

تاریخ دریافت: ۹۴/۵/۱۵

تاریخ پذیرش: ۹۴/۷/۲۵

مقامات حضرت ابراهیم در متون عرفانی منثور فارسی (تا قرن ششم)

با تکیه بر کشف الاسرار

^۱ سیدعلی محمد سجادی

^۲ مجتبی دماوندی

^۳ معصومه جمعه

چکیده:

حضرت ابراهیم در قرآن مجید به عنوان مسلمانی موحد و یکتاپرست معرفی شده است. او پیامبری است که چندین بار مورد ابتلاء قرار گرفت و هربار سربلند از آزمایش الهی به خداوند تقرب جست تا جایی که به مقام خلیل الهی نائل آمد. داستان زندگی او در چندین سوره قرآن، به طور پراکنده اما مفصل ذکر شده است. داستان پیامبران در قرآن، این امکان را برای عرفا فراهم می‌کند تا به شرح احوال و مقامات طریق عرفان بپردازند. از این منظر، عرفا در تفاسیر و کتب عرفانی خود، حضرت ابراهیم را نه در مقام یک پیامبر بلکه به منزله‌ی الگویی کلی از سالکی روحانی مورد توجه قرار می‌دهند و با تأمل در حوادث زندگی وی از قبیل «مناظره ابراهیم با بت پرستان و هذا ربی گفتن، درخواست دیدن زنده شدن مردگان، رد کردن مدد جبرئیل و سرد شدن آتش بر وی» مقاماتی چون طلب، جمع و تفرقه، انس، تفرید و تجرید، یقین، توکل، تسلیم و خلت را برای او در نظر می‌گیرند. از آن جا که میباید در تفسیر کشف الاسرار بیشترین توجه را به مقامات انبیا داشته است در این مقاله - با تکیه بر این تفسیر- با بررسی جایگاه حضرت ابراهیم(ع) در متون عرفانی منثور فارسی تا قرن ششم، به جمع‌بندی نظر عرفا درباره پنج مقام طلب، جمع و تفرقه، توکل، تسلیم و خلت می‌پردازیم.

کلید واژه‌ها:

حضرت ابراهیم(ع)، مقام، تسلیم، ابتلاء، خلت.

^۱ - عضو هیأت علمی و استاد زبان و ادبیات فارسی دانشگاه شهید بهشتی.

^۲ - عضو هیأت علمی و دانشیار زبان و ادبیات فارسی دانشگاه شهید بهشتی.

^۳ - دانشجوی مقطع دکتری زبان و ادبیات فارسی دانشگاه شهید بهشتی. نویسنده مسئول.

پیشگفتار

رویدادهای مربوط به زندگی پیامبران در قرآن به طور پراکنده آمده است. داستان پیامبران در قرآن، به استثنای یوسف (ع) که شرح حال منظمی از او در سوره دوازدهم آمده، معمولاً به صورت حوادثی جدا از یکدیگر و مختصر بیان می‌شود و کمتر به ترتیب آن رخدادها اشاره دارد. البته این شیوه بیان کوتاه و مختصر قرآن از نقل داستان‌های پیامبران صرفاً حاکی از آن نیست که عرب‌ها پیشتر از طریق تماس با جوامع یهودی شبه جزیره عربستان، با این داستان‌ها آشنایی داشته‌اند؛ بلکه باید آن را جزئی اساسی از زبان خاص قرآن به شمار آورد.

همان‌طور که در قرآن آمده حوادث زندگی پیامبران، به صورت حکایات یا امثالی است (رعد، ۱۷؛ نور، ۳۵؛ و عنکبوت، ۴۳) که خداوند برای مردم بیان نموده تا در آن بیندیشند و پند بگیرند. (یوسف/۱۱۱؛ اسراء/۹) از جمله این داستان‌ها، داستان حضرت ابراهیم (ع) است که در برخی از سوره‌های قرآن به طور پراکنده آمده است. عرفا با تأمل در داستان و حوادث زندگی ابراهیم، برای او مقاماتی در نظر گرفته‌اند. تنوع و تعدد این مقامات نشان از توجه ویژه عرفا به رفتار و کردار ابراهیم (ع) دارد. در واقع عرفا، ابراهیم (ع) را سالک و مرید راه حق می‌دانند که باید مراحل و منازل گوناگون طریقت را طی کند تا به مرحله کمال و وصول به حق نائل آید.

در این مقاله، به سیر تکامل روحی و معنوی حضرت ابراهیم (ع) می‌پردازیم و با بررسی مهم‌ترین حوادث زندگانی ابراهیم (ع) که شامل مناظره با بت‌پرستان، ذبح فرزند، افتادن در آتش نمرود، رد کردن مدد جبرئیل و رسیدن به مقام خلت است، گذر وی از مقامات و منازل دشوار طریقت را، با توجه به امهات متون عرفانی (به خصوص متون عرفانی مشهور فارسی تا قرن ششم) مورد بررسی قرار می‌دهیم. لازم به ذکر است عرفا مقامات ابراهیم (ع) را طلب، جمع و تفرقه، تفرید و تجرید، یقین، انس، توکل، تسلیم و خلت می‌دانند اما محدودیت تعداد صفحات این مقاله باعث شده است نگارنده تنها به معرفی و بررسی مهم‌ترین و مکررترین این مقامات یعنی پنج مقام طلب، جمع و تفرقه، توکل، تسلیم و خلت بپردازد.

پیشینه پژوهش

با آن که درباره مقامات و حالات عرفانی آثار زیادی نوشته شده و از طرفی داستان

پیامبران و حوادث زندگانی آنان از دیرباز تاکنون مورد توجه محققان و پژوهشگران قرار داشته است تاکنون کسی به جمع بین این دو، یعنی مقامات و حالات عرفانی انبیا توجهی نکرده و درباره مقامات هیچ کدام از انبیا از جمله مقامات حضرت ابراهیم(ع) به طور مجزا پژوهشی انجام نشده است. تنها یک یا دو مورد پایان‌نامه و مقاله در «بررسی تطبیقی داستان ابراهیم(ع) در متون عرفانی و تفسیری» در دانشگاه اصفهان انجام شده که در آن به برخی مقامات این پیامبر اشاره شده است.^۱

۱- حضرت ابراهیم(ع) علیه‌السلام در قرآن، تورات و انجیل

نام ابراهیم(ع) علیه‌السلام، ۶۹ بار و در ۲۵ سوره قرآن مجید از جمله بقره، آل عمران، نساء، انعام، توبه، هود، یوسف، ابراهیم(ع)، حجر و... آمده است. در اسلام حضرت ابراهیم(ع) به عنوان «جدّ پیامبران» شناخته شده است. او مسلمانی پاک‌دین و نمونه‌ای از تسلیم و طاعت به شمار می‌رود. از آنجا که او در قرآن به صفت «حنیف» معرفی شده است (بقره/۱۳۰؛ عمران/۹۵؛ نساء/۱۲۵؛ انعام/۸۰ و ۱۶۲؛ نحل/۱۲۰ و ۱۲۳) بارها در قرآن آمده است از آیین ابراهیم(ع) پیروی کنید. (آل عمران/۹۵؛ نساء/۱۲۵؛ نحل/۱۲۳)^۲ ابراهیم(ع) پیامبری است که مورد ابتلاء و آزمایش الهی قرار گرفت و هر بار سربلند از آزمایش الهی بیرون آمد و خداوند وی را خلیل و دوست خود نامید. (نساء/۱۲۵) قرآن ابراهیم(ع) را از آن جهت که صدیق (مریم/۴۱)، پای بند به عهد (نجم/۳۷)، و حلیم (هود/۷۵) است و قلبی سلیم دارد (صافات/۸۴)، می‌ستاید. در احادیث اسلامی وی به منزله کسی شناخته می‌شود که مناسک حج را آغاز کرد، و سنت‌های مهم، چون ختنه، گرفتن ناخن‌ها، کوتاه کردن شوارب و مهمان‌نوازی را بنیان نهاد.

خداوند در قرآن کریم بخش‌های مختلف داستان ابراهیم(ع) را به صورت مفصل بیان نموده و شأن و مقامی بس والا به او اختصاص داده است. «بخشی از تورات نیز به شرح ماجرای حضرت ابراهیم(ع) اختصاص یافته که از سفر پیدایش، باب دوازدهم با ذکر سفرهای ابراهیم(ع) آغاز می‌گردد و با نقل جزئیات زندگی او ادامه می‌یابد و به وفات او ختم می‌شود. اما انجیل مقدس به صورت مجزا از زندگی این پیامبر الهی سخنی به میان نیاورده است و تنها هنگام طرح مباحث گوناگون دینی و برای اثبات این مباحث، اشاراتی کوتاه به بعضی از زوایای این داستان داشته است.

با مقایسه قرآن کریم و عهدین روشن می‌شود که برخی از قسمت‌های اصلی و مهم

داستان، در تورات و انجیل ذکر نشده است در حالی که قرآن کریم به عنوان بخش‌های مهم زندگی خلیل خدا از آن یاد می‌کند، از جمله: مناظره با قوم بت‌پرست و لا احب الا فلین گفتن ابراهیم(ع)، به آتش افکندن او، بنای کعبه و چگونگی زنده کردن مردگان.» (آقا حسینی و زراعتی، ۱۳۸۹: ۴۲)

در قسمت‌هایی که در قرآن کریم و عهد قدیم بازتاب یافته است، گاه تفاوت چشمگیری در نوع روایت و جزئیات استان به چشم می‌خورد. به عبارت دیگر در روایت تورات، ابراهیم(ع) تنها به منزله یک شخصیت تاریخی جلوه می‌کند با تمام ویژگی‌های خوب و بد و زشت و زیبایی که چنین افرادی از آن برخوردارند تا جایی که حتی گاه مبتلا به دروغ و گناه مرتکب ظلم می‌شود. (ر.ک. پیدایش ۱۲: ۱۳ و ۲۱) اما در قرآن ابراهیم(ع) از هرگونه عیب و نقصی مبرا است و نه تنها متهم به هیچ گناهی نیست بلکه با پشت سر گذاشتن امتحانات الهی، مقرب درگاه خداوند و خلیل الله شد. داستان زندگانی این پیامبر در متون تفسیری و عرفانی نیز بازتاب گسترده‌ای دارد. عرفا با دیدگاه تأویلی به حوادث زندگانی ابراهیم(ع) از جمله «مناظره با بت‌پرستان و هذا ربی گفتن، سرد شدن آتش، هجرت، فرمان ذبح فرزند، درخواست از خداوند مبنی بر چگونگی زنده کردن مردگان، خلیل الهی و سرانجام مرگ وی» نگریسته‌اند و هر رفتار و سخن وی را دلیلی بر اقامت در یک یا چند منزل و مرتبه دانسته‌اند. این پژوهش با تکیه بر سه مورد از این حوادث، مقامات حضرت ابراهیم(ع) را بیان می‌نماید. این سه عبارت است از:

هذا ربی گفتن خلیل

حضرت ابراهیم(ع) در جستجوی خداوند با اشاره به ماه و ستاره و خورشید، آن‌ها را رب خویش خواند. قرآن کریم در سوره انعام (آیات ۷۵ تا ۷۹) به این قسمت از داستان ابراهیم(ع) پرداخته است.^۳

افتادن در آتش نمرود و رد کردن مدد جبرئیل

حضرت ابراهیم(ع) که قصد شکستن بت‌ها را داشت در روزی که مردم برای شرکت در جشنی شهر را ترک کردند به بهانه بیماری در شهر ماند و همه بت‌ها به جز بت بزرگ را شکست. در مجازات این کار به فرمان نمرود در آتش افکنده شد و چون جبرئیل به مدد او آمد ابراهیم(ع) مساعدت او را نپذیرفت زیرا معتقد بود خداوند به احوال او آگاه است. پس به فرمان خدا آتش بر او سرد و گلستان شد. خداوند در قرآن سوره صافات آیات ۸۸ به بعد

و سوره انبیاء آیه ۶۹ به این موضوع اشاره می‌کند.

خلت ابراهیم(ع)

در آیه ۱۲۵ سوره نساء آمده است: دین چه کسی بهتر است از آن کس که خود را تسلیم خدا کرده و نیکوکار است و از آیین ابراهیم حق‌گرا پیروی نموده است؟ و خدا ابراهیم را دوست گرفت.

۲- مقامات ابراهیم(ع)

چنان که ذکر شد عرفا به داستان و زندگانی انبیاء نگاه تأویلی دارند که این نوع نگرش باعث می‌شود مقاماتی که به یک پیامبر نسبت داده شود متعدد و گوناگون باشد، گاه او در مقام یک رهرو طریق عرفانی، سالک و مرید ظاهر می‌شود و گاه در مقام یک ره پیموده و مراد عرفا - با همین تأویل‌های چندگانه - و با توجه به برخی از عباراتی که ابراهیم(ع) به زبان آورده است از جمله: «هذا ربی»، «ارنی کیف تحیی الموتی» و «اما الیک فلا»، مقاماتی به وی نسبت داده‌اند که حین توضیح و تبیین این مقامات ابراهیم به پیوند آن‌ها اشاره می‌کنیم.

۲-۱- مقام استدلال و طلب ابراهیم

طلب درد و کششی است که سالک مبتدی را به جستجوی حقیقت وامی‌دارد و از نخستین مراحل سلوک است به معنای «جستن و کوشیدن» (انصاری، ۱۳۸۸: ۴۲) در اصطلاح جستجو کردن از مراد و مطلوب را گویند. همچنین طلب معرفت خداست به دلیل وجدان (سجادی، ۱۳۷۹: ذیل مدخل) که پس از یقظه و انتباه برای سالک حاصل می‌شود. صوفی با نوعی بیداری و به خود آمدن از حالت غفلت بیرون می‌آید و در طلب مقصود گام بر می‌دارد و تا این بیداری پدید نیاید، سلوکی آغاز نمی‌شود. (دهباشی، ۱۳۸۶: ۲۲۰)

در آموزه‌های صوفیان و متون قدیمی عرفان و تصوف، طلب به عنوان مقام و منزل مورد بحث و تعریف قرار نگرفته، اما از آن جا که مرحله آغازین سلوک است و تمام احوال و مقامات دنباله آن به شمار می‌روند اهمیت ویژه‌ای دارد. به عقیده عرفا، سالک و طالب حق نمی‌تواند قدم در راه بگذارد مگر این که توفیق و فیض الهی یار او باشد. بدین ترتیب طلب نتیجه هدایت و عنایت الهی است و سالک اول باید در پرتو هدایت الهی قرار گیرد سپس در طریقت گام نهد. به همین دلیل گفته‌اند: «الطلب ردّ و الطریق سدّ و المطلوب بلاحدّ: طلب مردود است و راه فروبسته و مطلوب بی‌کرانه». در واقع هرگاه عرفا خواسته‌اند ثابت کنند هدایت آن سری است و بنده بدون اراده و اجازه خداوند به وی راه نخواهد برد این عبارت

را به کار برده‌اند. همچنین آنان معتقدند عارف با عبادات و ریاضات به مطلوب نمی‌رسد و تا لطف و کرم الهی نباشد وصول به حق ممکن نیست در یک کلام باید گفت تا کششی از جانب حق نباشد کوشش سالک به ثمر نمی‌رسد. خواجه عبدالله انصاری در این باره می‌گوید: الهی چون یافت تو پیش از طلب و طالب است پس رهی از آن در طلب است که بی‌قراری بر او غالب است. (خواجه عبدالله انصاری، ۱۳۸۶: ۴۴) در روح‌الارواح نیز آمده است: «نخست تقاضای ازل به طلب ما برخاست تا ما در طلب آمدیم و آلا ما از سر عشق بی‌خبر بودیم. مطلوب باید که در طلب آید تا طلب از طالب درست آید.» (سمعانی، ۱۳۸۴، ۳۰۷ و نیز نک سماعانی، ۱۳۸۴: ۳۳، ۲۱۸؛ ۳۴۹)

میبیدی طلب را با تقدیر و قسمت ازلی پیوند می‌دهد. وی مجاهدت و ریاضت انسان در تغییر سرنوشت - در جهت هدایت یا گمراهی - را بی‌فایده می‌داند و معتقد است هدایت یا گمراهی آدمی به خواست خداوندی است و خداوند خود، تکلیف انسان را از همان ابتدا و در ازل روشن نموده است. تا او نخواهد آدمی نمی‌تواند در طریقت گام بگذارد و حق را طلب کند. در واقع میبیدی با این سخن نوعی عقیده‌ای جبری را بیان می‌کند: «قومی شب و روز در ریاضت و مجاهدت گذاشته: و الطلب ردّ و الطریق سدّ، در گوش ایشان فرو خوانده. قومی در بتکده معتکف گشته لات و هبل را مسجود خود کرده و نداء عزّت پیاپی شده که انا لکم شئتم ام ایتم و انتم لی شئتم ام ایتم» (میبیدی، ۱۳۷۱، ج ۶: ۲۵۶ و ج ۱۰: ۱۳۴)

ابوسعید ابوالخیر نیز با این عبارت «او را می‌طلبی یا از او می‌طلبی» ضمن تأکید بر لزوم عنایت الهی، وصال را خاص حضرت محمد(ص) می‌شمارد و با تفضیل حضرت محمد(ص) بر سایر انبیا بیان می‌کند تنها اوست که می‌تواند حق را طلب کند و به معرفت الهی برسد چرا که صد و بیست و چند هزار پیغمبر پیش از او، همگی از خداوند طلب کردند و تا محمد(ص) به دنیا نیامد کس او را طلب نکرد. (محمد بن منور، ۱۳۷۶: ۱۶۲)

شاید بتوان گفت عطار تنها عارفی است که در منطق‌الطیر، به طور صریح، طلب را به عنوان اولین منزل و وادی سیر و سلوک مطرح می‌کند. دکتر شفیع در تعلیقات این کتاب می‌نویسد: «باید قبول کرد که طلب نتیجه هدایت الهی است و بعد از آن که سالک در پرتو هدایت الهی قرار گرفت، ذوق جستجو و طلب در او بیدار می‌شود و گرنه بدون هدایت، طلب هرگز به جایی نمی‌رسد. به همین دلیل گفته‌اند الطلب ردّ...» (عطار، ۱۳۹۱: ۷۰۲)

با همه این اوصاف، برخی از عرفا معتقدند دلیل هذا ربی گفتن ابراهیم(ع) قرار داشتن او در مقام اول؛ یعنی طلب و استدلال بود. در اینجا استدلال همان معنای طلب می‌دهد چنان که

خواجه عبدالله در طبقات الصوفیه به نقل از ابوبکر واسطی می‌گوید: «علم استدلالی آن است که تو، او می‌باید جست.» (خواجه عبدالله انصاری، ۱۳۶۲: ۸۸). و به گفته مستملی، در جلد اول شرح تعرف، استدلال نخستین مقام است.» (مستملی بخاری، ۱۳۶۶، ج ۱: ۷۵)

در واقع ابراهیم(ع) ماه و ستاره را دلیلی بر وجود خالق باری تعالی دانست. چرا که اگر غیر ازین باشد عبادت صنم است و این برای انبیاء روا نیست. در ظاهر به آن‌ها اشاره کرد اما در پی اثبات خالق آن‌ها بود و طالب وی. «گفت هذا ربی یعنی: هذا دلیل علی ربی.» (میبدی، ۱۳۷۱، ج ۳: ۴۰۹؛ مستملی بخاری، ۱۳۶۶، ج ۲: ۷۶۸) از نگاه عرفا، ابراهیم(ع) به عنوان سالکی شناخته می‌شود که همه منازل و مراحل سلوک را پیمود. یکی از منازل، منزل هذا ربی بود. او به عنوان رهرو راه حق ناگزیر از گذراندن این مرحله بود، در غیر این صورت به توحید نمی‌رسید. «بنابراین آن هنگام که ملکوت آسمان وزمین را به او نمودند وَ كَذَلِكَ نُرِي اِبْرَاهِيمَ مَلَكُوتَ السَّمَاوَاتِ وَالْاَرْضِ (انعام/ ۷۵) از راه استدلال، دلیل گرفت بر وجود صانع. در ستاره و ماه نگریست و گفت: هذا رَبِّي (انعام/ ۷۶) «ای: هذا دلیل علی ربی، لأن ربی لم یزل و لا یزال، و هذا قد اُفْلَ لا أَحِبُّ الْاَفْلِینَ. (انعام/ ۷۶) پس به آخر جمال حقیقت او را روی نمود، از راه استدلال و برهان به مشاهدت و عیان بازگشت. چون از درجه دلایل برگذشت، جمال توحید بدیده عیان بدید، روی از همه بگردانید، گفت: فَاِتَّهَمُوا عَدُوِّي اِلَّا رَبَّ الْعَالَمِینَ (س ۲۶، ۷۷)» (میبدی، ۱۳۷۱، ج ۳: ۴۰۹)

برخی از عرفا نظیر سمعانی و روزبهان بقلی معتقدند این که ابراهیم(ع) ستارگان را رب خویش خواند درواقع از سرعت طلب، شدت شوق و سوز درون سینه او بود. به هر آیه و نشانه خداوندی که می‌رسید آن را رب خویش می‌خواند اما این حاصل از دیدار ظاهری بود. ابراهیم(ع) به چشم سر ستاره دید و به چشم سر و شهود دل، حق را؛ و البته که شهود دل و سر بر دیده ظاهرین پیشی گرفت پس این که گفت هذا ربی، از دیدار دل و چشم سر بود نه دیدار دیده. (سمعانی، ۱۳۸۴: ۳۵۱؛ روزبهان بقلی، ۱۳۶۶، ۶۹؛ احمد جام، ۱۳۵۰: ۱۴۷)

توجه دیگر عرفا در هذا ربی گفتن ابراهیم(ع) باز هم سخنی است از روزبهان در عهده العاشقین. روزبهان معتقد است این که ابراهیم(ع) خداوند را در ستاره و ماه دید تنها به خواست خداوندی بود. زیرا اگر خداوند می‌خواست و بر او تجلی می‌کرد، او نیز به مانند موسی این تجلی را تاب نمی‌آورد. (همان)

در یک جمع‌بندی کلی، از دیدگاه مفسران حضرت ابراهیم(ع) در جایگاه یک پیامبر الهی است که به قصد هدایت مردم با آنان در پرستش ماه و ستاره شریک می‌شود تا به تدریج

باطل بودن عقیده آنان را رد کند و آن‌ها را به یکتاپرستی سوق دهد اما از دیدگاه عرفا ابراهیم(ع) سالکی است که قدم به قدم در پی طلب و کشف حقیقت است و با هذا ربی گفتن‌ها و سپس انکار آن‌ها، مرحله به مرحله حجاب‌ها را پشت سر می‌گذارد و به جلو پیش می‌رود تا معرفت حقیقی برسد و با همین دیدگاه می‌توان او را مقیم مقام طلب دانست.

۲-۲- مقام تفرقه و جمع ابراهیم

عرفا مقام طلب حضرت ابراهیم(ع) را به مقامات دیگری پیوند می‌دهند از جمله مقام جمع و تفرقه. اما در این که ابراهیم(ع) در مقام جمع بود یا تفرقه دو نظریه مخالف ارائه می‌دهند: از یک سو ابراهیم خلیل، پیامبر خداست و پیامبران آغاز و انتهای کارشان جمع است و تفرقه بدانها راه نمی‌یابد. از سوی دیگر ابراهیم(ع) در بدایت کار و آغاز طریقت بود و با دلیل و استدلال، خداوند را شناخت و از خلق به سوی حق می‌رفت پسانی ذاهب الی ربی او نشان از تفرقت داشت و اشارت به انقطاع وی.

اثبات این که مقام ابراهیم(ع) کدام یک از دو بود دشوار می‌نماید چرا که گاهی خود عرفا (از جمله میبدی) به طور قطع و یقین نظریه واحدی نداده‌اند و در واقع دیدگاهی نسبی ارائه کرده‌اند. (نک نظر میبدی در متن و یادداشت‌ها)

برای فهم بهتر این عقاید ابتدا به معنای جمع و تفرقه می‌پردازیم:

در اصطلاح مشاهیر صوفیه جمع / جمعیت آن است که سالک، همه همت و توجه خود را مصروف واحدمتعال سازد و به دیگری نپردازد، و تفرقه، پراکندگی خاطر سالک و وجود مباینیت بین حق و بنده و فرق خلق از حق است. «جمع، جمعیت خاطر است و فرق احتجاب است از حق به خلق.» (سجادی، ۱۳۷۹: ذیل مدخل جمع)

برخی همچون ابوالحسین نوری (م ۲۹۵) با یک تعریف ساده صوفیانه، جمع با حق را تفرقه از غیر، و تفرقه از غیر را جمع با حق؛ یا چون ابوبکر واسطی (م ۳۳۰) نظر بر پروردگار داشتن را جمع، و نظر بر خود داشتن را تفرقه دانسته‌اند. (سلمی، ۱۴۲۴: ۱۳۶) قشیری جمع و تفرقه را نزدیک به معنای حال و مقام تعریف می‌کند. تفرقه اکتسابی است و حاصل اقامت عبودیت و احوال بشریت اما جمع کشف و لطف و احسانی است که از جانب حق به بنده می‌رسد. (قشیری، ۱۳۷۴: ۱۰۳)

از لحاظ نظام سلوک گفته می‌شود که سالک در ابتدا باید با مجاهده و تحمل ریاضت و تمرین‌های بسیار، در فروکاستن مشغولیت‌های خود به غیر حق بکوشد و در اوایل کار ناچار

است با رنج و تکلف، خود را از پراکندگی خاطر برهاند و آن گاه که در این ممارست توفیق یافت، طبع او دیگر به این تکلف و الزامات بیرونی نیازی نخواهد داشت و حال جمع در وی استقرار خواهد یافت و بدین سان او اسیر حق شده و متفرق نخواهد گردید.

در مورد مقام حضرت ابراهیم باید گفت عرفا با اعتقاد که انبیای الهی در ابتدا و انتهای حالشان در عین جمع به سر می‌برند و در روزگار آن‌ها تفرقه صورت نمی‌گیرد، هذا ربی ابراهیم(ع) را دلیل بر مقام جمع او می‌دانند. چنان که هجویری می‌گوید چون ابراهیم(ع) در مقام جمع بود، ستاره و ماه را هذا ربی گفت. در واقع غلبه حق بر دلش و جمع با وی باعث شد در هر چه می‌نگرد خداوند را ببیند. (ر.ک. هجویری، ۱۳۷۵: ۳۰۵)

سلمی به نقل از ابن عطا، شیخ روزبهان در شرح شطحیات و سمعانی در روح‌الارواح همین عقیده را بیان نموده‌اند و گفته‌اند ابراهیم(ع) در هنگام هذا ربی گفتن در عین جمع بود. (سلمی، ۱۳۶۹، ج ۱: ۹۲؛ روزبهان بقلی، ۱۳۷۴: ۷۴؛ سمعانی، ۱۳۸۴: ۵۵۰)

شاید میبیدی تنها عارفی است که معتقد است ابراهیم(ع)، هنگام هذا ربی گفتن، در مقام تفرقه بود نه جمع. او معتقد است کسی که با دیدن اسباب به وجود مسبب و با دیدن مخلوقات، به وجود خالق برسد، در تفرقه مانده و به جمع نرسیده است. ابراهیم(ع) ستاره و ماه را علت و دلیل وجود خداوند دید و از وجود آن‌ها به وجود خالق پی برد پس او از اسباب به مسبب رسید و علت این نگرش، توقف در تفرقه بود که اگر به جمع می‌رسید مسبب و اسباب را یکی می‌دید و نیاز به دلیل برای شناخت حق نداشت.

با وجود عقاید نسبی عرفا نمی‌توان به طور مطلق مقام جمع یا تفرقه را به ابراهیم(ع) نسبت داد اما چنان که ذکر شد عرفا حضرت ابراهیم(ع) را سالک راه حق می‌دانند و با چنین نگاهی در پی اثبات مقام برای او هستند پس اگر این نگاه را در تمامی مراحل زندگانی آن حضرت بپذیرند توجیه این که او پیامبر خداست و نسبت تفرقه به انبیا جایز نیست، صحیح نیست بلکه باید به مانند میبیدی ابراهیم(ع) را مریدی دانست که گاه پیش می‌رود و گاه پس و امکان لغزش وی وجود دارد پس می‌توان مقام تفرقه را برای وی در نظر گرفت.

۲-۳- مقام توکل ابراهیم(ع)

در روایات آمده است هنگامی که ابراهیم(ع) به آتش نمرود افکنده شد خداوند جبرئیل را به مدد او فرستاد که هل من حاجه؟ و ابراهیم(ع) پاسخ داد: اما الیک فلا. نگاه تأویلی عرفا به این واقعه و گفتن «اما الیک فلا» باعث شده عرفا چندین مقام از

جمله انس، یقین، توکل و تسلیم را به ابراهیم(ع) نسبت دهند. در این جا فقط به مقام توکل و تسلیم می‌پردازیم.

توکل از جمله مقاماتی است که خداوند در برخی سوره‌های قرآن از جمله مائده/۲۳؛ توبه/۵۱؛ ابراهیم/۱۲؛ طلاق/۳ و شوری/ ۲۱۷ به آن سفارش کرده است. عرفا توکل را اعتماد به حق، عاری بودن از حول و قوه، وانهادن خویش به خدا، تکیه دل در تمامی احوال به خداوند، رضا، تسلیم و کنار گذاشتن اختیار معنی کرده‌اند. (ر.ک. سراج، ۱۳۸۲: ۱۰۵ و نیز میبیدی، ۱۳۷۱، ج ۱۳: ۸)

در مورد ابراهیم(ع) عرفا توکل را مربوط به زمانی می‌دانند که آن حضرت در میانه آتش، مدد فرشته باد و نگهبان آب و جبرئیل را نپذیرفت و اما الیک فلا گفت. (قشیری، ۱۳۷۴، ۲۴۹؛ میبیدی، ۱۳۷۱، ج ۶: ۲۶۷؛ محمد غزالی، ۱۳۸۳، ج ۴: ۴۵۶) و به همین دلیل او را به وفاداری منسوب می‌کنند چون معتقدند آن هنگام که ابراهیم(ع) را به سوی آتش می‌بردند حسبی الله و نعم الوکیل گفت و با روی گردانی از مدد جبرئیل در آتش، توکل خویش را ثابت نمود. پس لایق آن شد که خداوند درباره او بگوید: وَ ابراهیمَ الَّذی وَفّی. (سوره ۵۳، ۳۷) (محمد غزالی، ۱۳۸۳، ج ۲: ۵۲۸؛ میبیدی، ۱۳۷۱، ج ۲: ۳۲۵) در واقع می‌توان گفت پاسخ ابراهیم(ع) به جبرئیل شامل تمام معانی توکل است که در بالا ذکر شد و این نشان از توقف ابراهیم در مقام توکل دارد.

درباره توکل مراتبی در بین عرفا رایج است. میبیدی از قول ابوعلی دقاق توکل را در سه رتبه می‌داند و هر کدام را مختص به یک گروه: «اول توکل است، بعد تسلیم و سوم تفویض. توکل بدایت است، تسلیم وساطت، و تفویض نهایت. توکل صفت عوام است، تسلیم صفت خواص، تفویض صفت خاص‌الخاص. توکل به طور عموم صفت انبیاء است، تسلیم به طور خصوص صفت ابراهیم(ع) و تفویض صفت خاتم النبیین مصطفی(ص) علی‌الخصوص.» (میبیدی، ۱۳۷۱، ج ۲: ۳۳۰)

تداوم و پیوستگی مقامات در عرفان امری رایج است. گاه یک مقام بدایت یا نهایت مقامی دیگر است؛ گاه تا یک مقام کامل نشود سالک نمی‌تواند وارد مقام بعد شود؛ گاه دو مقام پیوسته با یکدیگر و پس از هم می‌آیند و... مانند تفرید و تجرید، توکل و یقین یا پیوند یقین با طمأنینه و غیره. تسلیم هم از آن دسته از مقام‌هاست که برخی عرفا معتقدند پس از تکامل توکل می‌توان در آن قدم گذاشت. از توکل می‌توان به استسلام (تسلیم محض) رسید و از آن جا از همه وسائط بی‌نیاز و قائم به حق شد. (همان، ج ۲: ۲۳۸؛ قشیری، ۱۳۷۴: ۲۵۲)

با این مقدمه مقام بعدی ابراهیم(ع) یعنی تسلیم را معرفی می‌نماییم.

۲-۴- مقام تسلیم ابراهیم(ع)

خداوند در سه آیه از قرآن کریم در سوره‌های نساء و احزاب از تسلیم سخن گفته و در همه این آیها مراد، تسلیم امر خداوند شدن و فرمانبرداری از دستورات او و رضا به قضای الهی است.

عرفا تسلیم را یکی از مقامات ابراهیم(ع) دانسته‌اند و دلیل آن‌ها هم آیه ۱۳۱ سوره بقره است که در آن ابراهیم(ع) اقرار به تسلیم در برابر خداوند می‌کند:

إِذْ قَالَ لَهُ رَبُّهُ أَسْلِمِ قَالَ أَسْلَمْتُ لِرَبِّ الْعَالَمِينَ: هنگامی که پروردگارش به او فرمود: تسلیم باش. گفت: به پروردگار جهانیان تسلیم شدم.»

البته منظور از این امر نه اسلام در برابر کفر است که از ساحت انبیاء چنین فرمانی دور است و آنان خود مسلمان هستند بلکه این اسلام بمعنی تسلیم و انقیاد است. (مبیدی، ۱۳۷۱، ج ۳: ۱۲۸) عرفا معتقدند خداوند خواست این ادعای ابراهیم(ع) را بیازماید. پس او را با مال و فرزند و جان امتحان کرد و ابراهیم(ع) برای اثبات دعوی خود مال به مهمان داد و فرزند به فرمان و جان به رحمان. پس خداوند جبرئیل را به نزد ابراهیم(ع) فرستاد جهت اظهار تصدیق تسلیم. چرا که «تسلیم گردن نهادن، تن دادن و ترک نافرمانی با زبان و جوارح و دل به طور عام است. ولی تصدیق، با دل گردن نهادن و ترک نافرمانی و انکار است و با زبان اعتراف کردن و با جوارح طاعت کردن. آن را اسلام می‌نامند و این را ایمان. اسلام عام است و ایمان خاص. همه مؤمنان مسلمان باشند اما همه مسلمانان مؤمن نباشند.» (محمد غزالی، ۱۳۸۶، ج ۱: ۲۶۱؛ عین القضاة، ۱۳۴۱: ۶۷)

عرفا معتقدند سربلندی ابراهیم(ع) از این ابتلائات و انقطاع او از کل علایق باعث شد به خداوند اتصال یابد و خداوند وی را خلیل خود بداند. چون تسلیم به جای آورد مقام خلت یافت «یعنی اگر تسلیم درست نبودی دوستی ما را نشایستی.» (مستملی بخاری، ۱۳۶۶، ج ۲: ۹۱۱؛ و نیز ج ۲: ۵۱۲؛ و ج ۴: ۱۳۹۳) برخی مفسران این نظر عرفا را ذکر و تایید کرده‌اند و دلیل آن‌ها آیه ۱۲۵ سوره نساء است که خداوند می‌فرماید: «و دین چه کسی بهتر است از آن کس که خود را تسلیم خدا کرده و نیکوکار است و از آیین ابراهیم حق‌گرا پیروی نموده است؟ و خدا ابراهیم را دوست گرفت.» آن‌ها معتقدند خداوند خود در این آیه اول از تسلیم سخن گفته است و سپس از خلت. پس چون ابراهیم(ع) خود را تسلیم حق نموده

خداوند وی را به دوستی گرفته است. (ابوالفتوح رازی، ج ۶: ۱۲۷؛ طباطبایی، ۱۳۷۴، ج ۵: ۱۴۳)

اما هجویری معتقد است ابراهیم(ع) اول به مقام خلت رسید و از علائق دل گسست و به دوستی خداوند رسید و آن گاه حق تعالی خواست مقام وی را به خلق نشان دهد و به تعبیر خود هجویری «وی را بر سر خلق جلوه کند» پس نمود را فرمان داد تا واقعه در آتش افکندن را رقم بزند. (هجویری، ۱۳۷۵: ۴۲۳)^۵

پیش از این (در مقام توکل ابراهیم(ع)) ذکر شد که عرفا مرحله بعد از توکل را تسلیم و سپس تفویض می‌دانند. تسلیم و تفویض دو مقامی است که به واسطه آن‌ها عرفا مقایسه‌ای بین مقامات ابراهیم(ع) و محمد(ص) انجام می‌دهند و محمد(ص) را به واسطه این مقام بر ابراهیم(ع) و سایر انبیا برتری می‌دهند. چنانکه ذکر شد تسلیم خلیل را از آن جا گرفته‌اند که گفت: اسلمت، تفویض حبیب را هم از آن جا گرفته‌اند که گفت: افوض امری الی الله ان الله بصیر بالعباد. در شرح تعرف آمده است هیچ یک از پیغامبران در تسلیم و تفویض به اندازه ابراهیم(ع) و محمد(ص) به حد کمال نرسیدند. (مستملی بخاری، ۱۳۶۶، ج ۲: ۹۰۸)

در مقایسه تسلیم و تفویض آورده‌اند: «تفویض برتر از تسلیم است، زیرا تسلیم سپردن است و تفویض گذاشتن. تسلیم برای نفس است و تفویض مربوط به سر. تسلیم تصرف است و تفویض قطع تصرف. تسلیم مخصوص مجردان است، و تفویض برای مفردان. تسلیم سپردن است و تفویض نادیدن.» (همان، ج ۲: ۹۰۷-۹۱۳؛ قشیری، ۱۳۷۴: ۲۵۲) و در مقایسه خلیل و حبیب آورده‌اند حبیب کسی است که او را خواستند اما خلیل خود خواست و برای تسلیم پیش آمد و این دو هرگز مانند هم نیستند: «لیس من طولب بالتسلیم کمن بادر بالتسلیم.» (المزیدی، ۱۴۲۷: ۴۴). دیگر تفاوت این است که با تسلیم ابراهیم(ع)، آتش بر وی سرد شد و با تفویض محمد(ص)، آتش بر امتش سرد خواهد شد چرا که ابراهیم(ع) و انبیای دیگر در قیامت نفسی نفسی می‌گویند ولی سرور سیدان امتی امتی خواهد گفت. (مستملی بخاری، ۱۳۶۶، ج ۲: ۱۳-۹۱۲)

در یک جمع‌بندی کلی و با نتیجه‌گیری از سخنان عرفا می‌توان مقام تسلیم را برای ابراهیم(ع) جائز دانست چرا که هم به تصریح در قرآن به آن اشاره شده است و هم از خلال رفتار و کردار او؛ یعنی تسلیم در برابر قضای الهی و پذیرفتن امتحانات و ابتلائات خداوندی قابل استنباط است.

۲-۵- مقام خلت ابراهیم(ع)

مهم‌ترین تفسیر و برداشت عرفانی از ابراهیم(ع) در این کتاب‌ها مربوط به لقب قرآنی وی، خلیل‌الهی است البته بر حنیف و مسلم بودن وی نیز تأکید شده اما نه با یک نگاه عرفانی و از دید یک مرتبه و مقام بلکه مرتبه و مقام تسلیمی وی از نگاه عرفا همان چیزی بود که پیشتر ذکر شد.

در قرآن حضرت ابراهیم(ع) فقط یک بار با لقب «خلیل» ذکر می‌شود (نساء/۱۲۵)، ولی ده بار به سبب آن که راستگو و حنیف است - و با این نام هم شهرت دارد - مورد ستایش قرار می‌گیرد؛ اما از آن جا که خلیل‌عنوانی است مختص او، به صورت لقبی برای وی درآمد که به آن شهرت یافت، همان طور که موسی(ع) کلیم‌الله و محمد(ص) حبیب‌الله خوانده شدند.

گفته شده است که پیش از رسیدن وحی در اسلام، ابراهیم(ع) معروف به خلیل‌الله بود. مفسران قرآن این موضوع را روشن نمی‌کنند. توجه آنان بیشتر بر ریشه کلمه خلیل «خل» به معنای دوست است و اینکه این عنوان چرا به وی اطلاق شده است.

طبری «خُلّه» را درباره ابراهیم(ع) به کار می‌برد و آن را در بردارنده معنای عداوت و دوستی می‌داند: عداوت از جانب خداوند (نسبت به کسانی که او را انکار می‌کنند) (العداوة فی الله و البُغض فیهِ) و دوستی برای خداوند و عشق برای او (و الولاية فی الله و الحب فیهِ). خُلّه از جانب خداوند، کمکی است که خداوند به ابراهیم(ع) کرد و او را از شرّ دشمنش نمرود رها ساخت و به او عزّت بخشید. (طبری، ۱۴۱۲، ج ۵: ۱۹۱)

بیضاوی با دقت بیشتری به منشأ این کلمه می‌نگرد. به نظر او این کلمه احتمالاً از «خلال» (نفوذ کردن، فرو رفتن)، گرفته شده، «زیرا عشق است که در نفس فرو می‌رود و با آن در می‌آمیزد»؛ و یا از «خَلَل» (نقص، شکاف) است، «زیرا هر یک از دو دوست نقص دیگری را رفع می‌کند»؛ یا از کلمه‌ی «خَلّ» (راهی از میان سنگ‌ریزه)، «زیرا دو دوست در راه یکدیگر را همراهی می‌کنند»؛ و یا از کلمه‌ی «خُلّه» (به معنای خوی، منش، خصیصه) است، «زیرا هر یک از دو نفر در خصایص یکدیگر با هم سازگاراند» (بیضاوی، ۱۴۱۸، ج ۲: ۹۹). جالب است که بیضاوی هیچ پیوندی میان این مفاهیم درباره‌ی اشتقاق کلمه‌ی خلیل و اهمیت این لقب برای ابراهیم(ع) قائل نمی‌شود. وی در تفسیر آیه: اتَّخَذَ اللَّهُ إِبْرَاهِيمَ خَلِيلًا (نساء/۱۲۵) می‌گوید «خداوند او را برگزید و بزرگش داشت، شبیه به آن چه دوستی دوست خود را بزرگ می‌دارد» و سپس می‌افزاید که این سخن بیان شد تا مردم به پیروی از دین ابراهیم(ع)

ترغیب شوند، زیرا ابراهیم(ع) به «فضیلت غایی و کمال انسانی» رسیده بود. (بیضاوی، ۱۴۱۸: ۲۸۷)

بسیاری از تفاسیر ظاهری از معجزه‌ای سخن می‌گویند که در آن نام خلیل با ابراهیم(ع) پیوند خورده است. بند زیر از تفسیر طبری گرفته شده است:

«زمانی که مردم سرزمینش دچار قحطی شدند، ابراهیم(ع) نزد یکی از دوستانش از مردمان موصل، یا به گفته برخی، از اهالی مصر رفت تا برای خانواده خویش غذایی فراهم آورد، اما وی نیاز ابراهیم(ع) را برآورده نساخت. چون به نزدیکی خانه رسید از بیابانی شن‌زار گذشت. با خود گفت کاش کیسه‌هایم را از شن پر کنم تا خانواده‌ام با دست‌های خالی غمگین نشوند و گمان برند که تحفه‌ای برایشان آورده‌ام. و چنین کرد. اما شن در درون کیسه‌هایش تبدیل به آرد شد. چون به خانه رسید به خواب رفت. خانواده‌اش کیسه‌ها را گشودند و در آن‌ها آرد یافتند. پس زود آن را خمیر کردند و نان پختند. سپس ابراهیم(ع) از خواب بیدار شد و از آنان پرسید از کجا آرد آوردید و نان پختید. پاسخ دادند: از همان آردی که از پیش دوستت آوردی. سپس دانست که چه پیش آمده. و گفت: آری از نزد دوستم، خداوند. و از این رو بود که خداوند او را خلیل خواند.» (طبری، ۱۴۱۲، ج ۵، ص ۱۹۱. ۱۳۷۱: ج ۲، ص ۱۱-۷۱۰).

در کشف الاسرار و بسیاری از تفاسیر و کتب عرفانی این داستان آمده است. در هیچ یک از این تفاسیر ظاهری «خلیل» معنای متفاوتی پیدا نمی‌کند. این نام فقط عنوانی بوده که خداوند به واسطه‌ی آن به ابراهیم(ع) عزت بخشید؛ زیرا پرهیزگار و با ایمان بود و از عنایت خاص خداوند به او حکایت می‌کرد. اما از نظر ارباب عرفان، خلّه بر عشق تام و خدشه ناپذیر خداوند دلالت داشت. اگر اهل شریعت بر آن بودند که از دین ابراهیم(ع) باید پیروی کرد، اهل طریقت اعتقاد داشتند که راه او را به منزله دوست حقیقی خداوند باید پیش گرفت. در اینجا اول دلایل مفسران برای خلت ابراهیم(ع) را در چند دسته معرفی می‌کنیم و سپس به عرفا می‌پردازیم:

- دوستی دو جانبه ابراهیم(ع) و خداوند؛ خدا او را دوست داشته و برگزیده و در حوادث سخت یاری‌اش داده است و او نیز با محبتی هر چه بیشتر و عالی‌تر بخداوند دل بسته و فقط به او توکل کرده و تسلیم او شده است. ابراهیم(ع) با دوستان خدا دوست و با دشمنانش دشمن بوده است. در مقابل خداوند او را در برابر بد خواهان یاری داده است چنان

که او را از آتش نمرود نجات بخشید و آتش را بر او سرد و سلامت کرد. (قشیری، ۱۹۸۱، ج ۱: ۳۶۸؛ طبرسی، ۱۳۶۰، ج ۶، ص: ۶۹؛ میبیدی، ۱۳۷۱، ج ۲: ۷۱۳)

- بخشندگی و مهمان‌نوازی ابراهیم(ع)؛ ابراهیم(ع) هرگز تقاضا کننده‌ای را رد نکرد و خود هرگز به کسی محتاج نشد. (ابن ابی حاتم، ۱۴۱۹، ج ۴، ص: ۱۰۷۵؛ مکارم شیرازی، ۱۳۷۴، ج ۴: ۱۴۶)

- احتیاج و نیازمندی ابراهیم(ع) به خداوند؛ زیرا او نیازمند و محتاج به خداوند بود و به غیر از او توکل نمی‌کرد. (طبرسی، ۱۳۶۰، ج ۶، ص: ۶۹؛ میبیدی، ۱۳۷۱، ج ۲: ۷۱۳)

- سجایا و صفات و اخلاق پسندیده ابراهیم(ع) باعث شد خداوند وی را دوست خود بنامد. (مکارم شیرازی، ۱۳۷۴، ج ۴: ۱۴۶)

اما از نظر عرفا - چنان که پیش از این در مقام تسلیم ابراهیم(ع) گفتیم - اولین دلیل خلت ابراهیم(ع) قطع تعلق به علایق، گسستن از مال و فرزند و جان و در یک کلام تسلیم شدن او در برابر حق است. آن گاه که از همه چیز رویگردان شد و لاجب گویان از سر همه چیز برخاست و تعلق از مال و جان و فرزند بگسست، بمقام خلت و دوستی حق نائل آمد. (ترمذی، ۱۳۷۷: ۱۴۶؛ میبیدی، ۱۳۷۱، ج ۱: ۳۷۰؛ ج ۲: ۱۶۵ و ۲۲۳؛ ج ۴: ۱۲۰)

در بین عرفا شاید میبیدی تنها عارفی است که بیشترین توجه را به زندگی و مقامات ابراهیم(ع) دارد و کمال دوستی خداوند با او را به خوبی به تصویر می‌کشد. بنابراین مقام خلت را اول از نگاه میبیدی و سپس از دیدگاه سایر عرفا بررسی می‌کنیم.

میبیدی از ریشه سه حرفی کلمه «خلّ» استفاده کرده می‌گوید «خلیل از روی لغت آن دوست است که در دوستی وی هیچ خلل نبود» (میبیدی، ۱۳۷۱، ج ۲: ۷۱۲). ابراهیم(ع) نمونه‌ای از سالک واقعی راه حق بود که منازل سلوک را طی کرد و از مظاهر شرک روی گرداند و گفت «من از روی اخلاص، پاکدلانه روی خود را به سوی کسی گردانیدم که آسمان‌ها و زمین را پدید آورده است». (انعام/ ۷۹) به نظر او ابراهیم(ع) به بالاترین مرتبه پارسایی رسیده بود، مرتبه کسانی که بهشت برین به آن‌ها بخشیده می‌شود چرا که هر چه داغ حدوث و نشان آفرینش دارد همه را دشمن خود خواند و گفت «فَإِنَّهُمْ عَدُوٌّ لِي إِنْ رَّبِّ الْعَالَمِينَ» (شعرا/ ۷۷) و از همه روی بر گرداند تا «به دلی فارغ، با غم عشق حقیقت پرداخت و یقین داشت که با غم عشق او، زحمت اغیار در ننگجد. پس دل و جان خود از همه بُرید.» (همان، ج ۲: ۴۳-۴۴)

در این عبارت، میبیدی ایمان ابراهیم(ع) را با عشق کاملش به خداوند یکی می‌داند. این

عشق، حقیقت دوستی تمام عیاراوست، که به گفته میبیدی در ازل نوشته شده است. خداوند می‌خواهد صحت این دوستی و عشق خلیل را بیازماید. پس به آزمایش یا ابتلاء او می‌پردازد. کلمه‌ی «بلاء» به معنای آزمایش و مصیبت است و «ابتلاء» که از آن مشتق شده، به معنای آزمایش کردن است. در نگاه عرفانی آزمایش ممکن است از جانب خداوند باشد، که بنده را بیم دهد و سیاست نماید (همان، ج ۱: ۴۲۲) یا ممکن است به سبب غیرت خداوند و در نتیجه، وسیله تطهیر باشد یا آزمایش برای اثبات حقیقت یک ادعا و یا نتیجه‌ی غیر قابل اجتناب عشق به خداوند باشد، چنان که میبیدی از غم عشق به حقیقت سخن می‌گوید: «هر که وصل ما جوید و قرب ما خواهد، ناچار است او را بار محنت کشیدن و شربت اندوه چشیدن» (همان، ۴۲۳)

قرآن خود در مورد ابراهیم(ع) کلمه‌ی ابتلا را به کار می‌برد: *وَإِذِ ابْتَلَىٰ إِبْرَاهِيمَ رَبُّهُ بِكَلِمَاتٍ* (بقره/ ۱۲۴) (و چون ابراهیم را پروردگارش با کلماتی بیازمود). میبیدی نخست این آزمایش را به منزله تطهیر از هر چیز غیر خداوند تفسیر می‌کند:

«یا ابراهیم هر که ما را خواهد جمله باید که ما را بود، تا شطبه از مرادات بشری و معارضات نفسی با تو مانده است از رنج کوشش باسایش کشش نرسی... [ابراهیم(ع) در پاسخ می‌گوید] تسلیم شدم (بقره/ ۱۳۱) یا ابرهیم دعوایی بس شگرف است، و هر دعوی را معنی باید و هر حقی را حقیقتی باید، اکنون امتحان را پای دار!» (همان، ۳۷۵-۳۷۶)

و اینگونه است که او را به غیر خویش، جزء خویش و کل خویش یعنی مال و فرزند و جان امتحان می‌کند. سخاوت ابرهیم به حدی بود که از مال به آسانی گذشت. اما بلای بزرگتر ذبح فرزند بود که به نظر میبیدی با غیرت الهی ارتباط دارد. بر اساس آیه «یحبههم و یحبونه» (مائده/ ۵۴) بین خداوند و بندگانش عشق برقرار است. غیرت احساس وجود غیر در حریم عشق است. خداوند وجود اسماعیل را در این رابطه عاشق و معشوقی، غیر می‌داند و نهیب بر ابراهیم(ع) می‌زند که «ما ترا از آزر و بتان آزی نگاه داشتیم پس چرا نظاره روی اسماعیل می‌کنی؟ رقم خلّت ما و ملاحظه اغیار بهم جمع نیابد ما را چه نظاره تراشیده آزی و چه نظاره روی اسماعیلی.» (همان، ۳۵۱-۵۲) ای خلیل چون دعوی دوستی ما کردی و مریدوار آمدی و از خلایق و علایق بیزاری جستی پس چرا مهر بر اسماعیل افکندی؟ او را قربانی کنکه در یک دل دو دوست نگنجد. (ر.ک. همان، ج ۸: ۳۰۰)

ابتلا به کل گذشتن از جان بود با گذر از آتش نمرود. میبیدی آتش نمرود را آتش عشق الهی می‌داند، عشقی که تنها کسی چون ابراهیم(ع) تاب تحمل آن را داشت.

در تفسیرهای مربوط به داستان ابراهیم(ع) در آتش نمرود (انبیاء/۶۸) سخن از دردی و وسوسه‌ای نیست زیرا ابراهیم(ع) پیشتر به مرتبه تعلق محض و پیوستگی به خداوند رسیده است؛ و به همین دلیل، بنا بر حدیثی به نقل از وی آمده هیچ گاه از روزی که در آتش نمرود افکنده شده شادمان‌تر نبوده است. (میبیدی، ۱۳۷۱، ج ۶: ۲۶۸) این وابستگی کامل به خداوند که میبیدی آن را یکی از معانی کلمه «خلیل» می‌داند (و عرفا آن را نیاز و حاجت و یکی از ریشه‌های کلمه خلیل می‌دانند) در نوبت دوم تفسیرش، آن جا که ابراهیم(ع) به آتش افکنده می‌شود، مورد تأکید قرار گرفته است:

«روایت کنند که آن ساعت فریشتگان آسمان آواز بر آوردند و هر چه در زمینست بیرون از ثقلین و گفتند: (پروردگارا در سرزمین تو هیچ کس جز ابراهیم(ع) نیست که تو را بپرستد و برای تو گداخته شود. پس بگذار تا یاری‌اش کنیم. خداوند بلند مرتبه گفت که وی دوست من است و برای من دوستی جز او نیست و من خدای اویم و برای او خدایی جز من نیست. پس به فریادش برسید و اگر از شما کمک خواست کمکش کنید و اگر جز مرا نخواند و از کسی جز من یاری نطلبد و از کسی جز من دادرسی نخواهد، راهش را بگشایید و نقل است که فرشته‌ی نگهبان آب نزد او آمد و گفت ای ابراهیم(ع) اگر می‌خواهی آتش را خاموش کنم که گنجینه‌ی آب و باران به دست من است و فرشته‌ی نگهبان باد نزد او رفت و گفت اگر می‌خواهی آتش را به آسمان فرا برم که گنجینه باد و باران به دست من است. ابراهیم(ع) پاسخ داد مرا به شما نیازی نیست. سپس سر به آسمان برد و گفت خداوند تو در زمین و آسمان یگانه‌ای. و من در زمین تنهایم. کسی در روی زمین جز من نیست که تو را بپرستد. خداوند مرا بس که نیکو یآوری است. ای یگانه، ای بی‌نیاز، از تو یاری می‌جویم، از تو فریادرسی می‌جویم و به تو توکل می‌کنم. خدایی جز تو نیست. منزهی تو ای پروردگار جهانیان. ستایش تو راست. فرمانروایی از تو است و هیچ شریکی برای تو نیست.» (همان)

سپس جبرئیل به نزد ابراهیم(ع) می‌رود که آیا حاجتی داری؟ و او با پاسخ «اما الیک فلا» انقطاع از غیر را اثبات می‌کند.

میبیدی در جایی دیگر تفسیر آیه ۵۱ سوره انبیاء را: «و در حقیقت پیش از آن به ابراهیم رشد [فکری] اش را دادیم» با تفسیرش از ابراهیم(ع) در آتش (انبیاء/ ۶۸-۶۹)، پیوند می‌دهد. به نظر او خلت ابراهیم(ع) ازلی بود. خداوند در آیه ۵۱ سوره انبیاء می‌فرماید: «وَلَقَدْ آتَيْنَا إِبْرَاهِيمَ رُشْدَهُ مِنْ قَبْلُ». مفسران «رشد» را نبوت و توحید و هدایت ابراهیم(ع) معنا کرده‌اند اما عرفا و از جمله میبیدی «رشد» را تعبیر به خلت ابراهیم(ع) کرده و خلت

ابراهیم(ع) را ازلی دانسته‌اند. (همان، ج ۶: ۲۷۲) او سپس رشد را با آتشی که در جان ابراهیم(ع) نهاده است، پیوند می‌دهد: «اگر ما آن آتش که در کانون جان خلیل نهان کرده‌ایم بصحرا آریم از شرر آن کونین و عالمین بسوزیم.» (همان، ج ۶: ۲۷۳) و این آتش درونی ابراهیم(ع) به حدی شعله می‌کشد که خداوند به آن دستور داد سرد شود تا مبادا آتش نمرود را تباه کند و معجزه الهی اثبات نشود.

به جز میبیدی سایر عرفا نیز برای خلت یافتن ابراهیم(ع) دلایلی می‌آورند و مقام خلت وی را با توجه با حوادث زندگی این پیامبر تاویل می‌کنند. عین‌القضات همدانی معتقد است سخاوت و بخشندگی ابراهیم(ع) دلیل خلت اوست. خداوند در میان ارواح نگرست روحی چنان با سخا و بخشش در میان ارواح ندید و چون سخاوت و بخشندگی مخصوص خداست و خلیل با این صفت به خداوند نزدیک شده است خداوند او را خلیل و دوست خود گرفت. (عین‌القضات همدانی، ۱۳۴۱: ۳۰۸) و همچنین (میبیدی، ۱۳۷۱، ج ۲: ۷۱۲) سمعانی عشق و محبت خداوند به خلیل و عشق خلیل به خداوند را دلیل خلت می‌داند. یک رابطه دو سویه در دوستی و محبت. چون عشق خلیل که حاصل شکست عقل و پیدایی محبت حقیق از مجازی بود از جای جنید به دنبال خود خلت پدید آورد و چون عشق الهی که سمعانی آن را به «محبت خاص» تعبیر می‌کند صفت خاص حق گشت «شاه و شاهزاده را به جلوه‌گری در کائنات به خلّت و محبت بستود؛ ابراهیم را خلیل خواند، و محمد(ص) را حبیب - علیهما السلام». (سمعانی، ۱۳۶۶: ۲۱-۲۲-۴۱)

بر طبق متون عرفانی خداوند به هر کدام از انبیای خود مقامی را نسبت می‌دهد. برای مثال «آدم را صفوت، نوح را کرامت، ابراهیم را خلّت، موسی را مکالمت، عیسی را رفعت و مصطفی را (ص) محبت». (میبیدی، ۱۳۷۱، ج ۱۰: ۲۴۴) پیشتر برخی از تفاوت‌های مقام ابراهیم(ع) و محمد(ص) ذکر شد (← هذا ربی و مقام تفرقه و جمع) درباره تفاوت خلیل و حبیب و تفضیل حبیب بر خلیل اکتفا می‌کنیم به سخنی از هجویری در کشف‌المحجوب که با یک مقایسه اجمالی تفاوت مقام خلیل و حبیب را به خوبی بیان می‌کند:

«بدانک محاضره بر حضور دل افتد اندر لطائف بیان و مکاشفه بر حضور تحیر سر افتد اندر حظیره عیان، پس محاضره اندر شواهد آیات باشد و مکاشفه اندر شواهد مشاهدات. و علامات محاضره دوام تفکر باشد اندر رؤیت آیت و علامت مکاشفه دوام تحیر اندر کنه عظمت. فرق میان آنک اندر افعال متفکر بود و آنک اندر جلال متحیر، بود بسیار بود. ازین دو یکی ردیف خلّت بود و دیگر قرین محبت. ندیدی کی چون خلیل صلوات الله علیه اندر

ملکوت آسمانها نگاه کرد و اندر حقیقت وجود آن تأمل و تفکر نمود دلش بدان حاضر شد؛ به رؤیت فعل، طالب فاعل گشت تا حضور وی فعل را دلیل فاعل گردانید. و اندر کمال معرفت گفت: *إِنِّي وَجَّهْتُ وَجْهِيَ لِلَّذِي فَطَرَ السَّمَاوَاتِ وَالْأَرْضَ حَنِيفًا* و حیب را چون به ملکوت بردند، چشم از رؤیت کلّ فرا کرد، فعل ندید و خلق ندید و خود را ندید تا بفاعل مکاشف شد. اندر کشف، شوق بر شوقش بیفزود و قلق بر قلقش زیادت شد. طلب رؤیت کرد رؤیت روی نبود؛ رای قربت کرد قربت ممکن نشد؛ قصد وصلت کرد وصلت صورت نبست؛ هرچند که بر دل حکم تنزیه دوست ظاهرتر شد شوق دوست زیادت تر گشت نه روی اعراض بود و نه روی امکان، متحیر شد. آن جا که خلّت بود حیرت کفر نمود و این جا که محبت بود وصلت شرک آمد و حیرت سرمایه شد از آنچه آن جا حیرت اندر هستی بود و آن شرک باشد و این جا در چگونگی و این توحید باشد» (هجویری، ۱۳۷۵: ۴۸۷-۴۸۸)

در اینجا هجویری خلیل را در محاضره و حیب را در مکاشفه می بیند که هر دو در پی رویت حق به تحیر رسیدند. اما تحیر خلیل کفر بود زیرا در حضور، طلب رویت کرد و در فعل دنبال فاعل گشت ولی تحیر حیب توحید بود چرا که در شهود، طلب رویت کرد هرچند راه رسیدن به حق نبود. خلیل در علت مانده بود و حیب در معلّل.

در مقایسه ابراهیم(ع) و محمد(ص) ناتمامی ابراهیم(ع) در مقابل کمال محمد(ص) قرار می گیرد و بنابراین تفضیل محمد(ص) را به دنبال دارد. در یک جمع بندی درباره مقامات این دو پیامبر باید گفت:

حیب: برده، ربه، مطلوب، مراد، (مجدوب سالک)، محبوب، صاحب جمع و جمع الجمع، و در مرتبه حق الیقین است، و با ترک خودی و بشریت در مشاهده جای دارد و خلیل: آمده، رونده، طالب، مرید، (سالک مجذوب)، محب، در تفرقه، و علم الیقین است و با وجود بشریت در محاضره قرار دارد.

نتیجه گیری:

اگرچه در متون تفسیری حضرت ابراهیم(ع) به عنوان یک پیامبر معرفی می شود اما در متون عرفانی او پیش از آن که یک پیامبر اولوالعزم باشد سالک و مریدی است که که مراحل سیر و سلوک را پشت سر می گذارد و طریقت را برای رسیدن به حقیقت و ذات الهی طی می کند. عرفا با توجه به گفتار و رفتار ابراهیم در موقعیت های گوناگون، او را در منازل و

درجات متعدد می‌بینند و سیر تکامل روحی وی در راه فنای به سوی خداوند، رسیدن به معرفت و پالوده شدن از هر چیزی غیر خداوند را نشان می‌دهند. البته هدف عرفا پرداختن صرف به مقامات انبیاء از جمله ابراهیم(ع) نیست بلکه آن‌ها در طرح مباحث عرفانی و به منظور تربیت مریدان، برای تبیین بهتر مسائل عرفانی، مثال‌های مختلفی از زندگانی انبیاء از جمله زندگانی حضرت ابراهیم(ع) را در لابلای آموزش‌های خود می‌گنجانند. عرفا با تأمل در داستان زندگی ابراهیم(ع)، روند حرکت - از طریقت به حقیقت - و سیر تکامل روحی او را به خوبی نشان می‌دهند. اگرچه در این مقاله بر متون عرفانی منشور فارسی تا قرن ششم تکیه شده اما بیشتر نتایج با مطالعه تفسیر عرفانی کشف‌الاسرار حاصل شده است. توجه میدی به پیامبران و مقامات آن‌ها و به ویژه حضرت ابراهیم به حدی است که می‌توان پژوهشی در باب مقامات انبیا - به طور مجزا - تنها از این کتاب استخراج نمود. آن چه مهم است این است که نسبت دادن مقامات به انبیای الهی، حاصل نگرش تاویلی عرفا به زندگانی آن‌هاست. در این مقاله با بررسی همین دیدگاه عرفا به زندگانی حضرت ابراهیم(ع) او را در مقام‌های طلب، جمع، تفرقه، توکل، تسلیم و خلت دیدیم. با جمع‌بندی سخنان عرفا به این نتیجه می‌رسیم که ابراهیم(ع) مانند همه مریدان راه حق، از طلب - که نخستین مرحله سلوک است - شروع می‌کند و پس از گذر از عقبه‌ها و گردنه‌ها و تحمل سختی‌ها به مرحله بعد گام می‌گذارد. در این راه از تفرقه به جمع می‌رسد و از تجرید به تفرید. تسلیم و توکل را به نهایت می‌رساند و از انس و انبساط می‌گذرد تا به یقین برسد. نهایت مقامات و درجات وی را می‌توان نیل به کمال دوستی خداوند و جایگاه خلیل‌اللهی دانست که در این جایگاه، وی نه یک مرید بلکه مراد و اسوه‌ای است که باید در کسب فضائل، از پی او رفت.

یادداشت‌ها

۱- مقاله‌ای مستخرج از پایان‌نامه‌ای با همان نام با عنوان «بررسی تطبیقی داستان حضرت ابراهیم(ع) در متون تفسیری و عرفانی فارسی تا پایان قرن هفتم هجری» توسط حسین آقاحسینی و سمانه زراعتی در مجله الهیات تطبیقی، سال اول، شماره دوم، تابستان ۱۳۸۹ به طبع رسیده است.

۲- میدی در کشف‌الاسرار می‌گوید هر چند که پیغامبران پیش از ابراهیم بر دین اسلام بودند و بر راست راهی اما ابراهیم را علی‌الخصوص باین نام- حنیف- منسوب کردند که امام و مقتدا و پیشوای خلق در دین جز وی نبود، و جهانیان را جز باتباع وی نفرمودند، چنانک جای دیگر گفت فَاتَّبِعُوا مِلَّةَ إِبْرَاهِيمَ حَنِيفًا وَ مَا كَانَ مِنَ الْمُشْرِكِينَ. (میدی، ۱۳۷۱، ج ۱: ۳۷۵) او حنیف را مسلمان موحد یکتاپرست می‌داند و می‌گوید حنفا مسلمانان‌اند و حنیفیه نامی برای ملت اسلام است. (همان، ج ۳: ۴۰۷) وی از قول مفسران حنیف را حاجی، ختنه کرده و قبله دار معنا می‌کند. (همان، ج ۱: ۳۷۴) طبری در برابر این نظر مفسران از احادیثی دفاع می‌کند که حنیف را به معنای «مستقیم» تعریف می‌کنند. (طبری، ۱۴۱۲، ج ۳: ۱۰۳-۱۰۴) بنا بر روایتی که میدی ذکر کرده است (میدی، ۱۳۷۱، ج ۴: ۱۱-۲۱۰)، ابو‌عامر از پیامبر پرسید: چه دینی آوردی؟ پیامر پاسخ داد: جئتُ بالحنیفیّه، دین ابراهیم که پاک و درست است، آوردم.

۳- مفسران و عرفا دلایل و توجیهاتی برای هذا ربی گفتن ابراهیم می‌آورند. دلایل عرفا با مقام طلب ابراهیم پیوند می‌یابد اما دلایل مفسران عبارت است از: خبری نبودن و استفهامی بودن سخن ابراهیم (أ هذا ربی؟)، گفتن هذا ربی از روی فرض و سپس انکار آن، سخره و توییخ کردن ستاره‌پرستان، احتجاج و شدت محبت نسبت به خداوند یکتا. (طبری، ۱۴۱۲، ج ۷: ۱۶۴؛ طبرسی، ۱۳۵۰، ج ۸: ۱۵۹ و ج ۸: ۱۵۸-۱۵۸؛ سلمی، ۱۳۶۹، ج ۱: ۹۲؛ طباطبایی، ۱۳۷۴، ج ۷: ۲۴۴ به بعد؛ ابوالفتح رازی، ۱۴۰۸، ج ۷: ۳۴۸-۳۵۰؛ قرائتی، ۱۳۸۳، ج ۲: ۴۹۵)

۴- لازم به ذکر است اگرچه نگرش میدی به تفرقت ابراهیم(ع) در چند جای کشف‌الاسرار آمده اما این نگرش را باید نسبی دانست زیرا آن جا که میدی از خلت ابراهیم(ع) و ازلی بودن خلت او حرف می‌زند هذا ربی گفتن ابراهیم(ع) را ناشی از فنا و نیستی می‌داند و معتقد است ابراهیم(ع) به زبان بیخودی و در حالی که از بود خود و خلق بی‌خبر شده و

غرق در شهود جلال و جمال حق شده بود، هذا ربی گفت و به پاس این حال مورد نواخت رب‌العزه قرار گرفت و حق او را یک امت شمرد: *إِنَّ إِبْرَاهِيمَ كَانَ أُمَّةً قَانِتًا لِلَّهِ حَنِيفًا* (س ۱۶، ۱۲۰) - ابراهیم (ع) گفت خداوندا همه تو بودی و همه تویی، پس اللّٰه تعالی گفت: امت خود تویی و جمع همه تویی و بس، آری: *مَنْ كَانَ لِلَّهِ كَانَ لِلَّهِ* له. (میبدی، ۱۳۷۱، ج ۵: ۴۷۴) ۵- در جایی دیگر بیان می‌دارد که ابراهیم (ع) را در اصل باید با دوستی یکی دانست. دوستی برای ابراهیم (ع) قبل از موجود شدن آدم نوشته شده بود. خداوند گل ابراهیم (ع) را از خاک خَلَّتْ و گل دوستان خود را از «گِل ابراهیم (ع)» سرشته است. (میبدی، ۱۳۷۱، ج ۱: ۳۵۱)

منابع و مأخذ:

- ۱- قرآن کریم، ترجمه: محمد مهدی فولادوند.
- ۲- تورات (عهد عتیق)، «۱۸۳۹»، ترجمه: دوما رابنسن قسّیس، لندن: دارالطباعه رچارد واسس.
- ۳- آقا حسینی، حسین و سمانه زراعتی، بررسی تطبیقی داستان حضرت ابراهیم در متون تفسیری و عرفانی تا قرن هفتم، هیات تطبیقی، سال اول، شماره دوم، تابستان ۱۳۸۹، صص ۴۱-۶۴.
- ۴- آلوسی، سید محمود، «۱۴۱۵»، روح المعانی فی تفسیر القرآن العظیم، تحقیق علی عبدالباری عطیه، بیروت: دارالکتب العلمیه.
- ۵- ابوالفتوح رازی، حسین بن علی، «۱۴۰۸»، تفسیر ابوالفتوح رازی، تحقیق: محمد جعفر یاحقی و محمد مهدی ناصح، مشهد: بنیاد پژوهش‌های اسلامی آستان قدس رضوی.
- ۶- ابن ابی حاتم، «۱۴۱۹»، تفسیر القرآن العظیم، ریاض: مکتبه نزار مصطفی الباز.
- ۷- احمد جام نامقی، «۱۳۵۰»، انس الثائین و صراط الله المبین، تصحیح و مقدمه: علی فاضل، تهران: بنیاد فرهنگ ایران، جلد اول.
- ۸- بیضاوی، عبدالله بن عمر، «۱۴۱۸»، انوار التنزیل و اسرار التاویل، تحقیق: محمد عبدالرحمان المرعشلی، بیروت: دار احیاء التراث العربی.
- ۹- پورنامداریان، تقی، «۱۳۸۸»، داستان پیامبران در کلیات شمس، تهران: پژوهشگاه علوم انسانی و مطالعات فرهنگی.
- ۱۰- ترمذی، برهان الدین محقق، «۱۳۷۷»، معارف، تصحیح بدیع الزمان فروزانفر، تهران: مرکز نشر دانشگاهی.
- ۱۱- خواجه عبدالله انصاری، «۱۳۶۲»، طبقات الصوفیه، تصحیح: محمد سرور مولایی، تهران: طوس.
- ۱۲- -----، «۱۳۸۶»، مناجات نامه، تهران: نگاه
- ۱۳- -----، «۱۳۸۸»، صد میدان، چاپ هفتم: تهران: طهوری
- ۱۴- دانش پژوه، منوچهر، (۱۳۸۶)، فرهنگ اصطلاحات عرفانی، تهران: فرزانه روز.
- ۱۵- دهباشی، مهدی و علی اصغر میرباقری فرد، (۱۳۸۴)، تاریخ تصوف، جلد اول، تهران: سمت.
- ۱۶- رازی، نجم الدین، (۱۳۲۲)، مرصاد العباد من المبدأ الی المعاد، به اهتمام: محمد امین ریاحی، تهران: بنگاه ترجمه و نشر کتاب.
- ۱۷- روزبهان بقلی، «۱۳۶۶»، عبهر العاشقین، تصحیح: هنری کوربن و محمد معین، تهران: منوچهری.

- ۱۸- ----- «۱۳۷۴»، شرح شطحیات، تصحیح هنری کوربن، تهران: طهوری.
- ۱۹- زمخشری، محمد، «۱۴۰۷»، الکشاف عن حقائق غوامض التنزیل، چاپ سوم، بیروت: دار الکتب العربی.
- ۲۰- سراج طوسی، ابونصر عبدالله بن علی، (۱۳۸۲)، «اللمع فی التصوف الاسلامی»، تصحیح و تحشیه رینولد آلن نیکلسون، ترجمه: دکتر مهدی حجتی، تهران: اساطیر.
- ۲۱- سجادی، سیدجعفر، (۱۳۷۹)، فرهنگ اصطلاحات و تعبیرات عرفانی، چاپ پنجم، تهران: طهوری.
- ۲۲- سلمی، ابوعبدالرحمان، «۱۳۹۶»، مجموعه آثار ابوعبدالرحمان سلمی، نصرالله جوادی پور، تهران: مرکز نشر دانشگاهی.
- ۲۳- ----- «۱۴۲۴»، طبقات الصوفیه، تصحیح: مصطفی عبدالقادر عطا، بیروت: دار الکتب العلمیه.
- ۲۴- سمعانی، شهاب الدین، «۱۳۸۴»، روح الارواح فی شرح اسماء الملک الفتاح، تصحیح نجیب مایل هروی، چاپ دوم، تهران: علمی و فرهنگی.
- ۲۵- سورآبادی، ابوبکر عتیق، (۱۳۴۵)، تفسیر قرآن کریم، تهران: انتشارت بنیاد فرهنگ ایران.
- ۲۶- صدر المتالهین، «۱۳۶۳»، مفاتیح الغیب، تصحیح: محمد خواجوی، تهران: موسسه مطالعات و تحقیقات فرهنگی.
- ۲۷- طباطبایی، محمدحسین، (۱۳۷۴)، ترجمه: تفسیر المیزان، چاپ پنجم، قم: دفتر انتشارات اسلامی جامعه‌ی مدرسین حوزه علمیه قم.
- ۲۸- طبرسی، فضل بن حسن، (۱۳۶۰)، ترجمه: مجمع البیان فی تفسیر القرآن، تحقیق رضا ستوده، تهران: فراهانی.
- ۲۹- طبری، ابوجعفر محمد بن جریر، «۱۴۱۲»، جامع البیان فی تفسیر القرآن، بیروت: دارالمعرفه.
- ۳۰- طوسی، ابوجعفر محمد بن حسن، (بی تا)، التبیان فی تفسیر القرآن، بیروت: دار احیاء التراث العربی.
- ۳۱- عین القضاة همدانی، عبدالله بن محمد، «۱۳۴۱»، تمهیدات، تصحیح: عقیف عسیران، تهران: دانشگاه تهران.
- ۳۲- غزالی، ابوحامد محمد، «۱۳۸۶»، ترجمه احیاء علوم الدین، تصحیح: حسین خدیوچم، تهران: علمی و فرهنگی، ج ۴.
- ۳۳- غزالی، ابوحامد محمد، «۱۳۸۳»، کیمیای سعادت، تصحیح: حسین خدیوچم، تهران: علمی و فرهنگی.

- ۳۴- فخر رازی، محمد بن عمر، (۱۴۲۰)، تفسیر کبیر (مفاتیح الغیب)، چاپ سوم، بیروت: دار احیاء التراث العربی.
- ۳۵- قرائتی، محسن، «۱۳۸۳»، تفسیر نور، تهران: مرکز فرهنگی درس‌هایی از قرآن.
- ۳۶- قشیری، ابوالقاسم عبدالکریم بن هوازن، «۱۳۷۴»، رساله قشیری، تهران: علمی و فرهنگی.
- ۳۷- -----، «۱۹۸۱»، لطائف الاشارات، تصحیح: ابراهیم بسیونی، چاپ سوم، مصر: هیئة المصریة العامه للکتاب.
- ۳۸- کاشانی، عبدالرزاق، «۱۳۸۵»، شرح منازل السائرین، تصحیح: محسن بیدارفر، قم: انتشارات بیدار.
- ۳۹- محمد بن منور، (۱۳۷۶)، اسرار التوحید فی مقامات الشیخ ابی سعید، چاپ چهارم، تهران: آگه.
- ۴۰- معمر بن احمد اصفهانی، ابونعیم منصور، نهج الخاص، تصحیح: نصرالله پورجوادی، مجله تحقیقات اسلامی، ۱۳۶۷، ش ۱ و ۲ سال سوم، صص ۱۳۲-۱۵۰.
- ۴۱- المزیدی، احمد فرید، «۱۴۲۷»، الامام الجنید سید الطائفتین، بیروت: دار الکتب العلمیه.
- ۴۲- مستملی بخاری، ابوابراهیم اسماعیل بن محمد، «۱۳۶۳»، شرح التعرف لمذهی التصوف، به اهتمام: محمد روشن، تهران: اساطیر.
- ۴۳- مشرف، مریم، (۱۳۸۲)، نشانه‌شناسی تفسیر عرفانی، تهران: ثالث.
- ۴۴- مکارم شیرازی، ناصر، «۱۳۷۴»، تفسیر نمونه، تهران: دارالکتب الاسلامیه.
- ۴۵- میبدی، احمد بن محمد، (۱۳۷۱)، کشف الاسرار و عده الابرار، تهران: امیرکبیر.
- ۴۶- هجویری، علی بن عثمان، «۱۳۷۵»، کشف المحجوب، تصحیح: ژوکوفسکی، تهران: طهوری.