

تاریخ دریافت: ۹۶/۲/۱۱

فصلنامه علمی عرفان اسلامی

تاریخ پذیرش: ۹۶/۶/۲۰

سال شانزدهم، شماره ۶۳، بهار ۹۹

رویکرد عاشقانه (شاعرانه) به داستان حضرت موسی در آثار عرفانی

قرن پنجم تا هفتم هجری

سعید زهره‌وند^۱

محسن حسینی مؤخر^۲

محمد رضا حسینی جلیلیان^۳

مرتضی کرمانشاهی^۴

چکیده:

داستان و شخصیت پیامبران الهی، براساس نص صریح قرآن و روایات، یکی از ویژگی‌های اساسی عرفان اسلامی است که مورد توجه عارفان در قرون مختلف بوده است. در حقیقت طرح نکات و ظرایف عشق و بیان لحظات و تجربیات عاشقانه با هدف گشودن نگاه معرفت‌شناختی و زیبایی‌شناسانه از رویکردهای مهم در تاریخ تصوف اسلامی است که به مکتب یا رویکرد عاشقانه در عرفان شناخته شده است. این رویکرد با ویژگی‌های زبانی خاص خود، با بهره‌گیری از ظرفیت والای داستان پیامبران و تجربیات عاشقانه نهفته در این داستان‌ها به مهم‌ترین موضوعات و مفاهیم عشق پرداخته است، لذا هدف این پژوهش، شناسایی و تبیین رویکرد عاشقانه به داستان حضرت موسی در آثار عرفانی مطرح در قرن پنجم تا هفتم هجری است. در این پژوهش مصادیق و شواهد مورد نظر در آثار عرفانی با روش توصیفی-تحلیلی و رویکرد تحلیل محتوا مورد بررسی قرار گرفته است. نتایج تحقیق نشان از بهره‌گیری از زبان اشارت با ویژگی‌های خاص آن در مقابل زبان عبارت است. بررسی شواهد و مصادیق تحقیق نشان داد رویکرد عاشقانه هم از لحاظ فراوانی در آثار شعری و نثر و هم از نظر فراوانی در سه قرن مورد تحقیق از فراوانی نسبتاً یکسانی برخوردار است. از نظر موضوعی نیز مکالمه خداوند با حضرت موسی و تجلی حق بر وی بیشترین فراوانی را در پرداختن شاعران و نویسندگان به خود اختصاص داده است.

کلید واژه‌ها:

حضرت موسی(ع)، آثار عرفانی قرن پنجم تا هفتم، رویکرد عاشقانه.

^۱ - استادیار دانشگاه لرستان. نویسنده مسئول: Zohrevan.s@lu.ac.ir

^۲ - دانشیار دانشگاه لرستان. hoseni.mo@lu.ac.ir

^۳ - دانشیار دانشگاه لرستان. jalilan.m@lu.ac.ir

^۴ - دانشجوی دکتری رشته زبان و ادبیات فارسی. kemor50@Gmail.com

پیشگفتار

عناصر اصلی عرفان عاشقانه عبارت از: «عشق» و «اخلاص» و «مهرورزی به تمام جهان» است که در طول تاریخ عرفان و تصوف به یک فلسفه عمیق و وسیع تبدیل گردید و رنگ معنوی به خود گرفت. لذا به طور کلی می‌توان مکتب و مشرب عرفان عاشقانه را مهم‌ترین مکتب متمایز در تصوف تاریخ عرفان و تصوف در مقابل تصوف عابدانه برشمرد. (مرتضوی، ۱۳۸۴: ۵۰-۵۱) جلال‌الدین همایی نیز در مقدمه کتاب مصباح الهدایه به دو طریقه بزرگ و مهم در تصوف اشاره می‌نماید. «وی طریقه عطار و مولانا را تصوف عاشقانه و مکتب سهروردی و ابن عربی را تصوف عابدانه می‌داند.» (کاشانی، ۱۳۷۲: ۵۰)

نگاه تاریخی به موضوع نشان از آن دارد که به دنبال شکل‌گیری جریان تصوف و عرفان اسلامی در حوزه خراسان، صوفیان به تدریج با بازخواندن آیات قرآن رابطه جدیدی بین انسان و خداوند، بویژه در روایت آفرینش آدم کشف کردند که سبب پیدایش جریان جدیدی به نام «عرفان عاشقانه» گردید که نخستین تفسیر عرفانی به زبان فارسی در این خصوص، تفسیر خواجه عبدالله انصاری در قرن پنجم است که شاگرد و مرید او رشیدالدین میبدی آن را در تفسیر خود «کشف الاسرار» گسترش داده است. (آشوری، ۱۳۷۷: ۶۹-۷۰) نکته مهمی که صوفیان در تفسیر آیات قرآن به آن تکیه می‌کردند نظر لطف نهانی خداوند نسبت به آدم در برابر ملائک بود و خوردن میوه ممنوعه توسط آدم را نشانه دلیری وی برای به دوش گرفتن بار امانت عشق و برآوردن خواست‌نهایی خداوند ارزیابی می‌کنند. بدین ترتیب، تصوف که در اصل بر بنیاد زهد، ریاضت و خوف از خدا پدید آمده بود با این تأویل عاشقانه وارد مرحله دیگری شد و با چرخش ساختار عرفان از خوف و زهد، به عشق و رندی، رنج و ریاضت زاهدانه برای بازگشت به بهشت و برخوردارگی از نعمت‌های بی‌کران آن در مقابل خواست عارف عاشق، که جز دیدار روی زیبای دوست تمنای دیگری ندارد، حقیر شمرده شد. این رویکرد با عارفانی چون سنایی، روزبهان بقلی، احمد غزالی، میبدی، عطار و مولانا در قالب عرفان عاشقانه به اوج خود رسید (همان: ۸۱)

در تعریف و بیان ویژگی‌های تصوف عابدانه و عرفان عاشقانه، نقل‌های متعددی است که در این جا به برخی از آن‌ها اشاره می‌شود: «عرفان عابدانه مکتبی خشک و قشری است در حالی که عرفان عاشقانه معطف و متموج و زیرکانه است. همچنین براساس عقیده صریح متصوفان، تصوف نتیجه و فرع دین و یکی از تجلیات آن است و بین زاهد و صوفی اختلافی در اصول نیست و فرق تعبد و تصوف فقط در کیفیت معامله است در حالی که در مشرب بزرگانی چون عطار و مولانا و مشایخی

چون ابوسعید ابوالخیر و حلّاج با وجود بستگی مصلحتی و اضطراری به مبانی و سنت شرع، اصول مثبت اخلاقی و لبّ و ماهیت معنوی ادیان جلوه می‌کند، آن هم با روش با شکوه و متمایز که اختصاص به تصوّف دارد و آن روش کشف و شهود و اشراق است. از سوی دیگر، شعر عرفانی فارسی جلوه گاه تصوّف عاشقانه است تا جایی که «شعر عرفانی» یا «عرفان شاعرانه» به صورت مکتبی مشخص و متمایز از تصوّف رسمی و مکتبی است» (همان: ۱۱۰-۱۱۲) یا «عرفان عابدانه» آن قرائتی از عرفان است که با ظواهر شریعت سازگاری فراوانی دارد و اگر مباحثی از عرفان را از قبیل تجلّی و فنای عرفانی که با ظواهر شریعت سازگاری ندارد مورد بحث قرار می‌دهد به گونه‌ای است که از منظر شرعی نیز تا حدود زیادی قابل قبول است. (زرقانی، ۱۳۷۸: ۱۳) همچنین «غرض از عرفان عاشقانه، آن نوع طرز تلقّی از عرفان است که با ظواهر شریعت سازگاری ندارد و مشتمل بر مباحثی نظیر عشق الهی، شطحیات کفرگونه، تلطیف ابلیس، تجلّی، فناء فی الله و بقاء بالله آن هم در بیان قالب‌های بیانی خاص و همچنین آن چه که در نظریه عرفان به عنوان «اسرارمگو» معروف است». در بیان امتیازات و تجلیات دو مکتب (تصوف عابدانه و عرفان عاشقانه) در متون عرفانی، به تعبیری چون «صحو و سکر»، «اصحاب مجاهدت، ارباب مشاهدت» نیز اشاره شده است. (همان: ۱۴) در عرفان عاشقانه، عارف خدا را بر همه محبوب‌های خود ترجیح می‌دهد و هر چیزی را در برابر عشق به خداوند و لقای او حقیر می‌شمارد. در باطن و ظاهر مطیع خدا و در همه اوقات مستغرق ذکر اوست. اصولاً عرفان عاشقانه هدف تعلیم و ترغیب ندارد. عرفان عاشقانه، زبان حال است و سالک چنین وادی‌ای از آن چه بر او می‌گذرد خبر می‌دهد. عرفان عاشقانه بیشتر به عشق و حالات عاشق و معشوق توجّه دارد. معشوق در عرفان عاشقانه خداوند است و سالک در پی رسیدن به فناء فی الله است. عرفان عاشقانه به مبارزه با ریا و ریاکاری می‌پردازد اما عرفان عابدانه به زهد و پرهیزگاری توجّه دارد و عارف به مبارزه با نفس خود پرداخته و آن را دشمن خود در راه رسیدن به خدا می‌داند. از مضامین آن می‌توان به ترک دنیا، ترس از خدا، عبادت و ریاضت اشاره نمود. درحالی که مضامین عرفان عاشقانه، بیان عشق و حالات عاشق و معشوق است. (قلی‌زاده، ۱۳۸۷: ۱۲۵-۱۵۸) از عناصر و اصول عرفان عاشقانه می‌توان به: وحدت، شهود، فناء، ریاضت، عشق و راز و رمز اشاره نمود. (یثربی، ۱۳۷۲: ۳۸-۵۵)

هرکدام از دو جریان عرفان زاهدانه و عرفان عاشقانه نسبت به خداوند، پیامبر، انسان، دنیا و معاد تلقّیات و برداشت خاص خود را دارند. در عرفان زاهدانه خداوند موجودی یگانه، علّت العلل و به صورت طولی در امتداد و رأس موجودات و جدای از این عالم است اما در عرفان عاشقانه، همه عالم تجلیات صفات خداوند است و انسان در معرض این تجلیات صفات خداوند قرار می‌گیرد. لذا

رابطه انسان با خداوند، رابطه عاشق و معشوق است. در عرفان عاشقانه، رسالت پیامبران عبور دادن انسان‌ها به صحنه معاشقه با خداوند در متن دنیا می‌باشد چنان که خودشان با ورود به این صحنه همواره به عنوان الگو برای دیگر انسان‌ها مطرح شده‌اند. آن‌ها نه تنها انسان‌ها را از ورود به دنیا منع نمی‌کنند بلکه سعی می‌نمایند مسیر دریافت تجلیات را در دنیا برای انسان‌ها فراهم سازند. در مقابل عرفان عابدانه، رسالت پیامبران را منصرف ساختن انسان‌ها از ورود به دنیا و اتحاد مجدد آن‌ها با ذات خداوند می‌داند. (جعفرزاده، ۱۳۸۰: ۱۰۷)

در باره مفهوم عالی و فراگیر رابطه بین خالق و مخلوق در عرفان عاشقانه؛ از الهام تا رؤیت و دیگر اطوار و حالات، با تعبیرات بسیار نغز و لطیف و گوناگون به نظم و نثر سخن رفته است. بنابراین برخی از صاحب نظران، در تصوف اسلامی، اصلاً «... صوفی خداپرستی را بر اساس عشق و محبت بنا نهاده و اصطلاح (عشق خدایی) و (عشق روحانی) را به وجود آورده... و سر آفرینش را با (حدیث قدسی: کُنْتُ كُنْزاً مَخْفِياً...) و رابطه بین خالق و مخلوق را با آیه: يُحِبُّهُمْ وَيُحِبُّونَهُ... بیان نموده است). (غنی، ۱۳۶۵: ۲۰۶ و ۴۴۹)

پیشینه و روش تحقیق

با توجه به بررسی‌های انجام شده، پژوهش‌ها و مقالات متعددی در خصوص داستان حضرت موسی (ع) و حوادث دوران پیامبری وی نگارش یافته است اما هیچ کدام به داستان حضرت موسی (ع) با رویکرد عاشقانه پرداخته‌اند. در ذیل به نمونه‌هایی اشاره می‌گردد:

پایان نامه‌ها: جویبار بیجار کلی، حسن (۱۳۷۷) «سیمای حضرت موسی در مثنوی مولانا»، دانشگاه شهید بهشتی، درویش کنی، نرگس (۱۳۷۹) «تحلیل و بررسی حالت و حکایات پیامبران در چهار مثنوی عطار»، دانشگاه آزاد اسلامی واحد تهران مرکزی، قلیزاده، صراف (۱۳۸۴) «بررسی و تحلیل سیمای پیامبران حضرت موسی، حضرت عیسی، و حضرت محمد(ص) در اشعار نظامی، خاقانی و عطار»، دانشگاه آزاد اسلامی واحد خلخال

«مقالات: سنگری، محمدرضا (۱۳۸۹) «برداشت‌های عرفانی مولانا از عناصر قصص قرآنی پیامبران اولوالعزم در مثنوی». صفری، جهانگیر و ظاهری عبده وند، ابراهیم (۱۳۹۰) «جلوه‌های عصای موسی در شعر مولانا». عباسی، حبیب‌الله (۱۳۹۱) «از زبان نارتازبان نور (چگونگی تکوین نثر عرفانی) یوسف ثانی»، محمودو بالایی، فایزه (۱۳۹۲) «تفسیر عرفانی ملاقات خضرو موسی». احمدی، فاطمه و چال دره، طاهره (۱۳۹۲) «حقایق و رقایق داستان حضرت موسی (ع) از دیدگاه ابن فارض و مولانا». موحدی، محمدرضا (۱۳۹۰) «خلع نعلین در تفسیر عارفان».

در مجموع، تمامی تحقیقات اشاره شده از جهت شرح زندگانی و نقل حوادث و مقایسه رسالت

پیامبران الهی، بویژه داستان حضرت موسی (ع) و مطابقت آن با آیات قرآن و همچنین پرداختن به مباحث و موضوعاتی چون انسان کامل، تجلی حق، عقل و عشق و... قابل توجه می‌باشند. با توجه به گستردگی آثار عرفانی (سه قرن پنجم تا هفتم هجری)، در این تحقیق فقط آثاری که به زبان فارسی نگاشته شده مورد بررسی قرار گرفت و سعی گردید با توجه به کمیت و کیفیت آثار، شواهدی از رویکرد عاشقانه به داستان حضرت موسی آورده شود. شواهد و مصادیق تحقیق با روش توصیفی-تحلیلی و رویکرد تحلیل محتوا مورد بررسی قرار گرفته است.

زبان در رویکرد عرفان عاشقانه

قبل از پرداختن به ویژگی رویکرد عاشقانه، نکته حائز اهمیت آن است که باتوجه به مجموعه دیدگاه‌های مختلف در خصوص مبانی عرفان و تصوف همچون: تزکیه نفس، اخلاص، عشق، فقر و نیاز، اغتنام وقت و حال، وحدت وجود، حفظ راز معشوق و سایر مباحث در این خصوص؛ می‌بایست این نکته را مدنظر قرارداد که این مبانی چه از دیدگاه عرفان عابدانه و چه از دیدگاه عرفان عاشقانه، از نظر موضوع و درون مایه اختلافی با یکدیگر ندارند. آنچه که متفاوت است و باید به آن توجه کرد زبان، روش بیان و چگونگی پرداختن به این مبانی است. هر چند مشترکاتی در زبان و بیان عرفان عابدانه و عاشقانه و اصطلاحات کاربردی آن‌ها دیده می‌شود اما در رویکرد عابدانه، زبان از نوع زبان برهان و استدلال است درمقابل زبان در عرفان عاشقانه، که از نوع زبان و بیان عشق و شور و مستی است. در هر حال غایت همه این دیدگاه‌های عارفانه خدا یا معشوق و عروج و صعود به سوی احدیت و بقا و به تعبیر شاعرانه وصال محبوب است. (قلی‌زاده، ۱۳۸۷: ۱۳۰-۱۴۵)

زبان عرفان در رویکرد عابدانه و عاشقانه، هر یک قواعد خاص خود را دارد که پی بردن به آن مستلزم نوعی نگاه پدیدار شناختی و تسلط ماهوی به ویژگی‌های آن است. جوهره عرفان و رویکرد عاشقانه به دین دارای چند ویژگی مشترک است: تجربه‌ناپذیری، بی واسطه بودن، دفعی بودن، قدسی و الهی بودن تجربه‌ها و بیان‌ناپذیری آن‌ها. (محمودیان، ۱۳۸۸: ۲۱) از آنجا که در زبان عرفان «مفاهیم تکیه بر مجاز دارند نه حقیقت و عالم شطح آمیز عارف نیز قلمرو و قوانین خاص خود را دارد و عارف نیز می‌خواهد آنچه از حال خویش به یاد دارد به مدد کلمات و با ملاحظه مخاطب، با دیگران در میان بگذارد. زبان عرفانی عاشقانه او، صورت‌هایی چون: نمادین، تأویلی، تمثیلی و ذوقی به خود می‌گیرد». (آلموند، ۱۳۹۳: ۱۱۳-۷۹) بنابراین ساختار شکنی که در بیان تجارب عرفانی و عاشقانه رخ می‌دهد آن را در مقابل رویکرد عابدانه و زبان تعلیمی آن قرار می‌دهد.

چنانچه از بعد تاریخی، به پیدایش عرفان عاشقانه که بنیاد آن بر عشق به خداوند است توجه نماییم می‌توان حضور عشق را از همان قرن دوم و سوم هجری در سخنان نقل شده از رابعه بن کعب

و صوفیان شاعر مشرب دیگری چون حارث محاسبی، ذوالنون مصری، بایزید بسطامی، ابوسعید ابوالخیر، تا رشیدالدین میبیدی ملاحظه کرد و این که چگونه تصوف عاشقانه از خوف زاهدانه از خداوند فاصله می‌گیرد (آشوری، ۱۳۷۷: ۱۴۳) در واقع عرفان عاشقانه از دل تصوف زاهدانه پدید آمد. در این فرآیند، خوانش صوفیان نخستین از قرآن، که براساس معنای آشکار متن بود نه تفسیر تمثیل‌انگارانه و نمادین که بعدها باب شد به تدریج به صوفیان شیدایی می‌رسد که برای کشف معنای باطن قرآن زبان پرشور شاعرانه‌ای را درکار می‌آورند که با عنایت به الهام و کشف ازعالم غیب موجب پیدایش رهیافت ذوقی صوفیانه به قرآن و پیدایش ادبیات عظیم عرفان ذوقی می‌گردد. این عرفان هرچه بیشتر با شعر آمیخته می‌گردد زبان شاعرانه آن کمال می‌یابد که نمونه آثار شاعران عارف بزرگی همچون سنایی، عطار و مولانا است. هدف این عرفان و روش آن، زنگار زدودن از «آینه دل» برای مشاهده عیان و بی‌میانجی خداست. در عرفان عاشقانه، میان عالم غیب و شهادت فاصله‌ای نیست و با «حضور قلب» می‌توان در هر آن به عالم غیب رفت و بازگشت. (همان: ۱۴۳-۱۴۷)

باتوجه به مطالب مذکور می‌توان به طور کلی ویژگی‌های رویکرد عاشقانه را به شرح ذیل برشمرد:

۱- زبان و بیان در آن حاصل تجربه‌های عرفانی است. لذا پیچیدگی، رموز و شگردهای زبانی خاص خود را دارد. به تعبیری زبان عبارت به زبان اشارت تبدیل می‌گردد.

۲- تغییر مخاطبان از خوانندگان عام به صاحبان ذوق و درک معارف عرفانی، که از سوی صاحبان آثار عرفانی قابل تکیه و اعتماد هستند.

۳- اصالت یافتن بیان تجربیات، دریافت‌ها و اندیشه‌های عرفان با زبان خاص عشق و به شکل رازگونه و پوشیده عاشقان؛

۴- توجه به صفات والای انسانی و الهی انسان همچون اخلاص و مهرورزی، آزادگی و دوری از ریا به جای پرداختن به زهد و عبادت و بیان شرعیات؛

۵- ایجاد رابطه عاشق و معشوق بین انسان و خداوند و عشق ورزی به همه عالم به عنوان تجلیات صفات خداوندی؛

رویکرد عاشقانه به داستان حضرت موسی (ع)

در زیبایی‌شناسی عرفانی، تجربیات و دریافت‌های عاشقانه و شاعرانه زیباترین و کامل‌ترین تجلیات روح عاشق انسان است که هنرمندانه جلوه‌گری می‌نماید. (احمدی، ۱۳۷۴: ۲۶۱) در نصوص دینی نیز نشانه‌های فراوانی وجود دارد که بر سریان زیبایی و ذوق در همه پدیده‌های هستی، اعم از آن که زشت یا زیبا دیده شود، دلالت دارد. تجربه زیبانگاری و دید شاعرانه عارف، در واقع همان نزدیک شدن و پیوند با زیبایی خلقت است. عارف به نوعی هنرمند است و این هنرمند

وقتی تجربه‌هایی بزرگ و واقعی را از سر می‌گذرانند به هر شیوه به بازگویی و توصیف آن تجارب بپردازد، هر چند آن تجربه‌ها به خودی خود و به سبب ژرفا و گستردگی دامنه‌شان از مقوله «یدرک و لا یوصف» به شمار آیند و توصیف ناپذیر. (همان: ۱۲۳) در این حالت است که زبان و بیان جنبه تعلیمی خود را که در رویکرد عابدانه مدنظر است از دست می‌دهد و عارف می‌کوشد معانی را با توجه به احوالات درونی القا نماید. قلمرو این زبان در این رویکرد، ذوق و روح است و با دقائق و ظرائف سروکار دارد (نویا، ۱۳۷۳: ۲۶۰-۲۷۰) در واقع عارفان و صوفیان سالک راه عشق، لحظه‌های با شکوهی را که حاصل شور و حال درونی است در قالب تصویرهای رؤیایگونه مجاز و نمادهای زبانی به سطح زبانی کشانده و به صورت مادی و محسوس تجسم بخشیده‌اند. (فتوحی، ۱۳۸۳: ۱۷۵)

به هر ترتیب، احساسات و معانی شهودی و تجربیات عارفانه در قالب الفاظ خاص عاشقانه، رندانه و مستانه از سوی عارفان و با زبان بیان شده است. روزبهان بقلی شیرازی در شرح شطحیات، ضمن بر شمردن سه زبان برای معارف عرفانی: زبان معارف، زبان تمکین (علوم توحید) و زبان سکر، از زبان سکر به زبان رمز و اشارت و شطحیات و زبان صوفیان یاد می‌کند (روزبهان بقلی، ۱۳۸۵: ۵۶) لذا زبان عاشقانه رساترین و شیواترین زبان برای بیان مواجید و معانی عرفانی عارفان است. «برتلس» علاوه بر تأکید بر پوشیدگی اشعار عاشقانه آن را از حیث زبانی بهترین نمودار احساسات و عواطف عارفانه و وجدوشوق می‌داند. (برتلس، ۱۳۸۲: ۷۸) زرین‌کوب نیز شعر عاشقانه صوفیانه را بیان کننده وجد و جذبات و غلبت روحانی می‌داند. (زرین‌کوب، ۱۳۶۲: ۱۴۴)

به آب افکندن گهواره موسی (ع)

ماجرای به آب افکندن موسی اولین بخش از داستان او است که عارفان به آن نگاه عاشقانه داشته‌اند. در شرح تعرف، دلیل قرار گرفتن موسی در مهد را محبوب بودن او در نزد خدا مطرح نموده است:

موسی علیه السلام با ذل طفولیت در مهد عزیز گشت که محبوب بود و فرعون با دعوی عز الهیت

ذلیل گشت که محب نبود. (مستملی، ۱۳۶۲، ج ۴: ۱۴۰۸)

و میبیدی نیز این گونه تعبیر می‌نماید: «این دوستی اول از حق در پیوند آن گه به خلق سرایت کند، یک ذره جمال محبت ازلی در دیده موسی کلیم (ع) نهادند که: «وَأَلْقَيْتُ عَلَيْكَ مَحَبَّةً مِّنِّي» تا فرعون جان و دل و دیده خود بر شاهد آن ذره همی فشاند. شب تا روز جز این کار نداشتی که به دست خویش گهواره موسی (ع) می‌جنباندی.» (میبیدی، ۱۳۶۱ ج ۵: ۲۸۳)

عطار در مصیبت‌نامه به داستانی اشاره می‌کند که وقتی فرعون تابوت موسی (ع) را بر آب می‌بیند

به کنیزان خود در قبال آوردن آن وعده آزادی می دهد اما فرعون همه کنیزان را آزاد می کند و در جواب سائلی که گفت یک نفر او را آورد چرا همه را آزاد کردی؟ پاسخ می دهد: همه به قصد یافتن و با امید رفتند. عطار در ادامه از این داستان استفاده می کند و می گوید همه خلق خواهان خدا هستند و خداوند طالب آن ها اما فرعون را خداوند نخواست و کسی که خدا او را نخواهد راهی برایش نیست.

گفت چون تابوت موسی بر شتاب
چارصد زیبا کنیزک همچو ماه
گفت با آن دلبرانِ دلنواز
من ز ملکِ خویش آزادش کنم
خلق عالم، آشکارا و نهان،
جمله او را خواستند او می نخواست
با دلی پر مهر فرعونِ لعین
لیک چون حق می نخواست او را چه سود
کار، از پیشان، اگر بگشایدت
دید فرعونش که می آورد آب،
ایستاده بود پیش او به راه
هر که آن تابوتم آرد پیش باز
بی غمش گردانم و شادش کنم
جمله خواهانند حق را در جهان
تا نخواهد او نیاید کار راست
خواست از جان قربِ ربّ العالمین
کانچه بودش آرزو، او را نبود
هر دمی صد گونه در بگشایدت
(عطار، ۱۳۳۸: ۱۱۴)

طشت آتش

مولانا در غزل عرفانی خود که با «آب حیات عشق را در رگ ما روانه کن» آغاز می گردد از واقعه آتش و سوختن زبان موسی (ع)، بهره عاشقانه می برد و آتش عشق را در مقابل طشت زر قرار می دهد:

هست دو طشت در یکی آتش و آن دگر زر
شو چو کلیم هین نظر تا نکنی به طشت زر
آتش اختیار کن دست در آن میانه کن
آتش گیر در دهان لب وطنِ زباله کن
(مولوی، ۱۳۸۵: غزل ۱۸۲۱)

موسی و لکنت زبان

مفسران در تفسیر آیه ۲۷ سوره طه که به خداوند عرض می کند: * وَاحْلُلْ عُقْدَةً مِّنْ لِّسَانِي *

چنین گفته اند که موسی(ع) بعد از آنکه به پیامبری برگزیده شد از خداوند خواست تا لکنتی را که در زبانش وجود دارد برطرف سازد؛ زیرا با وجود آن نمی توانست حروف را به طور واضح تلفظ نماید. طبق نقل قول ها پدید آمدن این مشکل را منتسب به رسیدن اثر آتش به زبان ایشان می دانند. (طوسی، بی تا، ج ۷: ۱۷۰) البته طبق آیه ۵۲ سوره زخرف حضرت موسی(ع) خوب نمی توانسته سخن را ادا کند که فرعون می گوید: * أَمْ أَنَا خَيْرٌ مِّنْ هَذَا الَّذِي هُوَ مَهِينٌ وَلَا يَكَادُ يُبِينُ * (مگر نه این است که من از این مردی که از خانواده و طبقه پستی است و هرگز نمی تواند به درستی سخن بگوید برترم) و در آیه ۳۴ قصص هم به این موضوع اشاره شده است که حضرت موسی(ع) می گوید: (هارون از من فصیح تر و روان تر سخن می گوید).

عطار در غزلی عاشقانه و نمادین به روایت معشوقی می پردازد که با ظرایف و جلوه های عاشقانه او را محو خود می سازد به گونه ای که می گوید: اگر از من بپرسید آنچه را که دیدم زبان من قادر به گفتن نیست و گنگ بودن بهترین شرح بر اسرار است و سپس به داستان حضرت موسی(ع) اشاره می کند که زبان موسی نیز سوخت تا اسرار را حفظ نماید:

زبان موسی از آتش از آن سوخت که تا پاس زبان دارد به هنجار

(عطار، ۱۳۹۳: غزل ۳۸۸)

مولوی نیز در غزلی عقده زبان خود را همچون موسی از آن می داند که فرعون می داند که اسرار او آگاه نشود. مولوی در این غزل لکنت زبان خود را ناشی از ترسی می داند که اسرار الهی بر نا اهلان برملا نشود زیرا اسرار الهی را فقط باید به کسانی گفت که توان درک آن را داشته باشند و به تعبیر دیگری «آن راکه خیر شد، خبری باز نیامد» یعنی کسی که از چیزی الهی باخبر شد با همه کس آن راز را در میان نمی گذارد:

زبانم عقده ای دارد چو موسی من ز فرعونان زرشک آنک فرعونی خبر یابدز برهانم

فرو بندید دستم را چو دریابید هستم به لشگرگاه فرعونی که من جاسوس سلطانم

(مولوی، ۱۳۸۵: غزل ۱۴۳۷)

عقده زبان وی از آن بود که ربّ العزّة محبت وی در دل آسیه و فرعون افکنده بود چنان که یک ساعت ایشان را از دیدار وی شکیبایی نبود... (میبدی، ۱۳۶۱، ج ۶: ۸۰۱) در ادامه میبدی به داستان باز می گردد و به کندن موی صورت فرعون به دست موسی(ع) اشاره می کند که موجب خشم فرعون می گردد و در پی آن آسیه همسر او پیشنهاد آوردن طشت آتش و یاقوت را می نماید.

موسی و قتل قبطی

در شرح تعرف، سبب قتل قبطی را با نگاهی عاشقانه از آن می‌داند که خداوند بر موسی غیرت داشت و نمی‌خواست او در وطن آرام گرفته و با غیر او بیارامد: «... و نیز چون در وطن آرام گرفت بر دست او قتل قبطی براند تا از وطن برمید و تا با غیر او نیارامد.» (مستملی، ۱۳۶۲ ج ۴: ۱۳۹۳)

شبانای کردن موسی (ع)

در قصص الانبیای نیشابوری در این مورد داستانی آمده است که مولانا نیز به آن اشاره می‌کند. روزی موسی (ع) در صحرا به چراندن گوسفندها سرگرم بود. یکی از گوسفندان از گله خارج شد و به سمت بیابان دوید. موسی (ع) به سمت او رفت و او را برگرداند. این جست و جو بسیار ادامه یافت تا شب شد. با این که بسیار خسته بود به آن گوسفند مهربانی نمود و دست مرحمت بر او کشید. (نیشابوری، ۱۳۴۰: ۶۹۳) مولانا این داستان را این‌گونه بیان داشته است:

خلق را از گرگ غم لطفست شبان	چون کلیم الله شبان مهربان
گوسفندی از کلیم الله گریخت	پای موسی آبله شد نعل ریخت
در پی او تا به شب در جست و جو	وان رمه غایب شده از چشم او
گوسفند از ماندگی شد سست و ماند	پس کلیم الله گرد از وی فشاند
کف همی مالید بر پشت و سرش	می‌نوازش کرد همچون مادرش
نیم ذره تیرگی و خشم نی	غیر مهر و رحم و آب چشم نی
گفت گیرم بر منت رحمی نبود	طبع تو بر خود چرا استم نمود
	(مولوی، ۱۳۸۰ / ۴ / ۳۲۸۰ - ۳۲۸۶)

در این داستان، مولانا عشق بیکران موسی را به تصویر کشانده، اینکه موسی حتی نسبت به حیوانات بی‌توجه نبود و آن‌ها را آینه تجلی خداوند و سرشت آن‌ها را پاک و جویای حقیقت می‌دانست. مولانا این حقیقت را در بیت پایانی به خوبی نشان می‌دهد و می‌خواهد ما نیز دست خود را از دست خدا، که موافق طبع و سرشت ماست جدا نکنیم.

مکالمه موسی با خداوند و تجلی حق برکوه

عرفا به موضوع مکالمه موسی با خداوند در کوه طور، از جنبه‌های عاشقانه و شاعرانه نیز نگریسته‌اند. مکالمه خداوند با انسان، نوعی تجربه و حیانی و در نتیجه نوعی دریافت عاشقانه برای صاحب تجربه و متعلق مکالمه است و معمولاً عرفا از آن به ویژگی معرفت بخشی تجربه و حیانی و

رویکرد عاشقانه (شاعرانه) به داستان حضرت موسی در آثار عرفانی قرن پنجم تا هفتم هجری / ۶۳

دینی از منظر عاشقانه تعبیر می‌کنند. مکالمه خداوند با انسان و بویژه با حضرت موسی (ع) در کوه طور در حقیقت نوعی علم ادراک و معرفت شهودی است. عارفان علاوه بر نگاه عاشقانه و شاعرانه به این موضوع، سعی در تبیین اندیشه‌های عرفانی و همچنین پاسخ به برخی سؤالات، در این خصوص نیز برآمده‌اند که در ادامه به آنها اشاره می‌گردد.

به عنوان نمونه هنگامی که خداوند از حضرت موسی می‌پرسد که: «ما تلک بیمینک یا موسی» موسی در پاسخ از چندین عبارت استفاده می‌کند: «قَالَ هِيَ عَصَايَ» «أَتَوَكَّأُ عَلَيْهَا»، «وَأَهْشُ بِهَا عَلَيَّ غَنَمِي»، «وَلِيَّ فِيهَا مَآرِبٌ أُخْرَى» و سخن را به درازا می‌کشد موسی از این اطاله کلام خواسته است به صورت عاشقانه کلام خود را با خداوند ادامه دهد زیرا عاشق هنگامی که معشوق را می‌بیند از سخن گفتن با او لذت می‌برد و آرام می‌گیرد.

از نظر عارف عاشق، عشق در تمام هستی و موجودات سریان دارد و آنان را به سوی کمال هدایت می‌کند. عشق حتی منحصر به انسان هم نیست؛ اندکاک کوه طور خود در نتیجه سریان عشق در او بود که چون روحی در کالبد طور وارد شد و آن را به حرکت در آورد.

جسم خاک از عشق بر افلاک شد کوه در رقص آمد و چالاک شد
عشق جان طور آمد عاشقا طور مست و خر موسی صاعقا
(مولوی، ۱۳۸۰/۱/۲۵-۲۶)

یا مولانا در جای دیگر، صوفی گشتن کوه طور را به واسطه تجلی نور الهی می‌داند:

کوه طور از نور موسی شد به رقص صوفی کامل شد و رست او ز نقص
چه عجب گر کوه صوفی شد عزیز جسم موسی از کلوخی بود نیز
(همان، ۱۸۶۶/۱-۸۶۷)

مثال‌های ذیل نیز آفرینش‌های شاعران و نویسندگان عارف با بهره‌گیری از موضوع تجلی حق بر

موسی (ع) در کوه طور است:

هر که در مصر شود یوسف چاهی نبود و آنکه بر طور شود موسی عمران نشود
(سنایی، ۱۳۴۱: قصیده ۶۱)

ز نور آن همه عالم بیفتد بریزد کوه و موسی هم بیفتد
(عطار، ۱۳۹۲: ۲۷)

بر کوه زد اشراق او بشنو تو چاقا چاق او خودکوه مسکین که بود آنجا که شد موسی زبون

(عطار، ۱۳۹۳: غزل ۱۷۸۷)

ماییم چو کوه طور مست از قدح موسی بی‌زحمت فرعونی بی‌غصه اغیاری

(همان، غزل ۲۵۹۹)

درتمام شواهدی که از واقعه تجلی حق آفریده شده است نکته قابل تأمل آن است که حضرت موسی(ع) با مقام کلیم‌اللہی و با همه غیرت به حق تعالی و قرب به او قابلیت دریافت تجلی‌حق و دیدار را ندارد و تجربه درخواست رؤیت از سوی او زبان همه را برای همیشه خاموش کرده است.

کوه طور اندر تجلی حلق یافت تا که می نوشید و می را بر نتافت

(مولوی، ۱۵/۳/۱۳۸۰)

عالم چوکوه طوردان، ما همچوموسی هر دم تجلی می‌رسد، برمی‌شکافد کوه را

(مولوی، ۱۳۸۵: غزل ۱۴)

طورموسی بارهاخون گشت درسودای عشق کز خداوند شمس‌دین افتد به‌طوراندر صدا

(همان، غزل ۱۴۴)

جهان طورااست و من موسی که من بیهوش‌واورقصان ولیکن این کسی داند که بر میقات من گردد

(همان، غزل ۵۶۲)

چون تجلی بر رخ موسی فتاد ششور ازو در جمله دنیا فتاد

(عطار، ۱۳۳۸: ۴۰۲)

تکلم حضرت موسی(ع) با خداوند و کیفیت آن بسیار مورد توجه قرار گرفته و عارفان به سبب این موهبت الهی) و موصوف شدن ایشان به صفت کلیم الهی به آن پرداخته‌اند که به نمونه‌هایی اشاره می‌شود:

«جهودان نزد پیغمبر(ص) آمدند و گفتند موسی به از تو بود که خدای تعالی با وی سخن گفت، جواب داد اگر خدای جل جلاله با موسی صلوات الله علیه سخن گفت بر کوه طور سینا با من سخن گفت بر بساط نور» (نجم رازی، ۱۳۵۲: ۴۰۴)

عرفا در شرح این ماجرا کوشیده‌اند تا با آوردن دلایل عرفانی از نگاه خود، سؤال آن دسته را که گفتند: موسی از کجا دانست که خداوند با او صحبت می‌کند نه شیاطین، جواب دهند. گفته‌اند: «موسی از مناجات باز می‌گردید، شیطان گفت می‌پنداشتی که آنچه شنیدی کلام من بود؟، موسی عظیم متغیر شد و تند گشت. حق تعالی بدو ندا فرمود: ای موسی! این ملعون را از پیش خود بران که داب او با صدیقان این است.» (بقلی شیرازی، ۱۳۸۵: ۶۳)

صاحب شرح تعرف، دلیل موسی را در تکلم با باری تعالی آن می‌داند که ندای الهی از کل جهات بود و سماع آن با تمام وجود. زمانی که از موسی پرسیده شد از کجا متوجه شدی آن که با تو سخن گفت پروردگار است؟ پاسخ داد: یکی آن که صدای خلق تنها از یک جانب شنیده می‌شود... من با تمام وجودم کلام خدا را شنیدم و دانستم که این ندای حق است. (مستملی، ۱۳۶۲: ۸۰۸)

عرفا معتقدند که: «انبیا در عالم بی حرف و صوت با حضرت احدیت گفت و شنود می‌کنند که فهم عقلا به آن نمی‌رسد و نمی‌توانند آن را درک کنند» (مولوی، ۱۳۸۶: ۱۶۷)

رازی مشاهده انوارحق را ذوقی می‌داند که در جان پدید می‌آید و این ذوق را متفاوت می‌داند: «آنچه از انوار حق مشاهده دل شود همان نور معرف دل گردد، و تعریف حال خود هم به خود کند ذوقی درجان پدید آید. حضرتی که بدان ذوق بداند آنچه دل می‌بیند از حضرت است نه از اغیار. این معنی ذوقی است در عبارت دشوارگنجد. و این ذوق متفاوت افتد، اگر معرف از در سماع درآید چنان بود که موسی را بود علیه السلام «انی انالله» و تا معرف از پس حجب آید به واسطه بود که «من الشجره انی یا موسی انی انالله» و چون حجب برخیزد بی واسطه شنود که «و کلم الله موسی تکلیما» (نجم رازی، ۱۳۵۲: ۳۰۴)

در جای دیگر به تجلی حق می‌پردازد و تجلی حق بر موسی (ع) را به صفت کلام می‌داند «وکلم الله موسی تکلیما» (همان، ۳۲۲)

حوادث کوه طور، در مجموع بر فنای نفس بشری، حقیقت واحدالهی، رفع دوگانگی در نسبت وجود حقی و خلقی و در نهایت بر وحدت انسان کامل در سیر شهودی با خداوند دلالت دارد و لازمه این شهود عشق است تا با آن، انسان خود را نبیند. سمعانی در بیان شهودی ذوقی تقاضای رؤیت می‌آورد:

«غلبات حالت و الطاف عزت و انواع خلعت در حضرت روی به موسی نمود. پنداشت که در سرای بقاست. زفان بقا بود که در سرای فنا تقاضای دیدار کرد. چون به خود باز افتاد گفت: تبت الیک. از قاف تا به قاف همه ارادت و سعادت موسی گرفته و از ذره‌های خاک بانگ برآمده که این چه زهره است که پسر عمران آورده که در مقام انس جان مقدس می‌افشاند و از نهاد موسی بانگ برآمد که ای موسی این کار نه کار تست تا از این کار جان خواهی بُرد یا نه. و از نور صد هزار عکس موسی سنگ برگرفته و در ارادت موسی می‌انداختند و موسی مَر موسی را می‌گفت که ای پسر عمران، در عین خطر سر چنین فرو باید نهاد که تو نهادی، اگر کاری نیاید تو معذوری که از خاک آدم آمده‌ای.» (سمعانی، ۱۳۴۶: ۴۷۳)

عین القضاة همدانی، معتقد است که تجلی خداوند بر موسی(ع) در کوه طور به اسم الواحد بود و این تجلی چنان است که «برای مثال خداوند بر موسی از مقام ذات خود مثل ظهور موج از دریا آشکار شود و موسی ظهور حق را در تعدد و تکثر مخلوقات به حکم واحدیت او شهود معرفتی و عاشقانه کند». (عین القضاة، ۱۳۹۳: ۱۳۴) به واسطه این شهود عاشقانه بود که موسی(ع) بی هوش افتاد و کثرت او در وحدت واحد از بین رفت از اثرات دیگر این نوع تجلی آن است که مخلوقات آن گونه می شوند که نبوده اند و حق باقی می ماند به صورتی که در ازل بوده است:

«چون موسی علیه السلام دیدار خواست درست شد که وی معتقد بود که دیدار خدای تعالی جایز است و از پیغمبران اندر خدای تعالی اعتقاد خطا روا نباشد. این است معنی این سخن که گفتیم اعتقاد موسی(ع) ما را اعتقاد بس. اگر ایشان چنین گویند که اگر دیدار روا بودی موسی به وی اولی تر بودی. چون ورا منع افتاد دیگران به منع اولی تر. جواب آن است که این منع نیست و لکن تطمیع است. پس چون موسی اندر دنیا خداست و خداوند تعالی حکم دیدار اندر آخرت کرده است» (مستملی، ۱۳۶۲، ج ۱: ۲۸۴)

نسفی در انسان کامل، در بیان مراتب عشق مجازی می آورد: «ای درویش! عشق آتشی است که در عاشق می افتد و موضع این آتش دل است و این آتش از راه چشم بدل می آید و در دل وطن می سازد:

گر دل نبود کجا وطن سازد عشق و در عشق نباشد به چه کار آید دل

و شعله این آتش به جمله اعضاء می رسد و به تدریج اندرون عاشق را می سوزاند و پاک و صافی می گرداند تا دل عاشق چنان نازک می شود که تحمل دیدار معشوق نمی تواند کرد از غایت نازکی و لطافت و خوف آن است که به تجلی معشوق نیست گردد و موسی علیه السلام در این مقام بود که چون دیدار خواست حق تعالی فرمود که: لن ترانی. مرا نتوانی دید، فرمود که من خود را به تو نمی نمایم. (نسفی، ۱۳۸۹: ۵۲)

میبدی نیز چنین تعبیرات عاشقانه ای از تجلی نموده است: «تجلی حق بآن کوه رسید بزمین فرود شد، هنوز می رود تا قیامت» (کشف الاسرار، ج ۳، ۴۱۷) فَلَمَّا تَجَلَّى رَبُّهُ لِلْجَبَلِ چون از آیات جلال و آثار عزت احدیت شطیه ای به آن کوه رسید بحال نیستی باز شد، و از وی نشان نماند، گفت: پادشاهها! اگر سنگ سیاه طاق این حدیث داشتی، خود در بدو وجود امانت قبول کردی، و بجان و دل خریدار آن بودی» (همان، ۴۳۵) وَ خَرَّ مُوسَى صَعْقًا چون هستی موسی در آن صعقه از میان برخاست و بشریت وی با کوه دادند، نقطه حقیقی را تجلی افتاد که اینک میایم. چون تو از میان

رویکرد عاشقانه (شاعرانه) به داستان حضرت موسی در آثار عرفانی قرن پنجم تا هفتم هجری / 67

برخاستی ما دیده‌وریم» (همان، ۴۳۶) «موسی - علیه السلام - از بساط هیبت باز آمده بود، چنانکه در قصه او آمد که تجلی ربه للجبل، اما مصطفی از بساط رحمت آمده بود اگر موسی را مقام مناجات داده بودند». (سمعانی، ۱۳۴۶: ۲۳۹)

روزبهان بقلی روایت خود را از این واقعه دارد: «موسی را گرفتند که انظر... اگر نه طور حایل آمدی، موسی در صدف تجلی محترق شدی» (شرح شطحیات، ۵۹۷) «قال: نور دیمومیت، ای جان! در موحد نور «أَفَمَنْ شَرَحَ اللَّهُ صَدْرَهُ لِلْإِسْلَامِ»، فهو علی نور من ربه است. چون کامل شود موحد، حق از او در عالم تجلی کند بجمیع ذات و صفات، چنانکه از طور بموسی: «فَلَمَّا تَجَلَّى رَبُّهُ لِلْجَبَلِ». دانی که عارف از مکان و از کوه گرامی تر است. علامت نور تجلی نور غیب است. در پیشانی عارف «تَعْرِفُهُمْ بِسِيمَاهُمْ» از آن گوید» (همان، ۳۲۴)

هجویری در خصوص عدم پذیرش حق تعالی درباره درخواست رویت می‌گوید:

«و مشایخ گفته اند کم‌ترین درجه اندر دوستی نفی اختیار بود... چنانکه موسی صلوات الله علیه چون بر کوه اثبات اختیار خود بگفت بار خدایا دیدار حق، حق و من مستحق، منع چرا؟ فرمان آمد که دیدار حق است اما اندر دوستی اختیار باطل است» (هجویری، ۱۳۸۶: ۲۲۵) بیان احادیث قدسی در داستان انبیا، یکی دیگر از جلوه‌های این رویکرد عاشقانه است چنانکه خداوند در جواب درخواست موسی برای رویت جایگاه تجلی را دل‌های شکسته و طالب حق می‌داند: «هر روز عارف ترسان‌تر و خاشع‌تر باشد... خشوعش بر خشوع زیادت شود چنانکه موسی اندر حال مکالمت گفت یا رب این اطلبک. قال عند المنکسرہ قلوبهم» (همان: ۶۴)

صاحب روح الارواح نیز چنین آورده است: «ای جبرئیل عزیز و ای طاوس ملایکه، اند هزار سال است تا بر نطع طاعت بر وفق استطاعت مهره عزم می‌گردانی لیکن ترا در عمری یک خلعت بیش نمی‌دهند. کار آن قلندری لابلالی دارد که حیاط لطف ازل به سوزن فضل لم یزل این کسوت عزت بر قد قدر و بالای آلائی او دوخته، که یحبهم و یحبونه؛ الله ولی الذین آمنوا. عرش مجید را یک خلعت دادند و آن خلعت استوا بود، آسمان رفیع را یک صلت فرستادند و آن صلت نزول بود و تشبیه و تمثیل از راه دور، و طور سینا را یک شربت بر کف عشق نهادند و آن شربت تجلی بود، و دیگر موجودات را همچنین بود، ایشان که خلعت یافتند - تعظیم حرمت‌ها - آن خلعت نگاه داشتند، این مشت خاک بی‌باک را هر خلعت که بفرستادند به خرابات بشریت فروبرد و به دردی در دو سلاف دن عشق در باخت» (سمعانی، ۱۳۴۶: ۱۵۰)

سمعانی در بیان شهودی واقعه رویت حق تعالی گوید: «ای عزیزان عالم شما از لذت حالت به زفانِ مقاتل نشانی باز دهید... و الکلام لموسی... موسی می‌آمد مست شراب و کلم الله، سکر آن قدح:

انی انالله. در سر مستی و القیت علیک محبه منی، گفت: ارنی أنظر الیک... ای درویش و کلمه ربّه بود که موسی را بر آن بساط انبساط آورد...» (همان، ۱۳۶)

نور رخ موسی

نورانی شدن رخ موسی(ع) پس از درخواست رؤیت و تجلی حق بر وی است. این واقعه در عهد عتیق آمده است: «چون موسی از کوه سینا به زیر می آمد و دو لوح در دست موسی بود... ندانست که به سبب گفت و گوی با او پوست چهره وی می درخشید، پس ترسیدند که نزدیک او بیایند و موسی ایشان را خواند و هارون و همه سرداران جماعت را... چون موسی از سخن گفتن با ایشان فارغ شد نقابی بر روی خود کشید و چون موسی به حضور خداوند داخل می شد که با وی گفت و گو کند نقاب را بر می داشت و بنی اسرائیل روی موسی را می دیدند که پوست چهره او می درخشید. پس موسی نقاب را به روی خود باز می کشید...». (عهد عتیق، سفر خروج: ۱۴۰/۳) این موضوع در تفاسیر نیز اشاره شده و در مصیبت نامه عطار به تفصیل و در مثنوی هم چند بار مورد توجه قرار گرفته است. عطار درباره کور شدن چشم دیگران از دیدن نور رخ موسی(ع) می گوید:

چون تجلی بر رخ موسی فتاد	شور ازو در جمله عالم فتاد
هر که را بر رویش افتادی نظر	پیش او درباختی حالی بصر
چون تجلی از رخش پیدا شدی	هر که دیدی زود نابینا شدی
گرچه می بستی ز هر نوعی نقاب	همچنان می تافتی آن آفتاب
رفت سوی حضرت و گفت ای خدا	چون کنم با این رخ دیده ربا
دیده و سر در سر این شد بسی	می نیارد دید روی من کسی
پس بدرد خرقه ای در شور عشق	بی سر و بن گم شود در زور عشق
گر از آن خرقه کنی خود را نقاب	بر نیاید زان نقاب آن آفتاب

(عطار، ۱۳۸۸: ۲۵۲)

روزیهان بقلی نیز درخواست موسی(ع) از خداوند جهت تجلی و آفتاب قدم بر چهره موسی را این گونه روایت می کند:

«بعد از آن عربده کردن در ممالک ربوبیت، بعد از شنیدن کلام ازلی ابدی گفتن «ان هی الا فتنتک» و از جمال «والقیت علیک محبه منی» نور ساطع تجلی روی موسی را به آفتاب قدم نگار کرد. از آن پس، چون برقع از روی برداشتی، چشم بینندگان بسوختی. دانم که حدیث درباریدن

عیالش شنیده‌ئی» (بقلی، ۱۳۸۵: ۲۴۲)

در جای دیگر مولانا به تفصیل بیشتر به مناسبت بیان این نکته که نور رخ و دل موسی و یوسف از نور خداست به داستان نور رخ موسی و کور کنندگی آن و نقابی که به چهره می‌آویخته اشاره می‌کند:

در رخ و رخسار و در ذات الصدور	یوسف و موسی زحق بردند نور
پیش رو او توپره آویخته	روی موسی بـارقـی انگـیخته
که زمرد از دو دیده مار کر	نور رویش آن چنان بردی بصر
گردد آن نور قوی را ساتره	او ز حق در خواسته تا توپره
کان لباس عارفی آمد امین	توپره گفت از گلیمت ساز هین
نور جان در تار و پودش تافتست	کان کسا از نور صبری بافتست
صوان نور ما را بر نتابد غیر آن	جز چنین خرقه نخواهد شد ب

(مولوی، ۱۳۸۰/۶/۳۰۵۸-۳۰۶۴)

موسی و ساحران فرعون

خداوند متعال موسی را با ۹ معجزه به سمت فرعون فرستاد که یکی از مشهورترین آن‌ها عصای آن حضرت بود که به اژدها تبدیل می‌شد. فرعون از تمامی ساحران خواست که در مقابل موسی بایستند و این معجزه او را شکست دهند. هنگامی که ساحران دانستند که کار موسی جادو نیست همگی به خدای موسی ایمان آوردند و در مقابل تهدید فرعون که گفت دست و پاهایتان را قطع می‌کنم و شما را به صلیب خواهیم کشید (طه: ۷۰) آن‌ها ایمان را ترجیح دادند و عشق به خدا در دل‌های آن‌ها رسوخ کرد.

مولوی از این داستان قرآنی به صورتی عاشقانه و عارفانه تعبیر می‌کند:

چرخ گویی شد پی آن صولجان	نعره لاضیر بشنید آسمان
لطف حق غالب بود بر قهر غیر	ضربت فرعون ما را نیست ضیر

(مولوی، ۱۳۸۰/۵/۴۱۲۱-۴۱۲۲)

اما سمعانی در بیان حقیقت سحر ساحران فرعون می‌گوید:

«سحر فرعون را در عین جادوی و کافری نکته توحید نمودند، اقص ما انت قاض، چون عنایت صادق بود مدد بر مدد بود بدان ننگریستند که جادوان اند و اعمال ایشان کید و اباطیل است، گفتند:

ای رسنی چند که مایه سحر و تخییل اید، و ای شعبده‌ای که محض کید و اباطیل اید نقاب از روی بردارید و خود را به رنگ توحید بر ایشان جلوه کنید. ای کفر و سحر که چندین گاه معشوق ایشان بودید یکی حجاب از پیش برگیرید و خود را بی نقاب تعزیز و برقع تزویر به ایشان نمایید، تا عجایب ببینید...» (سمعانی، ۱۳۴۶: ۴۰۱)

ایمان آوردن ساحران

مولانا عمل ساحران را در ردیف بریده شدن دست زنان مصر و خواب طولانی اصحاب کهف قرار می‌دهد و معتقد است که هر سه آن‌ها به علت نوشیدن شراب عشق ازلی مست بودند:

چه باده بود که موسی به ساحران در ریخت که دست‌وپای بدادند مست‌ویخود وار بگریخت

(مولوی، ۱۳۸۵: غزل ۱۱۳۵)

زان قدحی که ساحران جان به فدا شدند از آن چون کف موسی نبی بزم نهاد و کرد طور

(همان، غزل ۲۱۵۹)

زان زنان مصر جامی خورده‌اند دستها را شرحه شرحه کرده‌اند

ساحران هم سکر موسی داشتند یار را دلدار می‌انگاشتند

(مولوی، ۲۰۹۹/۴/۱۳۸۰-۲۱۰۰)

سمعانی در حکمت عمل ساحران که فرعون را رها ساختند و به موسی روی آورده و ایمان به خداوند آوردند می‌آورد: «سحره فرعون که به عزت فرعون سوگند خورده بودند و حبال مکر و تخیلات فاسد و خداع خود آشکار کرده چون آفتاب لطف الهیت از برج لامکان در سرای سرشان بتافت... نعره اماناً برآوردند و جامه جفا به دست وفا چاک کردند...» (سمعانی، ۱۳۴۶: ۱۱۱)

مولانا در جای دیگری ساحران را مجذوبان می‌داند:

ساحران را نه که فرعون لعین کرد تهدید سیاست بر زمین ...

او همی پنداشت کایشان دره وهم و تخویف اند و وسواس و گمان ...

او نمی‌دانست کایشان رسته‌اند بر دریچه نور دل بنشسته‌اند

(مولوی، ۱۳۸۰/۳/۱۷۲۱-۱۷۲۴)

عطار نیز اشاره دارد که ساحران دولت ایمان یافتند:

می‌ندانم هیچ کس در کون یافت دولتی کان سحره فرعون یافت

آن چه دولت بود کایشان یافتند آن زمان کان قوم ایمان یافتند...
کس از این آمد شدی بهتر ندید هیچ شاخی زین نکوتر برندید
(عطار، ۱۳۸۴: ۱۲۸)

موسی و ابلیس

یکی دیگر از داستان هایی که رویکرد ذوقی عارفان ما به داستان حضرت موسی (ع) را نشان می دهد داستان ملاقات موسی و ابلیس است. غزالی در بحر المحبه داستانی از ملاقات موسی (ع) و ابلیس می آورد. وقتی موسی (ع) دلیل امتناع ابلیس را از سجده در برابر آدم (ع) می پرسد ابلیس در پاسخ می گوید نخواستم که از ادعای خود بازگردم و به مانند تو شوم. من دوست داشتن خدا را مدعی بودم و نخواستم بر غیر او سجده کنم:

«اما تو ادعای محبت او را داشتی و از خدای خواستی که او را بنگری. اما به کوه نگریستن، اگر ننگریسته بودی، هر آینه پروردگارت را می دیدی، سپس موسی از ابلیس می پرسد: بدترین مردم نزد تو کیست؟ می گوید: آنکه آخرتش را به دنیا بفروشد و وای به کسی که چنین کند» (غزالی، ۱۳۵۸:

۳۷)

پایان این داستان حاوی پندی است از سوی ابلیس که تأکیدی بر آموزه های یکتاپرستی و صادقی در راه عشق دارد. ابلیس در این حکایت خود را رهین عشق و شوق الهی می داند و از اینکه به داغ لعنت الهی مخصوص گشته است به خود می بالد. اعتقاد به عبادت عاشقانه و شهود عارفانه ابلیس توسط غزالی باری توجه خالصانه او به سوی خداست. احمد غزالی در داستان ملاقات موسی (ع) و ابلیس او را خواجه خواجهگان و سرور مهجوران می داند. (همان: ۷۱) عطار نمونه ای از این داستان و ملاقات ابلیس و موسی (ع) را در الهی نامه می آورد. این داستان بیشتر از آنکه بر گفته های ابلیس مبنی بر خلوص توحیدی اش تکیه کند بر فزونی عشق و ایثار ابلیس و بی تابی او در مقابل سرشت اندوهبار خویش در برابر حضرت موسی (ع) تأکید دارد.

روزه سی روزه موسی

هنگامی که موسی به میقات با خدواند می رود قصد سی روز را دارد در حالی که در این مدت آن قدر به موسی حس عاشقانه و لبریز از احساسات و لذات انوار الهی دست می دهد که ده روز دیگر با معشوق خود به مناجات می پردازد.

«وعده واپس داشتن و روزها در پیش وعده افکندن نپسندیده اند الا در مذهب دوستی، که در دوستی بی وفایی عین وفاست، و ناز دوستی. نبینی که رب العالمین با موسی کلیم این معامله کرده

او را سی روز وعده داد. چون بسر وعده رسید ده روز دیگر درافزود. از آن درافزود که موسی در آن خوش می‌بود. موسی آن سی روز سرمایه شمرد و این ده روز سود، گفت: باری نقدی یک بار دیگر کلام حق شنیدم چون آن می‌افزود...» (همان، ۴۵)

«موسی(ع) درین سفر سی روز در انتظار بماند که طعام و شرابش یاد نیامد و از گرسنگی خبر نداشت. از آن که محمول حق بود در سفر کرامت، در انتظار مناجات. باز در سفر اول که او را به طالب علمی بر خضر فرستادند یک نیم روز در گرسنگی...» (همان، ۵۰۳)

داستان موسی و شبان

مولوی درداستان موسی و شبان، ضمن روایت مکالمه زیبا و عاشقانه شبان با خداوند، تجربه روحی ساده و پاک او را به تصویر می‌کشد. دراین داستان حضرت موسی نماینده عقل و شبان نماینده انسان عاشقی است که با محبوب خود بی هیچ تکلفی سخن می‌گوید. پاسخ خداوند به حضرت موسی در اعتراض به سخنان شبان، اوج زیبایی نگاه عاشقانه به خداوند است:

دید موسی یک شبانی را براه	کو همی گفت ای خدا و ای اله
تو کجایی تا شوم من چاکرت	چارقت دوزم کنم شانه سرت...
زین نمط بیهوده می‌گفت آن شبان	گفت موسی با کی‌استی ای فلان
گفت با آنکس که ما را آفرید	این زمین و چرخ ازو آمد پدید
گفت موسی‌های بس مدبر شدی	خود مسلمان ناشده کافر شدی
این چه ژاژست این چه کفرست و فشار	پنبه‌ای اندر دهان خود فشار...
وحی آمد سوی موسی از خدا	بنده ما را زما کردی جدا
تو برای وصل کردن آمدی	نمی‌برای فصل کردن آمدی...
هر کسی را سیرتی بنه‌داده‌ام	هر کسی را اصطلاحی داده‌ام

(مولوی، ۱۷۲۰/۲/۱۳۸۰-۱۷۵۲)

نتیجه‌گیری:

نویسندگان و شاعران عارف، بسته به احوال درونی خویش، به بهره‌گیری از رویکردهای خاص عرفانی توجه نموده‌اند؛ دقت و تعمق و تأمل در این رویکردها از جمله راه‌های پی‌بردن به پیچیدگی تجربیات و نکات عرفانی و شرح و بسط‌هایی است که عارفان در بیان تجربیات خویش به کار گرفته‌اند، یکی از رویکردهای عرفانی، رویکرد عاشقانه درپرداختن به موضوعات و مفاهیم عرفانی

است.

در این میان، داستان پیامبران محمل بسیار مناسبی برای پرداختن به موضوعات و مسایل عرفانی است و داستان حضرت موسی (ع) به طور ویژه، به دلیل گستردگی و تنوع ماجراها، حوادث و معجزات، که آن را از دیگر داستان پیامبران متمایز ساخته است، تأثیرات گوناگون و متفاوتی را بر متون ادب فارسی، به ویژه متون عرفانی منظوم و منثور داشته و عارفان با رویکردهای متفاوتی از جمله رویکرد عاشقانه به آن توجه نموده و ماجراهای آن را با نگاه معرفتی و زیبایی شناسانه تبیین نموده‌اند. از آنجا که تجربه و اندیشه‌گوینده، نوع زبان او را در هر رویکردی برمی‌گزینند، زبان عارف در رویکرد عاشقانه زبان اشارت درمقابل زبان عبارت است زیرا در این رویکرد عارف ناچار است از تمام ظرفیت‌های زبانی برای بالا بردن قدرت تأثیر و کیفیت کلام خود بهره گیرد. لذا عارف و صوفی برای بیان افکار و حالات عرفانی خود، به زبانی دیگر غیر از زبان معمول نیازمند است. ترکیباتی نظیر: «زبان بیدلان»، «زبان معنی»، «زبان اشارت» و «زبان حال»، از بیان‌ناپذیری محتوای عرفانی، با الفاظ زبان معمول و عادی حکایت دارد.

بررسی شواهد و مصایق تحقیق نشان داد رویکرد عاشقانه، هم از لحاظ فراوانی در آثار شعری و نثر وهم از نظر فراوانی در سه قرن مورد تحقیق از فراوانی نسبتاً یکسانی برخوردار است. از نظر موضوعی نیز مکالمه خداوند با حضرت موسی و تجلی حق بر وی بیش‌ترین فراوانی را در پرداختن شاعران و نویسندگان به خود اختصاص داده است.

منابع و مأخذ:

- ۱- قرآن کریم، ترجمه ناصر مکارم شیرازی.
- ۲- آشوری، داریوش، (۱۳۷۷)، عرفان و رندی در شعر حافظ، تهران: مرکز.
- ۳- آلموند، یان، (۱۳۹۳)، تصوف و ساختارشکنی یک پژوهش تطبیقی، مترجم: فریدالدین رادمهر، تهران: پارسه.
- ۴- احمدی، بابک، (۱۳۷۴)، حقیقت و زیبایی، تهران: مرکز.
- ۵- برتلس، ادوارد ریچ (۱۳۸۲)، تصوف و ادبیات تصوف، مترجم: سیروس ابوذری، تهران: امیرکبیر.
- ۶- بقلی شیرازی، روزبهان، (۱۳۸۵)، شرح شطیحات، تصحیح و مقدمه: هنری کرین، مترجم: محمدعلی امیر معزی، تهران: طهوری.
- تورات، ترجمه انجمن کتاب ایران.
- ۷- جزایری، نعمت الله، (۱۳۷۵)، النور المبین فی قصص الانبیا والمرسلین، مترجم: فاطمه مشایخ، تهران: فرحان.
- ۸- رازی، عبدالله بن محمد، (۱۳۵۲)، مرصاد العباد من المبدأ الی المعاد، به اهتمام: محمد امین ریاحی، تهران: علمی و فرهنگی.
- ۹- زرقانی، مهدی، (۱۳۸۷)، افق‌های شعر و اندیشه سنائی غزنوی، تهران: روزگار.
- ۱۰- زرین کوب، عبدالحسین، (۱۳۶۲)، ارزش میراث صوفیه، تهران: امیرکبیر.
- ۱۱- سمعانی، احمد بن منصور، (۱۳۴۶)، روح الارواح فی شرح اسماء الملک الفتاح، تصحیح: محمدتقی دانش پژوه، تهران: امیرکبیر.
- ۱۲- سنایی غزنوی، ابوالمجد مجدود بن آدم، (۱۳۴۱) دیوان، به اهتمام: مدرس رضوی، تهران: ابن سینا.
- ۱۳- سنایی غزنوی، ابوالمجد مجدود بن آدم، (۱۳۸۰)، طریق التحقیق، به کوشش: محمد مؤذنی، تهران: آیه.
- ۱۴- سنایی غزنوی، ابوالمجد مجدود بن آدم، (۱۳۸۷)، حدیقه الحقیقه و شریعه الطریقه، تصحیح: محمد تقی مدرس رضوی. تهران: دانشگاه تهران.
- ۱۵- سنایی غزنوی، ابوالمجد مجدود بن آدم، (۱۳۸۹)، مثنوی‌های سنایی (عشق نامه، عقل نامه، سنایی آباد، تحریمه القلم، طریق التحقیق، کارنامه بلخ). به تصحیح: عبدالرضا سیف. تهران: انتشارات دانشگاه تهران.
- ۱۶- شفیعی کدکنی، محمدرضا، (۱۳۹۲)، زبان شعر در نثر صوفیه، تهران: سخن.
- ۱۷- عطار، فریدالدین محمد، (۱۳۳۸)، مصیبت نامه، تصحیح: عبدالوهاب نورانی، تهران: زوار.
- ۱۸- عطار، فریدالدین محمد، (۱۳۸۴)، منطق الطیر، به اهتمام: سیدصادق گوهرین، چاپ ۷، تهران: علمی و فرهنگی.
- ۱۹- عطار، فریدالدین محمد، (۱۳۸۸)، مختار نامه، تصحیح: محمدرضا شفیعی کدکنی، تهران: سخن.
- ۲۰- عطار، فریدالدین محمد، (۱۳۹۲)، اسرار نامه، تصحیح: محمدرضا شفیعی کدکنی، تهران: سخن.
- ۲۱- عطار، فریدالدین محمد، (۱۳۹۳)، دیوان، به کوشش: بدیع الزمان فروزانفر، تهران: مهر.

- ۲۲- غزالی، محمد بن محمد، (۱۳۵۸)، بحر المحبه فی اسرار الموده فی تفسیر سورة یوسف، به اهتمام: احمد مجاهد، تهران: دانشگاه تهران.
- ۲۳- غزالی، محمد بن محمد، (۱۳۷۶)، مجموعه آثار فارسی، به کوشش: احمد مجاهد، چ ۳، تهران: دانشگاه تهران.
- ۲۴- غنی، قاسم، (۱۳۶۵)، تاریخ تصوّف در اسلام، تهران: زوار.
- ۲۵- فتوحی، محمود، (۱۳۸۳)، «ارزش ادبی ابهام از دو معنایی تا چند لایگی معنا». فصلنامه ادبیات و علوم انسانی دانشگاه تربیت معلم، دوره ۶۲ ش. ۸، صص ۱۷-۳۶.
- ۲۶- فتوحی، محمود، (۱۳۸۵)، بلاغت تصویر، تهران: سخن.
- ۲۷- قلی‌زاده، حیدر، (۱۳۸۷)، نگاهی تازه به اصول و مبانی عرفان، «فصل‌نامه مطالعات عرفانی»، سال ۲ ش. ۸، صص ۱۵۲-۲۸۸.
- ۲۸- کاشانی، عزالدین محمود، (۱۳۷۳)، مصباح الهدایه و مفتاح الکفایه، اهتمام: جلال الدین همایی، تهران: هما.
- ۲۹- محمودیان، حمید، (۱۳۸۸)، «وحدت وجود و وحدت شهود در عرفان اسلامی»، فصلنامه پژوهش‌های عرفانی، دوره ۵ ش. ۲۰، صص ۳۷-۶۷.
- ۳۰- مرتضوی، منوچهر، (۱۳۸۴)، مکتب حافظ، تبریز: ستوده.
- ۳۱- مستملی بخاری، اسماعیل بن محمد، (۱۳۶۲)، التعرف لمذهب التصوف، تصحیح: محمد روشن، تهران: اساطیر.
- ۳۲- مولانا، جلال الدین محمد، (۱۳۶۹)، رباعیات، علی محمد رضایی، تهران: محراب قلم.
- ۳۳- مولانا، جلال الدین محمد، (۱۳۸۵)، دیوان غزلیات، تصحیح: بدیع الزمان فروزانفر، تهران: امیرکبیر.
- ۳۴- مولانا، جلال الدین محمد، (۱۳۸۶)، فیه ما فیه، تصحیح و حواشی: بدیع الزمان فروزانفر، تهران: زوار.
- ۳۵- مولانا، جلال الدین محمد، (۱۳۸۰)، مثنوی معنوی، تصحیح: عبدالکیم سروش، تهران: علمی و فرهنگی.
- ۳۶- میدی، ابوالفضل رشیدالدین، (۱۳۶۱)، کشف الاسرار و عده‌الابرار، تهران: امیرکبیر.
- ۳۷- نسفی، عزیزالدین، (۱۳۸۹)، انسان کامل، پیش‌گفتار: هانری کرین، تهران: طهوری.
- ۳۸- نوپا، پل، (۱۳۷۳)، تفسیر قرآنی و زبان عرفانی، مترجم: اسماعیل سعادت، تهران: مرکز نشر دانشگاهی.
- ۳۹- نیشابوری، ابواسحق ابراهیم، (۱۳۴۰)، قصص الانبیا، حبیب یغمایی، تهران: بنگاه ترجمه و نشر کتاب.
- ۴۰- هجویری، ابوالحسن علی بن عثمان، (۱۳۸۶) کشف المحجوب، با مقدمه: محمود عابدی، تهران: سروش.
- ۴۱- همایی، جلال‌الدین، (۱۳۶۷)، مقدمه بر مصباح الهدایه و مفتاح الکفایه، تهران: هما.
- ۴۲- همدانی، عین‌القضات، عبدالله بن محمد، (۱۳۹۳)، تمهیدات، مقدمه تصحیح و تحشیه: عقیف عسیران، تهران: اساطیر.
- ۴۳- یثربی، سید یحیی، (۱۳۷۲)، فلسفه و عرفان، قم: دفتر تبلیغات اسلامی.

A Romantic (Poetic) Approach to The Story of Prophet Moses in Mystical Works of the Fifth to Seventh Centuries AH

Saeed Zohrevand, Assistant Professor, University of Lorestan, Corresponding Author¹

Mohsen Hosseini Moakher, Associate Professor, University of Lorestan²

Mohammad Reza Hassani Jalilian, Associate Professor, University of Lorestan³

Morteza Kermanshahi, PhD Student, Persian Language and Literature⁴

Abstract

The story and personality of divine prophets, based on the explicit version of the Qur'an and traditions, is one of the essential features of Islamic mysticism that has been considered by mystics in different ages. In fact, the outline of romantic love points and experiences with the aim of opening up an epistemological and aesthetic perspective is one of the most important approaches in Islamic Sufism that has been identified with the love school of mysticism. The hidden romance in these stories deals with the most important themes and implications of love, so the purpose of this study is to identify and explain the romantic approach to the story of Moses in mystical works from the fifth to the seventh century AH. In this research, the facts and evidences in mystical works have been studied by descriptive-analytic method. Investigating the evidence and research findings showed that the romantic approach is relatively similar in frequency in both poetic and affective works and in the three centuries studied. From the point of view of the subject, the conversation of God with Prophet Moses and the manifestation of the right to him has been most abundant in dealing with poets and writers

Keyword: Prophet Moses (pbuh), mystical works of the fifth to seventh centuries, a romantic approach.

¹ Zohrevand.s@lu.ac.ir

² Hoseini.mo@lu.ac.ir

³ Jalilan.m@lu.ac.ir

⁴ Kemor50@gmail.com