

نگاهی معرفتی بر رؤیای حضرت ابراهیم علیه السلام در فصّ اسحاقی

زهرا غفاری^۱، عبدالرضا سیف^{۲*}، حمیرا زمردی^۲

۱- گروه زبان و ادبیات فارسی، پردیس بین‌المللی کیش، دانشگاه تهران، تهران، ایران.

۲- گروه زبان و ادبیات فارسی، دانشگاه تهران، تهران، ایران.

سال هجدهم، شماره پنجم، مرداد ۱۴۰۴، شماره پی در پی ۱۱۱، صص ۱۹۲-۱۷۵

<http://dx.doi.org/10.22034/bahareadab.2025.18.7893>

نشریه علمی سبک‌شناسی نظم و نثر فارسی

(بهار ادب سابق)

چکیده:

زمینه و هدف: رؤیای حضرت ابراهیم (ع) در فصّ اسحاقی از فصوص‌الحکم ابن عربی، نه تنها تجربه‌ای رؤیایی بلکه جلوه‌ای عمیق از شهود عرفانی و تجلی حقیقت الهی است. این رؤیا به مثابه نمادی از عشق الهی، تسلیم مطلق، و مقام خلت، دربردارنده تأویلاتی است که سالک را از مرتبه ظاهر به باطن حقیقت و از کثرت به وحدت میرساند. هدف این پژوهش تحلیل معرفت‌شناسانه و عرفانی این رؤیا بر اساس مبانی فکری ابن عربی است؛ به‌ویژه در نسبت آن با مفاهیمی چون وحدت وجود، تأویل رؤیا، و کشف شهودی.

روش پژوهش: این مقاله با رویکرد تحلیلی-تفسیری و بر مبنای منابع کتابخانه‌ای، به واکاوی آموزه‌های عرفانی ابن عربی در باب رؤیای حضرت ابراهیم پرداخته و از مفاهیم کلیدی عرفان نظری برای تحلیل این رؤیا بهره گرفته است.

یافته‌ها: رؤیای حضرت ابراهیم در این فص، نه صرفاً امری نمادین یا اخلاقی، بلکه تجربه‌ای وجودی و معرفتی است که در پرتو تأویل عرفانی، پرده از حقیقت توحید و وحدت وجود برمیدارد. ابن عربی با تفسیر این رؤیا، راهی برای درک شهودی حقیقت، قرب الهی، و عبور از مرزهای عقل و صورت ارائه میدهد؛ به‌گونه‌ای که مقام خلت در این سیر، به مثابه نقطه اوج فنا در عشق الهی تجلی مییابد.

نتیجه‌گیری: رؤیای حضرت ابراهیم در منظومه فکری ابن عربی، حلقه‌ای میان خواب، شهود و حقیقت است و در قالب تأویل عرفانی، راهی برای کشف وحدت حق و خلق، فنا، و وصول به مقام توحید ناب به‌دست میدهد.

تاریخ دریافت: ۲۸ بهمن ۱۴۰۳
تاریخ داوری: ۲۸ اسفند ۱۴۰۳
تاریخ اصلاح: ۱۹ فروردین ۱۴۰۴
تاریخ پذیرش: ۲۹ اردیبهشت ۱۴۰۴

کلمات کلیدی:

رؤیای حضرت ابراهیم، وحدت وجود، سلوک عرفانی، مقام خلت، ابن عربی

* نویسنده مسئول:

seif@ut.ac.ir ✉

☎ ۸۸۹۶۳۹۵۳ (۲۱ ۹۸+)



ORIGINAL RESEARCH ARTICLE

Mystical Perspective on the Dream of Prophet Abraham (peace be upon him) in the Chapter of Isaac

Z. Ghaffari¹, A. Seif^{*2}, H. Zomorodi²

1- Department of Persian Language and Literature, Kish International Campus, University of Tehran, Tehran, Iran.

2- Department of Persian Language and Literature, University of Tehran, Tehran, Iran.

ARTICLE INFO

Article History:

Received: 16 February 2025

Reviewed: 18 March 2025

Revised: 08 April 2025

Accepted: 19 May 2025

KEYWORDS

Prophet Abraham's Dream, Unity of Being, Mystical Journey, Station of Khulla, Ibn 'Arabī.

*Corresponding Author

✉ seif@ut.ac.ir

☎ (+98 21) 88963953

ABSTRACT

BACKGROUND AND OBJECTIVES: Prophet Abraham's (peace be upon him) vision in the Fass al-Ishāqī of Ibn 'Arabī's Fuṣūṣ al-Ḥikam is not merely a dream, but an expression of profound mystical vision and divine revelation. The vision is a manifestation of divine love, unadulterated submission, and the station of khulla (close friendship with God), indicating the inward journey of the seeker from multiplicity to unity. The purpose of this study is to provide an epistemological and mystical exegesis of the dream in terms of the doctrines of Ibn 'Arabī, namely those on theophany (tajallī), dream interpretation (ta'wīl), and waḥdat al-wujūd (unity of being).

METHODOLOGY: The research utilizes an analytical-interpretive approach based on library materials and mystical texts, focus on Ibn 'Arabī's metaphysics on Abraham's visionary experience.

FINDINGS: The dream of Abraham in this chapter is existential and epistemological, rather than allegorical or ethical, and reveals the fundamental principles of unity and divine truth through mystical hermeneutics. Ibn 'Arabī presents the dream as a way of intuitive knowledge, closeness to God, and rising above the bounds of reason and form. The khulla station is here shown to be the culmination of annihilation (fanā') in divine love.

CONCLUSION: Abraham's dream in the philosophy of Ibn 'Arabī is a point of convergence between vision, intuition, and ultimacy of truth. Through interpretive mysticism, it is a life to attain the oneness of the Real and creation and bring the seeker to utter oneness and annihilation of the self.

<http://dx.doi.org/10.22034/bahareadab.2025.18.7893>

NUMBER OF REFERENCES	NUMBER OF TABLES	NUMBER OF FIGURES
		
26	0	0

مقدمه

در عرفان اسلامی، رؤیا نه تنها مجموعه‌ای از تصاویر گذرا و لحظه‌ای، بلکه دروازه‌ای است به دنیای معنوی و حقایق باطنی که در ساحت خیال تجلی مییابد. این نگاه معرفت‌شناسانه به رؤیا، آن را از سطح تجربیات معمولی فراتر میبرد و به عنوان ابزاری برای کشف حقایق و تجلیات الهی در نظام سلوکی و کشف شهودی به حساب می‌آورد. رؤیا در این منظر، نقشی کلیدی در بازسازی و تطهیر نفس سالک دارد و درک و تأویل آن نیازمند فهمی عمیق و معرفتی ویژه است.

در میان رؤیاهایی که در متون عرفانی آمده است، رؤیای حضرت ابراهیم علیه السلام برجسته‌ترین تجلی از عشق الهی و مقام خُلت (دوستی خاص خداوند) به شمار میرود. این رؤیا نه تنها بیانگر تسلیم مطلق سالک در برابر اراده الهی است، بلکه مسیری را ترسیم میکند که سالک از مراتب فنا به سوی بقا و درک حقیقت توحید میپیماید. از منظر ابن عربی، این رؤیا در عین حال که تجربه‌ای معرفتی است، تجلی حقیقت الهی و نمادی از وحدت وجود است که اصول توحیدی را بازتاب میدهد و رابطه عبد و معبود را به طور عمیقتری بیان میکند.

مسئله‌ی اصلی این پژوهش، تحلیل نحوه بازتاب اصول وحدت وجود و مفاهیم بنیادین عرفانی همچون عشق الهی، فقر، فنا و بقا در رؤیای حضرت ابراهیم علیه السلام است. به طور خاص، پژوهش به این پرسشها پاسخ خواهد داد:

۱. رؤیای حضرت ابراهیم علیه السلام از چه منظر معرفتی و عرفانی در اندیشه ابن عربی قابل تأویل و تحلیل است؟
 ۲. این رؤیا چگونه اصول وحدت وجود و رابطه عبد و معبود را در مراتب مختلف سلوک عرفانی بازتاب میدهد؟
- هدف اصلی پژوهش حاضر، ارائه نگاهی نوین به رؤیای حضرت ابراهیم علیه السلام و بازخوانی آن در چارچوب عرفانی ابن عربی است تا از رهگذر این تحلیل، به فهمی عمیقتر از مفاهیمی چون توحید، عشق الهی، فنا و بقا، و وحدت وجود دست یابیم.

پیشینه تحقیق

از دیرباز، رؤیا و خواب در میان متفکران مسلمان، به ویژه در حوزه عرفان نظری و فلسفه، مورد توجه خاص قرار گرفته است. ابن عربی در این زمینه با نگاهی عمیقتر، رؤیا را به عنوان مجرای کشف حقایق و تجلیات الهی معرفی کرده است. با این حال، رؤیای حضرت ابراهیم علیه السلام، که در آن تجربه عرفانی خاصی نهفته است، در تحلیلهای موجود به طور مستقل و دقیق مورد توجه قرار نگرفته است. مطالعات پیشین بیشتر به تحلیل کلی خواب و رؤیا در نظام معرفتی عرفانی و فلسفی پرداخته‌اند. برای نمونه:

موسوی و همکاران (۱۴۰۱) در مقاله‌ای با عنوان «خواب، رؤیا و وحی از دیدگاه ابن عربی»، تفاوت میان خواب، رؤیا و وحی را بررسی کرده‌اند. آنها بر این نکته تأکید دارند که خواب و رؤیا در ساحت خیال متصل رخ میدهد، درحالی که وحی در مرتبه‌ای بالاتر و در خیال منفصل تحقق مییابد. این پژوهش، اگرچه به طور ضمنی به معرفت‌شناسی خواب میپردازد، اما رؤیای حضرت ابراهیم را به صورت خاص تحلیل نکرده است.

حصارکی و فیروزی (۱۳۹۵) در پژوهش «مفهوم خواب و رؤیا از منظر قرآن، عرفان و فلسفه»، با تمرکز بر تعالیم قرآنی و دیدگاههای عرفانی، خواب و رؤیا را به عنوان ابزاری برای درک و تفسیر حقایق غیبی معرفی کرده‌اند.

قربانی و محمودی (۱۳۹۱) در مقاله «خواب و رؤیا: ابزاری برای بیان کشف و شهودات عرفانی»، جایگاه کشف و شهود در خوابهای عرفانی را بررسی کرده‌اند. در این پژوهش، به معنای عام و خاص کشف پرداخته شده است و رؤیا به‌عنوان ابزاری برای بروز حقایق عرفانی در نظر گرفته می‌شود.

حداد و بیدهندی (۱۳۹۳) با مطالعه تطبیقی دیدگاههای فارابی، سهروردی و ابن عربی در مقاله‌ای با عنوان «تحلیل خواب و رؤیا از منظر فیلسوفان و عرفا»، بر تفاوت ساحت‌های خیال در مکاتب مختلف تأکید کرده‌اند. تحلیل مطالعات پیشین نشان می‌دهد که علی‌رغم بررسیهای متعددی که درباره خواب و رؤیا در آثار ابن عربی و دیگر عرفای اسلامی صورت گرفته، توجه به رؤیای حضرت ابراهیم علیه‌السلام به‌عنوان تجربه‌ای عرفانی و تحلیل آن در بستر وحدت وجود و مراتب سلوک عرفانی ابن عربی، کمتر مورد توجه قرار گرفته است.

ضرورت و نوآوری پژوهش

ضرورت انجام این پژوهش به‌ویژه در زمینه تحلیل رؤیای حضرت ابراهیم علیه‌السلام از آنجا ناشی می‌شود که تاکنون تحلیل‌های مستقلی از این تجربه عرفانی در بستر آموزه‌های وحدت وجود و سلوک عرفانی ابن عربی به‌طور خاص انجام نشده است. پژوهش حاضر تلاش دارد تا ضمن بازخوانی نوین این تجربه معرفتی، به تبیین اصول توحیدی و مبانی وحدت وجود در اندیشه ابن عربی پردازد.

نوآوری این تحقیق در آن است که برخلاف پژوهشهای پیشین که عموماً به مباحث کلی خواب و رؤیا پرداخته‌اند، این پژوهش با تمرکز بر رؤیای حضرت ابراهیم علیه‌السلام و با بهره‌گیری از روش تحلیلی-تفسیری، به تفسیر دقیق مفاهیمی چون تجلی، فنا، عشق الهی و وحدت حق و خلق در بستر سلوک عرفانی می‌پردازد. در این مسیر، تلاش شده است که ضمن بازخوانی متن فصوص الحکم ابن عربی و تمرکز بر آموزه‌های عرفانی، ابعاد معرفتی و سلوکی این تجربه به‌عنوان نمادی از تسلیم مطلق و فنا در عشق الهی آشکار گردد.

طرح بحث

الم مثال مرتبه‌ای از هستی است که واسطه میان عالم غیب و شهادت است و از طریق قوای مخیله ارتباط میان حقیقت غیبی و محسوسات را ممکن می‌سازد. رؤیا، به‌ویژه در عرفان نظری، نمودی از این عالم است و ابن عربی آن را به رؤیای صوری و باطنی تقسیم می‌کند؛ رؤیای صوری بازتاب محسوسات و رؤیای باطنی آشکارکننده حقایق معنوی در صورت مادی است. رؤیای حضرت ابراهیم (ع) درباره قربانی کردن فرزند، نمونه‌ای از تجلی حقایق الهی در عالم مثال و مرحله‌ای از سیر و سلوک ابراهیمی است (کُربن، ۱۳۸۴: ۳۲۲).

خیال، مثال، رؤیا و واقعیت

در نظام عرفانی ابن عربی، «خیال» واسطه‌ای اساسی در تجلی اسم «القوی» و قدرت الهی است. خیال با توانایی جمع اضداد، امری که در عالم عقل و حس ممکن نیست، نقشی کلیدی ایفا می‌کند. ابن عربی آن را بزرگترین شعائر الهی میدانند که در خوابها و ادراکات ذهنی، قدرت خداوند و تجلی حقیقت را آشکار می‌سازد (ابن عربی، ۱۲۹۳: ۵۰۸/۳).

ابن عربی در نظریه‌های خود، آفرینش عالم را نتیجه تخیل الهی و تجلی حقیقت خداوند در «خیال مطلق» یا «عما» میداند که به‌عنوان نخستین ظرف پذیرنده حقیقت شناخته می‌شود. این ظرف همان «نفس رحمانی» است که جامع تمام مراتب وجود است (فره‌مند، ۱۳۹۵: ۹).

حضرت خیال یا عالم مثال، در اندیشه ابن عربی، یکی از حضرات خمس^۱ است که در حد فاصل میان حضرت ارواح و حضرت شهادت یا عالم محسوسات جای دارد. نیروی مختله انسان که به خیال مقید یا متصل تعبیر می‌شود، با حضرت خیال ارتباطی مستقیم دارد. خیالهای فردی، برخاسته از عالم واحد مثال‌اند که در تقابل با خیال مقید یا متصل، به‌عنوان خیال مطلق یا منفصل شناخته می‌شود. این عالم ساخته نیروی مختله انسان نیست، بلکه تجلی و نمایشی از ظرفیت بی‌کران یا نمود خزانه عالم خیال است؛ خزانه‌ای که همه موجودات، اعم از مادی و غیرمادی، در آن جای دارند و خیال انسانی توانایی تصویرسازی از آنها را دارد (موحد، ۱۳۹۸: ۳۵۶).

«عالم مثال، همان اقلیم هشتم است که هورقلیا، جابلقا و جابرسا از مدینه‌های آن عالمند: جهان محسوس در جغرافیای بطلمیوس دارای هفت اقلیم است. از این رو عالم مثال را اقلیم هشتم مینامند» (سرمدی، ۱۳۸۸: ۷۶). این عالم، در عین داشتن مقدار و ابعاد مانند عالم مادی، از نور و لطافت برخوردار است و به همین دلیل به عالم مجرد نزدیکتر است. عالم مثال به دلیل همین ویژگیهای برزخی، جهان تخیل قائم به ذات نیز نامیده می‌شود، و در اصطلاح عرفا و فلاسفه به آن «عالم خیال منفصل» گفته می‌شود (کُربن، ۱۳۵۸: ۲۱۳).

عالم مثال جایگاه تحقق و نمایش صور اشیا و ارواح است. این صور به دلیل لطافت و نورانیت، همچنان که در عالم ماده، شکل و مقدار دارند، در عالم مثال نیز با ویژگیهای خاص خود ظاهر می‌شوند (قیصری، ۱۳۹۹: ق: ۲۵). ابن عربی در فتوحات مکیه تأکید می‌کند که هر موجود مادی، صورتی مثالی در عالم روحانی دارد که آن صورت، از طریق عالم خیال در جهان حواس انسانی درک می‌شود. بر همین اساس، عارفان از طریق مکاشفات خود قادرند صور مثالی را مشاهده کنند و به حقیقت آن پی ببرند.

ابن عربی رؤیا را ابزاری برای درک حقیقت پنهان میداند که نیازمند تأویل است. او رؤیا را واسطه‌ای میان عالم شهود و غیب معرفی می‌کند که حقایق را در قالب نمادها آشکار می‌سازد. در رؤیا، فرد از محدودیتهای زمان و مکان فراتر رفته و به حقایق غیبی دست می‌یابد. نمونه‌هایی چون رؤیای حضرت یوسف و حضرت ابراهیم نشان‌دهنده این حقایق غیبی‌اند که از طریق دانش تأویل روشن می‌شوند (ایزوتسو، ۱۳۷۸: ۲۸-۳۱). به باور او، حقیقت دنیا نیز نوعی خواب است که انسان با مرگ از آن بیدار می‌شود. این اندیشه با حدیث پیامبر «النَّاسُ نِيَامٌ فَإِذَا مَاتُوا انْتَبَهُوا» (ورام بن ابی فراس، ۱۳۶۸: ۱۱۲)؛ همخوانی دارد. در این دیدگاه، دنیا به خوابی یا توهمی شباهت دارد که نیازمند تأویلی عمیقتر است؛ تأویلی که میتوان آن را دانشی برای تعبیر زندگی نامید.

حکمت حقیقه

اول کسی که آراسته شد به زیور خلقت ثبوتیه، که روح عالم مثالی است، ابراهیم علیه السلام بود، لذا ابن عربی به خاطر رعایت ترتیب در بیان مراتب، عالم مثال مقید را در کلمه اسحاقیه ذکر کرد و خیال مطلق را نیاورد. چون مثال مقید از خیال انسانی است و نمونه‌ای از عالم مثال مطلق است (حسن‌زاده آملی، ۱۳۷۹: ۳۷۳).

^۱ - حضرات کلیه و عوالم اصلیه پنج است: اول حضرت احدیت که غیب مطلق است، دوم حضرت الوهیت که عالم جبروت یا عالم عقل است، سوم حضرت نفس کلیه که عالم ملکوت است، چهارم حضرت مُلک که عالم شهادت است و پنجم عالم انسان کامل است (منصوری لاریجانی، ۱۴۰۱: ۱۸۲).

حضرت ابراهیم علیه‌السلام در خواب (خیال متصل) دید که فرزندش را ذبح میکند «يُنْيِي إِلَيَّ أَرَى فِي الْمَنَامِ أَنِّي أَذْبَحُكَ» (صافات: ۱۰۲). حضرت ابراهیم علیه‌السلام وقتی رؤیای صالحه خود را بیان کرد، اسحاق آن را تصدیق نمود، و گفت: «يَا أَبَتِ أَفْعَلُ مَا تُؤْمَرُ سَتَجِدُنِي إِنْ شَاءَ اللَّهُ مِنَ الصَّابِرِينَ؛ ای پدر! آنچه را مأمور شده‌ای انجام بده؛ ان شاء الله مرا از شکیبایان خواهی یافت» (صافات: ۱۰۲). بنابراین چون اسحاق رؤیای پدر را حق دید و از پدر خواست تا آنچه را در خواب دیده، عملی کند، حکمت حقیقه به اسحاق نسبت داده شده است.

قربانی، حق اسماعیل یا اسحاق؟

یکی از مباحث اختلافی در تفسیر رؤیای حضرت ابراهیم، هویت فرزندی است که قربانی شدن او مطرح شد. برخی اهل سنت اسحاق و بیشتر شیعه اسماعیل را ذبح میدانند. ابن عربی با تأویلی عرفانی، اسماعیل را نماد انسان کامل میدانند که در مقام فنا باید قربانی شود، در حالی که اسحاق نماد بقای بعد از فنا است. از این منظر، «ذبح عظیم» اشاره به پذیرش اراده الهی و عبور از تعلقات دنیوی دارد، جایی که تفاوت میان اسماعیل و اسحاق معنای نمادین دارد و اولویت با تسلیم کامل به خداوند است. با این حال، بر اساس ظاهر آیات و برخی روایات، شواهد بیشتری به نفع اسماعیل ارائه شده است (مجلسی، ۱۴۰۳ق: ۱۲/۳۵).

الف. دلایل قرآنی

بشارت به اسحاق پس از ماجرای ذبح: در آیه ۱۱۲ سوره صافات آمده است: «وَبَشِّرْنَاهُ بِإِسْحَاقَ نَبِيًّا مِنَ الصَّالِحِينَ» (صافات: ۱۱۲)؛ این آیه نشان میدهد که بشارت به اسحاق به‌عنوان یک پیامبر، پس از ماجرای ذبح صورت گرفته است. بنابراین، این واقعه نمی‌تواند مربوط به اسحاق باشد، چرا که بشارت به نبوت به معنای بقای شخص است و با ذبح در دوران کودکی تناقض دارد.

یقین به بقای اسحاق و نسل او: در آیه ۷۱ سوره هود آمده است: «فَبَشِّرْنَاهَا بِإِسْحَاقَ وَمِنْ وَرَاءِ إِسْحَاقَ يَعْقُوبَ» (هود: ۷۱)؛ این آیه نشان میدهد که حضرت ابراهیم علیه‌السلام یقین داشت اسحاق زنده خواهد ماند و فرزندی چون یعقوب از او متولد خواهد شد. بنابراین، امکان قربانی شدن او منتفی است. نام نیک و ارتباط با نسل اسماعیل: در آیه ۱۰۸ سوره صافات ذکر شده است: «وَوَرَّكُنَا عَلَيْهِ فِي الْآخِرِينَ» (صافات: ۱۰۸)، که اشاره به بقای نام نیک قربانی در میان آیندگان دارد. این نام نیک به پیامبر اسلام حضرت محمد صلی‌الله‌علیه‌وآله‌وسلم بازمی‌گردد که از نسل اسماعیل است.

ب. دلایل روایی

در منابع اسلامی، روایات متعددی وجود دارد که به ذبح بودن اسماعیل اشاره دارند: حدیث: پیامبر اکرم می‌فرماید: «أَنَا ابْنُ الذَّبِيحَيْنِ»؛ یعنی، من فرزند دو ذبیح هستم. منظور از دو ذبیح، عبدالله (پدر پیامبر) و اسماعیل است (عیون اخبار الرضا، ۱/۲۱۰/۱).

گواهی امامان معصوم علیهم‌السلام: در دعا‌های امام علی علیه‌السلام و روایات امام باقر و امام صادق علیهم‌السلام، ماجرای ذبح به حضرت اسماعیل نسبت داده شده است. همچنین، از امام رضا علیه‌السلام نقل شده است: «لَوْ عَلِمَ اللَّهُ عَزَّ وَجَلَّ أَكْرَمَ مِنَ الضَّائِنِ لَفَدَى بِهِ إِسْمَاعِيلَ»؛ یعنی اگر حیوانی بهتر از گوسفند وجود داشت، خداوند آن را به‌عنوان فدیة اسماعیل قرار میداد (طبرسی، ۱۳۷۰: ۱۵۹).

این روایات کاملاً با ظاهر آیات قرآن سازگار هستند. در مقابل، روایاتی که اسحاق را به عنوان ذبیح معرفی میکنند، اغلب با ظاهر آیات و روایات معتبر اسلامی هماهنگ نیستند.

پ. تأثیر اسرائیلیات

در کتابهای عهد عتیق (تورات کنونی)، اسحاق به عنوان ذبیح معرفی شده است. برخی از روایات اسلامی که اسحاق را ذبیح میدانند، احتمالاً تحت تأثیر اسرائیلیات وارد شده‌اند. این تأثیر میتواند ناشی از تمایل یهودیان به اختصاص این افتخار به نسل اسحاق باشد. از این رو، چنین روایاتی ممکن است در برخی منابع اسلامی بازتاب یافته باشند.

ت. دلایل ادبی

مولانا در دفتر اول مثنوی، مطابق قول مشهور، اسماعیل را قربانی دانسته است:

همچو اسماعیل پیشش سر بنه شاد و خندان پیش تیغش جان بده

(مولانا، ۱۳۹۵: ۲۲۷)

و نیز در دفتر سوم مثنوی میگوید:

من خلیلم، تو پسر پیش بچک ^۱	سر بنه اینی ازانسی اذبحک
سر به پیش قهر نه، دل برقرار	تا بئرم حلقّت اسماعیل وار
سر بئرم لیک این سر آن سریست	کز بریده گشتن و مردن بریست
لیک مقصود ازل تسلیم توسست	ای مسلمان بایدت تسلیم جست

(مولانا، ۱۳۹۵: ۴۱۷۷-۴۱۷۴)

در غزلی از دیوان کبیر مولانا نیز آمده است:

چون عنایت‌های ابراهیم باشد دستگیر سر بریدن کی زیان دارد دلا اسحاق را

(مولانا، ۱۳۹۵: غزل ۱۵۱)

به نظر میرسد این غزل و چند غزل دیگر از دیوان شمس که در آنها اسحاق به عنوان ذبیح‌الله معرفی شده، از آثار پیروان و معتقدان ابن عربی بوده‌اند که به دیوان شعر مولانا افزوده شده‌اند (موحد، ۱۳۹۸: ۳۵۰).

اصل رؤیای حضرت ابراهیم علیه السلام

توضیح این رخداد از سوی ابن عربی چنین است:

«ابراهیم خلیل علیه السلام به پسرش گفت: «وَإِنِّي أَرَى فِي الْمَنَامِ أَنِّي أَذْبَحُكَ»^۲. در خواب میبینم که تو را ذبح میکنم. خواب حضرت خیال است، ولی او آن را تعبیر نکرد. کوچی در خواب به صورت پسر ابراهیم ظاهر شده بود.

^۱ - بچک به معنای کارد، لغتی ترکی است.

^۲ - تعبیر قرآنی «أَرَى فِي الْمَنَامِ أَنِّي أَذْبَحُكَ» (صافات: ۱۰۲) نشان‌دهنده آن است که رؤیای ذبح اسماعیل علیه السلام برای حضرت ابراهیم علیه السلام نه یکبار، بلکه مکرراً و در سه شب متوالی، یعنی شبهای هشتم، نهم و دهم ذی‌الحجه رخ داده است. این تکرار، سبب شد که آن حضرت درباب رؤیای مذکور از سنخ رؤیای صادقه و امر الهی است، نه القانات شیطانی. بر اساس روایتی از منابع تفسیری، ابراهیم علیه السلام در شب هشتم ذی‌الحجه در خواب دید که ندایی به او میگوید: «إِنَّ اللَّهَ يَأْمُرُكَ أَنْ تَذْبَحَ ابْنَكَ». صبحگاهان، آن حضرت از آغاز تا پایان روز در این رؤیا تأمل نمود تا حقیقت آن را دریابد و تردید میان امر الهی و وسوسه شیطان را برطرف کند. به همین دلیل، این روز

ابراهیم رؤیای خود را صادق دانست، لیکن خدای تعالی با فروفرستادن یک قربانی بزرگ، پسر ابراهیم را معاف داشت. این تعبیر رؤیای ابراهیم در نزد خدای تعالی بود که ابراهیم خود آن را نمی‌یافت؛ زیرا که تجلی‌صوری در حضرت خیال نیازمند به علم دیگری است که بدان‌وسیله انسان آنچه را خداوند به‌واسطه آن صورت‌اراده فرموده بود، می‌تواند درک کند. و خدای تعالی ابراهیم را خوانده و گفت: «يَا اِبْرَاهِيْمُ، قَدْ صَدَّقْتَ الرُّؤْيَا»، یعنی رؤیا را صادق دانستی. خداوند فرمود: این‌که پسر را در خواب دیدی، درست دانستی؛ زیرا ابراهیم خواب خود را تعبیر نکرد، بلکه ظاهر آنچه دیده بود را اخذ کرد، در حالی که رؤیا تعبیر می‌طلبد. اگر آنچه را ابراهیم گمان برده بود، درست می‌بود، باید پسرش را قربانی می‌کرد. او خواب خود را صادق انگاشت و گمان کرد که آنچه در خواب دیده عین فرزندش است، در صورتی که آن در نزد خدای تعالی ذبح عظیم در صورت فرزند ابراهیم بود. پس خدای تعالی به دلیل آنچه در ذهن ابراهیم جای گرفته بود، آن ذبح عظیم را فدا کرد، در حالی که در نفس امر در نزد خدای تعالی، آن قربانی و فدا نبود. حس بینایی، ذبح را تصویر کرد و خیال، فرزند ابراهیم علیه‌السلام را. پس اگر قوچ را در خیال دیده بود، آن را به پسرش یا امر دیگری تعبیر می‌کرد. آنگاه گفت: «إِنَّ هَذَا لَهُوَ الْبَلَاءُ الْمُبِينُ»، این آزمایش آشکار است. یعنی آزمایش سنجش علم؛ یعنی آیا او جایگاه رؤیا را از تعبیر تمییز می‌دهد یا نه؟ زیرا که او میدانست که جایگاه خیال تعبیر می‌طلبد، لیکن او غفلت کرد و حق این جایگاه را ادا نکرد و رؤیا را صادق دانست (کاشانی، ۱۳۲۱: ۸۴-۸۶).

تحلیلی معرفتی بر رؤیای حضرت ابراهیم

رابطه رؤیا و معرفت شهودی

رؤیای حضرت ابراهیم از یک سو حامل فرمانی الهی و از سوی دیگر نمایانگر نمونه‌ای از معرفت شهودی است که مستقیماً بر قلب انسان تجلی می‌یابد. در معرفت شهودی، حقیقت نه از طریق استدلال عقلانی و نه از راه تجربه حسی، بلکه به‌صورت مستقیم و بی‌واسطه بر دل سالک آشکار می‌شود. رؤیای حضرت ابراهیم نیز همین ویژگی را داراست: حقیقتی الهی که بی‌هیچ واسطه‌ای قلب او را منور ساخت و او را به تسلیم کامل در برابر اراده الهی فراخواند.

در این تجربه، قلب حضرت ابراهیم به‌عنوان محل تجلی حقیقت عمل می‌کند، در حالی که قوه خیال و عقل، ابزارهایی برای دریافت و درک این حقیقت‌اند. ابن عربی، در تحلیل رؤیاهای صادقانه، قوه خیال را واسطه‌ای برای تنزل حقایق غیبی به ساحت محسوس می‌داند. اما آنچه رؤیای حضرت ابراهیم را متمایز می‌سازد، وضوح و شفافیت حقیقتی است که بر او آشکار شد؛ حقیقتی که نیازی به تأویل و تعبیر نیافت، زیرا قلب او آمادگی کامل برای پذیرش آن داشت.

این رؤیا همچنین نشان‌دهنده جایگاه رؤیا در عرفان و سیر و سلوک است. رؤیا، به‌ویژه برای سالکانی که به درجاتی از معرفت دست یافته‌اند، دریچه‌ای به سوی کشف حقیقت و دستیابی به معانی الهی است. در رؤیای حضرت

را یَوْمُ التَّرْوِيَةِ نام نهادند؛ چراکه در آن روز، حضرت در امر رؤیا «تروی» و اندیشه نمود. شب بعد، بار دیگر همان رؤیا را مشاهده کرد و این بار دریافت که پیام الهی است؛ از این‌رو، فردای آن شب، یعنی نهم ذی‌الحجه را یَوْمَ غَرَفَةَ خواندند، زیرا ابراهیم علیه‌السلام در آن روز به حقیقت امر الهی «عارف» شد. در شب دهم، رؤیا برای بار سوم تکرار شد و آن حضرت تصمیم به امتثال امر الهی گرفت و به سوی ذبح فرزند خویش حرکت کرد. بدین‌سان، دهم ذی‌الحجه به‌عنوان یَوْمُ النَّحْرِ (روز قربانی) شهرت یافت، چراکه عزم حضرت ابراهیم برای قربانی کردن اسماعیل در این روز به مرحله عمل رسید (فخر رازی، التفسیر الکبیر، ج ۲۶: ۳۴۶).

ابراهیم، همان گونه که قرآن میفرماید: «قَدْ صَدَّقْتَ الرُّؤْيَا» (صافات: ۱۰۵)، او حقیقت را بی هیچ تردیدی تصدیق کرد، زیرا شهود او بر حقایق الهی استوار بود.

این تجربه همچنین به ما نشان میدهد که معرفت شهودی چگونه از عالم عقل و حس فرائر می‌رود. عقل و حس، در این مسیر، تنها ابزارهایی کمکی هستند، در حالی که قلب، جایگاه اصلی دریافت حقیقت است. رؤیای حضرت ابراهیم نمونه‌ای بارز از این نوع معرفت است که سالک را از وابستگی به ظواهر عبور داده و او را مستقیماً با حقیقت مواجه می‌سازد.

افزون بر این، میتوان گفت که خداوند اراده کرده بود این رؤیا، بدون توجه به احتمال وجود تأویل یا معنایی دیگر، در صورت ظاهری خود مورد پذیرش قرار گیرد. شاید هدف این بوده است که حضرت ابراهیم به درجه‌ای از تسلیم و اخلاص دست یابد که در آن، تمام تفاسیر و تحلیل‌های عقلانی کنار گذاشته شود و تنها اطاعت محض و اعتماد کامل به خداوند باقی بماند. این امر، همان گونه که آیه «إِنَّ هَذَا لَهُوَ الْبَلَاءُ الْمُبِينُ» (صافات: ۱۰۶) بیان میکند، آزمونی آشکار و هدفمند بود که عبودیت مطلق حضرت ابراهیم را به نمایش می‌گذاشت. بنابراین، رؤیای حضرت ابراهیم نه تنها آزمونی الهی، بلکه مثالی از تجربه عرفانی و معرفت شهودی است که سالک را به درک حقیقت و عبودیت مطلق و مقام تسلیم و فنا در اراده الهی هدایت میکند.

جایگاه نمادها در انتقال معانی

رؤیای حضرت ابراهیم یکی از مهمترین جلوه‌های نمادگرایی در عالم خیال و انتقال معانی عمیق معنوی است. در این رؤیا، خداوند از حضرت ابراهیم خواست تا عزیزترین دارایی خود، فرزندش اسماعیل، را قربانی کند؛ اما در نهایت، این فرمان به ذبح یک گبش (گوسفند) ختم شد. این جایگزینی نه تنها نشان‌دهنده رحمت و حکمت الهی است، بلکه گویای حقیقتی عمیقتر درباره جایگاه نمادها در انتقال مفاهیم معنوی است. در این داستان که در سوره صافات آیات ۱۰۲ تا ۱۰۷ ذکر شده است، آمده:

فرمان ذبح اسماعیل، آزمونی بزرگ برای نشان دادن تسلیم کامل حضرت ابراهیم به اراده الهی بود. اما هدف اصلی این فرمان، تسلیم قلبی و عمیق حضرت ابراهیم و اسماعیل بود، نه اجرای ظاهر آن. خداوند با جایگزینی یک گبش به عنوان فدیة، حقیقت این آزمون را آشکار ساخت.

ابن عربی این جایگزینی را نشان‌دهنده حکمت و رحمت الهی میدانند که به ظرفیت انسانی برای درک و اجرای اراده خداوند توجه دارد. این واقعه بیانگر آن است که نمادها در عالم خیال ابزاری برای انتقال معانی عمیق و راهنمایی انسان به سوی معرفت بالاتر هستند. این رؤیا، نمادی از عبور حضرت ابراهیم از تعلقات مادی به تسلیم کامل و خالصانه در برابر خداوند است.

هرچند خونیهای هر شخص به اندازه مقام و مرتبت اوست، اما در ماجرای اسماعیل، خواست حقیقی خداوند از ابتدا ذبح او نبود. اگر قربانی شدن اسماعیل هدف نهایی بود، فدیة‌ای که به جای او فرستاده شد، نمیتوانست با حقیقت مدنظر خداوند سازگاری داشته باشد. این تنها ذهنیت حضرت ابراهیم بود که پس از دریافت فرمان الهی، چنین تصور کرد که باید فرزندش را قربانی کند. خداوند نیز با فرستادن فدیة‌ای در قالب گوسفند، به این تصور پاسخ داد تا حقیقتی بالاتر را آشکار سازد. «ابن عربی معتقد است که این فدیة بر مبنای آن چیزی بود که در ذهن و قوه تخیل ابراهیم واقع شد، نه بر اساس حقیقت نفس‌الامری و حقیقتی که نزد خداوند بود» (مظاهری و دیگران، ۱۳۸۵).

این تجربه عرفانی نشان می‌دهد که صورت فرزند در خیال حضرت ابراهیم به‌عنوان قربانی قرار گرفت و حس ذبح به گونه‌ای متعالی تصویر شد. این تصویرگری متعالی ابراهیم را به درک عمیق‌تری از اراده الهی و حقیقت قربانی رساند. حقیقت این فرمان از ابتدا چیزی ورای قربانی کردن اسماعیل بود؛ هدف، تسلیم مطلق و درونی حضرت ابراهیم و رسیدن او به اوج خلوص و ایمان بود.

در این میان، نقش گوسفند به‌عنوان فدیة نیز معنای نمادین عمیقی دارد. ابن عربی توضیح می‌دهد که از میان حیوانات، گوسفند در هنگام ذبح، آرام و تسلیم است و همین ویژگی آن را به نمادی از تسلیم و رضا تبدیل کرده است. هم حضرت ابراهیم و هم حضرت اسماعیل تسلیم محض خدا بودند بطوری که فرمود: «فَلَمَّا أَسْلَمَا وَ تَلَّهُ لِلْجَبِينِ؛ رضایت داد و تسلیم شد و رخساره‌ی او را بر خاک انداخت» (صافات: ۱۰۳).

این نمادگرایی نشان می‌دهد که خداوند با جایگزینی فدیة، حقیقت تسلیم و اطاعت را آشکار ساخت. رؤیای حضرت ابراهیم نمادی از انتقال معانی الهی و آزمونی برای عبور از ظاهر به باطن است. او در این تجربه به معرفت شهودی فراتر از عقل دست یافت که نمایی از سیر و سلوک عرفانی و هدایت به تسلیم کامل و شناخت حقیقت است.

وحدت وجود و رابطه عبد و معبود

رؤیای حضرت ابراهیم جلوه‌ای از حقیقت وحدت وجود و رابطه عبد و معبود را آشکار می‌سازد. این واقعه، نمایانگر تسلیم کامل عبد در برابر اراده الهی است و نشان می‌دهد که درک حقیقت وحدت، مستلزم عبور از کثرتهای ظاهری است. رؤیا، واسطه‌ای میان حق و خلق، و دریچه‌ای به سوی درک مراتب مختلف وجود است که در عین کثرت، به حقیقت یگانه‌ای متصل میشوند.

در تحلیل این رؤیا، میتوان به ماهیت عرفانی و شهودی آن توجه کرد. ابراهیم مأمور به قربانی کردن فرزندش اسماعیل میشود؛ فرزندی که در ظاهر موجودی مستقل از پدر است، اما حقیقت عرفانی نشان می‌دهد که فرزند جزئی از باطن و سرّ پدر است. این امر با آیه قرآن «الَّذِي خَلَقَكُمْ مِنْ نَفْسٍ وَاحِدَةٍ وَخَلَقَ مِنْهَا زَوْجَهَا» (النساء: ۱)، تأیید میشود؛ چرا که همه‌ی مخلوقات از حقیقتی واحد نشأت گرفته‌اند. بنابراین، قربانی کردن فرزند به معنای عبور از کثرت ظاهری و رسیدن به وحدت باطنی است. در این نگاه، اسماعیل، ابراهیم، و حتی گوسفند، قربانی جلوه‌هایی از ذات واحد الهی‌اند؛ همان‌گونه که اعداد مختلف در نهایت به واحد بازمی‌گردند.

قربانی کردن اسماعیل نمادی از عبور ابراهیم از مرتبه کثرت به وحدت است؛ اوجی از عبودیت و فنا در اراده حق، جایی که عبد دیگر خود را نمی‌بیند و همه چیز را در نور حقیقت الهی مشاهده میکند. این واقعه، نشانگر تجلی عبودیت و ربوبیت در بستر وحدت وجود است، به‌طوری که قربانی کردن فرزند در حقیقت، قربانی کردن خود است. از این منظر، رابطه عبد و معبود نه تنها دوگانگی ندارد، بلکه در عمق وجود، یگانگی آنها مشهود است.

رؤیای حضرت ابراهیم، افزون بر جنبه عرفانی، از منظر عاطفی نیز قابل تحلیل است. رابطه پدر و فرزند به‌عنوان نمادی از وحدت وجود در عین کثرت ظاهری، جلوه‌ای از محبت الهی است. جمله «تو پاره‌ای از وجود من هستی» گویای عمق این پیوند است که در نهایت، نشانی از وحدت حق در میان تمام روابط انسانی است. این وحدت نه تنها میان پدر و فرزند، بلکه میان همسران و دیگر روابط انسانی نیز دیده میشود؛ چرا که همه این‌ها جلوه‌هایی از یک حقیقت واحد هستند.

ذبح اسماعیل و جایگزینی گوسفند، نمادی از تجلی رحمت الهی است؛ تغییری که حقیقت انسانی را از ظاهر به باطن منتقل میکند. این واقعه بیانگر وحدت در کثرت است؛ زیرا همه مظاهر از یک حقیقت یگانه سرچشمه میگیرند.

رؤیای حضرت ابراهیم نمونه‌ای از معرفت شهودی است که در آن قلب انسان محلّ تجلّی حقیقت الهی میشود. رؤیا دریچه‌ای است برای کنار زدن عقل و حس و جایگزینی شهود مستقیم، که نهایتاً انسان را به تسلیم مطلق و فنا در اراده الهی میرساند. این تسلیم، تجلّی عبودیت مطلق است که در وحدت با ربوبیت معنا مییابد. «از دیدگاه وحدت وجود، تمام عالم - چه زشت و چه زیبا، چه ناقص و چه کامل - تجلّی حق هستند و عارف کامل، در هر صورتی و در هر لباسی، حق را میبیند. این رویکرد به گونه‌ای است که همه چیز را آیینهای برای مشاهده‌ی حقیقت واحد میدانند. ابن عربی بیان میکند که «واحد رحمان» صورتی بی‌نهایت دارد که در هر موطن به شکلی متجلّی میشود و همه این صورتهای، به یک زبان و بیان از او سخن میگویند. این تصاویر و مظاهر، هم میتوانند عین حق محسوب شوند و هم غیر آن. از نظر عقل، حضور خداوند در صورت محسوسات و دیدن او با چشم، قابل درک نیست و شیوه عقلانی چنین چیزی را نمیپذیرد؛ اما برای اهل دل که چشمی بینا دارند، خداوند هم در آیینة معقولات و هم در آیینة متخیلات دیده میشود» (موحد، ۱۳۹۸: ۳۸۱).

توحید

در سلوک عرفانی، توحید به معنای یگانگی و وحدت، در سه مرتبه افعالی، صفاتی و ذاتی در تعامل سالک با خداوند متجلّی میشود. «ای درویش، از کفر تا به توحید، راه بسیار است، و از توحید تا به اتحاد، راه بسیار است، و از اتحاد تا به وحدت هم راه بسیار است، و وحدت است که مقصد سالکان و روندگان است (نَسَفی، ۱۳۷۲: ۴۴). در این جا، ارتباط این مراتب با حضرت ابراهیم (ع) و آزمون ذبح فرزند او مورد بررسی قرار میگیرد.

الف. توحید افعالی: این مرتبه به معنای مشاهده اراده و فعل خداوند در همه امور است. حضرت ابراهیم (ع) در آزمون ذبح فرزند، این مقام را به‌طور کامل تجلّی بخشید و فهمید که هیچ فعلی مستقل از اراده الهی نیست. این بینش، او را از تعلق به فعل خود رها ساخت و به مقام تسلیم و رضا رساند. و عین‌الیقین چون به کمال رسد، درجه‌ی حس بصر یابد که در آن زیادتی صورت نیندد، چنان‌که امیرالمؤمنین علی علیه السلام از این مقام فرمود: «لَوْ كَشِفَ الْغِطَاءُ مَا ارْذَدْتُ يَقِينًا»؛ یعنی: اگر چه پرده‌ی غیب گشوده شود، چیزی بر یقین من فزون نشود (کاشانی، ۱۳۸۹: ۱۷۱).

ب. توحید صفاتی: توحید صفاتی به معنای یگانگی صفات خداوند است. ابراهیم (ع) در این مرتبه، فرمان الهی را تجلّی کامل رحمت و حکمت الهی یافت و از تعارض میان محبت پدری و اراده الهی گذشت. او تمامی کمالات را در ذات حق مشاهده کرد و به تسلیم کامل در برابر اراده خداوند رسید.

پ. توحید ذاتی: توحید ذاتی به یگانگی مطلق ذات الهی اشاره دارد. ابراهیم (ع) در آزمون ذبح فرزند، تعلق به فرزند و حتی به خود را در برابر ذات حق نفی کرد و به مقام فنا در ذات الهی رسید. این مرتبه، نماد عبور از کثرت و رسیدن به وحدت مطلق است، جایی که سالک هیچ وجودی جز خداوند نمیبیند. در این مرحله، سالک به شهود وحدت مطلق میرسد و درمییابد که وجود، جز برای ذات حق، حقیقتی ندارد. در این مقام، فقر ذاتی خویش را درمییابد و به فنای کامل نائل میشود.

ابن عربی در فصوص الحکم، این رویدادها را نماد تجلی توحید افعالی، صفاتی و ذاتی در حضرت ابراهیم (ع) میداند. در همین زمینه، عارفان گاه برای تبیین اوج تسلیم و فنا، از سیمای ابلیس نیز بهره برده‌اند؛ نه در مقام تقابل، که در مقام پذیرش مطلق حکم از مبدأ. ابلیس، آن‌گاه که از حضرت حق خطاب «لَعْنَت» میشنود، از این قهر نمیرنجد، چرا که میداند لعنت و رحمت هر دو از مبدأ یگانگی‌اند. چنان‌که آمده است:

لَعْنَتُ أَنْ تَسْتَ، رَحْمَتُ أَنْ تَوْ بنده آن تست، قسمت آن تو
گر مرا لعنتست قسمت، باک نیست زهر هم باید، همه تریاک نیست

از این منظر، معنای طلب واقعی آن است که سالک، به مانند ابلیس در روایت عطار، آنچه را از محبوب رسد - چه زهر و چه شهد - با آغوش رضا پذیرا گردد. در این حال، دیگر تفاوتی میان نعمت و محنت نمی‌بیند، که همگی از حضرت دوست است. چنین برداشتی، مؤید همان مقام توحید ذاتی است که در آن، سالک هرچه هست را از او می‌بیند و در او می‌طلبد (بهرامی، ۱۴۰۴: ۱۱).

عشق و مقام خُلّت در آئینه تجلی ابراهیمی

در سیر و سلوک عرفانی، عشق به‌عنوان نیرویی بنیادین شناخته می‌شود که انسان را به سوی حقیقتی فراتر از خود میبرد. عشق در نگاه ابن عربی نه‌تنها عاملی است که سالک را به سوی خداوند میکشاند، بلکه موجب نزدیک شدن به مقام «خلیل» می‌شود. این مقام، که در قرآن کریم به حضرت ابراهیم نسبت داده شده است، به معنای دوستی خاص و عمیق با خداوند است که در آن سالک به تجلی و قرب الهی دست می‌یابد. «ای درویش! وقت باشد که عاشق، چنان مستغرق معشوق شود که نام معشوق را فراموش کند، بلکه غیر معشوق، هرچیز که باشد، جمله فراموش کند» (نسفی، ۱۳۷۲: ۱۱۴).

عشق به خداوند دوطرفه است که در آیه «يُحِبُّهُمْ وَيُحِبُّونَهُ» (المائدة: ۵۴) به وضوح بیان شده است. در این آیه، خداوند از عشق متقابل میان خود و مؤمنان سخن می‌گوید. این مفهوم نشان‌دهنده‌ی رابطه‌ای عاشقانه و متقابل است که در آن هم انسان خداوند را دوست میدارد و هم خداوند انسان را دوست میدارد. در حقیقت، عشق، نه‌تنها از سوی انسان به سمت خداوند روان است، بلکه خداوند نیز در پاسخ به محبت انسان، او را به مقامهای بالاتر قرب میرساند.

در این رابطه، مقام خُلّت، که در قرآن به حضرت ابراهیم نسبت داده شده است، نمادی از رسیدن به درجه‌ای از عشق و محبت است که در آن انسان به درجه‌ای از شناخت و قرب میرسد که به «خلیل» خداوند تبدیل می‌شود. «اتَّخَذَ اللَّهُ إِبْرَاهِيمَ خَلِيلًا» (النساء: ۱۲۵).

مقام خُلّت، که در آن انسان به دوستی خاص با خداوند دست می‌یابد، در عرفان ابن عربی، به معنی نفوذ کامل در اسما و صفات الهی، و تجلی آنها است. در این مقام، انسان در مرتبه‌ای از قرب قرار می‌گیرد که خداوند در تمامی افعال و وجوه او تجلی می‌کند. در این راستا، حدیث «قرب نوافل» که در آن آمده است «لَا يَزَالُ عَبْدِي يَتَقَرَّبُ إِلَيَّ بِالنَّوَافِلِ مُخْلِصًا لِي حَتَّى أُحِبَّهُ»، به روشنی نشان می‌دهد که بنده با انجام نوافل و اعمال مستحب به تدریج به مقام قرب الهی میرسد، به طوری که در نهایت خداوند او را دوست میدارد و در افعال او تجلی می‌کند. این حدیث به خوبی نشان می‌دهد که چگونه در سیر عرفانی، انسان با تقرب به خداوند از طریق اعمال نیکو و نوافل به درجه‌ای میرسد که در آن عشق و محبت میان خداوند و بنده به بالاترین سطح خود میرسد.

در تحلیل تجلی حضرت ابراهیم در این مرحله، باید به دو مفهوم قوس نزول و قوس صعود توجه کنیم. در قوس

نزول، خداوند در حضرت ابراهیم نفوذ میکند و در نتیجه، صفات الهی در او نمایان میشود. این وضعیت را میتوان در لحظه رؤیای ابراهیم درباره ذبح فرزندش مشاهده کرد. در این لحظه، خداوند به او دستور میدهد و ابراهیم بدون هیچ تردیدی آماده انجام فرمان الهی میشود. این نشان‌دهنده قرب فرائض و تخلّل حضرت حق در ابراهیم است. در قوس صعود، حضرت ابراهیم از طریق قرب نوافل به مقام عشق و خُلت دست مییابد و در آنجا خداوند در او مستور میشود. برای نمونه در این واقعه، اسماء «رحمان» و «قابض» در کنار اسماء «رحیم» و «باسط» ظهور میکنند؛ چنانکه ابراهیم از منظر قابض، مأمور به ذبح فرزند میشود و از منظر باسط، گوسفندی به جای اسماعیل قربانی میشود: «وَقَدْ يَنَازُهُ بِذَبْحِ عَظِيمٍ» (الصافات: ۱۰۷).

در داستان حضرت ابراهیم و رؤیای ذبح فرزندش، میتوانیم تجلی مقام خُلت را مشاهده کنیم. حضرت ابراهیم در این لحظه، در اوج تسلیم و محبت به خداوند قرار دارد. در واقع، او در مقام خُلت قرار گرفته است که در آن خداوند برای او تجلی میکند و هیچ‌گونه فاصله‌ای میان ابراهیم و خداوند باقی نمی‌ماند. حضرت ابراهیم در این مقام، عشق و محبت خود را به خداوند به اوج میرساند و آماده است تا حتی عزیزترین فرد به خود را فدای اراده الهی کند. این تسلیم نه از روی جبر، بلکه از سر عشق و محبت است. در این مقام، حضرت ابراهیم نه تنها در اسما و صفات الهی نفوذ کرده است، بلکه خداوند در او تجلی میکند و او به تمام معنا «خلیل» خداوند است.

تجلی عشق الهی در حضرت ابراهیم و مقام خُلت او، همان‌طور که در تحلیل رؤیای ذبح فرزند مشاهده میشود، نمایانگر عمیق‌ترین مراحل سیر و سلوک عرفانی است. در این مقام، ابراهیم به عنوان نمونه‌ای از عاشق کامل، از تمام تعلّقات دنیوی عبور کرده و به تجلی خداوند در تمام اسما و صفات جمالی و جلالی دست مییابد. عشق به خداوند در این مرحله، به‌گونه‌ای است که هیچ فاصله‌ای میان عاشق و معشوق باقی نمی‌ماند و در نتیجه، انسان به حقیقت خداوند و تجلّیات او در هستی پی میرسد.

در همین راستا، برخی از مفسران عارف همچون میبیدی، در تفسیر آیه‌ی «قُلْنَا يَا نَارُ كُونِي بَرْدًا وَسَلَامًا عَلَىٰ إِبْرَاهِيمَ» (الأنبياء: ۶۹)، آتش نمرود را نیز، نه صرفاً آتشی بیرونی، بلکه تجلّی آتشی از عشق شهودی دانسته‌اند که خلیل‌الله در اوج شوریدگی و سرمستی عاشقانه بدان درافتاد؛ آتشی که از درون جان خلیل برمی‌خاست و صورتی از محبت سوزان الهی داشت، و خداوند بر آن فرمان سردی و سلامت داد، چراکه این آتش، مظهری از عشق متقابل میان بنده و محبوب بود (داوودی‌مقدم، ۱۳۹۹: ۲۲۶).

آزمون فقر، فنا و تسلیم

حضرت حق برای تکمیل نفس حضرت ابراهیم دستور میدهد که فرزندش را، که در حقیقت تجلی نفس اوست، فدا کند. او از «مخلصین» بود و در این مقام، فرد «من» را قربانی میکند. از دیدگاه عرفانی، هدف اصلی این آزمون، نه قربانی کردن فرزند، بلکه قربانی کردن نفس و آنانیّت ابراهیم علیه السلام بود. اگر حضرت ابراهیم از ابتدا تعبیر رؤیای خود را میدانست، این آزمون به معنای واقعی‌اش تحقق نمییافت، زیرا هدف اصلی ارتقای مرتبه ابراهیم به مقام تسلیم بود. تسلیم کامل به معنای فنا فی‌الله است، که در آن سالک، «من» خود را کنار می‌گذارد و در برابر حق تعالی به تسلیم میرسد.

فقر در عرفان به معنای تجرد از مالکیت و وابستگی به غیر خداوند است؛ حالتی که در آن سالک تمام وجود خود را نیازمند و متکی به حق میبیند. در آزمون ذبح فرزند، حضرت ابراهیم علیه السلام در مقام فقر قرار گرفت. او با آمادگی برای قربانی کردن عزیزترین تعلق دنیوی خود، فقر وجودی خود را اثبات کرد و نشان داد که جز خداوند،

به هیچ‌چیز نیاز ندارد. ابن عربی در فصوص الحکم، فقر را اساسی‌ترین شرط سیر و سلوک میداند، زیرا تا سالک خود را تهی نکند، محلی برای تجلی انوار الهی نمییابد. ابراهیم با این آزمون نه تنها فقر وجودی خود را نشان داد بلکه به مقام رضا و توکل رسید. «و از آنجا بمناءِ منیتِ مِنا آی، و نفس بهیمی را در آن منحر (Manhar) قربان کن، و آنگه رو به کعبه‌ی وصال ما نه که «دَعْ نَفْسَكَ وَ تَعَالَ؛ نفس خود را رها کن و بیا» (نجم‌الدین رازی، ۱۳۸۹: ۱۷۱).

بعد از فقر، حضرت ابراهیم در مقام فنا قرار میگیرد. او در این مقام، نه تنها از تعلقات دنیوی میگذرد بلکه نفس خود را نیز قربانی میکند تا در اراده الهی محو شود. این همان تسلیم آگاهانه به اراده خداوند است. حضرت ابراهیم در این مسیر با تمام وجود و در کمال آگاهی به پیش میرود. این مسیر، تجلی فنا است که در آن سالک به طور کامل در اراده الهی محو میشود. این آزمون به معنای قربانی کردن «من» و آنانیت انسان است. در اینجا مولانا میفرماید:

وقت ذبح الله اکبر میکنی همچنین در ذبح نفس کشتنی
گو الله اکبر و این شوم را سر ببر تا وارهی از هر هوا

(مولانا، ۱۳۷۹: ۹۸/۳)

نهایتاً، حضرت ابراهیم در مقام تسلیم به خداوند قرار میگیرد. او در این مرحله نه تنها در برابر فرمان الهی تسلیم میشود بلکه به صورت آگاهانه و بی‌چون و چرا، خود را به اراده خدا میسپارد. این تسلیم، به معنای واقعی کلمه، به فنا و رهایی از «من» است.

«هم حضرت ابراهیم و هم حضرت اسماعیل تسلیم محض خدا بودند؛ بطوری که فرمود: «فَلَمَّا أَسْلَمَا وَ تَلَّ لِلْجَبِينِ» رضایت داد و تسلیم شد و رخساره‌ی او را بر خاک انداخت. این تسلیم نه تنها در واگذاری فرمان الهی به اراده الهی است، بلکه در عشق بی‌نهایت به خداوند نیز تجلی دارد.

در دایره‌ی قسمت ما نقطه‌ی تسلیمیم لطف آنچه تو اندیشی، حکم آنچه تو فرمایی

(حافظ، ۱۳۸۳: غزل ۴۹۳)

بزرگترین قربانی در راه خداوند متعال، نفس آدمی است که اگر تسلیم حق نشود، به کمال نمیرسد و کمال به قول جناب مولوی؛ گم شدن در خدا است و وصال نیز فنا و گم شدن در راه خدا را، ندیدن است.

در خدا گم شو کمال این است و بس گم شدن گم کن وصال این است و بس

(منصوری لاریجانی، ۱۴۰۳: ۱۷۲)

رؤیای حضرت ابراهیم علیه‌السلام صرفاً یک تجربه شخصی نبود، بلکه مرحله‌ای در سلوک او برای گذر از ظاهر به باطن و از خیال به حقیقت بود. این رؤیا نشان‌دهنده حرکت از «وهم» به «علم» و از «مثال» به «حقیقت» است. حضرت ابراهیم در این آزمون، تسلیم کامل خود را نشان داد و خداوند نیز با جایگزینی کبش به عنوان فدیة، هم معنای حقیقی رؤیا و هم مقام عبودیت و فناء در حق را به او نمایان ساخت (جامی، ۸۹۸ هـ.:: فص اسحاقی).

نتیجه‌گیری

تحلیل رؤیای حضرت ابراهیم (ع) در اندیشه‌ی ابن عربی به عنوان یک فرآیند سلوکی و معرفتی، نشان‌دهنده‌ی جنبه‌های عمیق عرفانی است. در این چارچوب، رؤیا نه تنها به عنوان ابزاری برای درک حقیقت بلکه به عنوان مرحله‌ای در سیر و سلوک عرفانی مطرح میشود. رؤیای حضرت ابراهیم، که در آن فرمان الهی برای ذبح پسرش

به او داده میشود، نمادی از تسلیم کامل به اراده‌ی خداوند است. این رؤیا به عنوان یک تجربه شهودی در نظر گرفته میشود که حقیقت آن از طریق قلب حضرت ابراهیم و بدون نیاز به تأویل عقلانی آشکار میشود. در این فرآیند، قوه خیال نقش واسطه‌ای را برای انتقال حقیقت‌های غیبی به عالم محسوس ایفا میکند.

رؤیای حضرت ابراهیم در این نگاه به طور نمادین از عبور از تعلقات دنیوی و رسیدن به تسلیم کامل در برابر اراده الهی حکایت میکند. جایگزینی اسماعیل با گوسفند به عنوان فدیّه، نشان‌دهنده‌ی حکمت و رحمت الهی است و در عین حال به درک مقام تسلیم در برابر اراده الهی کمک میکند. این فرآیند، به‌ویژه در عرفان اسلامی و در نظر ابن عربی، به عنوان وسیله‌ای برای درک حقیقت‌های معنوی و الهی از طریق نمادها و تصویرها شناخته میشود.

در مقام سلوک عرفانی، رؤیای حضرت ابراهیم به عنوان الگویی برای عبور از کثرتهای ظاهری به وحدت باطنی و رسیدن به درک حقیقت یگانه‌ی الهی دیده میشود. در این سیر، انسان باید از وابستگیهای دنیوی عبور کرده و به تسلیم مطلق در برابر اراده‌ی الهی برسد. این سلوک به طور نمادین در آزمونهای حضرت ابراهیم تجلی مییابد که در آن تجلیات مختلف توحید در سه مرتبه‌ی افعالی، صفاتی و ذاتی تجربه میشود.

در نهایت، این سیر روحانی، که با عشق به خداوند و تسلیم در برابر مشیت الهی پیش میرود، به مقام خلّت و نزدیکی کامل به خداوند می‌انجامد. این فرآیند نشان‌دهنده‌ی تکامل روحی سالک از تعلقات دنیوی به تسلیم و فنا در اراده‌ی الهی است که به تجلی کامل خداوند در تمامی ابعاد وجودی انسان منتهی میشود.

مشارکت نویسندگان

این مقاله از رساله‌ دوره دکتری رشته زبان و ادبیات فارسی مصوّب در پردیس بین‌المللی کیش دانشگاه تهران استخراج شده است. آقای دکتر عبدالرضا سیف راهنمایی رساله را بر عهده داشته‌اند و طراح اصلی این مقاله و نویسنده مسئول بوده‌اند. سرکار خانم دکتر حمیرا زمردی بعنوان مشاور و دانشجو سرکار خانم زهرا غفاری پژوهشگران این مقاله در گردآوری و تنظیم متن نقش داشته‌اند. در نهایت تحلیل محتوای مقاله حاصل تلاش و مشارکت هر سه پژوهشگر میباشد.

تشکر و قدردانی

نویسندگان، به رسم ادب و از سر سپاس، دست ارادت بر آستان مهر تمامی عزیزانی میسایند که در مسیر نگارش این پژوهش، همراه و همدل بودند؛ و با دلی آکنده از امتنان، از مسئولان فرهیخته نشریه وزین «سبک‌شناسی نظم و نثر فارسی» (بهار ادب سابق) صمیمانه قدردانی مینمایند.

تعارض منافع

نویسندگان این مقاله گواهی میکنند که این اثر در هیچ نشریه داخلی و خارجی به چاپ نرسیده و حاصل فعالیتهای پژوهشی تمام نویسندگان است و ایشان نسبت به انتشار آن آگاهی و رضایت دارند. این پژوهش طبق قوانین و مقررات اخلاقی اجرا شده و هیچ تخلف و تقلبی صورت نگرفته است. مسئولیت گزارش تعارض احتمالی منافع و حامیان مالی پژوهش به عهده نویسنده مسئول است و ایشان مسئولیت کلیه موارد ذکر شده را بر عهده میگیرند.

REFERENCES

The Holy Quran.

Bahrami, M., & Kazemkhanlou, N. (2025). A comparative study of the image of Iblis in Mantiq al-Tayr by Attar and Tafsir Abu al-Futuh Razi. *Journal of Persian Poetry and Prose Stylistics (formerly Bahar Adab)*, 18(108), PP. 1–18.

Balkhi (Rumi). (2000). *Masnavi-ye Ma'navi*. Tehran: Negah Publications. Book 3, Section 98.

- Corbin, H. (1979). *Earth of the Kingdom of Heaven* (S. Z. Dehshiri, Trans.). Tehran. p. 213.
- Corbin, H. (2005). *Creative Imagination in the Sufism of Ibn Arabi* (Dr. Rahmati Insha'Allah, Trans.). Tehran: Nil Publications. p. 322.
- Davoudi-Moghaddam, F. (2020). An analysis of the theme of love in the mystical tales of *Kashf al-Asrar*. *Persian Prose and Poetry Stylistics Monthly (Bahār-e Adab)*, 13(5), PP. 221–238.
- Deylami, H. ibn M. (1992). *Irshad al-Qulub* (Vol. 1). Qum: Al-Sharif al-Radi.
- Hafez Shirazi, M. S. al-D. M. (2004). *Divan of Ghazaliyat* (K. K. Rahbar, Ed.). Tehran: Mervi Press. Ghazal 493.
- Ibn Arabi, M. (1876). *Al-Futuhat al-Makkiyyah* (Vol. 3). Bulaq. pp. 508–509.
- (2016). *The Role of Imagination: Ibn Arabi's Views on the Role of the Imagination* (M. M. al-Ghorab, Ed.; M. Farahmand, Trans.). Tehran: Farayan Publications. p. 9.
- Izutsu, T. (1999). *Sufism and Taoism* (M. J. Gohari, Trans.). Tehran: Rozaneh Publications. pp. 28–31.
- Kashani, 'A. R. (1903). *Commentary on Fusus al-Hikam*. Cairo. pp. 84–86.
- Kashani, 'I. al-D. M. (2010). *Misbah al-Hidayah wa Miftah al-Kifayah* (J. al-D. Homaei, Ed.). Tehran: Dayereh-ye Sefid Publishing. p. 171.
- Khwarazmi, H. (2000). *Sharh-e Fusus al-Hikam [Commentary on Fusus al-Hikam]* (H. Hasan-zadeh Amoli, Ed.). Qom: Islamic Propagation Office of the Seminary of Qom. p. 373.
- Majlesi, M. B. (1403 AH). *Bihar al-Anwar* (S. I. al-Miyānājī & M. al-B. al-Bahbudi, Eds.), 3rd revised ed., Vol. 12. Series: Shi'a Hadith Sources – General Section. p. 35.
- Mansouri Larijani, E. (2022). *Translation and Commentary on Fusus al-Hikam of Ibn Arabi*. Qom: Boostan Ketab Publishing. pp. 172 and 182.
- Movahhed, M. A., & Movahhed, S. (2019). *Introduction, Translation, Explanation, and Analysis of Fusus al-Hikam of Ibn Arabi*. Tehran: Setareh Sabz Publishing. pp. 350, 356, and 381.
- Mousavi, S. M., et al. (2006). Sleep, dream, and revelation from the perspective of Ibn Arabi. *Religious Sciences Quarterly*, 14(61), pp. 49–60.
- Nasafi, 'A. al-D. (1993). *Insan al-Kamil [The Perfect Man]* (H. Corbin, Intro.; S. Z. Daheshiri, Trans.). pp. 44 and 114.
- Qaysari, D. (1882 CE / 1299 AH). *Sharh Fusus al-Hikam of Ibn Arabi*. Bombay. p. 25.
- Razi, N. al-D. (2010). *Mersad al-'Ibad* (M. A. Riāhi, Ed.). Tehran: Ata Publishing. p. 171.
- Rumi, J. al-D. M. (2016). *Divan of Shams Tabrizi*. Qom: Melina Publishing. Ghazal 151.
- Sarmadi, N. (2009). From the power of imagination to the world of examples (the role of hanging images in Sohrevardi's philosophy). *Ayinah Ma'arifat Quarterly*, 7(18), PP. 60–82.
- Waram Ibn Abi Firas, M. ibn 'I. (1989). *Majmu'ah Waram (Tanbih al-Khawatir wa Nuzhat al-Nawazir)*. Qom: Maktabah al-Faqih. p. 112.
- Zamani, K. (2016). *Comprehensive Commentary on Masnavi Ma'navi* (Vol. 1). Tehran: Ettelaat Publishing. p. 118, Bayt 227.

----- (2016). Comprehensive Commentary on Masnavi Ma'navi (Vol. 3). Tehran: Ettelaat Publishing. pp. 1067-1068, Bayts 4174-41.

فهرست منابع فارسی

قرآن کریم

- ابن عربی، محیی‌الدین. (۱۲۹۳ قمری). فتوحات مکیه. بولاق، ص ۵۰۸
- (۱۳۹۵). نقش خیال: دیدگاه‌های ابن عربی درباره خیال. تدوین: محمود محمود الغراب. ترجمه: دکتر محمد فرهمند، تهران: انتشارات فرایان، ص ۹.
- ایروتسو، توشیهیکو. (۱۳۷۸). تصوف و تائوئیسم. ترجمه: دکتر محمد جواد گوهری. تهران: انتشارات روزنه، صص ۲۸ - ۳۱.
- بهرامی، میترا و کاظم‌خانلو، ناصر. (۱۴۰۴). «بررسی تطبیقی تصویر ابلیس در منطق الطیر عطار و تفسیر ابوالفتوح رازی». نشریه علمی سبک‌شناسی نظم و نثر فارسی (بهار ادب سابق)، دوره ۱۸، شماره ۱۰۷، صص ۱-۱۸.
- داودی‌مقدم، فریده. (۱۳۹۹). «تحلیل بن‌مایه عشق در حکایت‌های عرفانی کشف‌الاسرار». ماهنامه تخصصی سبک‌شناسی نظم و نثر فارسی (بهار ادب سابق)، سال سیزدهم، شماره پنجم، شماره پیاپی ۵۱، صص ۲۲۱-۲۳۸.
- دیلمی، حسن بن محمد. (۱۳۷۱). إرشاد القلوب. ج ۱. الشریف الرضی (قم - ایران
- رازی، نجم‌الدین. (۱۳۸۹). مرصادالعباد. به اهتمام ریاحی، محمد امین. تهران: عطا، ص ۱۷۱.
- سرمدی، نفیسه. (۱۳۸۸). «از قدرت خیال به عالم مثال (نقش صور معلقه در فلسفه سهروردی)». فصلنامه علمی- پژوهشی آیین‌ها معرفت، دوره ۷، شماره ۱۸، صص ۶۰-۸۲.
- زمانی، کریم. (۱۳۹۵). شرح جامع مثنوی معنوی. جلد ۱. تهران: اطلاعات، ص ۱۱۸، بیت ۲۲۷.
- (۱۳۹۵). شرح جامع مثنوی معنوی. جلد ۳. تهران: اطلاعات، صص ۱۰۶۷-۱۰۶۸، ابیات ۴۱۷۴ - ۴۱۷۷.
- خوارزمی، حسین. (۱۳۷۹). شرح فصوص الحکم. به کوشش: حسن زاده آملی. قم: دفتر تبلیغات اسلامی حوزه علمیه قم، ص ۳۷۳.
- خواجeh حافظ شیرازی، مولانا شمس‌الدین محمد. (۱۳۸۳). دیوان غزلیات. به کوشش دکتر خطیب رهبر، خلیل. تهران: چاپ مروی، غزل ۴۹۳.
- کربن، هانری. (۱۳۵۸). ارض ملکوت. ترجمه: سید ضیاء‌الدین دهشیری. تهران، ص ۲۱۳.
- (۱۳۸۴). تخیل خلاق در عرفان ابن عربی. ترجمه: دکتر انشاءالله رحمت‌اللهی، تهران: انتشارات نیل، ص ۳۲۲.
- کاشانی، عبدالرزاق. (۱۳۲۱ق). شرح فصوص الحکم. قاهره، صص ۸۴ - ۸۶.
- کاشانی، عزالدین محمود. (۱۳۸۹). مصباح‌الهدایه و مفتاح‌الکفایه. به کوشش: جلال‌الدین همایی، تهران: دایره سفید، ص ۱۷۱.
- قیصری، داوود. (۱۲۹۹ق). شرح فصوص الحکم ابن عربی. بمبئی، ص ۲۵.
- مجلسی، محمدباقر. (۱۴۰۳ق). بحار الأنوار. تحقیق: المیانجی، السید ابراهیم؛ البهودی، محمد الباقر. المجموعه: مصادر الحديث الشيعية - القسم العام. الطبعة: الثالثة المصححة، جلد ۱۲، ص ۳۵.
- مولوی، جلال‌الدین محمد بلخی. (۱۳۷۹). مثنوی معنوی. تهران: انتشارات نگاه، دفتر سوم، بخش ۹۸.
- (۱۳۹۵). دیوان شمس تبریزی. قم: ملینا، غزل ۱۵۱.

موحد، محمدعلی؛ موحد، صمد. (۱۳۹۸). درآمد، برگردان متن، توضیح و تحلیل فصوص الحکم ابن عربی. تهران: ستاره سبز، صص ۳۵۰، ۳۵۶ و ۳۸۱.

موسوی، سیدمهدی و دیگران. (۱۳۸۵). «خواب، رؤیا و وحی از منظر ابن عربی». فصلنامه علوم دینی، ۱۴(۶۱)، صص ۴۹ - ۶۰.

منصوری لاریجانی، اسماعیل. (۱۴۰۱). ترجمه و شرح فصوص الحکم ابن عربی. قم: بوستان کتاب، صص ۱۷۲ و ۱۸۲.

نسفی، عزیزالدین. (۱۳۷۲). انسان کامل. با مقدمه هانری گربن (مقدمه به فارسی). ترجمه دکتر سید ضیاءالدین دهشیری. صص ۴۴ و ۱۱۴.

وارم ابن ابی فراس، مسعود بن عیسی. (۱۳۶۸). مجموعه وارم (تَنْبِیْهُ الْخَوَاطِرِ وَ نُزْهَةُ النَّوَاطِرِ). قم: مکتبه الفقیه، ص ۱۱۲.

معرفی نویسندگان

زهره غفاری: دانشجوی دکتری زبان و ادبیات فارسی، پردیس بین‌المللی کیش، دانشگاه تهران، تهران، ایران.

(Email: Zahra.ghaffari@ut.ac.ir)

(ORCID: 0009-0001-8209-5407)

عبدالرضا سیف: استاد گروه زبان و ادبیات فارسی، دانشگاه تهران، تهران، ایران.

(Email: seif@ut.ac.ir : نویسنده مسئول)

(ORCID: 0000-0002-6810-7433)

حمیرا زمردی: استاد گروه زبان و ادبیات فارسی، دانشگاه تهران، تهران، ایران.

(Email: zomorrodi@ut.ac.ir)

(ORCID: 0000-0003-2276-0927)

COPYRIGHTS

©2021 The author(s). This is an open access article distributed under the terms of the Creative Commons Attribution (CC BY 4.0), which permits unrestricted use, distribution, and reproduction in any medium, as long as the original authors and source are cited.

Introducing the authors

Zahra Ghaffari: PhD student in Persian Language and Literature, Kish International Campus, University of Tehran, Tehran, Iran.

(Email: Zahra.ghaffari@ut.ac.ir)

(ORCID: 0009-0001-8209-5407)

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

(Email: seif@ut.ac.ir : Responsible author)

(ORCID: 0000-0002-6810-7433)

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

(Email: zomorrodi@ut.ac.ir)

(ORCID: 0000-0003-2276-0927)