

حضرت ابراهیم (ع) در عرفان اسلامی

علیرضا کرمانی^۱

چکیده: بسیار یاز منظر عارفان، حضرت ابراهیم (ع) پیامبری اولوالعزم است که در سیری باطنی و با گذر از مقامات سلوکی به بالاترین مراتب کمالی دست یافت. ابتعاد از خلق، اعتزال از پدر و مهاجرت از دیار شرک، رؤیت جذب به وار ملکوت آسمان و زمین، سلوک عقلی و قلبی که در ضمن احتجاجات او قابل رهگیری است، طی مقاماتی همچون انابه، احسان، فتوت، صدق، تسلیم و فنای در حق، عبور از مرتبه رؤیت مظاهر و وصول به حق، گذر از مرتبه ایمان به مرتبه یقین و اطمینان، وصول به مقام خلت و یافت مرتبه جمع تشبیه و تنزیه در معرفت به صفات ثبوتی خداوند و نهایتاً بعد از توفیق در همه آزمون‌ها و ابتلائات و به طور خاص دل‌بردیدن از فرزند، نیل به مقام امامت از جمله مقامات حضرت ابراهیم (ع) است که در متون عرفانی مورد توجه خاص عارفان قرار گرفته است. نویسنده این مقاله سعی دارد با توصیف و تحلیل کلمات عارفان در موارد فوق‌الذکر، نوع نگاه عارفان به شخصیت و جریانات حیات حضرت ابراهیم (ع) را بررسی کند.

کلمات کلیدی: حضرت ابراهیم (ع)، خلیل‌الله، عرفان اسلامی، خلت ابراهیمی، مقامات حضرت ابراهیم (ع).

۱. دانشیار گروه عرفان مؤسسه آموزشی و پژوهشی امام خمینی قم، (نویسنده مسئول)
Email:Kermania59@yahoo.com

مقدمه

۹۶ بار تکرار نام حضرت ابراهیم^(ع) در ۵۲ سوره قرآن و بیان داستان‌های مختلف درباره شخصیت و جریان زندگی ایشان در آیات و روایات، موجب پرتکرار بودن بحث از شخصیت، اوصاف، سخنان، مقامات، رفتارها و معجزات ایشان در متون عرفان اسلامی شده است. عارفان مسلمان عمدتاً سعی داشته‌اند ضمن پذیرش معنای ظاهری آیات مرتبط با حضرت ابراهیم^(ع)، به تفسیر باطنی آنها نیز توجه داشته و با توشه‌های معرفتی خود -برگرفته از تجارب سالکانه و عارفانه ایشان- به تفسیر انفسی این آیات اقدام کنند. مطالعه و بررسی این تفاسیر عارفانه، به نوعی توجه به معانی باطنی آیاتی است که ابعاد از شخصیت حضرت ابراهیم^(ع) را به ما معرفی می‌کند که گاه، جز از راه شهودات عرفانی یا تجارب سلوکی نمی‌توان بدان راه یافت.

ابتدای سلوک

حیات حضرت ابراهیم^(ع) به دلیل تهدیدهای نمود، به‌دوراز جامعه، در تنهایی (طباطبایی، ۱۴۱۷، ج ۷: ۲۱۵) و با تأمل بر نفس آغاز شد و در ادامه به رؤیت جذبه‌وار ملکوت آسمان و زمین منجر گردید که در آیه ۷۵ سوره انعام به آن اشاره شده است.^۱ ملکوت، مبالغه ملک است (میبدی، ۱۳۷۱، ج ۳: ۴۰۲) و عارفان آن را باطن عالم ملک و مدبر آن می‌دانند (نسفی، ۱۳۵۲: ۲۳۸) و گاه شمول معنایی آن را علاوه بر ملکوت مثالی و جبروت عقلی، تا عالم لاهوت نیز گسترش می‌دهند (آملی، ۱۳۵۲: ۴۶۲). از این منظر، ارائه ملکوت به حضرت ابراهیم^(ع) لطفی برآمده از عنایت سابق بوده که در ضمن جذبه‌ای قبل از سلوک به او داده شده است (قیشری، ۱۹۸۱، ج ۱: ۴۸۴). نتیجه این جذبه، وصول به مرتبه‌ای از یقین بود که حضرت ابراهیم^(ع) در آن، فاعل افعال را نه در مرتبه اکوان خارجی که در باطن عالم جستجو می‌کرد (کاشانی، ۱۴۲۲، ج ۱: ۲۰۶).

بعد از این انجذاب حقانی، برای حضرت ابراهیم^(ع) سیری سلوکی آغاز می‌شود که در آن مسیر درمی‌یابد که ملکوت را هم حقیقتی است که نسبتش با آن حقیقت، همچون نسبت ملک با ملکوت است و ربوبیت شایسته آن حقیقت و نه مظاهر افول‌پذیر آن است (همان). از این منظر، اذعان حضرت ابراهیم^(ع) به ربوبیت ملکوت ستاره، ماه و خورشید و نهایتاً توجه کامل به خدایی که فاطر آسمان و زمین است، بیان نتایج سیر سلوکی حضرت ابراهیم^(ع) است که به گونه‌ای برهانی صورت‌بندی شده و شکل احتجاج با خصم به خود گرفته است.

۱. وَكَذَلِكَ نُرِي إِبْرَاهِيمَ مَلَكُوتَ السَّمَاوَاتِ وَالْأَرْضِ وَلِيَكُونَ مِنَ الْمُؤْمِنِينَ؛ و این گونه ملکوت آسمانها و زمین را به ابراهیم نمایانیم تا از جمله یقین‌کنندگان باشد (انعام، ۵۷).

بنابراین، مراد از ستاره، ماه و خورشید که حضرت ابراهیم^ع در گام اول، ربوبیت آنها را می‌پذیرد، نه جسم، که بعد روحانی و نوری آنهاست (ابن عربی، ۱۳۶۷، ج ۲: ۴۱۲). با این وصف، حضرت ابراهیم^ع بعد از حصول جذبه و ارائه ملکوت به او، در مسیری سلوکی گام برمی‌دارد و به هدایت دلایل و شواهد، توحید درون خود را از غبار عیب، پاک می‌کند (قیشری، ۱۹۸۱، ج ۱: ۴۸۵) و از کثرت حجاب‌های نوری که در هر مرتبه آنها را حق می‌انگاشت، به وحدت نور الهی واصل می‌شود. به تعبیر دیگر، اعتراف حضرت ابراهیم^ع به ربوبیت ماه و ستاره در گام نخست سلوک:

نتیجه مقام التباسی است که ابراهیم در بدایت سلوک در آن واقع بود. در این سیر، ابتدا نور فعل خاص الهی در ستاره تجلی نمود؛ در مرحله بعد و به هنگام مشاهده نور ماه، صفت را در فعل مشاهده کرد؛ و وقتی آن چنان تصفیه شد که ظلمت شب فراق مرتفع شد، خورشید بر او متجلی شد و جلال قدم را در آینه آن خورشید دید. لسان ابراهیم در تعبیر «هَذَا رَبِّي» در این سه مرتبه به ترتیب لسان تعجب، شوق و عشق بود. در نهایت نیز غیرت قدم، ابراهیم را از رؤیت وسایط تجرید کرد و عین قدم بر او منکشف شد و از هر کثرتی که سبب شرک است تبری جست (بقلی شیرازی، ۲۰۰۸، ج ۱: ۳۷۶).

از این منظر، همه این مراحل طریقی از سوی معشوق برای تربیت عاشق می‌باشند که نمونه آن را در تجلی حق در بوته سوزان برای حضرت موسی^ع نیز می‌توان دید (همان، ج ۳: ۵۹). با این وصف، تعبیر «هَذَا رَبِّي» حضرت ابراهیم^ع در مواجهه با ستاره، ماه و خورشید، به حقیقت سیر او اشاره دارد که البته مبنای برهان و احتجاج او نیز هست. بنابراین، او که بدایت سیرش، جذبه‌ای توأم با رؤیت ملکوت آسمان و زمین بود، نگاهی عاشقانه به همه تجلیات و مظاهر حق دارد؛ اما آنگاه که آن تجلیات و مظاهر را ثابت و پایدار نمی‌بیند، درمی‌یابد که آنها نمی‌توانند متعلق عشق و محبت مطلق باشند (میددی، ۱۳۷۱، ج ۱: ۳۵۱).

از منظر تأویلی، عارفان مسلمان در خصوص ستاره، ماه و خورشید نظرات مختلفی مطرح کرده‌اند. قیشری، شب را نشانه عدم تجلی صبح وجود می‌داند که نتیجه آن، جستجو و طلب مقصود در ستر و حجاب است. اول قدم در مسیر این طلب آنجاست که ستاره عقل بر حضرت ابراهیم^ع طلوع می‌کند و حق را با نور برهان می‌بیند. سپس ماه علم - علم فروعات احکام - بر او نمایان می‌شود و با رسیدن صبح و طلوع شمس عرفان، جایی برای طلب باقی نمانده و مجاز کثرت رخت برمی‌بندد و حضرت ابراهیم^ع از غیر تبری می‌جوید (قیشری، ۱۹۸۱، ج ۱: ۴۸۵).

خواجه عبدالله انصاری نیز توجه حضرت ابراهیم^ع به ستاره، ماه و خورشید را نوعی توجه

به کثرت می‌داند که ذاهب الی الله، گاه به طلب غنیمت بدان روی می‌کند. از دیدگاه او این کثرت، کثرت برهان و استدلال است که حضرت ابراهیم^(ع) بعد از سه مرتبه روی در آن نمودن، در نهایت «از دلیل به عیان بازگشت و دست تجرید از آستین تفرید بیرون کرد، و بروی اسباب باز زد که: إِنِّي وَجَّهْتُ وَجْهِيَ لِلَّذِي فَطَرَ السَّمَاوَاتِ وَالْأَرْضَ حَنِيفًا وَ مَا أَنَا مِنَ الْمُشْرِكِينَ» (میبدی، ۱۳۷۱، ج ۳: ۴۱۰). عبدالرزاق کاشانی این سه را عبارتی از سه مرتبه نفسی، قلبی و روحی می‌داند که حضرت ابراهیم^(ع) با کسب معرفت به فناپذیر بودن و افول این مراتب، به مقام وحدت نائل می‌شود و از همه اغیار که عدم‌اند تبری می‌جوید و ذات و وجود خود را تسلیم حق واحد می‌کند (کاشانی، ۱۴۲۲، ج ۱: ۲۰۶). شبستری در گلشن راز از این سه چنین تعبیر می‌کند:

ستاره با مه و خورشید اکبر بود حس و خیال و عقل انور

(شبستری، ۱۳۸۲: ۲۷)

و به تبع او لاهیجی در شرح، ستاره و ماه را به ترتیب، صورت متمثله حس مشترک و قوه خیال و آفتاب را صورت متمثله عقل می‌داند (اسیری لاهیجی، ۱۳۱۲: ۱۶۹).

ابتلائات و گذر از مقامات سلوکی

حضرت ابراهیم^(ع) ابتلائات متعددی را از سر گذرانند که هر کدام، موجب تکامل او در سیری محیی با گذر از مقامات متعدد و وصول به مقام خلت و در نهایت مقام امامت بود. عارفان مسلمان گاه به تفصیل، هم به تفسیر انفسی این ابتلائات پرداخته‌اند و هم برخی از مقامات سلوکی را در حیات حضرت ابراهیم^(ع) برجسته دیده و بدان‌ها توجه نموده‌اند. در ادامه درباره سه واقعه به آتش افکندن ابراهیم و سرد شدن آتش، درخواست متجلی شدن به صفت احیای مردگان و ذبح فرزند به اختصار اشاره نموده و برخی از مقاماتی که حضرت ابراهیم^(ع) در سلوک خود بدان‌ها دست یافته است بیان می‌شود.

سرد شدن آتش

حضرت ابراهیم^(ع) بعد از درهم شکستن بتها که عارفان مسلمان نیز به تفسیر باطنی آن پرداخته‌اند،^۱ به سوختن در آتش محکوم می‌شود؛ اما به امر الهی، آتش بر او سرد شده و نجات می‌یابد. برخی عارفان همچون جنید بغدادی، ابن عطا آدمی، قشیری و روزبهان بقلی، علت سلامت و نجات حضرت ابراهیم^(ع) از آتش را قلب سلیم و خالی از اسباب و عوارض او می‌دانند و برآنند که توکل، تسلیم و عظمت او عامل سرد شدن آتش بوده است (حقی بروسوی،

۱. جریان آن در آیات ۵۷ تا ۶۷ سوره مبارکه انبیاء بیان شده است.

بی تا، ج ۵: ۴۹۹؛ قیشری، ۱۹۸۱، ج ۲: ۵۰۹؛ جنید بغدادی، ۱۴۲۵ق: ۸۲؛ بقلی شیرازی، ۱۴۲۶ق: ۲۴۸).
خواجه عبدالله انصاری و روزبهان بقلی، ضمن پذیرش معنای متعارف و بیان تفسیر ظاهری
آیه «یا نار کونی بردا و سلاما» (انبیاء، ۶۹) در تفسیری انفسی، مخاطب این ندا را آتش درون
ابراهیم می‌دانند که:

از سوز شهود حق خواست آه کند و آتش نمرود را تبه کند، ندا آمد که «یا نار» ای
آتش شهودی «کونی بردا»، بر آتش نمرود سرد باش، سلطنت خود را بر وی مران که
ما قضا کرده‌ایم که از میان آتش، بستانی پر ازهار و انوار بر آیم کرامت خلیل خود
را و اظهار معجزه وی را؛ و اگر تو آن را تبه کنی بُستان نباشد و معجزه پیدا نگردهد.
سرد باش بر آتش نمرودی تا بستان پدید آید (مبیدی، ۱۳۷۱، ج ۶: ۲۷۳؛ بقلی شیرازی،
۲۰۰۸، ج ۲: ۵۱۹).

جنید نیز آتش محبت و شوق درونی حضرت ابراهیم^(ع) را علت سردی آتش ظاهری می‌داند
و جریان سرد شدن آتش برای حضرت ابراهیم^(ع) را درسی بر اهل سلوک برمی‌شمرد که بدانند:
کسی که آتش محبت او را در درونش برافروزد، هیچ آتشی در دنیا و آخرت او را نسوزاند؛
زیرا آتش شوق و محبت هر غیری را می‌سوزاند (جنید بغدادی، ۱۴۲۵ق: ۸۲).
عین‌القضات همدانی نیز مخاطب «یا نار کونی» را آتش دل حضرت ابراهیم^(ع) می‌داند و
بر آن است که:

اگر نه این خطاب کردند آتش دل ابراهیم شعله‌ای بزدی که هرگز در دنیا کس
(چنان) ذره‌ای آتش ندیدی! مگر آن بزرگ از اینجا گفت: بار خدایا مرا یک لحظه با
دوزخ گذار تا بیگانگان از آتش دل ما بیکبارگی نجات یابند (عین‌القضات همدانی،
۱۳۴۱: ۲۳۹).

خواجه عبدالله انصاری تأویل دیگری نیز برای آیه شریفه بیان می‌دارد که در آن، نفس بر
مثال نمرود و هوای نفس بر مثال آتش دانسته شده است:

نفس، آتش هوی برافروخته و دل را با سلاسل مکر و اغلال شهوت در منجنیق معاصی
نهاده و بآتش هوی انداخته؛ هنوز یک گام نرفته که عقل چون شیفتگان می‌آید
بچاکری دل که: هل لک من حاجة؟ دل جواب می‌دهد: اما الیک فلا... چون دل
بآتش هوی فرو آید فرمان در آید که: «یا نار کونی بردا» ای آتش هوی، سرد باش بر
دل که او خود سوخته محنت ماست، ففی فؤاد المحب نار هوی. سوخته را دیگر باره
نسوزند. چون آتش هوی را این فرمان آید در ساعت فرو میرد و از میان جان عارف



بوستانی عجب پدید آید با صد هزار بدایع و لطائف انواع ازهار و اشجار پر ثمار...

(میبدی، ۱۳۷۱، ج ۶: ۲۷۴).

کاشانی در کتاب *تاویلات* سردی آتش را نشانه وصول به حال فنا می‌داند و بر آن است که لذت وصول به این مقام، موجب گشایش کامل و سلامت از نقص حوادث و آفت نقصان و امکان است. او نجات حضرت ابراهیم^(ع) از آتش را به بقای بعد از فنا معنا می‌کند (کاشانی، ۱۴۲۲ق، ج ۲: ۴۵).

درخواست احیای اموات

مطابق آیه ۲۶۰ سوره بقره، حضرت ابراهیم^(ع) برای وصول به مقام اطمینان قلب، از خداوند درخواست کرد که به او نشان دهد چگونه مردگان را زنده می‌کند. بدین منظور خداوند او را امر نمود که چهار پرنده را قطعه‌قطعه کرده و هر قطعه را بر کوهی گذارده و آن پرنده‌ها را بخواند؛ درنهایت، این پرندگان زنده می‌شوند و به سوی او حرکت می‌کنند. در این خصوص نیز عارفان با پذیرش معنای ظاهری کلام الهی به نکاتی باطنی در خصوص علت چنین درخواستی از سوی حضرت ابراهیم^(ع)، تفاوت ایمان و اطمینان و یقین، مراد از چهار پرنده و مراد از ذبح آنها اشاراتی داشته‌اند. خواجه عبدالله انصاری و قشیری از قولی یاد می‌کنند که انگیزه این درخواست را اشتیاق حضرت ابراهیم^(ع) به شنیدن کلام خدا می‌داند. بنابراین قول:

ابراهیم مشتاق کلام حق بود و سوخته خطاب او، سوزش به‌غایت رسیده و سپاه صبرش به‌هزیمت شده و آتش مهر زبانه زده گفت: خداوندا بنمای مرا تا مرده چون زنده کنی؟ گفت: یا ابراهیم او لم تؤمن ایمان نیاورده که من مرده زنده کنم؟ گفت- آری و لکن دلم از آرزوی شنیدن کلام تو و سوز عشق خطاب تو زیر زبر شده بود، خواستم تا گویی أَوْلَمْ تُؤْمِنْ مقصود همین بود که گفتمی و در دلم آرام آمد (میبدی، ۱۳۷۱، ج ۱: ۷۱۷؛ قشیری، ۱۹۸۱، ج ۱: ۲۰۳).

بنابر قولی دیگر، درخواست حضرت ابراهیم^(ع) که در آن از تعبیر «ارنی» بهره می‌برد، در واقع طلب رؤیت حق به زبان اشارت بوده است (قشیری، ۱۹۸۱، ج ۱: ۲۰۲). بر این اساس:

ابراهیم باین سؤال که کرد طلب رؤیت می‌کرد، چنان که موسی کرد، اما ابراهیم برمز دیدار خواست نه بصریح، لاجرم جواب نیز برمز شنید و هو قوله أَنَّ اللَّهَ عَزِيزٌ اِبراهیم شنیدیم سؤال تو و دانستیم مراد تو، و بحقیقت دان که الله عزیز است و یافت وی عزیز و دیدار وی عزیز، و موسی ع بصریح خواست نه برمز، لاجرم جواب نیز صریح شنید که لَنْ تَرَانِي (میبدی، ۱۳۷۱، ج ۱: ۲۱۹).

برخی عارفان نیز به دلایلی از جمله کاربرد فعل معلوم «یحیی» در بیان حضرت ابراهیم (ع)، درخواست او را در طلب متجلی شدن به صفت احیای الهی می‌دانند (طباطبایی، ۱۴۱۷ق، ج ۲: ۳۶۷؛ نجم‌الدین رازی، ۱۳۲۲ق: ۳۲۳). از منظر برخی دیگر، درخواست حضرت ابراهیم (ع) در واقع طلب احیای دل و طمأنینه سرّ بود. به عبارت دیگر، این درخواست به این اشاره دارد که حیات قلب، بدون ذبح نفس و صفات نفسانی امکان‌پذیر نیست و آنکه نفسش را با مجاهده ذبح نکرده باشد، قلبش حیات الهی نخواهد داشت (قشیری، ۱۹۸۱، ج ۱: ۲۰۲).

بر این اساس، برخی عارفان تأویل‌هایی نیز برای مرغ‌های چهارگانه‌ای که حضرت ابراهیم (ع) ذبح کرد بیان کرده‌اند. برخی روایات این مرغ‌ها را طاووس، کلاغ، خروس و باز یا کبوتر معرفی نموده‌اند که طبق آن، هر کدام از این پرندگان، رمزی از رذیلتی در نفس آدمی است که لازم است برای وصول به محبوب قربانی شود. خواجه عبدالله انصاری طاووس را به زینت، کلاغ را به حرص، خروس را به شهوت و باز را به آرزوهای باطل تطبیق می‌دهد و می‌گوید:

و از روی باطن هم در نهاد خود این فرمان بجای آر، طاووس زینت را سر بردار و با نعیم دنیا و زینت دنیا آرام مگیر.... غراب حرص را بکش، نیز حریص مباش بر آنچه نماند و زود بسر آید.... خروشه شهوت را باز شکن، هیچ شهوت به دل خود راه مده که از ما بازمانی.... کرکس (باز) امل را بکش، امل دراز مکن، و دل بر حیا لعب و لهو منه، تا بحیایه طیبه رسی (میبیدی، ۱۳۷۱، ج ۱: ۲۱۸).

حقی بروسوی طاووس را زینت، کلاغ را آرزوهای باطل، خروس را شهوت و از مرغابی به‌عنوان پرنده چهارم نام برده و او را نماینده صفت حرص می‌داند و بر آن است تا این صفات نفس با مجاهده ذبح نشوند، قلب به مدد مشاهده احیا نمی‌شود (حقی بروسوی، بی تا، ج ۱: ۴۱۶).

نجم‌الدین رازی در تأویلات نجمیه تأویل مرغ‌های چهارگانه را صفات چهارگانه حرص، بخل، شهوت و غضب می‌داند که از چهار عنصر آب، خاک، آتش و هوا متولد می‌شوند و هر یک، یکی از ابواب جهنم را تشکیل می‌دهند. حضرت ابراهیم (ع) با ذبح «طاووس بخل»، «کلاغ حرص»، «خروس شهوت» و «باز غضب» به وسیله تیغ صدق، ابواب آتش را بر خود بست و آتش را بر خود سرد و سلامت کرد (همان: ۴۱۷).

عبدالرزاق کاشانی در کتاب تأویلات، چهار پرنده را به قوای چهارگانه‌ای تأویل می‌برد که مانع وصول انسان به مقام عیان و شهود حیات حقیقی هستند. وی طاووس را عُجب، خروس را شهوت، کلاغ را حرص و کبوتر را حب دنیا معرفی می‌کند (کاشانی، ۱۴۲۲ق، ج ۱: ۸۶).

جلال‌الدین بلخی نیز این چهار مرغ را چنین برمی‌شمرد:

بط و طاووس است و زاغ است و خروس
 بط حرصست و خروس آن شهوتست
 این مثال چار خُلق اندر نفوس
 جاه چون طاوس و زاغ امنیتست
 بلخی بر آن است که سر بریدن این مرغان، موجب حیات سرمدی می‌شود:
 چار مرغ معنوی راه‌زن
 کرده‌اند اندر دل خلقتان وطن
 سر ببر این چار مرغ زنده را
 سرمدی کن خلق ناپاینده را

(بلخی، ۱۳۷۳، دفتر پنجم)

در مورد اطمینان قلبی که حضرت ابراهیم^(ع) طالب آن بود، عارفان عمدتاً آن را به زیادت یقین تفسیر می‌کنند (تستری، ۱۴۲۳ق: ۳۷). خواجه عبدالله این اطمینان را نهایت یقین می‌داند و می‌گوید:

یقین را سه رتبت است: اول علم‌الیقین، پس عین‌الیقین، پس حق‌الیقین. علم‌الیقین آن است که از زبان پیغامبران به بندگان خدا رسد، و عین‌الیقین آنست که بنور هدایت بایشان رسد، حق‌الیقین آنست که هم بنور هدایت بود هم بآثار وحی و سنت. ابراهیم خواست تا هر سه رتبت او را جمع شود تا هیچ شبهه‌نیز بخاطر وی نرسد (مبیدی، ۱۳۷۱، ج ۱: ۷۱۹). مستملی بخاری شارح کتاب *التعرف*، ایمان قبل از احیای موتی را ایمانی خبری و ایمان بعد از آن را معاینه می‌شمرد و این ارتقای ایمانی را دلیل بر قوت و زیادت ایمان انبیا می‌داند (مستملی بخاری، ۱۳۶۳، ج ۳: ۱۰۴۷). عبدالرزاق کاشانی این درخواست حضرت ابراهیم^(ع) را در واقع گذر از مرتبه علم‌ایقانی به معرفت عیانی و طمأنیه را محصول عین‌الیقین و نه علم‌الیقین می‌داند (کاشانی، ۱۴۲۲ق، ج ۱: ۸۷). عبدالرحمن جامی طمأنینه را با علم‌الیقین و عین‌الیقین حاصل نمی‌داند، بلکه آن را نتیجه وصول به مرتبه حق‌الیقین می‌داند:

صاحب علم‌الیقین طالب آن است که معلوم وی مشهود وی گردد؛ پس بر آن علم اطمینان و قرار ندارد؛ و صاحب عین‌الیقین طالب آن است که در مشهود خود فانی شود و تعین وی مرتفع گردد و خود را عین وی داند و ببیند، پس به آن مشاهده اطمینان ندارد؛ اما وقتی که تعین وی مرتفع شد و مشهود وی به جای وی بنشست و به حق‌الیقین متحقق گشت، اطمینان حاصل آمد و مرتبه دیگر نماند در دانش که طالب آن باشد (جامی، ۱۳۸۳: ۲۰۷).

ذبح فرزند

جریان مأموریت الهی حضرت ابراهیم^(ع) به ذبح فرزند، در آیات ۱۰۲ تا ۱۰۷ سوره صافات بیان می‌شود. عارفان در این زمینه نیز با اصرار بر معنای ظاهری آیات، به برخی از نکات باطنی آن

نیز اشاره کرده‌اند. خواجه عبدالله انصاری، ذبح فرزند را به دل بریدن از فرزند با تیغ صدق معنا می‌کند:

از روی باطن بلسان اشارت مر او را گفتند: به تیغ صدق دل خود را از فرزند ببر... خلیل فرمان بشنید، به تیغ صدق دل خود را از فرزند ببرید، مهر اسماعیلی از دل خود جدا کرد (میبدی، ۱۳۷۱، ج ۱: ۳۵۲).

کاشانی در کتاب تأویلات مقصود از رؤیای حضرت ابراهیم^(ع) را ذبح نفس دارای کمالات خلقی و فضایل نفسانی می‌داند که او در سیر استکمالی خود و برای رسیدن به فنای ذاتی لازم بود از آن فانی شود و با این ذبح یعنی فنای حقانی، قلب که اسماعیل کنایه از آن است، نجات می‌یابد (کاشانی، ۱۴۲۲ق، ج ۲: ۱۸۳).

درباره محتوای رؤیای حضرت ابراهیم^(ع) که قرآن در جریان ذبح اسماعیل بیان می‌کند، این سؤال مطرح است که آیا رؤیایی صادق بود که در این صورت، می‌بایست اسماعیل ذبح شده باشد؛ درحالی که این ذبح رخ نداده است. در پاسخ به این سؤال، برخی عارفان به قرینه «افْعَلْ مَا تُؤْمَرُ» برآند که آنچه حضرت ابراهیم^(ع) در رؤیا دید، نه ذبح، که امر به ذبح فرزند بود. برخی دیگر نیز معتقدند که محتوای رؤیای حضرت ابراهیم^(ع) انجام مقدمات ذبح و نه خود ذبح بوده است که در واقع تحقق یافته است (ابوالعباس احمد، ۱۴۱۹ق، ج ۴: ۶۰۹).

هرچند این دو تفسیر، به نحوی از ظاهر آیه شریفه فاصله می‌گیرند، مستلزم اسناد خطا به حضرت ابراهیم^(ع) نیستند. اما ابن عربی و شارحان وی مبتنی بر ظاهر آیه شریفه، محتوای رؤیای حضرت ابراهیم^(ع) را ذبح فرزند می‌دانند و در پاسخ به این سؤال که چرا این رؤیا در متن واقع محقق نشده است، برآند که حضرت ابراهیم^(ع) در رؤیاهای پیش‌ازین، حقیقت منزل در عالم مثال منفصل را در قوه خیال خود منعکس می‌دید و از این رو، به جهت واسطه‌مند بودن تصویر منعکس در قوه خیال مقید، رؤیاهای او نیازمند تعبیر نبودند، همان‌طور که عکس متناسب با اصل است. اما در مرحله‌ای بالاتر، زمانی که قلب حضرت ابراهیم^(ع) به مقام عرش الهی صعود کرد و در خیال مقید وی، معنا بدون واسطه‌گری عالم مثال از مرتبه مجرد قلب منعکس شد، رؤیا نیازمند تعبیر شد؛ اما حضرت ابراهیم^(ع) به حسب عادت سابق و به جهت تسلیم محض بودن در مقابل حق، رؤیای خود را تعبیر نکرد و آن را بدون تعبیر، تصدیق کرد و از این روست که در این آیات، سخنی از صدق رؤیا به میان نیامده، بلکه تصدیق رؤیا توسط حضرت ابراهیم^(ع) تحسین شده است.

بنابراین آنچه در متن واقع محقق شد، تعبیر عندالهی رؤیا بود، هرچند که خود حضرت ابراهیم^(ع) به این تعبیر اقدام نکرد (کاشانی، ۱۳۷۰: ۱۰۳؛ قیصری، ۱۳۷۵: ۶۱۷). صائن تر که در این



خصوص بیانی دیگر دارد. از منظر او، آنچه حقیقتاً قربانی می‌شود جان و سرّ خود حضرت ابراهیم^(ع) است و از آنجا که ایشان به مرتبه حضرت جمعیه وجودیه واصل شده است و این حضرت، ظاهر قابلیت ذاتیه در مرتبه تعین اول است و از طرفی کبش، صورت این قابلیت در مرتبه حیوانی است، آنچه می‌باید ذبح می‌شد، صورت این قابلیت در مرتبه حیوانی بود که در واقع نمود ذبح جان و سرّ حضرت ابراهیم^(ع) است؛ اما از آنجا که فرزند هم صورت سرّ پدر هست، حضرت ابراهیم^(ع) آن حقیقت باطنی را در حس مشترک خود به صورت فرزند تجسم بخشید (ترکه، ۱۳۷۸، ج ۱: ۳۴۷).

مقامات سلوکی

عارفان مسلمان براساس آیات قرآن، حالات و مقاماتی را برای حضرت ابراهیم^(ع) برشمرده‌اند و در این خصوص مباحثی عرفانی طرح کرده‌اند. برخی از ایشان مبتنی بر آیه ۴۹ سوره مریم از عزلت حضرت ابراهیم^(ع) سخن به میان آورده^۱ و در تفسیر آیه ۷۵ سوره هود، مقام انابت حضرت ابراهیم^(ع) را شرح داده‌اند^۲. ایشان همچنین مباحث مبسوطی درباره فتوت^۳، حلم^۴، تسلیم^۵، احسان^۶ و صدق^۷ حضرت ابراهیم^(ع) بیان داشته‌اند.

مقام خلّت

مهم‌ترین مقام شناخته شده برای حضرت ابراهیم^(ع) که به تبع متون دینی، مورد توجه عارفان نیز واقع شده است، مقام خلیل الهی است. عارفان به تبع اهل لغت، ریشه خلیل را گاه از خلّت به معنای صداقت و دوستی و گاه خلّت به معنای فقر و حاجت دانسته‌اند. براین اساس، خلیل الله به معنای دوست خدا یا فقیر و محتاج الی الله تعریف شده است (مبیدی، ۱۳۷۱، ج ۲: ۷۱۲).

۱. مبیدی، ۱۳۷۱، ج ۵: ۶۵۸؛ نجم‌الدین رازی، ۱۴۲۵ق: ۴۲؛ قشیری، ۱۹۸۱، ج ۱: ۱۲۸؛ غزالی، بی تا، ج ۶: ۶۰؛ بقلی شیرازی، ۲۰۰۸، ج ۲: ۴۶۱؛ سهروردی، ۱۴۲۷ق، ج ۲: ۴۶۸؛ رازی، ۱۴۲۲ق: ۳۹.
۲. مبیدی، ۱۳۷۱، ج ۵: ۶۵۸؛ نجم‌الدین رازی، ۱۴۲۵ق: ۴۲؛ قشیری، ۱۹۸۱، ج ۱: ۱۲۸.
۳. بقلی شیرازی، ۱۴۲۶ق: ۴۸؛ رازی، ۱۴۲۲ق: ۱۴۵؛ کاشانی، ۱۳۸۰: ۴۷۳.
۴. بقلی شیرازی، ۱۴۲۶: ۲۳۱؛ خوارزمی، ۱۳۸۴، ج ۱: ۱۷۱؛ کاشفی سبزواری، ۱۳۶۹: ۴۸۹؛ گنابادی، ۱۴۰۸، ج ۲: ۳۳۴.
۵. حکیم ترمذی، ۱۴۲۲ق: ۳۷؛ مستملی بخاری، ۱۳۶۳، ج ۲: ۵۱۲؛ هجویری، ۱۳۷۵: ۴۲۳؛ قشیری، ۱۹۸۱، ج ۱: ۲۵۹؛ مبیدی، ۱۳۷۱، ج ۲: ۳۳۰.
۶. حکیم ترمذی، ۱۴۲۲ق: ۳۷؛ قشیری، ۱۹۸۱، ج ۱: ۳۶۷؛ کاشانی، ۱۴۲۲ق، ج ۱: ۱۵۷؛ فرغانی، ۱۴۲۸ق، ج ۲: ۱۸۱.
۷. قشیری، ۱۹۸۱، ج ۱: ۳۶۷؛ کاشانی، ۱۴۲۲ق، ج ۱: ۱۵۷؛ فرغانی، ۱۴۲۸ق، ج ۲: ۱۸۱.

برخی عارفان نیز تخلل به معنای نفوذ و سریان را در معنای خلیل معتبر می‌دانند. ابن عطای آدمی حضرت ابراهیم^ع را بدان جهت خلیل الله می‌داند که در سرایر او جز حق تخلل ندارد (سلمی، ۱۳۶۹، ج ۱: ۸۸). قیشری نیز دو قول اشتقاق خلیل از خلت به معنای حاجت و نیاز و اشتقاق آن از خلت به معنای محبت را ذکر می‌کند و بر آن است که بنابر قول دوم، خلیل کسی است که محبت در تمام اجزای او تخلل کرده و جایی برای غیر نگذاشته است (قشیری، ۱۹۸۱، ج ۱: ۳۶۸). ابوالحسن دیلمی با ذکر معانی فوق، همه آنها را در واژه خلیل محتمل دانسته و بر آن است که خلیل، صدیق و همراهی است که تنها محتاج به دوست خود است و یاد او در گوشت و خونش تخلل یافته است (دیلمی، ۱۹۶۲: ۲۲). ابن عربی و شارحان او نیز تأکید دارند که خلیل، آن محبی است که هم محبوبش در خلال وجود او متخلل شده است و هم او در محبوبش تخلل یافته است (جندی، ۱۴۲۳ق: ۲۱۶). ایشان با توجه به معنای فاعلی و مفعولی خلیل، خلیل الله را کسی می‌دانند که در تمامی اسما و صفات الهی تخلل و نفوذ کرده و خداوند با تمامی اسما و صفات خود در او نفوذ و سریان یافته است. جندی، خلیل الله بودن حضرت ابراهیم^ع را به قیام صفات و اسما الهی به حضرت ابراهیم^ع و مظهریت تام او نسبت به این صفات معنا می‌کند و تخلل حق در او را به سریان صورت الهی و سریان محبت ذاتی الهی در حقیقت حضرت ابراهیم^ع می‌داند (همان: ۳۵۹).

از منظر وی، علت این تخلل دو سویه، تناسب شدید میان مظهر ابراهیمی و حق است که سبب شده است حق از تمام وجوه یا اکثر وجوه در حضرت ابراهیم^ع تعین یابد و او نیز به وجه اتم به جمیع مظاهر الهی قیام کند (همان: ۳۶۱). به بیان ابن عربی، از آنجا که در خلت، تخلل کننده (متخلل) همواره محجوب به متخلل شده (متخلل) است، آنجا که حضرت ابراهیم^ع تخلل در خدای خلیل کرده است، خدا ظاهر و ابراهیم، باطن است و حضرت ابراهیم^ع به اسما و صفات حق متلبس می‌شود و آنجا که خدا در ابراهیم خلیل سریان یافته است، خدا باطن و حضرت ابراهیم^ع ظاهر است و حق قوای ابراهیم را تشکیل می‌دهد. بنابراین تفسیر، حضرت ابراهیم^ع به جهت وصول به مقام خلت به تمامی اسما و صفات حق متصف است و لذا اولین پیامبری است که اهلیت معرفت به صفات ثبوتیه حق را دارد، تشبیه را در عین تنزیه می‌یابد و به مرتبه جمع میان تنزیه و تشبیه باریافته است. از منظر ابن ترکه، وصول حضرت ابراهیم^ع به این مرتبه جمعی زمانی حاصل شد که او از موطن متقابلین که وحدت در مقابل کثرت یا تشبیه در مقابل تنزیه است عبور کرد و قدم در عالمی گذارد که در آن وحدت، حجاب کثرت نیست و تنزیه، مانع تشبیه نیست (ترکه، ۱۳۷۸، ج ۱: ۳۱۸).

متفرع بر مقام خلت و مبتنی بر تفسیر خلیل، ابن عربی و شارحان وی حضرت ابراهیم^(ع) را مظهر اسم رزاق خداوند می‌دانند. براساس تفسیر ایشان از خلت، امر متخلل به جهت سریان در متخلل، غذایی خواهد بود که در متغذی سریان دارد. بنابراین حضرت ابراهیم^(ع) از یک سو غذای حق است و به جهت حسن مظهریت و کمال قابلیتش، وجود واحد احد را به وسیله احکام عینش تغذیه می‌کند و از سوی دیگر، غذای او حق است و حقایق و احکام عین ابراهیم به وسیله وجود حق تغذیه می‌شود. از این منظر، علم ارزاق علاوه بر میکائیل در اختیار ابراهیم^(ع) است و او متصدی تغذیه اجسام و ارواح و بقای ایشان و همچنین متصدی صحت جسم و برطرف کردن بیماری از آن است (ابن عربی، بی تا، ج ۲: ۲۸۲).

آنگاه که این ویژگی غالب بر حضرت ابراهیم^(ع) در خارج ظهور یابد و آن سرّ باطنی در حال او ظاهر شود، موجب اظهار میهمان‌نوازی از سوی ابراهیم و تغذیه خلایق به دست او می‌شود و اعطای رزق به مرزوقین توسط او را به دنبال دارد و به همین جهت است که به بیان ابن عربی، ابن مسره جلی بر آن است که خداوند بین حضرت ابراهیم^(ع) و میکائیل ایجاد برادری کرده و او را به همراه میکائیل متصدی ایصال ارزاق نموده است (ابن عربی، بی تا، ج ۱: ۱۴۸) و بر آن است که حضرت ابراهیم^(ع) در کنار میکائیل، دو تن از حاملان هشت گانه عرش الهی را تشکیل می‌دهند (کاشانی، ۱۳۷۰: ۹۶).

تفاوت این خلت با خلت محمدی، یکی از مباحثی است که در بحث خلت ابراهیمی در کتب عرفانی مطرح است. در متون روایی، پیامبر اکرم^(ص) به خلیل الله موصوف شده است. صدرالدین قونوی، مقام خلت یا تخلل متقابل حق و خلق را دو قسم می‌داند. در قسم اول که آن را ویژگی حضرت ابراهیم^(ع) معرفی کرده است، از آن به خلت اولی تعبیر می‌کند، خلیل متخلل، در اسما و صفات حق سریان می‌یابد و در ظاهریت برزخیت اولی، یعنی برزخیت ثانیه یا تعین ثانی، مظهر صفات ثبوتی حق است. در این خلت، هنوز حجاب اسمی یا اثر خفی اسمی باقی است؛ بدان جهت که حضرت ابراهیم^(ع) قابلیت ذاتی دارد که به نوعی غیریت نسبت به حق در او ملحوظ است و با این قابلیت، پذیرای کلیات احکام مرتبه و جوب یعنی اسما و صفات کلی در مرتبه تعین ثانی می‌شود که در متن دینی از آن به کلماتی تعبیر می‌شود که حضرت ابراهیم^(ع) با اتمام آنها به مقام امامت بر مردم نائل آمد. همین قابلیت گیری که حاکی از وجود بقیه‌مآیی از تعین ابراهیمی است و موجب غلبه احکام اسم ظاهر بر حضرت ابراهیم^(ع) است، مابه‌الامتیاز خلت ابراهیمی از خلت کبرای محمدی به شمار می‌رود. در خلت کبری، حجاب اسمی وجود ندارد. تخلل در این نوع خلت، نه در موطن تعین ثانی که فنای صفاتی را در پی دارد و در آن صفتی

دون‌صفتی غلبه دارد، که در موطن برزخیت اولی رخ می‌دهد که موطن احدیت عین و جمع ظهور و بطون است. در این موطن، قابل و فاعل هر دو در همان برزخیت اولی تصویر می‌شود و مقابله میان صفات ظاهری و صفات باطنی حق در موطن جمع ظاهر و باطن یا تعین اول است که برزخ احد و واحد هست (قونوی، بی تا: ۱۶۱). به عبارت دیگر قونوی، خلت ابراهیمی را مرتبه تخلق به احکام صفات ثبوتی الهی و خلت محمدی را مرتبه تحقق به این صفات می‌داند. به بیان او، اگر تخلق به مدد کسب و عمل حاصل می‌شود، تحقق نتیجه مناسبت ذاتی است که موجب می‌شود متحقق، آینه ذات حضرت حق گردد و اگر آثار صفات و اسما در متخلق یا هر موجود دیگری ظهور می‌یابد، تنها به مدد صاحب تحقیقی است که جمع صفات کرده است و صفات در او ارتسام ذاتی دارد (همان: ۱۶۲).

جندی این تمایز را براساس میزان تناسب میان دو خلیل تبیین می‌کند. به بیان او، شدت تخلق وابسته به شدت تناسب متخلّل و متخلّل است. در سرایت و تخلّل دو امر لطیف که شدیدتر از سرایت امر لطیف در کثیف است، آنجا که لطافت اشد است، سرایت و تخلّل نیز اقوی است تا جایی که به وحدت آن دو می‌انجامد. از این منظر، خلت محمدی به جهت این تناسب تام، افضل و اکمل از خلت ابراهیمی است؛ به نحوی که در این سرایت، هیچ جهت کثرتی باقی نیست و وحدت تام و عینیت حکم فرماست. جندی آیات قرآنی «اللّٰهُ وَرَسُولُهُ أَحَقُّ أَنْ يُرْضَوْهُ» (توبه، ۶۲) که در آن ضمیر مفرد به خدا و رسول اشاره دارد و «مَنْ يُطِيعِ الرَّسُولَ فَقَدْ أَطَاعَ اللَّهَ» (نساء: ۸۰) و «وَمَا رَمَيْتَ إِذْ رَمَيْتَ وَلَكِنَّ اللَّهَ رَمَى» (انفال، ۷) را شهادی بر این امر می‌داند (جندی، ۱۴۲۳ق: ۳۶۱). عبدالرزاق کاشانی نیز وجود بقیه قابلیت را که سبب هیمان ابراهیمی و موجب ترک پدر، فرزند و دارایی از سوی حضرت ابراهیم^(ع) شد؛ وجه امتیاز ابراهیم خلیل الله و محمد حبیب الله می‌داند. به بیان او، پیامبر^(ص) علاوه بر اتصاف به جمیع صفات الهی، به مرتبه کشف ذات رسید و به مدد بقای به حق بعد از فنای تام که در آن هر گونه غیریت و بقیتی زایل است، به مقام احدیت حقیقیه واصل شد که در آن، هیچ کدام از ظاهر و باطن بر دیگری غلبه ندارد و از آن به مقام او ادنی تعبیر می‌کنند. اما حضرت ابراهیم^(ع) همچون سایر انبیا، اگرچه به مقام جمعیت الهی یعنی جمع جمیع صفات مبدایت و معادیت - که از آن به مقام قاب قوسین تعبیر می‌شود - دست یافته است، به جهت وجود بقیه قابلیت، حکم باطن بر او غلبه دارد (کاشانی، ۱۳۷۰: ۸۶).

هیمان حضرت ابراهیم^(ع)

از منظر ابن عربی و شارحان او، شدت محبت حضرت ابراهیم^(ع) به خداوند، تهیم، هیمان یا حیرت او را به دنبال داشت. ظهور هیمان زمانی است که شخص چنان هیولانی الوصف شود که صفتی او



را مقید نکند یا تعینی خاص به خود نداشته باشد، بلکه از هر جهت محو محبوب باشد و محبوب به هر نحوی که بخواهد در او تجلی کند. به تعبیر دیگر، هیمن زمانی است که حق در جلال جمال خود بر صاحب هیمن تجلی کند؛ به نحوی که از تعین خود غایب شده، حقیقت تجلی بر تعینش غالب گردد و جز حق را نیابد. از این دیدگاه، در میان ارواح، ارواح عالیه مهیمه چنین شأنی دارند و در میان آدمیان، اول کسی که به این مقام دست یافت، حضرت ابراهیم^(ع) است.

این ویژگی حضرت ابراهیم^(ع) نتیجه وصول به مقام خلت است؛ چرا که خلیل آن محب محبوبی است که در محبوب و محبوب در او تخلخل دارد. این تخلخل که نتیجه آن اتصاف به صفات ثبوتیه حق است، مستلزم وصول به مقام تشبیه است که بعد از مقام تنزیه و تقدیس واقع می‌شود و همین منظر، تشبیهی است که موجب حیرت و هیمن در حضرت ابراهیم^(ع) می‌شود (خوارزمی، ۱۳۷۹: ۳۳۶). از منظر قونوی و به تبع او جندی، تبری حضرت ابراهیم^(ع) از پدر و قوم خود، ذبح فرزند و گذشتن از تمامی اموال، نتیجه این هیمن یا شدت حب دانسته شده است (جندی، ۱۴۲۳ق: ۲۱۶).

مقام امامت

حضرت ابراهیم^(ع) بعد از توفیق در آزمون‌های الهی در نهایت به مقام امامت بر همه مردمان نائل آمد. قیشری مقام امامت را مقام وساطت حق و خلق می‌داند که حقیقت را با باطن خود می‌یابد و در ظاهر، به خلق می‌رساند. از منظر قیشری، وصول حضرت ابراهیم^(ع) به این مقام بعد از وفا به مجموعه اموری است که خدا بر وی فرض کرده است و مهم‌ترین آنها، پایداری بر شروط و احکام خلت است (قیشری، ۱۹۸۱، ج ۱: ۱۲۰). ابن عربی، امامت در اینجا را خلافت بی‌واسطه از خداوند می‌داند. به بیان عبدالرزاق کاشانی، حضرت ابراهیم^(ع) بعد از گذر از مراتب تسلیم، توکل، رضا و وصول به مرحله فنای فی الله، به مقام امامت یعنی مرتبه بقای بعد از فنا بار یافت که نتیجه آن، رجوع به خلق و امامت و هدایت انسان‌هاست (کاشانی، ۱۴۲۲ق، ج ۱: ۵۲).

گنابادی در بیان تفاوت این امامت با مقام امامتی که همه پیامبران و اوصیای ایشان بدان متصف‌اند، از امامت دوم، به امامت حقه جزئی و از امامت اول به مقام تفویض کلی تعبیر می‌کند که بالاترین مرتبه انسانی و تحقق آن بعد از ولایت و رسالت کلی است. ایشان بر اساس روایت امام صادق^(ع) مراحل استکمالی حضرت ابراهیم^(ع) را به ترتیب عبودیت، نبوت، رسالت، خلت و امامت می‌داند. عبودیت، خروج از انانیت نفس است؛ نبوت، مأموریت برای اصلاح مملکت درون است؛ رسالت، اذن به اصلاح مملکت بیرون است؛ خلت، بازگشتی دوم به سوی خداست. در بازگشت اول، ما سوا را به کناری می‌نهد تا به خدا برسد و در این بازگشت، همه ماسوا با او

به سوی خدا بازمی‌گردد؛ و نهایتاً امامت، تمکن در مقام مع‌الحقی در عین مقام مع‌الخلق است که همه امور به صاحب آن تفویض می‌گردد (گنابادی، ۱۴۰۸ق، ج ۱: ۱۴۳).

حافظ رجب بررسی نیز در بیان تفاوت این دو امامت، نظر به غیب و ملکوت عالم را برای نبی امری لازم ندانسته و معتقد است که مقام امامتی که حضرت ابراهیم (ع) بعد از نبوت به آن باریافت، ویژگی کسی است که نظر به غیب و ملکوت دارد و نه فقط انتظار وحی از ملکوت و غیب را داشته باشد (بررسی، ۱۴۲۲ق: ۲۲۰). سرهندی، مراد از مقام امامت داده شده به حضرت ابراهیم (ع) را امامت بر کل می‌داند و علت آن را در این امر می‌بیند که رب او، تعیین اول است و از این روست که همه انسان‌ها و حتی پیامبر اسلام (ص) به متابعت از ایشان مأمور شده‌اند. البته از منظر او، این امر موجب افضلیت حضرت ابراهیم (ع) بر پیامبر (ص) نیست؛ چراکه وصول حضرت ابراهیم (ع) به تعیین اول، به اعتبار نظر است و وصول پیامبر (ص) به اعتبار قدم؛ به این معنا که حضرت ابراهیم (ع) به مقامی نائل شده است که می‌تواند به جایگاهی که پیامبر (ص) در آن استقرار دارد نظر کند (سرهندی، بی تا، ج ۲: ۳۵۹).

علامه طباطبایی نیز بعد از رد نظراتی که امامت را به معنای نبوت، خلافت، وصایت و ریاست عامه می‌داند با روش خود مبتنی بر تفسیر قرآن به قرآن، امامت را هدایت به امر الهی می‌داند که نوعی هدایت باطنی و از قبیل ایصال به مطلوب است؛ برخلاف هدایتی که انبیا دارند که از نوع ارائه طریق هست (طباطبایی، ۱۴۱۷ق، ج ۱: ۲۷۲). امین اصفهانی دو وجه تفاوت مقام امامت حضرت ابراهیم (ع) و امامت سایر انبیا برمی‌شمرد: در وجه اول همچون سرهندی بر این امر تأکید دارد که حضرت ابراهیم (ع) به این امامت، لایق پیشوایی تمامی افراد بشر گردیده است و در وجه دوم، همچون علامه طباطبایی، مقام امامت را که حضرت ابراهیم (ع) بعد از نبوت به آن واصل شد، هدایت به معنای ایصال به مطلوب می‌داند (امین اصفهانی، ۱۳۶۱، ج ۲: ۶۷).

نتیجه‌گیری

عرفان، شناخت مستقیم حقایق باطنی است که می‌توان آن را در سه حوزه هستی، انسان و شریعت منقسم دانست که پرداختن به آنها به ترتیب سه بُعد از ابعاد عرفان اسلامی یعنی عرفان نظری، عرفان عملی و تأویل عرفانی را تشکیل می‌دهد. در بُعد تأویل عرفانی، عارفان اصیل مسلمان، بی آنکه منکر ظواهر متن دینی باشند، همت اصلی خود را به بیان معانی باطنی آیات و روایات معطوف کرده‌اند.



در کلمات ایشان، این تأویل‌ها در سه نوع تأویل طولی، تأویل عرضی و تأویل ذوقی قابل مشاهده است که هر یک، معیارها و شرایط خود را دارد. تأویل طولی مبتنی بر مراتب طولی معناست که خود بر ذومراتب بودن هستی مبتنی است. از دیدگاه عارفان، متن دینی نیز همچون هر امر دیگری منزل شده و از مراتب وجودی متعددی گذر کرده است و عارف با عروج در این مراتب، معنای متناسب با آن مرتبه را گزارش می‌کند. تأویل عرضی مبتنی بر آن است که معانی هم‌عرض هم در آن واحد می‌توانند مراد متکلم باشند و می‌توان مبتنی بر اصل ظهورگیری و با بهره‌بردن از نتایج تجارب عرفانی و سلوکی به معانی هم‌عرض دست یافت. تأویل ذوقی هم ثمره فهمی مبتنی بر ذوق شخصی صاحب تجربه از آیه یا روایتی خاص است؛ فهمی که به ظاهر جز همان تجربه، پایه دیگری ندارد.

بی‌تردید لازم است چنین تأویلاتی برای غیرعارفان به محک معیار عقل صحیح و نقل قطعی درآید و هر تأویلی که فاقد شرط پذیرش است، کنار گذاشته شود؛ اما پیش‌نیاز این امر، مواجهه شدن با این تأویلات و استخراج آنها از متون عرفانی به‌منظور بررسی علمی و بدون تعصب آنهاست. بر این اساس، نویسنده این مقاله سعی نمود اندکی از مباحث مفصل عارفان در خصوص شخصیت و اوصاف و کمالات حضرت ابراهیم^(ع) را گزارش کند تا علاوه بر فراهم شدن موضوعی برای بررسی هرچه بیشتر کلمات عارفان، وسعت نگاه ایشان نیز در این زمینه نمایان شود.

منابع

- ابن عربی، محی‌الدین. (۱۳۶۷) **مجموعه رسائل ابن عربی**، بیروت: دار احیاء التراث العربی.
- (بی‌تا) **الفتوحات المکیه**، بیروت: دارالصادر.
- ابوالعباس احمد. (۱۴۱۹ق) **البحر المدید**، قاهره: دکتر حسن عباس زکی.
- اسیری لاهیجی، محمد. (۱۳۱۲) **مفاتیح‌الإعجاز فی شرح گلشن راز**، بمبئی: بی‌نا.
- امین اصفهانی، سیده نصرت. (۱۳۶۱) **مخزن‌العرفان در تفسیر قرآن**، تهران: نهضت زنان مسلمان.
- آملی، سید حیدر. (۱۳۵۲) **المقدمات من کتاب نص‌النصوص**، تهران: ایران‌شناسی انستیتو ایران و فرانسه پژوهش‌های علمی در ایران.
- برسی، حافظ رجب (۱۴۲۲ق) **مشارق أنوار الیقین**، بیروت: مؤسسه الأعلمی للمطبوعات.
- بقلی شیرازی، روزبهان. (۱۴۲۶ق) **هشرب الأرواح**، بیروت: دارالکتب العلمیه.
- (۲۰۰۸) **تفسیر عرائس‌الایمان فی حقائق القرآن**، بیروت: دارالکتب العلمیه.

- بلخی، جلال‌الدین محمد. (۱۳۷۳) **مثنوی معنوی**، محقق: توفیق سبحانی، تهران: سازمان چاپ و انتشارات وزارت ارشاد اسلامی.
- ترکه، صائین‌الدین علی. (۱۳۷۸) **شرح فصوص الحکم**، مصحح: محسن بیدارفر، قم: انتشارات بیدار.
- تستری، سهل‌بن عبدالله. (۱۴۲۳) **تفسیر التستری**، مصحح: محمد باسل عیون‌السود، بیروت: دارالکتب العلمیه.
- جامی، عبدالرحمن. (۱۳۸۳) **أشعة اللمعات**، قم: انتشارات بوستان کتاب.
- جنیدی، مؤیدالدین. (۱۴۲۳ق) **شرح فصوص الحکم**، قم: انتشارات بوستان کتاب.
- جنید بغدادی. (۱۴۲۵ق) **رسائل الجنید**، دمشق: دار اقرأ للطباعة و النشر و التوزیع.
- حتی بروسوی، اسماعیل. (بی تا) **تفسیر روح البیان**، بیروت: دارالفکر.
- حکیم ترمزی. (۱۴۲۲ق) **غور الامور**، قاهره: مکتبه الثقافه الدینیه.
- خوارزمی، حسین. (۱۳۷۹) **شرح فصوص الحکم**، قم: انتشارات بوستان کتاب.
- (۱۳۸۴) **ینوع الأسرار**، تهران: انجمن آثار و مفاخر فرهنگی.
- دلمی، ابوالحسن علی. (۱۹۶۲)، **الالف المألوف علی اللام المعطوف**، قاهره: مطبعه المعهد العلمی الفرنسی للآثار الشرقیه.
- رازی، محمد بن ابوبکر. (ق ۱۴۲۲) **حدائق الحقائق**، قاهره: مکتبه الثقافه الدینیه.
- رازی، نجم‌الدین. (۱۳۲۲) **مرصاد العباد**، تهران: بی تا.
- (۱۴۲۵ق) **منارات السائرین الی حضره الله و مقامات الطائرین**، بیروت: دارالکتب العلمیه.
- سرهندی، احمد الفاروقی. (بی تا) **المکتوبات**، قاهره: مکتبه النيل.
- سلمی، ابوعبدالرحمن محمد. (۱۳۶۹) **مجموعه آثار السلمی**، تهران: مرکز نشر دانشگاهی.
- سهروردی، شهاب‌الدین. (۱۴۲۷) **عوارف المعارف**، قاهره: مکتبه الثقافه الدینیه.
- شبستری، شیخ محمود. (۱۳۸۲) **گلشن راز**، کرمان: انتشارات خدمات فرهنگی کرمان.
- طباطبایی، محمدحسین. (۱۴۱۷ق) **المیزان فی تفسیر القرآن**، قم: دفتر انتشارات اسلامی جامعه مدرسین حوزه علمیه قم.
- عین‌القضات همدانی. (۱۳۴۱) **تمهیدات**، تهران: انتشارات دانشگاه تهران.
- غزالی، ابوحامد محمد، (بی تا) **إحیاء علوم الدین**، مصحح: عبدالرحیم بن حسین حافظ عراقی، بیروت: دارالکتب العربی.
- فرغانی، سعیدالدین. (۱۴۲۸ق) **منتهی المدارک فی شرح تائیه ابن فارض**، بیروت: دارالکتب العلمیه.
- قشیری، عبدالکریم. (۱۹۸۱) **لطایف الإشارات**، مصر: الهیئه المصریه العامه للکتاب.



- قونوی، صدرالدین. (بی تا) **الفکوک**، نسخه خطی، براساس نسخه ۷۲۷ کتابخانه یوسف آغا قونیه.
- قیصری، داوود. (۱۳۷۵) **شرح فصوص الحکم**، مصحح: سید جلال الدین آشتیانی، تهران: شرکت انتشارات علمی و فرهنگی.
- کاشانی، عبدالرزاق. (۱۳۷۰) **شرح فصوص الحکم**، قم: انتشارات بیدار.
-
- (۱۳۸۰) **مجموعه رسائل و مصنفات کاشانی**، تهران: انتشارات میراث مکتوب.
-
- (۱۴۲۲) **تفسیر ابن عربی (تأویلات عبد الرزاق)**، بیروت: دار احیاء التراث العربی.
- کاشفی سبزواری، حسین بن علی. (۱۳۶۹) **مواهب علیه**، تهران: سازمان چاپ و انتشارات اقبال.
- گنابادی، سلطان محمد. (ق ۱۴۰۸) **تفسیر بیان السعاده فی مقامات العبادہ**، بیروت: مؤسسه الأعلمی للمطبوعات.
- مستملی بخاری، اسماعیل. (۱۳۶۳) **شرح التعرف لمذهب التصوف**، تهران: انتشارات اساطیر.
- میبدی، ابو الفضل رشیدالدین. (۱۳۷۱) **کشف الأسرار و عده الأبرار**، مصحح: علی اصغر حکمت، تهران: انتشارات امیر کبیر.
- نسفی، عزیزالدین. (۱۳۵۲) **مقصد اقصی**، تهران: انتشارات گنجینه.
- هجویری، ابوالحسن. (۱۳۷۵) **کشف المحجوب**، تهران: انتشارات طهوری.