی و ابن عربی دارای چه شباهت‌ها و تفاوت‌هایی است؟

۱-۴. پیشینه پژوهش

در این زمینه تحقیقات خوبی انجام گرفته است. برای نمونه کتاب‌هایی مانند *داستان‌های پیامبران در کلیات شمس* (۱۳۹۴) از تقی پورنامداریان؛ *داستان‌های پیامبران در مثنوی* (۱۳۸۷) از عبدالرضاسیف و بخش‌هایی از

کتاب‌هایی چون *احادیث و قصص مثنوی* (۱۳۹۳) از بدیع الزمان فروزانفر و رساله‌هایی مانند *مقایسهٔ اوصاف پیامبران اولوالعزم در مثنوی و فصوص‌الحکم ابن عربی* (۱۳۸۶) از زربانو رئیسی. مقالاتی همچون «انسان کامل در عرفان مولانا و تطبیق نظریهٔ او با ابن عربی» (۱۳۹۱) از سهیلا ذوقی؛ «خواب و رؤیا از دیدگاه ابن عربی» (۱۳۸۶) عبدالرضا مظاهری؛ «عنوان‌گذاری و تحلیل فص ابراهیمی بر اساس شرح قیصری و جندی» (۱۳۹۷) نرجس رودگر. اما به‌طور مشخص، مراتب ابراهیم از منظر مولوی و ابن عربی و تطبیق آراء و اندیشه‌های آنان با یکدیگر مورد تحقیق و مذاقه قرار نگرفته است؛ لذا این عنوان شایسته و در خور پژوهشی مستقل است.

۲. تطبیق و تحلیل آراء ابن عربی و مولوی در باب مراتب ابراهیم (ع)

۲-۱. اندیشهٔ ابن عربی و مولوی در مقام خلّت و دوستی ابراهیم با حق

بنابر آنچه در *فصوص آمده*، بعد از مرتبهٔ تنزیه و تقدیس، مرتبهٔ تشبیه است و خلیل (ع) مظهر مظهر عشق و خلعت بود و ذات الهیه در صورت مظاهر بر او تجلی فرمود و از شدت محبت، محبوب را در مظاهر نوریهٔ کواکب - که موجب تشبیه است - مشاهده نمود (ابن عربی، ۱۳۸۹: ۱۶-۱۷)، ابن عربی خلّت ابراهیم را این‌گونه توجیه می‌کند: خلیل از جهت نفوذ و فراگیریش به آنچه ذات خداوند بدان متصف است؛ *إنما سمی الخلیل خلیلاً لتخلله و حصره جمیع ما اتصفت به الذات الإلهیة*. قال الشاعر:

قد تخللت مسلک الروح منی و به سمی الخلیل خلیلاً
(ابن عربی، ۱۳۹۶: ۸۰)

و دلیل اختصاص حکمت *مُهَمِّمِیَه* را چنین تفسیر می‌کند: واژه *مُهَمِّمِیَه* مشتق است. حکمت *مُهَمِّمِیَه* به ابراهیم منسوب شده است؛ زیرا خدای تعالی تصریح دارد که او را به‌عنوان خلیل اتخاذ کرده است: *وَاتَّخَذَ اللَّهُ اِبْرَاهِیْمَ خَلِیْلًا* (نسا: ۱۲۵). خلیل یعنی *مُحِبِّی* که در *محبّتش* مفرط است و نسبت به محبوبش اخلاص دارد (عینی، ۱۳۸۰: ۱۰۷) و حق در اینجا *سمع*، *بصر*، *اعضاء* و *جوارح* او می‌شود: *فمعنی الخلة بالحقیقه، ظهوره بصورة الحق فیکون الحق سمعه و بصره و سائر قواه* (کاشانی، ۱۳۷۰: ۸۸). عرفا بر اساس حدیث قدسی «كنت كنزاً مخفياً فاحببت ان اعرف فخلقت الخلق لکی اعرف» معتقدند، اساس خلقت به خاطر «حب» بوده است؛ بنابراین، تخصیص حکمت *مهمیمیه* به کلمهٔ ابراهیمیه از آن جهت بود که شدت و له عشق عند التجلی الحق بجلاله و جماله به ابراهیم غالب آمد و خلیل از آن جهت شد که او در مظاهر الهیه و صفات ثبوتیه سریان کرد، و متخلّق به اخلاق *إلهی* گشت. چنانچه *تخلّل* هویت حق از جهت اسم لطیف در ذات ابراهیم سرایت نمود، سریان عقلی نه *حسی* (همدانی، بی تا: ۵۶۰)؛ پس در نهایت می‌توان به این جمع‌بندی رسید که «علت تسمیهٔ ابراهیم نبی علیه‌السلام به خلیل از جهت تخلل اوست جمیع آن چه را که ذات الهیه به آن متصف است و از جهت تخلل حق وجود صورت ابراهیم را و هر حکمی را که از این وجوه صحیح است» (حسن-زادهٔ آملی، ۱۳۷۸: ۱۴۲) و اثر *تخلل حق یجِبُهُمْ وَ یَجِبُونَهُ* است؛ زیرا احوال و کمالاتی که برای بنده ظاهر می‌شود، همه به تجلی حق است به دو اسم اول و باطنش و به ایجاد حق، آن‌ها را در دل‌ها (همان) و گفتیم: «حصول هیمن از افراط عشق است و عشق افراط محبت، و محبت اصل ایجاد عالم، و حصول محبت از

تجلیات حضرت جمال مطلق است» (ابن عربی، ۱۳۸۹: ۱۶). از نظر ابن عربی مخلوق به صفات حق ظاهر می‌گردد و صفات محدثات حق ثابت است برای پروردگار: «ألا ترى المخلوق يظهر بصفات الحق من أولها إلى آخرها و كلها حق له كما هي صفات المحدثات» (ابن عربی، ۱۳۹۶: ۸۰) و علت قرین قرارداد حکمت مهمیه را به کلمه ابراهیمی از برای این است که صفت تهیم و شیفتگی، اقتضای عدم راهیابی و جهت‌پذیری به تعین آن، و عدم امتیاز صاحبش را به صفتی مخصوص که بدان مقیدش گرداند می‌نماید و این همان مقام خَلَّة (دوستی) نخستین است (قونوی، ۱۳۹۳: ۲۶).

ابراهیم (ع) اولین کسی است که حق سبحانه و تعالی بر وی تجلی کرد، به هویت ذاتیه ساریه در کل مظاهر کونیه. و اول کس است از اولاد آدم که فانی در حق شده و باقی بدو گشته و خلعت صفات ثبوتیه حقیقیه پوشیده (خوارزمی، ۱۳۷۹: ۳۳۶). و هم اینکه، عشق با آگاهی عاشق از صفات کمال و جمال معشوق حاصل می‌گردد و اولین کسی که عارف و آگاه به هویت ذاتیه الهی شود، اولین عاشق است و چون ابراهیم (ع) اولین کسی بود که عارف به هویت ذاتیه الهی شد. پس اولین عاشق بود (مظاهری، ۱۳۸۵: ۱۰۰). اگر ظاهر حق باشد، خلق در او پوشیده و مستور است و اگر ظاهر خلق باشد، حق مستور در خلق است: «فإن كان الحق هو الظاهر فالخلق مستور فيه، فيكون الخلق جميع أسماء الحق سمعه و بصره و جميع نسبة و إدراكاته. و إن كان الخلق هو الظاهر فالحق مستور باطن فيه، فالحق سمع الخلق و بصره و يده و رجله و جميع قواه كما ورد في الخبر الصحيح» (ابن عربی، ۱۳۹۶: ۸۲). و چون در مظاهر الهیه و صفات ثبوتیه سریان کرد و متخلق به اخلاق الهی گشت، او را خلیل الله گفتند. یعنی همانند تخلل و اختفای لون در متلون. او نیز در حق و صفات او تخلل نمود. اولین کسی شد که لباس صفات الهی را پوشید و همانند آینه‌ای صفات ثبوتی الهی در او ظهور نمود (مظاهری، ۱۳۸۵: ۱۰۰-۱۰۱).

نکته قابل تأمل در اینجا این است: «که در مقام فنا فی الله حتماً عین عبد باید باقی بماند؛ زیرا هنگامی که عین عبد در فنا فی الله اثبات شود و به بقای حق باقی بماند و کاملاً منعدم نشود، در آن صورت حق می‌تواند، سمع و بصر و زبان و دست و پای او شود» (همان: ۱۰۲) و این در نتیجه حب النوافل حاصل می‌شود. در حب النوافل تو به حق می‌شنوی و به حق می‌بینی؛ یعنی حق آلت ادراک تو می‌شود، در قرب النوافل که حق وسیله ادراک عبد است، ادراک عبد به نسبت استعداد محل است، اما حب الفرائض آن است که حق توسط تو می‌شنود و توسط تو می‌بیند و تو آلت ادراک حق هستی (همان)، پس تا زمانی که ما شناخته نشویم او نیز شناخته نخواهد شد: «ثم إن الذات لو تعرّت عن هذه النسب لم تكن إلهاً و هذه النسب أحدثها أعياننا: فنحن جعلناه بمألوهيتنا إلهاً، فلا يعرف حتى نعرف. قال عليه السلام: «من عرف نفسه عرف ربه» و هو أعلم الخلق بالله تعالى» (ابن عربی، ۱۳۹۶: ۸۲)؛ بنابراین، حضرت خلیل علیه‌السلام اولین آینه‌ای بود که بدان، احکام صفات ثبوتی الهی ظاهر شد و نخستین کسی بود که تخلق (خوبدیری) بدان‌ها را دارا گشت (قونوی، ۱۳۹۳: ۲۹) و هم او نماد بینش و بینایی شد: «ابراهیم علیه السلام مظهر البصر» (فرغانی، ۱۴۲۸: ۱۸۴/۲).

بی آینه تمثال نماید هی هی بی ماه به شب مهر برآید هی هی
(ابن عربی، ۱۳۸۹: ۱۵)

ابن عربی در این وادی چنان که مشی عرفانی اوست، از ستایش خویش سخن می‌راند و راه شناخت حق را شناخت نفس می‌داند و می‌گوید: پس تنها خودت را ثنا کن و جز خودت را سرزنش نکن: فلا تحمد إلا نفسك و لا تدم إلا نفسك و ما يبقى للحق إلا حمد إفاضة الوجود لأن ذلك له لا لك، فانت غذاؤه بالأحكام و هو غذاؤك بالوجود، فتعين عليه ما تعين عليك (ابن عربی، ۱۳۹۶: ۸۶). وی در این فص از یاری انسان به خدا برای تکمیل عالم امکان سخن می‌گوید: «حق تعالی در من هدف و مقصدش را تحقق بخشیده:

فأنى	بالغنى	و	أنا	أساعده	فأسعده؟
لذاك	الحق	أوجدني	فأعلمه	فأوجدته	
بذا	جاء	الحديث	لنا	و	حقق
				في	مقصده

و لما كان للخليل هذه المرتبة التي بها سمى خليلاً لذلك سنّ القريّ» (همان: ۸۸). سپس از وجوه، هويت و انانیت خود سخن می‌گوید: انانیت حق به سبب انانیت من نیست ولی مظهر او در انانیت من است:

فلى	وجهان	هو	و	أنا	و	ليس	له	أنا	بأنا
و	لكن	فى	مظهره	فنحن	له	كمثل	إنا		

(همان)

ابن عربی در آثار دیگر خویش به مقام و مراتب ابراهیم (ع) پرداخته، به استناد آیات قرآن می‌فرماید: «قال تعالى: إِنَّ إِبْرَاهِيمَ لَحَلِيمٌ أَوَّاهٌ مُنِيبٌ و الرجال المنيون هم الذين رجعوا إلى الله من كل شيء أمرهم الله بالرجوع عنه، مع شهودهم فى حالهم أنهم نواب عن الله فى رجوعهم» (ابن عربی: ۱۹۹۴: ۴۷۳/۱۱).

و از مقامات دیگر وی: «كان أمة قانتا لله حنيفا و لم يك من المشركين شاكرا لأنعمه اجتهابه و هداه إلى صراط مستقيم» (همان: ۴۴۶/۱۰). می‌گوید: خداوند اجر او را داده؛ أن الله آتاه أجره فى الدنيا (همان: ۴۴۸) و مرتبه دیگرش را وفای به عهد و خشوع وی در برابر حق متعال می‌داند: «الوفاء، فإنه الذى و فى فأرجو أن أكون من الذين يوفون بعهد الله و لا ينقضون الميثاق، و يصلون ما أمر الله به أن يوصل و يخشون ربهم و يخافون سوء الحساب» (همان: ۴۴۹) و مقام خاصی که به او تخصیص داده شده است: قال تعالى: «وَ اتَّخِذُوا مِنْ مَّقَامِ إِبْرَاهِيمَ مُصَلِّىً أَى مَقَامِهِ الْوَلَائى الذى وصل إليه» (ابن عربی، ۱۴۲۶: ۱۷) و خداوند خطاب به پیروان ایشان می‌فرماید: مقام ابراهیم مقام خلّت و دوستی است، در آنجا دو رکعت نماز بگزارید. فهذا كله من مقام إبراهيم الذى أمرنا الله أن نتخذه مصلى فقال: وَ اتَّخِذُوا مِنْ مَّقَامِ إِبْرَاهِيمَ مُصَلِّىً، أَى موضع دعاء إذا صليتم فيه أن تدعوا فى نيل هذه المقامات التى حصلت لإبراهيم الخليل كما قرناه (ابن عربی، ۱۹۹۴: ۴۵۰/۱۰).

در نهایت اینکه غلبه محبت حق، در ابراهیم به غایت خویش رسید و برای جهانیان اثبات و به عنوان نماد و الگوی حیات طیبه سالک واصل و مخلص قرار گرفت: «فى إبراهيم عليه السلام، حيث غلب عليه محبة الحق حتى تبرأ عن أبيه فى الحق و عن قومه و ذبح ابنه فى سبيل الله و خرج عن جميع ماله مع كثرة

المشهوره لله» (جامی، ۱۳۷۰: ۱۴۷) و خداوند او را به مقام امامت و پیشوایی رسانید: «فاجعل بالک لإخبارات الحق عن عباده إذا أخیر، و كذلك فی حق ابراهیم: إِنِّي جَاعِلُكَ لِلنَّاسِ إِمَامًا و لم یقل: خلیفه، و إن کنا نعلم أن الإمامه هنا خلافة» (الجنیدی: ۱۴۲۳: ۵۸۱-۵۸۰). او نخستین کسی است که به وی، کلیات احکام و جوب در مرتبه امکان کمال یافت؛ پس هر حکمی کلی از آن (احکام) به قابلیت که بدان، اثر آن حکم کلی در وجود ظاهر گردید، مقابل شد و آن‌ها کلماتی هستند که تمامشان کرد و از پی اتمام آنها امام بر مردم آمد (قونوی، ۱۳۹۳: ۲۷-۲۶).

مولوی هم در آثار خویش، فراوان به مراتب و مقامات ابراهیم (ع) به خصوص خلت و دوستی او با حق تبارک و تعالی پرداخته و بسیار به این نبی مرسل توجه داشته است:

هفت شمع از دور دیدم ناگهان اندر آن ساحل شتابیدم بدان
(مولوی، ۱۳۷۳: ۳۸۰)

هفت شمع: از نظر برخی از مفسران، تأویلش انوار هفت قطب است که عدد ایشان عدد کواکب سیاره و عدد اجله انبیاست که آدم و نوح و ابراهیم و موسی و عیسی و داود و محمد (ص) است (سبزواری، ۱۳۷۴: ۹۲). مولوی می‌گوید: خداوند به پیامبر اسلام (ص) فرموده از ابراهیم تبعیت نماید که او الگوی حسنه انسانی است: «وَ اتَّبِعْ مِلَّةَ اِبْرَاهِيمَ وَ قَدْ كَانَتْ لَكُمْ اُسْوَةٌ حَسَنَةً فِي اِبْرَاهِيمَ» (مولوی، ۱۳۷۳: ۶۹۲).

ما مسلمانیم و اولاد خلیل از ابیکم گیر، اگر خواهی دلیل
(سنایی، ۱۹۶۲: ۳۳۷)

در مراتب هر نبی سخن‌ها گفته‌اند و در ابراهیم صفت بارز او را خلت می‌دانند: «گویند که سه تن از پیغمبران به سه چیز مخصوص‌اند: ابراهیم به خلت، هیچ‌کس نام خلت نیافت مگر وی و موسی به کلام، هیچ‌کس با خدای بی‌رسول سخن نگفت مگر وی و مصطفی صلوات الله علیه مخصوص به دیدار، هیچ‌کس خدای تعالی را ندید مگر وی» (خلاصه شرح تعرف: ۱۳۴۹: ۸۹) و هر صفتی را، یکی از انبیا می‌بایست به کمال برساند چنان که آدم صفت صفوت، نوح صفت دعوت و ابراهیم صفت خلت.

گرچه او محو حق است و بی‌سراسر است لیک کار من از آن نازک‌تر است
(مولوی، ۱۳۷۳: ۶۰۵)

اگرچه جبرئیل فانی و منزّه از حرص و هوا است، لیکن کار حضرت ابراهیم از کار جبرئیل نازک‌تر است که با وجود مقتضیات انسانی، خلیل‌الله است و «خلت» مرتبه‌ای است که بالاترین مرتبه‌هاست (نعیم، ۱۳۸۷: ۲۳۶). شارحان مثنوی می‌گویند: خلیل، دوست راستینی است که محبت سراپای او را گرفته و در اجزای وجودش متخلخل شده است. این تعبیر مأخوذ است از آیه شریفه «وَ اتَّخَذَ اللهُ اِبْرَاهِيمَ خَلِيلًا» خدا ابراهیم را به دوستی گرفته است (فروزانفر، ۱۳۶۷: ۶۸۸/۲). از این‌روست که ابراهیم (ع) را «خلیل‌الله» می‌گویند. نام او ۶۹ بار در قرآن آمده است و نام سوره ۱۴ قرآن هم سوره ابراهیم است (گولپینارلی، ۱۳۷۱: ۵۲۱/۱).

سیمای ابراهیم در مثنوی، سیمای عارف حق‌جویی است که از اقلیم حس تا قلمرو عشق با صفایی روحانی که در قرآن از آن به قلب سلیم تعبیر شده است، همه‌جا در طلب پروردگار خویش و طالب نیل به شناخت و لقای اوست (سیف: ۱۳۸۷: ۶۵) و ابراهیم رمز عاشق و صوفی پاکبازی است که در راه معشوق و محبوب (حق) عزیزترین متعلق خویش؛ یعنی فرزند را قربان می‌کند؛ چنان که در مثنوی می‌فرماید:

عاشقان جام فرح آن گه کشند که به دست خویش خوبانشان کشند
(مولوی، ۱۳۷۳: ۱۲)

مولوی ابراهیم را نماد فرزاندگی و جان‌شدگی و نمرود را نماد نفس و سفسطه‌گری می‌داند که با وجود آیات بینات و معجزات آشکار، پیامبر بزرگ الهی را انکار می‌کند:

نفس نمرود است و عقل و جان خلیل روح در عین است و نفس اندر دلیل
(مولوی، ۱۳۷۳: ۲۸۳)

در ادامه ضمن تلمیحی به داستان نمرود و پرواز او به وسیلهٔ کرکس‌ها به آسمان، او را تقیح کرده، راه رهایش از هوای نفس (پیروی از فرامین حق) را به او می‌نمایاند، اما نمرود همچنان در غرور و گمراهی به سر می‌برد:

تیر پیران از که گردد از کمان	پیر باشد نردبان آسمان
کرد با کرکس سفر بر آسمان	نه ز ابراهیم نمرود گران
لیک بر گردون نپرد کرکسی	از هوا شد سوی بالا او بسی
کرکست من باشم اینت خوب‌تر	گفتش ابراهیم ای مرد سفر
بی‌پریدن بر روی بر آسمان	چون ز من سازی به بالا نردبان

(مولوی، ۱۳۷۳: ۹۷۰)

و در موضع دیگری به عزت کعبه که نتیجهٔ اخلاص ابراهیم است، می‌پردازد:

کعبه را که هر دمی عزی فزود آن ز اخلاصات ابراهیم بود
(مولوی، ۱۳۷۳: ۵۳۶)

۲-۲. نظرگاه‌های ابن عربی و مولوی در باب آتش نمرود

موضوع پربسامد دیگر در این مبحث، آتش نمرود و رفتن ابراهیم (ع) در آن و بی‌اثر بودن آتش بر اوست: «فإن الله تعالى قد أعدمها من ذلك المحل يخلق ضدها كما فعل بإبراهيم (ع) قُلْنَا يَا نَارُ كُونِي بَرْدًا وَ سَلَامًا عَلَىٰ إِبْرَاهِيمَ فَلَوْ تَرَىٰ أَنَّكَ لَأَحْرَقْتَهُ إِذْ حَقِيقَةُ النَّارِ الْإِحْرَاقُ فَاعدمها و أوجد البرد، كذلك تلك القوة فلا سبيل إلى قلب تلك الحقائق» (ابن عربی، ۱۴۲۱: ۳۰۳/۳).

لطف پروردگار آتش را برای ابراهیم، به بستان تبدیل نمود:

همچو ابراهیم از لطفت سزد کز میان آتشم بستان کنی
(عراقی، ۱۳۶۳: ۲۹۲)

نور ابراهیم بر نار نمرود غالب آمد: جمعیت و سرایت نور او بود که از نور ابراهیم، عین آن نار نمرود، روضه‌ای از روضه‌های بهشت گشت از جهت تمتع و آسایش ابراهیم (فرغانی، ۱۳۷۹: ۶۳۹).

وَأخمد إبراهيم نار عدوّه
و عن نوره عادت له روض جنّة
(ابن فارض، ۱۴۱۰: ۷۱)

اگر گفته شود: حضرت ابراهیم مسلم است یا مثلاً حضرت ایوب صابر است یا پیامبر اسلام «عبده» است، همه این‌ها حکایت از درجات عالی و فوق عالی وجودی آنان دارد و آن مقام و درجه نورانی با وجود آنان عینیت پیدا کرده و وجودشان عین همان مقامات بوده و نورانیت آن مقامات را در وجود خود دارند و هرگز فقط به صورت لفظ نبوده و برای احترام و محبت صرف، اطلاق نشده‌اند (سیدحیدر، ۱۴۲۲: ۱۳۰/۱).

نکته قابل توجه در این مجال بحث عذاب از دیدگاه ابن عربی است، او در فتوحات می‌گوید: عذاب به مفهومی که ما درک می‌کنیم، نیست و در حقیقت نعیم اهل شقا است و عذاب در اصل ماخوذ است از عذب و هم‌ریشه با عذوبت به معنی حلاوت و شیرینی، و لفظ عذاب به منزله قشر است و نگاه‌دارنده مغز از آفات؛ پس لفظ عذاب صیانت معنی خود می‌کند از محجوبان که از حقایق اشیاء غافل‌اند؛ پس می‌توان «واقعه ابراهیم خلیل با آتش را در این نشئه به‌عنوان راه‌حلی برای خلاص از تعذیب نار نشئه آخرت برای کسانی که حق تعالی اخبار فرموده که در آتش مخلدند قرار دهیم که خالد در آتش باشند و صرف مصاحب با آتش داشته و اصحاب نار باشند، ولی در عذاب نباشند. چنانچه در این فص یونسی و فص اسماعیلی و دیگر جاهای فصوص عنوان شده است که همه بندگان به حسب تکوین، امر بی‌واسطه الهی را که امر تکوینی است نه تشریحی انجام می‌دهند و همه آنان وجوداً مرحومند؛ یعنی رحمت رحمانیه شامل حال همگان است؛ به این معنی که وجود، رحمت است و هر چیز که نعمت وجود یافت، مرحوم است» (حسن‌زاده آملی، ۱۳۷۸: ۴۳۲).

همچنین از ظاهر قرآن همین معنی مستفاد می‌شود که خداوند آنان را اصحاب نار معرفی فرموده است: **أُولَئِكَ أَصْحَابُ النَّارِ هُمْ فِيهَا خَالِدُونَ*** و مصاحبت، دلالت بر الم ندارد (همان: ۴۴۲).

مولوی هم مانند ابن عربی، در ماجرای آتش، لطف حق تعالی را دخیل و دستگیر ابراهیم (ع) می‌داند:

پـــرورد در آتـــش ابراهیم را
ایمنی روح ســـازد بیـــم را
(مولوی، ۱۳۷۳: ۲۴)

بسیاری از آیات مثنوی و دیوان شمس، اشاره دارد به قصه ابراهیم که نمرود وی را در آتش انداخت و آن آتش را خدای تعالی بر وی برد و سلام و گلستان کرد:

انـــدر آســـرار ابراهیم بیـــین
کاو در آتـــش یافت سرو و یاسمین
(مولوی، ۱۳۷۳: ۳۴)

و می‌گوید آتش به گزیده حق آسیب نمی‌رساند:

آتـــش ابراهیم را دنـــدان نـــزد
چون گزیده حق بود چونش گزد
(مولوی، ۱۳۷۳: ۳۶)

و نفس تو همچون آتش نمرود است و شرط رهایی از آن، دوری از تعلقات، مانند ابراهیم است:

در تو نمرودی است آتش در مرو رفت خواهی اول ابراهیم شو
(مولوی، ۱۳۷۳: ۶۷)

عارفان نفس را به «دوزخ» تشبیه کرده‌اند، چون نمرود دستور افروختن آتش و سوزاندن ابراهیم را داد،

نفس را به نمرود همانند فرموده است (شهیدی، ۱۳۷۳: ۶۲۶/۳) و حلم ابراهیم را می‌ستایند:

مصطفی گفته‌ست چون آدم به علم نوح فهم، آنگاه و ابراهیم حلم
(عطار، ۱۳۵۴: ۳۰)

و از غلبهٔ نور خدا که در وجود ابراهیم است بر نار سخن می‌راند:

چه کشد این نار را نور خدا نور ابراهیم را سراز اوست
(مولوی، ۱۳۷۳: ۱۴۸)

این نار را با نور حق می‌توان خاموش کرد؛ پس نور ابراهیم را الگو قرار ده تا از آتش نمرود نفس خود

رهایی یابی:

جان ابراهیم از آن انوار زفت بی‌حذر در شعله‌های نار رفت
(مولوی، ۱۳۷۳: ۱۹۵)

جان ابراهیم نور مطلق و آفتاب انوار حق است:

جان ابراهیم باید تا به نور بیند اندر نار فردوس و قصور
(مولوی، ۱۳۷۳: ۲۱۷)

و آتش به جان پاکش آسیب نمی‌رساند:

آتش ابراهیم را نبود زیان هر که نمرودی است گو می‌ترس از آن
(مولوی، ۱۳۷۳: ۲۸۳)

مولوی در مثنوی، حکایت ابراهیم (در اینکه عارف عاشق در همه‌حال فقط از خدا استمداد می‌جوید)

را آورده و براساس اعتقاد خویش مبنی بر نبود واسطه و ارتباط مستقیم با حق متعال آن را تشریح می‌نماید:

من خلیل و قتم و او جبرئیل من نخواهم در بلا او را دلیل
گفت ابراهیم نی‌رو از میان واسطه زحمت بود بعد العیان
بهر این دنیاست مرسل رابطه مؤمنان را ز آنکه هست او واسطه
(مولوی، ۱۳۷۳: ۶۰۵)

پیروان مولانا هم این باور را پی می‌گیرند:

چون سوی آتش همی آمد خلیل اندر آن حالت بگفتش جبرئیل
گفت داری حاجتی زوتر بگو پیش از آن کافتی درین آذر بگو
گفت دارم حاجت انانی به تو نیست پنهان احتیاج من ز هو
حاجتم با اوست تنهانی به کس زانکه نبود غیر را آن دسترس
(سلطان ولد، ۱۳۷۶: ۱۲۷)

هنگامی که جبرئیل به ابراهیم، که در منجنیق بود و به طرف آتش پرتاب می‌شد، گفت: برادرم ابراهیم! آیا حاجتی داری؟ ابراهیم در پاسخ گفت: از تو چیزی نمی‌خواهم. پس خداوند آتش را بر او سرد و سلامت گردانید و درباره او فرمود: *وَإِبْرَاهِيمَ الَّذِي وَفَّى*. هرکس دیگری در آن حال نسبت به مقام خودش، به خداوند توجه کند، دیگر اسباب را نخواهد دید و چشمش تنها به مسبب‌الاسباب خواهد بود و نشانه‌ی راست‌بودن آن، آرامش و اطمینان قلب و عدم اضطراب آن در اثر فقدان اسباب است، به گونه‌ای که بود و نبود اسباب برای او یکسان باشد (بحرانی و شیروانی: ۱۳۷۹: ۱۴۵). آتش پیوسته سوزنده نیست چنان‌که ابراهیم را نسوزانید و دوست از دشمن باز شناخت زیرا مسخر فعل و اراده‌ی حق تعالی است و سوختن، اثر طبیعی و لازم جدانشدنی و انفکاک‌ناپذیر آن نیست (فروزانفر، ۱۳۶۷: ج ۱/۳۲۰).

گر شدید اندر نصیحت جبرئیل می‌نخواهد غوث در آتش خلیل
(مولوی، ۱۳۷۳: ۴۶۷)

ابراهیم گفت: *اعوذ باللّٰدی خلقنی فهدانی من شرّ من عصاه فاذا نى، حق نیز او را دو خلعت ارزانی داشت خلعتِ خلّت و اتّخذ اللّٰه ابراهیم خلیلاً و خلعتِ سلامت یا ناراً کونی برداً و سلاماً علی ابراهیم (ملا مسکین، ۱۳۸۴: ۳۸۲)*. مولوی بر این است آتش نمرود موجب جلای آئینه‌ی دل و جان ابراهیم گشت و او را در نیل به مراتب بالاتر رهنمون شد:

آتش نمرود ابراهیم را صفت آئینه آمد در جلا
(مولوی، ۱۳۷۳: ۸۹۴)

و باز می‌گوید: این نور نجات‌بخش، نور ایمان است: «نور ابراهیم، هو نور الإیمان باللّٰه، الذی جعله ینجو من الاحترق بنار الکافرین» (مولوی، ۱۹۶۶: ۶۰۲/۱) و همه از این آتش گریزانند و هراسان، آلا ابراهیمیان: زند آتش در این بیشه که بگریزند نخجیران ز آتش هر که نگریزد چو ابراهیم ما باشد (مولوی، ۱۳۸۴: ۲۴۹)

و بر اساس باورهایش این موضوع را قهر حق می‌داند که منتج به لطفی عظیم می‌گردد:

امروز می‌هر تشنه را در حوض و جو ذوالنون و ابراهیم را در آب آذر می‌کشی
(مولوی، ۱۳۸۴: ۱۲۷۲)

و می‌گوید: آتش بر ابراهیم برد و سلام شد و سبزه و گل و گلزار، چون دستوری حق نبود که او را بسوزاند (مولوی، ۱۳۸۶: ۷۱). عرفا معجزه ابراهیم را آتش می‌دانند (سمعانی، ۱۳۸۴: ۶۱۱).

معنی و مغزت بر آتش حاکم است لیک آتش را قشورت هیزم است
(مولوی، ۱۳۷۳: ۷۱۸)

معنی و مغز و جان تو بر آتش حاکم است که از سوختن ایمن است، چون جان ابراهیم که از شوکت آتش نمرود ایمن شده، حاکم آن آتش گشت و آن آتش سرد شده، گلزار گردید. مولوی در ادامه، این داستان را در خدمت تعالیم اخلاقی خویش قرار می‌دهد:

چون که موصوفی به اوصاف جلیل ز آتش امراض بگذر چون خلیل

(مولوی، ۱۳۷۳: ۳۰۵)

ابراهیم، مثال مرد کامل و نمرود نمونه مردم هواپرست است که در آتش نفسانیت می‌سوزند، آتش بر ابراهیم گلستان شد، گناه و خلاف سنن برای واصل همین حال را دارد، ولی نسبت به مردم ناپخته در حکم آتش است برای نمرود. این تمثیل در مثنوی مکرر است (فروزانفر، ۱۳۶۷: ۶۴۸/۲). از زبان خلیل الرحمن می‌گوید: ای آتش اگر به اندازه مویی از وجود و منیت من باقی مانده، آن را بسوزان، به این ترتیب سالک به مقام فنا و بقا دست می‌یابد و به دوستی با پروردگار نائل می‌گردد:

خلیل آن روز با آتش همی گفت اگر مویی ز من باقیست در سوز

(مولوی، ۱۳۸۴: ۴۶۹)

و به همین ترتیب، ماجرای انداختن ابراهیم به وسیله نمرود در آتش از حوادث برجسته داستان ابراهیم است که مولوی در دیوان شمس بارها به آن اشاره کرده است (پورنامداریان، ۱۳۹۴: ۲۳۱).

گر خلیل‌الله را با حق نبودی راز عشق آتش نمرود چون با او بروضات آمدی

(مولوی، ۱۳۸۴: ۱۱۹۸)

تا همچو خلیل اندر آتش نیروی چون خضر به سرچشمه حیوان نرسی

(مولوی، ۱۳۸۴: ۱۴۷۸)

و راز جاودانگی انسان را در ورود به این آتش پاک گرداننده می‌داند.

۳-۲. دیدگاه ابن عربی و مولوی در شکستن بت‌ها

ابن عربی در کتاب عظیم خود، فتوحات به موضوع شکستن بت‌ها به دست ابراهیم پرداخته، می‌گوید: «هرچند که این بت‌ها به دست ابراهیم شکسته شده، اما فاعل حقیقی آن خداوند است و این حکایت از مقام خلقت ابراهیم دارد: و الله هو الفاعل، المكسر للأصنام، بید ابراهیم، فإنه یده التي یبطش بها، کذا أخبر عن نفسه، فکسر؟ ابراهیم هذه الأصنام، التي زعموا أنها آلهة لهم (ابن عربی: ۱۹۹۴: ۶۳/۴).

مولوی نیز به این موضوع پرداخته و ابراهیم را بت‌شکن دانسته است و می‌فرماید: معشوق صنم‌روی و شرک‌ستیز، چون ابراهیم در خیالم آمد، معشوق را به وی تشبیه کرده است:

چون خلیل آمد خیال یار من صورتش بت معنی او بت‌شکن

(مولوی، ۱۳۷۳: ۱۶۵)

مولوی همه انبیا را به سان ابراهیم (ع) بت‌شکن می‌داند، چون همه ایشان مظاهر حق هستند:

بت‌شکن بوده است اصل اصل ما چون خلیل حق و جمله انبیا

(مولوی، ۱۳۷۳: ۵۲۳)

عارفان توصیه می‌کنند که چون خلیل‌الله بت‌های شرک و غرور را بشکن تا به مقام خُلّت دست یازی:

چو ابراهیم در دین بت‌شکن باش بت‌ان آزی را راه‌زن باش

(عطار، ۱۳۵۵: ۳۳۵)

۲-۴. استدلال‌گری ابراهیم در شناخت حق از نظر ابن عربی و مولوی

ابن عربی به موضوع جست‌وجوی ابراهیم و طلب خدای خویش و مواجهه وی با ستارگان و ماه و خورشید اشاره می‌کند و به استناد آیات قرآن می‌گوید: «ابراهیم رأی کو کبا قال: هذا ربی فَلَماً أَقْلَ بَدَا تَه عَنْ عینِه قَالَ لَا أَحِبُّ الْأَفْلینَ ثُمَّ ارْتَمَى فِی النَّظَرِ إِلَى الْقَمَرِ وَ الشَّمْسِ وَ رَجَعَ فَقَالَ: إِنِّی بَرِئٌ مِمَّا تُشْرِكُونَ فَدَقَّقَ النَّظَرَ فِی ذَلِکَ تَعَثَّرَ عَلَی الْعِلْمِ» (ابن عربی، ۱۴۲۱: ۲۳۰/۳). من افول‌کنندگان را دوست ندارم و از مشرکان برائت می‌جویم.

مولوی هم، چونان ابن عربی، به این موضوع می‌پردازد و می‌گوید: ابراهیم افول‌کنندگان را دوست ندارد:

اندر این وادی مرو بی‌این دلیل لا أَحِبُّ الْأَفْلینَ گو چون خلیل

(مولوی، ۱۳۷۳: ۱۹)

و دلیل گذر خلیل از آسمان هفتم را معرفت وی به حق تبارک و تعالی می‌داند:

چون خلیل از آسمان هفتمین بگذرد که لا أَحِبُّ الْأَفْلینَ

(مولوی، ۱۳۷۳: ۲۱۷)

چنان‌که گفته آمد، هر دو دیدگاه اشاره دارد به آیه شریفه «فَلَماً جَنَّ عَلَیهِ اللَّیْلُ رَأَى کَوْکَبًا قَالَ هَذَا رَبِّی فَلَماً أَقْلَ قَالَ لَا أَحِبُّ الْأَفْلینَ» (الانعام: ۷۶). ابراهیم تقلید مشرکان از پدران و نیاکان خویش و پرهیز از تحقیق آنان را می‌نکوهد:

خاصه تقلید چنین بی‌حاصلان خشمم ابراهیم را بر آفلان

(مولوی، ۱۳۷۳: ۱۸۳)

اشاره به آیه‌های سوره مائده در نپذیرفتن ابراهیم ماه و آفتاب را به خدایی دارد و می‌گوید: تا زمانی که از خورشید و ماه آسمان (مجازی) نگذری به خورشید و نور حقیقت دست نخواهی یافت:

بگذر از خورشید وز مه چون خلیل ورنه در خورشید کامل کی رسی

(مولوی، ۱۳۸۴: ۱۰۷۲)

۲-۵. بازتاب یقین ابراهیم (زنده‌شدن پرندگان) در شعر مولوی

این بخش در آثار ابن عربی دیده نشد، ولی در شعر مولوی بازتاب داشته و مورد توجه قرار گرفته است:

مرغان ابراهیم بین با پاره‌پاره گشتگی اجزای هر تن سوی سر بر داشته طیاریی

(مولوی، ۱۳۸۴: ۹۱۱)

پرنده‌گانی که ابراهیم سرشان را برید، طاووس، خروس، غاز و زاغ بود. ابراهیم آن‌ها را پاره‌پاره کرد و اجزای آن‌ها را در هم آمیخت، بعد مشتی از هر کدام از آن‌ها را بر چهار قلّهٔ کوهی که در آن نزدیکی قرار داشت، گذاشت. چون فرا خواندن موجودات بی‌جان کاری صحیح نیست؛ بنابراین «ثم ادعهن»: پس آن‌ها را فراخوان. به این معنی است که چون من آن‌ها را زنده کردم، هر پرنده‌ای را به نام فراخوان. مولانا این چهار پرنده را با انفس تطبیق داده است. هر پرنده‌ای را با خوی ممتازی که دارد به صفتی منسوب داشته است. مرغابی (غاز) را به حرص و تنگ‌چشمی؛ خروس را به شهوت، طاووس را حبّ جاه و مقام و خودپسندی و زاغ را به هوس و سیری‌ناپذیری مانند کرده و این نکته را بیان داشته است که با کشتن این پرنده‌گان باطنی، در وجود انسان، قناعت، صبر، تواضع و اعتماد به نفس زنده می‌شود (گولپینارلی، ۱۳۷۱: ۳۵/۳). مولانا ضمن تلمیح به این واقعه باز هم در صدد نیل به رستن از دنیا و مافیهاست:

گفتمش چون زنده کردی مرغ ابراهیم را	گفت پروبال برکن هم کنون پرواز بین
	(مولوی، ۱۳۸۴: ۷۳۴)

و پیوسته به کشتن این چهار مرغ (چهار خوی زشت و ناپسند) توصیه و تأکید دارد:

تو خلیل وقتی ای خورشید هوش ز آنکه هر مرغی از اینها زاغ‌وش چار وصف تن چو مرغان خلیل ای خلیل اندر خلاص نیک و بد	این چهار اطی‌ار ره زن را بکش هست عقل عاقلان را دیده کش بسمل ایشان دهد جان را سیل سر برشان تارهد پاهاز سد
	(مملوع، ۱۳۷۳: ۶۴۲)

با این اوصاف، ابراهیم به غایت معرفت و مرتبهٔ عین‌الیقین دست می‌یازد: چنان‌که مفاد آیات قرآن بیانگر آن است: وَ كَذَلِكَ نُرِي اِبْرَاهِيمَ مَلَكُوتَ السَّمَاوَاتِ وَ الْاَرْضِ وَ لِيَكُونَ مِنَ الْمُوقِنِينَ (انعام: ۷۵). اینجا ذات پاک حق را به وحدانیت توان شناخت و صفات الوهیت را به عین‌الیقین مطالعه توان کرد (نجم دابه، ۱۳۲۲: ۶۳).

۳. نتیجه

چنان‌که گفته شد، مفهوم مراتب انبیا به‌طور کلی، مفهومی است مشکک و مولوی و ابن‌عربی مراتب هر نبی را (مانند اختلاف مراتب نور)، متفاوت از انبیای دیگر می‌دانند؛ پس با بررسی و استخراج آراء ایشان و تطبیق و تحلیل مبانی اندیشه‌های آن‌ها در باب مراتب ابراهیم، اهم موضوعاتی که دربارهٔ این نبی، بدان پرداخته شده است، به شرح ذیل است:

الف) خلّت و دوستی با حق: ابن‌عربی، ابراهیم را بردبار، متضرّع، مطیع و فرمان‌بردار اوامر الهی، بری از شرک، یکتاپرست، شکرگزار، هدایت‌یافته، وفادار و خاشع در برابر حق تعالی می‌داند و می‌گوید: مقام ابراهیم مقام خلّت و دوستی است و خداوند او را به مقام امامت و پیشوایی رساند. ابن‌عربی در این بخش، به مسائلی چون: حبّ به‌عنوان اساس خلقت، ستایش خویش و یاری انسان به خداوند برای تکمیل ساختار حیات و عالم امکان می‌پردازد. مولوی نیز فراوان به مراتب و مقامات ابراهیم پرداخته و صفت بارز او را

خُلَّت می‌داند و می‌گوید: «خُلَّت» مرتبه‌ای است که بالاترین مرتبه‌هاست. همچنین به حق جویی، پاک‌بازی، اخلاص و صداقت، فرزاندگی، جان‌شدگی، عقل و حکمت و آگاهی ابراهیم می‌پردازد. پس ابن عربی و مولوی ابراهیم را مظهر دوستی با حق تعالی و صفت بارز او را خُلَّت و او را متخلق به اخلاق الهی و خلیل الله می‌دانند و این مقام را از بالاترین مراتب می‌شمارند. هر دو در این نبی به ادغام و قلب عاشقی و معشوقی پرداخته و شناخت نفس و خویشتن را برای نیل به معرفت حق توصیه می‌کنند.

ب) آتش نمرود: در موضوع آتش نمرود هر دو عارف از لطف حق تبارک و تعالی بر ابراهیم و غلبه نور این نبی بر نار نمرود سخن می‌گویند. ابن عربی در این موضع، به بیان نکته‌ای متفاوت و چالش‌برانگیز می‌پردازد که موجب انتقاد و خشم و حتی تکفیر او توسط بسیاری از فقیهان در ادوار تاریخ بوده است. چنان‌که در متن مقاله آمد، می‌توان واقعه ابراهیم خلیل با آتش را در این نشئه به عنوان راه‌حلی برای خلاص از تعدیب نار نشئه آخرت قرار داد. در آثار مولوی هم، به خصوص مثنوی و دیوان شمس، بسامد این موضوع بسیار بالاتر از آثار ابن عربی به خصوص فصوص است. می‌گوید: نفس تو همچون آتش نمرود است و شرط رهایی از آن، دوری از تعلقات، مانند ابراهیم است. مولوی حکایت ابراهیم را بر اساس اعتقاد خویش و عارفان مبنی بر نبود واسطه و ارتباط مستقیم با حق تشریح می‌نماید و به وفای ابراهیم اشاره می‌کند که نظرش تنها به مسبب‌الاسباب بوده است. وی بر آن است که آتش نمرود موجب جلای آیینۀ دل و جان ابراهیم گشته، او را در نیل به مراتب بالاتر یاری کرده است. می‌گوید: این نور نجات‌بخش، نور ایمان است. او این موضوع را قهر حق می‌داند که منتج به لطفی عظیم می‌گردد و این داستان را در خدمت تعالیم اخلاقی خویش قرار داده است و می‌گوید: ابراهیم، مثال مرد کامل و نمرود نمونه مردم هواپرست است که در آتش نفسانیت می‌سوزد.

ج) شکستن بت‌ها: ابن عربی به موضوع شکستن بت‌ها به دست ابراهیم پرداخته است و می‌گوید: هر چند که این بت‌ها به دست ابراهیم شکسته شده، اما فاعل حقیقی آن خداوند است و این حکایت از مقام خُلَّت و قرب ابراهیم دارد. مولوی نیز به این موضوع پرداخته و ابراهیم را بت‌شکن دانسته، معشوق را به وی تشبیه کرده است و می‌گوید: معشوق صنم‌روی و شرک‌ستیز، چون ابراهیم در خیالم آمد و همه انبیا را از آن روی که همه مظاهر حق‌اند، در برابر شرک، بسان ابراهیم بت‌شکن می‌داند.

د) استدلال در جست‌وجوی حق: ابن عربی به موضوع جست‌وجوی ابراهیم و طلب خدای خویش و مواجهه وی با ستارگان و ماه و خورشید، اشاره کرده است و می‌گوید: من افول کنندگان را دوست ندارم و از مشرکان برائت می‌جویم. مولوی هم، چونان ابن عربی به این موضوع می‌پردازد: لا أُحِبُّ الْآفَلِينَ گو چون خلیل. چنان‌که گفته شد، هر دو دیدگاه اشاره دارد به آیه شریفه (الانعام: ۷۶). مولوی تقلید مشرکان از پدران و نیاکان خویش و پرهیز از تحقیق آنان را می‌نکوهد و می‌گوید: تا زمانی که از خورشید و ماه آسمان (مجازی) نگذری به خورشید و نور حقیقت دست نخواهی یافت.

و بازتاب یقین ابراهیم (زنده شدن پرندگان) در شعر مولوی: این بخش در فصوص و آثار ابن عربی دیده نشد، ولی در شعر مولوی بازتاب داشته و مورد توجه قرار گرفته است. هر پرنده‌ای را با خوی ممتازی که دارد به صفتی منسوب داشته است. مولانا ضمن تلمیح به این واقعه باز هم در صدد نیل به رستن از دنیا و مافیهاست و پیوسته به کشتن این چهار مرغ (چهار خوی زشت و ناپسند) توصیه و تأکید دارد.

منابع

- قرآن کریم (۱۳۷۱)، ترجمه مصطفی خرمدل، چاپ اول، تهران: حیدری.
- آملی، سیدحیدر (۱۴۲۲)، تفسیر المحيط الأعظم و البحر الخضم، مصحح سیدمحسن موسوی تبریزی، چاپ سوم، تهران: وزارت ارشاد اسلامی.
- ابن عربی، محیی‌الدین (۱۹۹۴)، الفتوحات‌المکیه، مصحح: عثمان یحیی، ج ۲ و ۳ و ۴ و ۱۳، چاپ دوم، بیروت: دارالاحیاء التراث العربی.
- ابن عربی، محیی‌الدین (۱۴۲۶)، عنقاء مغرب فی ختم الاولیاء و شمس المغرب، مصحح عاصم ابراهیم الکیالی الحسینی الشاذلی الدرقاوی، بیروت: دار الکتب العلمیه.
- ابن عربی، محیی‌الدین (۱۳۹۶)، فصوص‌الحکم، مصحح محمد خواجه‌جوی، چاپ چهارم، تهران: مولی.
- ابن عربی، محیی‌الدین (۱۴۲۱)، مجموعه رسائل ابن عربی، بیروت، دار المحجّه البيضاء.
- ابن عربی، محیی‌الدین (۱۳۸۹)، نقش‌الفصوص، ترجمه نجیب مایل هروی، تهران: مولی.
- ابن فارض، عمر بن فارض (۱۴۱۰)، دیوان، مصحح: مهدی محمد ناصر الدین، بیروت: دار الکتب العلمیه.
- بحرانی و شیروانی، حسین بن علی و علی (۱۳۷۹)، سلوک عرفانی در سیره اهل بیت، قم: وثوق.
- پورنامداریان، تقی (۱۳۹۴)، داستان‌های پیامبران در کلیات شمس، چاپ اول، تهران: سخن.
- پورنامداریان، تقی (۱۳۹۲)، در سایه آفتاب، چاپ چهارم، تهران: سخن.
- جامی، عبدالرحمن (۱۳۷۰)، نقد النصوص فی شرح نقش‌الفصوص، مصحح: سیدجلال‌الدین آشتیانی، چاپ دوم، تهران: وزارت ارشاد اسلامی.
- جهانگیری، محسن (۱۳۷۵)، محیی‌الدین ابن عربی چهره برجسته عرفان اسلامی، چاپ چهارم، تهران: دانشگاه تهران.
- الجندی، مؤیدالدین (۱۴۲۳)، شرح فصوص‌الحکم، مصحح: سیدجلال‌الدین آشتیانی، چاپ دوم، قم: بوستان کتاب.
- چیتیک، ویلیام (۱۳۹۳)، ابن عربی میراث‌دار پیامبران، چاپ اول، تهران: علمی و فرهنگی.
- خلاصه شرح تعرف (۱۳۴۹)، مصحح احمدعلی رجایی، تهران: انتشارات بنیاد فرهنگ ایران.
- خوارزمی، تاج‌الدین حسین (۱۳۷۹)، شرح فصوص‌الحکم، تحقیق: حسن حسن‌زاده آملی، چاپ دوم، قم: بوستان کتاب.
- خیاطیان، قدرت‌الله (۱۳۸۹)، بررسی تطبیقی انسان کامل از نظر ابن عربی و مولوی، خردنامه صدرا، شماره ۶۱، صص ۶۴-۴۰.
- حسن‌زاده آملی، حسن (۱۳۷۸)، ممد‌الهمم در شرح فصوص‌الحکم، تهران: سازمان چاپ و انتشارات وزارت ارشاد اسلامی.
- حسن‌زاده آملی، حسن (۱۳۸۱)، هزار و یک کلمه، قم: بوستان کتاب.
- ذوقی، سهیلا (۱۳۹۱). «انسان کامل در عرفان مولانا و تطبیق نظریه او با ابن عربی»، عرفانیات در ادب فارسی (ادب و عرفان، ادبستان)، سال ۳، شماره ۱۰، صص ۱۳۸-۱۲۷.
- رازی، نجم‌الدین دایه (۱۳۲۲)، مرصاد‌العباد، تهران: بی‌نا.
- رودگر، نرجس (۱۳۹۷)، «عنوان‌گذاری و تحلیل فص ابراهیمی بر اساس شرح قیصری و جندی» دوفصلنامه پژوهش‌های عرفانی، سال اول، شماره ۱، صص ۹۳-۷۷.

رئسی، زربانو (۱۳۸۶)، *مقایسه اوصاف پیامبران اولوالعزم در مثنوی و فصوص‌الحکم ابن عربی*، کارشناسی ارشد، داود اسپرهم، دانشگاه علامه طباطبایی، دانشکده ادبیات و زبان‌های خارجی.

سبزواری، ملاهادی (۱۳۷۴)، *شرح مثنوی*، مصحح: مصطفی بروجردی، ج ۳، تهران: وزارت ارشاد اسلامی.

سلطان ولد، بهاء‌الدین (۱۳۷۶)، *انتهانامه*، چاپ محمدعلی خزانه‌دارلو، چاپ اول، تهران: روزنه.

سمعانی، احمد (۱۳۸۴)، *روح الأرواح فی شرح أسماء الملك الفتحاح*، مصحح: نجیب مایل هروی، تهران: علمی و فرهنگی.

سنایی، ابوالمجد مجدود بن آدم (۱۹۶۲)، *مکاتیب سنایی*، هند: دانشگاه علیگره.

سیف، عبدالرضا (۱۳۷۸)، *داستان‌های پیامبران در مثنوی*، چاپ اول، تهران: سخن.

شفیعی کدکنی، محمدرضا (۱۳۹۲)، *زبان شعر در نثر صوفیه*، چاپ چهارم، تهران: سخن.

شهیدی، سیدجعفر (۱۳۷۳)، *شرح مثنوی*، ج ۲ و ۳، چاپ اول، تهران: علمی و فرهنگی.

صدوقی سها، منوچهر (۱۳۸۱)، *شرح جدید منظومه سبزواری*، چاپ اول، تهران: آفرینش.

عراقی، فخرالدین (۱۳۶۳)، *کلیات عراقی*، مصحح: سعید نفیسی، تهران: سنایی.

عطار نیشابوری، فریدالدین (۱۳۵۵)، *الهی‌نامه*، تهران: کتاب‌فروشی اسلامیه.

عطار نیشابوری، فریدالدین (۱۳۵۴)، *مصیبت‌نامه*، تهران: کتابخانه مرکزی.

عفیفی، ابوالعلاء (۱۳۸۰)، *شرحی بر فصوص‌الحکم*، مصحح: نصرالله حکمت، چاپ اول، تهران: الهام.

غنی، قاسم (۱۳۸۹)، *تاریخ تصوف در اسلام*، تهران: زوآر.

فراهی هروی (ملامسکین)، معین‌الدین (۱۳۸۴)، *تفسیر حقائق الحقائق*، مصحح: سیدجعفر سجادی، تهران: دانشگاه تهران.

فرغانی، سعیدالدین (۱۴۲۸)، *منتهی المدارک فی شرح تائیه ابن فارض*، مصحح: عاصم ابراهیم الکیالی الحسینی الشاذلی

الدردقوی، بیروت، دار الکتب العلمیه.

فروزانفر، بدیع‌الزمان (۱۳۹۳)، *احادیث و قصص مثنوی*، حسین داودی، چاپ هفتم، تهران: امیرکبیر.

فروزانفر، بدیع‌الزمان (۱۳۶۷)، *شرح مثنوی شریف*، ج ۱ و ۲ و ۳، چاپ اول، تهران: زوآر.

قونوی، صدرالدین (۱۳۹۳)، *فکوک*، مصحح: محمد خواجه‌جو، چاپ سوم، تهران: مولی.

کاشانی، عبدالرزاق (۱۳۷۰)، *شرح فصوص‌الحکم*، قم: بیدار.

گوپینارلی، عبدالباقی و توفیق سبحانی (۱۳۶۳)، *مولانا جلال‌الدین*، تهران: مؤسسه مطالعات و تحقیقات فرهنگی.

مظاهری، عبدالرضا (۱۳۸۶)، «*خواب و رؤیا از دیدگاه ابن عربی*»، *ادیان و عرفان* (پژوهشگاه علوم انسانی و مطالعات فرهنگی)،

سال چهارم، شماره ۱۱، صص ۱۰۶-۸۵.

مظاهری، عبدالرضا (۱۳۸۵)، *شرح نقش‌الفصوص محیی‌الدین ابن عربی*، چاپ اول، تهران: خورشیدباران.

مولوی، مولانا جلال‌الدین محمد بلخی (۱۹۶۶)، *المثنوی المعنوی*، ترجمه کفافی، محمد عبدالسلام، بیروت: المكتبة العصریه.

مولوی، مولانا جلال‌الدین محمد بلخی (۱۳۸۴)، *دیوان کبیر شمس*، مصحح: بدیع‌الزمان فروزانفر، چاپ اول، تهران: طلایه.

مولوی، مولانا جلال‌الدین محمد بلخی (۱۳۷۳)، *مثنوی معنوی*، مصحح: توفیق سبحانی، چاپ اول، تهران: وزارت ارشاد

اسلامی.

نعیم، محمد (۱۳۸۷)، *شرح مثنوی*، مصحح: علی اوجبی، تهران: کتابخانه موزه و مرکز اسناد مجلس شورای اسلامی.

همایی، جلال‌الدین (۱۳۸۵)، *مولوی‌نامه مولوی چه می‌گوید؟*، چاپ دهم، تهران: هما.

همدانی، سیدعلی (بی‌تا)، *حل فصوص‌الحکم*، بی‌جا. (این رساله بر اساس نسخه ۲۷۹۴ کتابخانه شهید علی پاشا استانبول کار

شده است).