

Interpretations of the Story of Moses on the Subject of God's Manifestation

(Received: 2023-1-21 Accepted: 2023-1-30)

DOR: <https://dorl.net/dor/20.1001.1.26767384.2022.7.2.10.6>Fallaha, Ebrahim¹Khalili, Meysam²Nikzad, Hamid³**Abstract**

The current research with the title "Interpretations of the Story of Moses on the Subject of the Manifestation of God" tries to deal with the mystical aspects of the story of Prophet Moses in mystical interpretations, focusing on the subject of the manifestation of God to Moses on Mount Sinai, using descriptive and analytical method. The story of Prophet Moses has had a significant reflection in the interpretation texts, especially the interpretations and mystical texts, and the commentators have pointed out in detail many parts of this story in the interpretation of the verses that are related to the life of this prophet. The findings of the research show that the story of divine prophets in the Holy Quran is one of the most important pillars of Islamic mysticism to the extent that if the presence of divine prophets in mystical interpretations is ignored, it will be difficult and perhaps impossible to explain mystical thoughts and teachings. What can be seen in the story of Prophet Moses in mystical interpretations includes a complete course of life, which shows both the universal and experiential dimension of the knowledge and spiritual evolution of Moses, as well as the subjective and intuitive dimension. The accuracy of mystical interpretations makes it clear that some mystical interpretations are so immersed in mystical concepts as if they had no belief in real and superficial concepts, and it seems that this method is not very compatible with the method of the Ahl al-Bayt (peace be upon them).

Keywords: Moses, Interpretation, Mysticism, Mystical Interpretations,

1. Dr. Ebrahim Fallah, Associate Professor, Department of Arabic Language and Literature, Islamic Azad University, Sari Branch, Sari, Iran

2. Meysam Khalili, Ph.D. in Quran and Hadith Sciences

3. Hamid Nikzad, Master's degree in Computer Networking, University of Holy Qur'anic Sciences, Amol University of Quranic Sciences



This work is licensed under a Creative Commons Attribution 4.0 International License



نوع مقاله: پژوهشی

تأویلات داستان موسی علیه السلام در موضوع تجلی خداوند

(تاریخ دریافت ۱۴۰۱/۱۱/۱ - تاریخ پذیرش: ۱۴۰۱/۱۱/۱۰)

DOR: <https://dorl.net/dor/20.1001.1.26767384.2022.7.2.10.6>

فلاح، ابراهیم^۱

خلیلی، میثم^۲

نیکزاد، حمید^۳

چکیده

پژوهش حاضر با عنوان «تأویلات داستان موسی علیه السلام در موضوع تجلی خداوند» تلاش دارد تا با روش توصیفی تحلیلی به جنبه‌های عرفانی داستان حضرت موسی علیه السلام در تفاسیر عرفانی با محوریت موضوع تجلی خداوند برای موسی علیه السلام در کوه طور بپردازد. داستان حضرت موسی علیه السلام در متون تفسیری به ویژه تفاسیر و متون عرفانی بازتاب چشمگیری داشته و مفسران در تفسیر آیاتی که با زندگانی این پیامبر اولوالعزم مرتبط است، به تفصیل به بخش‌های متعدد این داستان اشاره کرده‌اند. یافته‌های تحقیق، بیان‌گر آن است که داستان انبیای الهی در قرآن کریم یکی از مهم‌ترین ارکان اساسی عرفان اسلامی است به حدی که اگر چنانچه حضور انبیای الهی در تفاسیر عرفانی نادیده گرفته شود، تبیین تفکرات و تعالیم عرفانی دشوار و شاید غیر ممکن خواهد شد. آن چه که در داستان حضرت موسی علیه السلام در تفاسیر عرفانی به چشم می‌خورد، یک دوره کامل سیر و سلوک را شامل می‌شود که هم نشان‌گر بعد آفاقی و تجربی معرفت و تکامل روحی موسی کلیم الله است و هم بیان‌گر بعد انفسی و شهودی آن. دقت در تفاسیر عرفانی این نکته را به خوبی روشن می‌سازد که برخی از تفاسیر عرفانی چنان در مفاهیم عرفانی غرق شده‌اند که گویی هیچ اعتقادی به مفاهیم ظاهری و حقیقی نداشته‌اند که به نظر می‌رسد این شیوه با روش اهل بیت علیهم السلام چندان هماهنگی ندارد.

کلیدواژه‌ها: موسی علیه السلام، تفسیر، عرفان، تفاسیر عرفانی، تأویل، تجلی.

^۱ . استادیار گروه زبان و ادبیات عربی دانشگاه آزاد اسلامی واحد ساری، ساری، ایران (نویسنده مسئول)

fallahabrahim@gmail.com

^۲ . میثم خلیلی، دانش آموخته دکتری علوم قرآن و حدیث. sm.khalili1370@chamil.ir.

^۳ . کارشناسی ارشد رشته شبکه کامپیوتری دانشگاه علوم معارف قرآن کریم. دانشکده علوم قرآنی آمل

تفاسیر و متون عرفانی، مشحون از داستان‌های مربوط به زندگانی پیامبران علیهم السلام، جهت انتقال مفاهیم عرفانی است. به تناسب کثرت نقل وقایع دوران حیات و رسالت حضرت موسی علیه السلام در قرآن کریم، در تفاسیر عرفانی نیز حوادث زندگی این پیامبر اولوالعزم، بسیار مورد توجه قرار گرفته است. دلیل این امر را می‌توان وجود جنبه‌های خارق‌العاده این قصه و ماهیت تأویل‌پذیری آن دانست. آن چه که در کلام معصومین علیهم السلام حائز اهمیت است این است که برای قرآن، ظاهری و باطنی و برای باطن آن نیز باطنی وجود دارد ولی نباید فراموش شود که آن حضرات معصوم علیهم السلام، هم ظاهر و هم باطن را معتبر می‌دانستند و همان گونه که به تأویل اهمیت می‌دادند، به ظاهر قرآن نیز توجه کامل می‌نمودند. یکی از دغدغه‌های جدی نگارندگان در این مقاله، پرداختن به تأویلات داستان حضرت موسی علیه السلام در دوران قبل و بعد از رسالت بوده و همواره این سؤالات اساسی، ذهن محققان را به خود معطوف نموده که با امعان نظر به قرآن کریم، رویکردهای عرفانی به داستان حضرت موسی علیه السلام در تفاسیر عرفانی چه بوده است؟ و این که آیا این تأویلات و رویکردهای عرفانی، تماماً بر اساس کشف و شهود بوده و یا تأویل‌های ذوقی و شاعرانه نیز در آن دخالت داشته است؟

در این پژوهش نگارندگان بر آن هستند با امعان نظر به قرآن کریم به مسأله اصلی این تحقیق که شناسایی و تحلیل چگونگی رویکردهای عرفانی و نیز زمینه‌ها و خاستگاه‌های تأویلات داستان تجلی خداوند برای حضرت موسی علیه السلام در تفاسیر و آثار عرفانی است، بپردازند. لذا برای محقق شدن امر فوق، به این سوالات در رساله پرداخته خواهد شد:

رویکردهای عرفانی مفسرین در تفاسیر عرفانی راجع به داستان رؤیت خداوند توسط حضرت موسی علیه السلام چیست؟

۱. داستان موسی علیه السلام و رؤیت خداوند

مسأله رؤیت و شهود خداوند متعال در آیات متعددی مطرح شده است. ذکر این نکته ضروری است که این موضوع در مکاتب کلامی، فلسفی، عرفانی و تفسیری، محل تضارب آراء مهمی است؛ از این رو، بررسی آراء تفاسیر عرفانی در این خصوص و جمع‌بندی آن‌ها از اهمیت خاصی برخوردار است. برخی از عرفا مسأله رؤیت و شهود باطنی و رؤیت تجلیات خداوند را معادل معنای لقاء الله در قرآن، تلقی نموده (میبیدی، ۱۳۷۱: ۴۳۱/۷) ولی برخی دیگر از مفسرین بر مبنای تنزیه کلامی صرف و با تمسک به



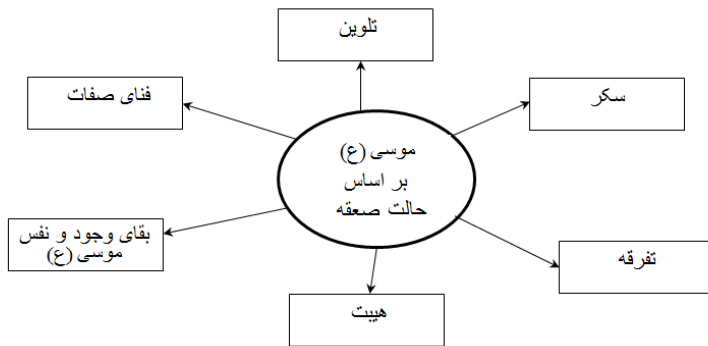
مسأله نفی جسمانیت و اعتقاد به انحصار امکان شهود خداوند در رؤیت مادی، به نفی امکان این موضوع پرداخته و آیات لقاء الله را نیز به لقاء عذاب و عقاب الهی یا مرگ، حمل می‌نمایند. (حقی بروسوی، بی تا: ۱۰/۷-۱۱)

۲. مفهوم تجلی

تجلی از اصطلاحات مطرح عرفانی است که در قرآن کریم از جمله سوره اعراف به کار رفته است: (وَلَمَّا جَاءَ مُوسَى لِمِيقَاتِنَا وَكَلَّمَهُ رَبُّهُ قَالَ رَبِّ أَرِنِي أَنظُرُ إِلَيْكَ قَالَ لَنْ نَرَاكَ وَلَكِن نُنظِرُكَ إِلَى الْجَبَلِ فَإِنِ اسْتَقَرَّ مَكَانَهُ فَسَوْفَ نَرَاكَ فَلَمَّا تَجَلَّى رَبُّهُ لِلْجَبَلِ جَعَلَهُ دَكًّا وَخَرَّ مُوسَى صَعِقًا) (اعراف/ ۱۴۳) دقت در مفهوم آیه این نکته را روشن می‌سازد که آیه اشاره به تقاضای رؤیت الهی از سوی حضرت موسی علیه السلام و تجلی پروردگار بر طور سینا دارد و الهام بخش عرفا در توسعه و بسط معنای این واژه در حوزه عرفان اسلامی می‌باشد (نویا، ۱۲: ۱۳۷۰)

تجلی در لغت به معنای آشکار شدن و رخ نمودن و استتار (کلابادی، ۱۳۷۱: ۱۰۰) وجود حجاب میان بنده و خدا و تجلی، رفع حجاب‌های بشری است. پوشیدگی و پنهان ماندن آمده است. همان (و در اصطلاح عرفانی، اشراق و تابش انوار حق بر دل وارستگان است که با آن شایسته شهود حق می‌شود. (سراج، ۱۳۸۲: ۳۶۳) اگر عارفی به ویژگی‌ها و صفات خود مشغول باشد، از مشاهده غیب محروم می‌گردد ولی با برداشته شدن حجاب و پرده تعلقات و وابستگی‌ها قادر است به درجه‌ای برسد که خدا بر او متجلی و نمایان گردد. (کاشانی، ۱۳۸۱: ۱۲۹)

از دیدگاه عرفا، ماجرای میقات حضرت موسی علیه السلام نمونه برجسته‌ای از تبیین مراتب تجلی و شرایط شهود حق بوده است. لذا، عارفان، میقات را نوعی سفر عرفانی و حضرت موسی علیه السلام را رهرو طریق حق دانسته‌اند و با مفاهیم عرفانی تلاش نموده‌اند مقام معنوی آن حضرت را تحلیل نمایند. از دیدگاه آنان موسی چون به میقات آمد، طالب و مرید و محب و سالک مجذوب بود و آن هنگام که بر اثر تجلی خدا بر طور، دچار «صعقه» شد در مرتبه «تلوین» و «سکر» و «تفرقه» و «فنا» صفات بود و بواسطه تابش انوار تجلی جلالی در حال «هیبت» بود. از منظر عرفا، میقات، حکم سفر باطنی را دارد و حضرت موسی علیه السلام چون مسافری است که برای مشاهده معشوق و محبوب، قدم بر می‌دارد و لیکن در این ماجرا نکاتی جلوه‌گری می‌کند: موسی علیه السلام با پای خود به میقات رفت (همدانی، ۱۳۸۹: ۲) و بر همین اساس طالب، مرید، محب و سالک مجذوب بود.



۳. مفهوم رؤیت

راغب اصفهانی «رؤیت» را بر حسب قوای نفس به چهار معنی آورده است:

الف) دیدن به چشم سر،

ب) دیدن به قوه وهم و خیال،

ج) دیدن به قوه تفکر،

د) دیدن به قوه عقل. (راغب اصفهانی، ۱۳۷۵: ۲۷۳)

علامه حلّی در این خصوص می‌گوید: (إِنَّهُ تَعَالَى يَسْتَحِيلُ عَلَيْهِ الرُّوْيَةَ الْبَصَرِيَّةَ لِأَنَّ كُلَّ مَرْتَبَةٍ فَهِيَ ذُو جَهَّةٍ لِأَنَّهَا إِمَّا مُقَابِلٌ أَوْ فِي حَكْمِ الْمَقَابِلِ بِالضَّرُورَةِ فَيَكُونُ جَسْمًا وَهُوَ مُحَالٌ) (حلی، ۱۳۳۸: ۳۰) و کاشانی نیز در معنای رؤیت آورده است: رؤیت عیان در این جهان متعذر است. چه، باقی در فانی ننگند. اما در آخرت، مؤمنان را موعود است (وَجُوهٌ يَوْمَئِذٍ نَاضِرَةٌ إِلَىٰ رَبِّهَا نَاطِرَةٌ) (قیامت/۲۲) و کافران را ممنوع. و در (كَلَّا إِنَّهُمْ عَنْ رَبِّهِمْ يَوْمَئِذٍ لَمَحْجُوبُونَ) (مطففین/۱۵) مؤمنان در دنیا حق را به دیده عیان و نظر بصیرت بینند و در آخرت به نظر عیان و بصر. (کاشانی، ۱۳۸۱: ۳۷)

به جرأت می‌توان ادعا نمود که یکی از مهم‌ترین منابع برای موضوعات عرفانی به ویژه رؤیت، شعر است. عرفا برای بیان عقاید و احوال و مقامات خود به ناچار، زبان شعر را برای بیان حالات و مقامات خود ابداع کردند. البته ناگفته نماند بیان صوفیه گاهی اوقات تحت تاثیر متکلمان کلامی است اما گاهی به صورت عرفانی در می‌آید. به تعبیری دیگر، یا مانند اهل حدیث به نقل‌ها متکی و سنت‌گرا بوده و یا از کشف و شهودهای قلبی خود بهره می‌برند.

در حلیه الاولیاء شعری از احمد انطاکی نقل شده که نشان‌دهنده و مبین همین واقعیت است.



فعدی من الابداء علم مجرب
فاصبحت بالتوفیق للحق و اضحا
فمنه بالهام و منه سماعیا
و ذلك بالهام من الله ماضیا (ابونعیم
۱۴۰۷، ج ۹ ص ۲۹۶)

برای بیان جنبه عرفانی «رؤیت» لزوما باید به قرن دوم که عصر پیدایش تصوّف است، رجوع کرد. اگر چه از این قرن تاریخ مدونی در دست نیست اما در قرون بعد در تذکره ها، سخنان صوفیان ابتدایی و احوال آن‌ها بر جای مانده و اقوالی حاکی از عقیده بر رؤیت خداوند از آن‌ها نقل شده است؛ از جمله این افراد، حسن بصری است که مؤسس مکتب زهد است. عقیده رؤیت از دیدگاه وی تا حدودی مبهم است؛ زیرا او به مانند تمامی زهاد قرن اول و اوائل قرن دوم اهل خوف است و نسبت به دنیا دیدی منفی دارد. قطعا برای او موضوع رؤیت به آخرت مربوط می‌شود. عطار در تذکره الاولیاء فصلی را به او اختصاص می‌دهد و قول او را که به تجلی خدا در بهشت تصریح شده، ذکر می‌کند:

«اوّل که اهل بهشت به بهشت نگرند هفت صد سال بی خود شوند از بهر آن که حق تعالی برایشان تجلی کند. اگر در جلالش نگرند، مست هیبتش شوند و اگر در جمالش نگرند، غرق وحدت شوند.» (عطار، ۱۳۸۷: ۴۴)

از این رو، قول حسن بصری با صوفیان پس از وی که رؤیت را بی واسطه دیدن روی خدا می‌دانند، تفاوت دارد.

عبدالواحد بن زید از نخستین کسانی است که از محبت و لقای پروردگار در بهشت سخن گفته است. در مناجات منقول از وی، از لفظ لقاء و نظر که معادل رؤیت است، استفاده شده است:

«قسم به عزت که محبت تو را هیچ شادی جز لقای تو نیست و شفایی که از دیدن جلال روی تو در سرای کرامت به دست خواهد داد، نمی‌شناسم.» (ابونعیم، ۱۴۰۷: ۱۵۶/۶)

همان طوری که از سخنان ابن زید بر می‌آید، وی این تجربه را که قرار است بعد از مرگ اتفاق بیفتد، به عنوان یک امر قطعی تلقی نموده و نظر به وجه خداوند در بهشت را کرامتی برای اهل ایمان می‌داند.

رابعه عدویه به عنوان یکی از صوفیان بزرگ در یکی از مناجات هایش از دیدار و لقاء خداوند سخن گفته است: «الهی کار من در دنیا یاد توست و در آخرت لقای تو.» (عطار، ۱۳۸۷: ۸۷)

حارث محاسبی در کتاب الرعاية لحقوق الله علاوه بر اشاره به موضوع رؤیت، نکات جالب توجهی را گوشزد می‌کند: «هم الذين يقولون أن القرآن مخلوق و هم الذين يقولون بالوقف و الذين يكذبون بالقدر

والذین یفکرون ان یری فی الآخره والذین یغلطون الموازین و منهم رافضه و المرجئه و المحروریه» (محاسبی، ۱۴۲۰: ۴۶۴)؛ آنچه از این عبارت استفاده می‌شود، این است که: اولاً: حارث تعبیر رؤیت را که متکلمان و حنابله از آن استفاده می‌کردند، به کار برده است. ثانیاً: وی رؤیت خدا را در مورد آخرت مطرح می‌کند و از این طریق، سنت معاد شناسی صوفیانه- که بهشت را به صحنه لقاء و دیدار حق تأویل می‌کردند- را حفظ کرده است.

بایزید بسطامی از بزرگان متصوفه، علاوه بر اعتقاد به لقای اخروی، به مشاهد قلبی در دنیا نیز اعتقاد داشته است. وی شاید از نخستین کسانی است که به فنای فی الله اشاره کرده است که این موضوع در پیوند با رؤیت، قابل ارزیابی است. وی همان طوری که از واژه‌های وصال و رؤیت استفاده نموده، در مواردی از تعبیری مانند معاینه، مشاهده، لقاء، کشف و حجاب هم استفاده کرده است. (فعالی، ۱۳۸۷:

۶۸)

۴. مفهوم رؤیت و شهود حق از دیدگاه مفسران عرفانی

در تفسیر بحر المدید درباره شهود و رؤیت حق چنین آمده است: «دیدن حق تعالی اولاً با بصیرت است نه با بصر؛ زیرا بصیرت، ادراک معانی غیر محسوس می‌کند و بعد از آن ادراک محسوسات، لذا، اگر چشم بصیرت باز شود، نور آن به نور بصر مستولی شده و نمی‌بیند جز آن چه را که بصیرت می‌بیند) ابن عجبیه، ۱۴۱۹: ۲۵۸/۲) و برخی از عرفا گفته اند: که این مزیت و تفضل عظیم، همان رؤیت حق در دنیا است و این رؤیت، اختصاص به خواص امت حضرت محمد ﷺ دارد نه سایر امت‌ها و حد غایت و اعلاهی این شهود ویژه پیامبر اسلام حضرت محمد ﷺ است و غیر از جناب ایشان به سایر انبیاء اختصاص ندارد.. (همان: ۲۵۸)

برخی از مفسرین، رؤیت را چنین تبیین کرده اند: حقیقت رؤیت عبارت است از انکشاف تامی که ما فوق آن انکشافی قابل تصور نیست. رؤیت بصیرتی اختصاصی به رؤیت با چشم سر ندارد، و رؤیت با چشم مستلزم این است که بیننده در مقابل مرئی قرار گرفته و یا در حکم مقابل هم باشند، مانند دیدن در آینه و آب و به توسط هر جسم شفافی، به شرط آن که بیش از حد نزدیک و یا دور نباشند و آفت در چشم وجود نداشته باشد، و مهم در شهود و رؤیت، توجه نفس به آلت و وسیله دیدن و فعل آن است؛ چرا که ادراک بصری صنعت نفس است ولیکن در مقام نازله آن، قوه باصره وسیله بینایی است. و ادراک بصری و رؤیت حقیقی در قوه مخیله، چون درک در عالم مثال است مانند: رؤیت مکاشفین و



کسانی که رؤیای صادقه می‌بینند و نیز حمل بر ادراک، عین خیال در عالم خیال می‌شود مانند رؤیت کسانی که دچار مرض سرسام و بر سام شده‌اند و نیز کسانی که در خواب، رؤیاهای دروغ می‌بینند: (گنابادی، ۱۴۰۸: ۵ / ۴۱۱-۴۱۲)

در تفسیر انوار درخشان، مفهوم رؤیت این گونه آمده است: «رؤیت و نظر به معنای درک نیروی روان است و ارائه صفت فعل پروردگار و نیز عبارت از موهبت نیروی شهود روانی و افاضه وجود است. رؤیت دارای اقسام مختلف و مراتب بسیاری است از جمله رؤیت امر محسوس و موجود خارجی که عملی است طبیعی به این که دیدگان با نیروی بینایی از هیأت و شکل و چگونگی جسم عکس برداری کرده و بدین وسیله موجود خارجی را می‌بیند آن‌گاه با نیروی فکر و خرد آن را می‌فهمد و با آن چه در خاطر دارد، تطبیق و سپس آن را می‌شناسد. سنخ رؤیت آثار و معرفت شهودی به حریم کبریایی که به پیامبران موهبت شده هرگز قابل قیاس به معرفت روانی و رؤیت آثار و شهود اهل ایمان و تقوی نخواهد بود؛ چرا که معرفت شهودی پیروان مکتب توحید، اکتسابی و هر آن در معرض غفلت و تزلزل است. درک موهبت وجودی و معرفت شهودی آثار حریم قدس که به انبیاء و اوصیاء افاضه شده، از دید وفق اندیشه بشری خارج است؛ زیرا جذبه ساحت پروردگار چنان آنان را احاطه کرده که لحظه‌ای و آنی غفلت بر قلب‌های مطهر آنان سایه نمی‌افکند. مراتب اعلائی رؤیت و شهود، توجه به ساحت کبریایی است طوری که خود را قائم به او و ساحت او را به خود نزدیک تر ببیند و او را محیط و قیوم جهان آفرینش بداند و با شهود روانی، خود و سرتا سر موجودات را پرتوی از ساحت پروردگار ببیند و بیابد و آنی از عظمت او غافل ننماید. چنان چه حضرت علی علیه السلام می‌فرمایند: (مَا رَأَيْتُ شَيْئًا إِلَّا وَرَأَيْتُ اللَّهَ قَبْلَهُ وَبَعْدَهُ) نور ساحت کبریایی او چنان روح و روان مرا ربوده و جذبه قهر او مرا از هر سو فرا گرفته که جز پرتو او پدیده‌ای را نمی‌بینم و به واسطه شعاع نور او به جهان خلقت نظر می‌افکنم و می‌یابم که صحنه سرایی است و نیل به این مقام عالی از رؤیت و شهود با این که درجات متعددی دارد به رسولان و پیامبران، به ویژه پیامبر اسلام صلی الله علیه و آله و اوصیاء اختصاص دارد. (حسینی همدانی، ۱۴۰۴: ۲۳-۱۹)

علامه طباطبایی (ره) در تبیین مفهوم رؤیت از منظر قرآن می‌گوید: «مقصود از رؤیت، آن علم ضروری مختص به پروردگار، حقیقتی است که قرآن از آن پرده برداشته است. ایشان در ادامه می‌گوید: خداوند تبارک و تعالی در کلام خود رؤیتی را اثبات کرده که غیر از رؤیت بصری و حسّی است، و آن یک نوع درک و شعوری است که به وسیله آن حقیقت و ذات هر چیزی درک می‌شود، بدون این که چشم و یا

فکر در آن به کار رود، شعوری اثبات نموده که انسان با آن شعور به وجود خدای خود پی برده و اعتقاد پیدا می‌کند، غیر از آن اعتقادی که از طریق فکر و استخدام دلیل به وجود پروردگار خود راه پیدا می‌کند، بلکه پروردگار خود را به وجدان و بدون هیچ پرده و ستیری درک می‌کند و اگر این توفیق به دست نیاید به این دلیل است که به خود مشغول شده و دستخوش گناهان و خطاهایی شده که مرتکب آن‌ها شده است و این عدم درک نیز به مثابه غفلت از یک امر موجود و مشهود است نه این که علم به طور کلی از بین رفته باشد.» (طباطبایی، ۱۳۷۶: ۸ / ۳۱۰)

از دیدگاه علامه، معنای لغوی رؤیت عبارت است از «این که جهاز بینایی به کار افتد و از صورت جسم مبصر، صورتی به شکل و رنگ آن برداشته و در ذهن انسان رسم کند، خلاصه این که عملی که آن را دیدن می‌خوانیم، عملی است طبیعی و محتاج به ماده جسمی در مبصر و باصر هر دو. (همان: ۸ / ۳۰۴)

در تفسیر تسنیم نیز مفهوم رؤیت خداوند این چنین آمده است: «رؤیت به معنای ادراک چیزی است که با چشم، خیال، تفکر یا قلب قابل دیدن باشد. دیدن با چشم و آن چه به منزله قوه بینایی است؛ مانند (لَتَرَوُنَّ الْجَحِيمَ) دیدن با وهم و تخیل؛ مانند: (لَوْ تَرَىٰ إِذْ يَتَوَفَّى الَّذِينَ كَفَرُوا) (تکواثر ۶)، دیدن با تفکر؛ مانند: (إِنِّي أَرَىٰ مَا لَا تَرَوْنَ) (همان ۴۸)، و دیدن با قلب؛ مانند: (مَا كَذَّبَ الْفُؤَادُ مَا رَأَىٰ) (نجم ۱۱) و ه.

آیت الله جوادی آملی در کتاب دیگرش با توجه به اخبار و روایات، معنای رؤیت را چنین شرح می‌دهند: «معنای رؤیت که در این اخبار آمده، همان علم است؛ زیرا دنیا کانون تردیدها و شک‌ها و تصورات است، ولی روز قیامت آیات الهی و چگونگی ثواب و عقاب برای بندگان کشف می‌شود که شک‌ها را برطرف ساخته و انسان به حقیقت قدرت خدای متعال آگاه می‌گردد. و آیه (لَقَدْ كُنْتُمْ فِي غَفْلَةٍ مِنْ هَذَا فَكَشَفْنَا عَنْكَ غِطَاءَكَ فَبَصَرُكَ الْيَوْمَ حَدِيدٌ) (ق ۲۲) مؤید این نکته است.» (جوادی آملی، ۱۳۸۳: ۸ / ۲۷۰)



در این مقال بی مناسبت نیست که مفهوم رؤیت از دیدگاه علامه حسن زاده آملی بیان گردد: «رؤیت در اصطلاح عرفانی همان غایت مرتبه معرفت و نهایت انکشاف است. رؤیت، ظهور اسماء حسنی و صفات علیای حق است در مظهر تام که انسان کامل و امام قافله نوع انسانی است. پس غایت نوع انسانی که ثمره شجره وجود اوست که غایت مرتبه معرفت و نهایت انکشاف است و از آن تعبیر به رؤیت نیز می‌شود. (حسن زاده آملی، ۱۳۷۵: ۴۶۳) اما در چگونگی حصول و رسیدن به رؤیت «قلبی» حق تعالی می‌فرماید: از ریاضت، رأی یقین حاصل می‌شود که رؤیت معشوق باشد. و نیز از ریاضت خود معشوق شدن حاصل می‌شود که حق یقین باشد. و از فکر، علم یقین حاصل می‌شود. حضرت علامه، رؤیت حق را با چشم دل، میسور می‌داند و این مطلب را در دعاها و نیایش‌های خویش از خداوند می‌خواهد. و در جمله‌ای دعایی، خواستار چشم با بصیرت از درگاه حق تعالی است. «الهی رسولت فرموده: شر العمی عمی القلب و چه نیکو فرمود که: کور چشم سر، از مشاهده خلق محروم است و کور چشم دل، از رؤیت حق. حسن را چشم سر بینا داده ای، چشم دل بینا نیز ده که تا خلق بین حق بین شود.» (حسن زاده آملی، ۱۳۷۸: ۷۸)

۵. مفهوم میقات

در زبان عربی «میقات» مصدری است سماعی و از ریشه ثلاثی «وقت». و وقت هم به معنای مقداری از زمان است و «میقات» یعنی هر چه که برایش نهایتی در نظر گرفته شود. به طور نمونه گفته شده آخرت، میقات خلق است و هلال میقات ماه (فراهیدی، ۱۹۸۰: ۵ / ۱۹۹) برخی گفته‌اند: میقات اسم زمان و مکان بر وزن مفعال است که در آن واو «موقات» تبدیل به یاء شده است. (ابن منظور، بی تا، ج ۲ ص ۱۰۷-۱۰۸) و نیز بعضی دیگر بر این عقیده‌اند که این واژه، وعده‌ای است که زمانی برای آن معلوم و مشخص، و یا مکانی است که زمان انجام کاری در آن واقع می‌شود. (طبری، ۱۴۱۲: ۴ / ۷۳۱) آن گونه که اهل لغت بیان نموده‌اند، فرق میان میقات و وقت در این است که میقات مدت زمانی است که در نظر گرفته شده تا اعمالی در آن انجام گیرد؛ ولی وقت این طور نیست و لزوماً پایانی برای آن نیست. (عسکری، ۱۴۱۲: ۵۲۶)

قرآن هرگاه درباره روز قیامت و جدایی نیکوکاران از بدکاران سخن به میان می‌آورد، میقات را به معنای زمان و موعد تحقق وعده الهی به کار می‌برد (دخان / ۴۰؛ نبا / ۱۷؛ واقعه / ۵۰) همچنین آن جایی که از کاربرد هلال ماه برای معین نمودن زمان سخن می‌گوید، هلال‌ها را با عنوان «مواقیت» معرفی می‌کند.

(بقره / ۱۸۹). علاوه بر آن، در مواردی نیز این کلمه برای اشاره به میقات خداوند با موسی علیه السلام به کار برده شده است. (اعراف / ۱۴۲، ۱۴۳، ۱۵۵)

آن طور که مفسران بیان داشته اند، میقات در قرآن در دو مورد به معنای اصطلاحی آن به کار رفته است؛ یکی به معنای میقات موسی علیه السلام و دیگری، میقات در حج یا عمره. (مفید ، ۱۴۱۰، ص ۳۹۶) از دیدگاه مفسران، این دو اصطلاح به هم مرتبط بوده به نحوی که برخی از همین اشتراک، تلاش کرده اند تا سبب فرمان الهی به دو میقات ۳۰ روزه و ۱۰ روزه، و یا حتی زمان آن را، براساس ماه های قمری با توجه به میقات مسلمانان برای ایام حج و عمره و فضیلت این ایام- و البته با اتکای بر روایت- تخمین بزنند (ابن عربی، ۱۴۲۶: ۲ / ۳۲۳)

با عنایت به مقررات میقات و انجام مراسم عبادی در حج و عمره اسلامی و حتی تفاوت در محل میقات برای گروه های مختلفی که از اقصی نقاط دنیا جهت حج می آیند. (نسائی، ۱۳۸۴: ۵ / ۱۲۲ و ۱۲۵) اکثر مفسران شباهت هایی بین میقات حج با میقات موسی علیه السلام در کوه طور مشاهده کرده اند. به عنوان نمونه، یکی از این شباهت ها، مسأله اعتکاف و روزه داری حضرت موسی علیه السلام در مدت اقامت در کوه طور بوده است. (بخاری، ۱۳۱۵: ۴ / ۳۲۶) روایات اسلامی گاهی زمان این آیین های عبادی را ذی الحجّه و محرم (کلینی، ۱۳۶۵: ۴ / ۷۹) و گاهی ذی القعدة و ده روز اول ذی الحجّه بیان کرده اند، (نحاس، ۱۴۰۹: ۲ / ۷۴) امری که نشان می دهد از دیدگاه آن ها، حتی اگر موسی علیه السلام نیز میقاتی داشته باشد، زمانی جدا از میقات الهی امت اسلام نخواهد بود.

۶. مرتبه رؤیت و شهود خداوند توسط حضرت موسی علیه السلام در میقات

به گواه قرآن، حضرت موسی علیه السلام به هنگام حضور در میعادگاه در کوه طور، با پروردگارش سخن گفت و از خدای متعال تقاضا نمود تا خود را به وی نشان دهد، در برابر این درخواست، پروردگار فرمود: من را هرگز نخواهی دید ولی به کوه بنگر، اگر بر جای خود ایستاد، مرا خواهی دید؛ با جلوه ی خداوند، کوه متلاشی شد و حضرت موسی علیه السلام نیز بیهوش گردید. (اعراف / ۱۴۳) و هفتاد نفر از نمایندگان بنی اسرائیل نیز در دم جان دادند، ولی بعد از به هوش آمدن موسی علیه السلام و دعای آن حضرت، همراهان زنده شدند. گفتنی است این بار شرایط موسی علیه السلام فرق می کند؛ زیرا در وهله اول چونان مبتدیان در آغاز راه بود و نا آشنا به راه، ولی بار دوم چنین نبود. موسی علیه السلام مشتاق دیدار بود تا آن جایی که عجله می کند و قومش را رها می کند و با این خطاب خداوند متعال مواجه می شود: (مَا أَعْبَلَكَ عَنْ قَوْمِكَ يَا مُوسَى)



(طه/۸۳) موسی علیه السلام در این ملاقات از خداوند تقاضای ملاقات و رؤیت می‌کند که با جواب «لَنْ تَرَانِي» روبرو می‌شود.

قشیری، ذیل آیه ۱۴۲ سوره اعرافاً می‌گوید: حق تعالی بار اول حضرت موسی علیه السلام را بدون وعده قبلی آزمود. سپس وعده دیدار دوباره داد و قلب موسی علیه السلام نیز از این وعده مطمئن شد، چون از جانب حق بود. وعده ۳۰ روز بود، ۳۰ روز گذشت اما ده روز به آن وعده افزوده شد. طول دادن به وعده و تأخیر انداختن آن در پایان وعده، جز در راه و سنت عاشقان، ناپسند است؛ زیرا طول دادن ملاقات محبوب، نزد آن‌ها لذت بخش تر از وفای به عهد است. (قشیری، ۲۰۰۰: ۱ / ۵۶۳)

حقی بروسوی، درباره آیه مورد نظر، دیدگاه دیگری دارد. وی می‌گوید: در عدد چهل، ویژگی‌ای برای پیامبران است. در شنیدن و گوش دادن به سخنان پروردگار، کما این که این عدد در ظهور چشمه‌های حکمت از قلوب اولیای الهی، ویژگی خاصی دارد. حدیث نبوی (مَنْ أَخْلَصَ لِلَّهِ أَرْبَعِينَ صَبَاحًا ظَهَرَتْ يَتَابِعُ الْحِكْمَةَ مِنْ قَلْبِهِ عَلَى لِسَانِهِ) نیز موید این نظر می‌باشد. (حقی بروسوی، بی‌تا: ۳ / ۲۳۰)

میبدی بر این باور است که حضرت موسی علیه السلام در این سفر سی روز انتظار کشید و در حال مناجات بود و هیچ از طعام نمی‌پرسید و از گرسنگی هم خبری نبود. و این در حالی است که در طلب خضر علیه السلام، نیم روز برای گرسنگی تاب نیاورد و گفت: «أَتَنَا غَدَاءَنَا»؛ زیرا آن سفر، سفر تأدیب و مشقت بود و هنوز محو معشوق نشده و در او فنا نشده بود و از رنج خود خبر داشت و چون در راه خلق بود، از گرسنگی خبر داشت. و هنگامی که قصد مناجات حق را داشت، هارون را در میان قوم باقی گذاشت و تنها رفت، چرا که در دوستی مشارکت نیست و صفت دوستان در راه دوستی، جز تنهایی و یکتایی نیست. اما وقتی به طرف فرعون می‌رفت، درخواست همراهی هارون را کرد! (میبدی، ۱۳۷۱: ۳ / ۷۳۰)

در برخی تفاسیر به این سؤال اساسی پرداخته شده که چرا وعده چهل روز یک جا بیان نشده بلکه ابتدا می‌فرماید سی روز، سپس ده روز به عنوان متمم بر آن می‌افزاید در حالی که در آیه ۵۱ سوره بقره این چهل روز به صورت واحد ذکر شده است؟

مفسران در خصوص این تفکیک، تفسیرهای متعددی را ذکر کرده اند، ولی آن چه مناسب تر به نظر می‌رسد و با روایات اهل بیت علیهم السلام نیز همخوانی دارد این است که گرچه در متن واقع، بنابر چهل روز بوده اما خداوند برای آزمودن بنی اسرائیل، نخست موسی علیه السلام را برای یک وعده سی روزه دعوت نمود،

سپس آن را تمدید کرد، تا منافقان بنی اسرائیل صفوف خود را مشخص نمایند. (مکارم شیرازی، ۱۳۸۷: ۶ / ۳۴۰) از امام صادق علیه السلام نقل شده که فرمود: «هنگامی که موسی علیه السلام به وعده گاه الهی رفت با قوم خویش قرار گذاشته بود غیبت او سی روز بیشتر طول نکشد، اما هنگامی که خداوند ده روز بر آن افزود، بنی اسرائیل گفتند، موسی علیه السلام تخلف کرده است، و به دنبال آن دست به کارهایی که می‌دانیم زدند و گوساله پرستی کردند». (حویزی ۱۴۱۵: ۲ / ۶۱)

علامه طباطبایی (ره) نیز ذیل آیه مورد نظر آورده است که خداوند در این آیه، وعده‌ای که به موسی علیه السلام داده بود را ذکر نموده، و اصل آن را سی شب گرفته و با ده شب دیگر آن را تکمیل نموده، آن گاه فرموده که جمعاً وعده و قرار با وی چهل شب بوده، و در حقیقت، این آیه، آیه سوره بقره را تفسیر می‌کند که فرموده است: (وَ وَاَعَدْنَا مُوسَى ثَلَاثِينَ لَيْلَةً) و در حقیقت این عدد، مجموع دو وعده اصلی و تکمیلی است. از نظر مفسر، خداوند متعال، موسی علیه السلام را برای مدت سی شب به درگاه خود و برای گفتگوی با وی نزدیک ساخته و ده شب دیگر برای اتمام آن گفتگوها بر آن مدت افزوده و در نتیجه میقات پروردگارش چهل شب تمام شده است، و اگر حساب را بر روی شب‌ها برده و حال آن که در این مدت، موسی علیه السلام روزها هم در میقات به سر برده و معمولاً در این گونه موارد حساب روی روزها برده می‌شود نه شب‌ها، شاید برای این باشد که غرض از این میقات، تقرب به درگاه و مناجات با او است، آن هم در چنین مناجاتی که در آن تورات نازل شده است هم چنان که درباره رسول خدا صلی الله علیه و آله هم فرموده: (يَا أَيُّهَا الْمَزْمَلُ قُمْ اللَّيْلَ إِلَّا قَلِيلًا). (مزمّل / ۱-۲) تا آن جا که فرموده: (إِنَّا سَنُلْقِي عَلَيْكَ قَوْلًا ثَقِيلًا إِنَّ لَكَ فِي النَّهَارِ سَبْحًا طَوِيلًا) (مزمّل / ۵-۷).
۷. تعجیل موسی علیه السلام

خداوند متعال به حضرت موسی علیه السلام فرمود: چه چیزی باعث شد که از قومت جلو بیفتی و زودتر از آنان بیایی؟ (طه / ۸۳) موسی علیه السلام در پاسخ پروردگار گفت: هم اینک آن‌ها به دنبال من هستند و من به خاطر خشنودی تو خودم را زودتر از آنان بدین جا رساندم (همان) که خداوند فرمود: ما قوم تو را بعد از تو مورد امتحان قرار دادیم و سامری آن‌ها را به گمراهی کشاند. (طه / ۸۵)



قشیری ذیل آیه ۸۳ و ۸۴ سوره طه مراد پروردگار از این پرسش را چنین تبیین نموده است که ای موسی رضای من در آن است که با آن‌ها باشی و از آن‌ها جلو نیفتی. با ضعیفان همراه بودن از آن جا که رضای من در آن است، بهتر از پیش افتادن توست. (قشیری، ۲۰۰۰: ۲ / ۴۷۰)

روزبهان بقلی علت عجله موسی علیه السلام را به تنگ آمدن سینه وی از معاشرت با خلق و گذشت ایام بیان نموده و شوق دیدار حق را از موجبات تعجیل دانسته است و این نوع تعجیل را محمود و پسندیده قلمداد نموده است، چرا که هدف از آن را رضای الهی دانسته است. (بقلی شیرازی، ۲۰۰۸: ۲ / ۴۸۸-۴۹۹)

صاحب تفسیر غرائب القرآن و رغائب الفرقان، سبب تعجیل آن حضرت را طلب دوام و نیز زیادت رضایت الهی آورده و بر این باور است که تعجیل در مکالمه با پروردگار و حریص بودن بر آن، موجب ازدیاد در ثواب و باعث کرامت نفس می‌گردد. (نظام نیشابوری، ۱۴۱۶: ۴ / ۵۶۴)

حقی بروسوی نیز دلیل تعجیل را تسریع در امتثال امر خداوند و وفای به عهد او می‌داند و معتقد است در دو آیه مورد نظر به معانی مختلفی اشاره شده است که از جمله آن معانی این است که در سیر الی الله تأخیر جایز نیست و خداوند تعجیل در سیر و سلوک و دیدار حق را مرضی خود می‌داند و این نوع تعجیل در دین، ممدوح محسوب می‌شود همان طوری که خداوند در قرآن می‌فرماید: (وَسَارِعُوا إِلَى مَغْفِرَةٍ مِّن رَّبِّكُمْ). (آل عمران ۱۳۳) و این که در راه رسیدن به خداوند باید هر مانعی را برداشت، همان طوری که موسی علیه السلام از قوم خود که مانعی برایش محسوب می‌شدند، گذشت و در طلب یار تعجیل کرد و نیز قصد و نیتش باید برای خدا صادقانه بوده و هدف و مطلوبش تنها برای رضای پروردگار باشد نه رضای خویشتن. (حقی بروسوی، بی تا: ۵ / ۴۱۳)

میبدی چون قشیری (قشیری، ۲۰۰۰: ۲ / ۴۸۰). تعجیل موسی را موجه ندانسته و بر این عقیده است که خداوند نزد کسانی هست که قلب هایشان برای او شکسته است. (میبدی، ۱۳۷۱: ۱ / ۱۳۵)

ابن عربی از جمله مفسرینی است که معتقد است موسی علیه السلام به دلیل تعجیل از سوی خداوند متعال مواخذه شد اگر چه این تعجیل وی به جهت اشتیاق فراوان وی برای مشاهده حق تعالی بود. (ابن عربی، ۱۴۲۶: ۲ / ۳۱)

گنابادی، ذیل آیه مورد نظر چنین گفته است: معنای قول خداوند «هم أولاء علی اثری» بدین معناست که آنان بر سنت من باقی هستند، گویا بدون این که از جانب خدا وقتی برای میعاد معین شود، موسی علیه السلام

خارج شده و منتظر تعیین خداوند نماند، پس خدای تعالی او را سرزنش کرد و شتاب او را در رها کردن ناگهانی قوم، مورد ایراد قرار داد. لذا، آن حضرت درباره دلیل رها کردن قوم پاسخ داد: آن‌ها بر سنت من باقی هستند و یا به دنبال من در حال آمدن هستند، یعنی از این که با آن‌ها نیستم، جای نگرانی نیست به خصوص که هارون را جانشین و خلیفه قرار داده ام.

و از شتاب و عجله‌اش جواب داد که سرعت و تعجیل به جهت شوق به رضایت پروردگارش بوده نه از غم و قوف در بین قومش و هوای نفس، که عجله را مورد رضایت پروردگارش می‌دید، اشتیاق به رضایت پروردگار، مرضی خداوند و مقبول اوست. در حالی که دو مطلب اخیر یعنی غم و قوف در بین قوم و پیروی از هوای نفس، مبعوض خداست و مقبول درگاه الهی نمی‌باشد. (گنابادی، ۱۴۰۸: ۳/ ۳۲) خواجه عبدالله انصاری در تعبیری زیبا، آیه مورد نظر را چنین توضیح می‌دهد که: آیه عتاب به موسی عَلَيْهِ السَّلَام است که قوم را واپس گذاشت و خود با شتاب به کوه طور رفت و به میعاد حق تعالی شتافت، خداوند گفت: ای موسی ندانستی که من ضعیفان را دوست دارم، شکستگان را بیش نوازم و پیوسته در دل آنان می‌نگرم. هر که را بینم در دل ایشان، او را به دوستی می‌گیرم، موسی عَلَيْهِ السَّلَام عذری داد که آنان در پی منند و شتاب من برای واگذاشتن آن‌ها نبود، بلکه برای جلب رضایت حق بود. خداوند! تو خود دانایی و از سر این بنده آگاهی، خداوند فرمود: ای موسی! رضای من در مراعات دل ایشان است. ای موسی چون مرا جویی، در دل ایشان جو، که من در خلوت (وَهُوَ مَعَكُمْ) (حدید ۴) با ذاکران نشینم و مونس دل درویشانم و یادگار جان عارفانم، حاضر راز محبانم، نور دیده آشنایانم، و مایه رمیدگان و زاد مضطربان و پناه ضعیفانم، ای موسی هر جا درویشی بینی، افکنده‌ی جورِ روزگار و خسته‌ی دهر است، او را یاری و غلامی کن و تا بتوانی، جدایی وی مجو، صحبت او را خریدار باش، که نهاد وی خزینه اسرار ازل و تعبیه بازار ابد است. (انصاری، ۱۳۸۹: ۲/ ۵۰)

در تفسیر آیه شریفه از امام صادق عَلَيْهِ السَّلَام نقل است که فرموده اند: مشتاق نه میل به غذا دارد، نه از نوشیدنی‌ای لذت می‌برد، نه خوابی خوش دارد، نه با دوستی انس می‌گیرد، نه به خانه‌ای روی می‌آورد، نه در جایی آبادان منزل می‌کند، نه لباسی نرم به تن می‌کند، و نه هیچ قرار و آرامی دارد. شب و روز، خدا را عبادت می‌کند و آرزومند رسیدن به چیزی است که اشتیاقش را دارد و با زبان شوق خود که از نهانش خبر می‌دهد، با او راز می‌گوید؛ همان گونه که خداوند، از میعاد موسی بن عمران عَلَيْهِ السَّلَام با پروردگارش، چنین خبر می‌دهد: «وَعَجَلْتُ إِلَيْكَ رَبِّ لِتَرْضَى». پیامبر اکرم صَلَّى اللهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ حال شوق موسی عَلَيْهِ السَّلَام



را به پروردگارش چنین توضیح داده که آن حضرت در مدت چهل روز که رفت و آمدش به میقات طول کشید، نه چیزی خورد، و نه چیزی آشامید، و نه خوابید، و نه به چیزی از این کارها میل پیدا کرد. (کاشانی، ۱۴۱۵: ۳ / ۳۱۶)

در مثنوی مولوی نیز چنین آمده است:

گر کران وگر شتابنده بود
در طلب زن دائماً تو هر دو دست
آن که جوینده است یابنده بود
که طلب در راه نیکو رهبر است
(مولوی، ۱۳۶۳: دفتر سوم ص ۱۰۳)

۸. جمع بندی تأویلات

شاخص‌های حکایت رفتن موسی علیه السلام به طور و فتنه سامری از منظر مفسران عارف بدین شرح است:
*مسأله رؤیت و شهود خداوند از موضوعات مهم در میان عرفا بوده و همواره در مکاتب کلامی، فلسفی، عرفانی و تفسیری، محل تضارب آراء مهم بوده است.

*برخی از مفسرین، مسأله رؤیت و شهود باطنی و رؤیت تجلیات خداوند را معادل معنای «لقاءالله» می‌دانند و برخی دیگر به نفی امکان این موضوع پرداخته و آیات «لقاءالله» را به لقاء عذاب و عقاب الهی یا مرگ، حمل نموده‌اند.

*در اصطلاح عرفانی، «تجلی» به معنای اشراق و تابش انوار حق بر دل وارستگان است که با آن شایسته شهود حق می‌شود.

*از منظر عرفا، ماجرای میقات حضرت موسی علیه السلام نمونه بارزی از تبیین مراتب تجلی و شرایط شهود حق بوده است. از این رو، میقات را نوعی سفر عرفانی و حضرت موسی علیه السلام را رهرو طریق حق دانسته‌اند.

*برخی از مفسرین حقیقت «رؤیت» را انکشاف تامی دانسته‌اند که مافوق آن انکشافی قابل تصور نیست. و برخی دیگر از مفسرین معتقدند مقصود از «رؤیت»، آن علم ضروری مختص به پروردگار، حقیقتی که قرآن از آن پرده برداشته است. و برخی دیگر آن را همان غایت مرتبه معرفت و نهایت انکشاف می‌دانند.

*در قرآن کریم، میقات در دو مورد به معنای اصطلاحی به کار رفته است؛ یکی به معنای میقات موسی و دیگری میقات در حج یا عمره و از دیدگاه مفسران، این دو اصطلاح به هم مرتبط بوده به طوری که

برخی از همین اشتراک استفاده کرده و تلاش کرده‌اند تا سبب فرمان الهی به دو میقات ۳۰ روزه و ۱۰ روزه و یا حتی زمان آن را، بر اساس ماه‌های قمری با توجه به میقات مسلمانان برای ایام حج و عمره تخمین بزنند.

*اکثر مفسران بین میقات موسی علیه السلام و میقات حج شباهت‌هایی مشاهده کرده‌اند.

*بعضی از مفسرین بر این باور هستند که در عدد چهل برای پیامبران ویژگی‌ای است.

*در برخی از تفاسیر عرفانی آمده است که خداوند مرتبه اول، حضرت موسی علیه السلام را بدون وعده قبلی آزمود و سپس وعده دیدار دوباره داد و قلب موسی علیه السلام نیز از این وعده مطمئن شد. از نظر وی، طول دادن به وعده، ناپسند است جز در راه و سنت عاشقان؛ زیرا طول دادن ملاقات محبوب، نزد آن‌ها لذت‌بخش‌تر از وفای به عهد است.

*از دیدگاه روایات، وعده الهی از ابتدا بنا بر چهل روز بوده اما خداوند برای آزمودن بنی‌اسرائیل، نخست موسی را برای یک وعده سی روزه دعوت نمود، سپس آن را تمدید کرد تا منافقان بنی‌اسرائیل، صفوف خود را مشخص کنند.

*بعضی از مفسرین درباره تعجیل موسی علیه السلام، مراد خداوند از پرسش در خصوص تعجیل را چنین بیان نموده‌اند که ای موسی، رضای من در آن است که با آن‌ها باشی و از آن‌ها جلو نیفتی. به عبارت دیگر، با ضعیفان همراه بودن از آن جا که رضای من در آن است، بهتر از پیش افتادن توست.

*گروهی دیگر از مفسرین، علت تعجیل موسی علیه السلام را به تنگ آمدن سینه وی از معاشرت آن حضرت با خلق و گذشت ایام بیان نموده و شوق دیدار حق را از موجبات تعجیل دانسته‌اند.

*برخی دیگر از مفسران، دلیل تعجیل را طلب دوام و نیز زیادت رضایت الهی دانسته و معتقدند تعجیل در مکالمه با پروردگار و حریص بودن بر آن، موجب ازدیاد در ثواب و باعث کرامت نفس می‌گردد.

*عده‌ای از مفسران، تعجیل موسی علیه السلام را موجه ندانسته و معتقدند که خداوند نزد کسانی است که قلب‌هایشان برای او شکسته است.

*بعضی از مفسرین در تفسیر خود، «عجل» را منتسب به عالم ظاهری دانسته و چنین بیان نموده‌اند که

گوساله، اشاره به عالم مادی دارد.



*بیشتر تفاسیر عرفانی در توجیه ساخت گوساله به روایتی استناد کرده‌اند که در آن سامری گفته در هنگام عبور از دریا جبرئیل را سوار بر اسبی دیده، مشتی از خاک پی اسب او را برداشته و آن را در گوساله ریخته است که در دم جان گرفت و حرکت کرد و به صدا در آمد. لذا، قوم را به پرستش آن دعوت کردم.

*بسیاری از مفسران معتقدند که این روایات، مخالف با ظاهر کتاب است و همه این روایات از اخبار واحد به شمار می‌آیند.

*برخی از مفسران بر این اعتقادند که مراد از «رسول»، حضرت موسی علیه السلام و منظور از «اثر الرسول» سنت و رسم اوست که به آن امر شده بود و بر آن روش، عمل می‌کرد.

*در بعضی دیگر از تفاسیر چنین آمده است که در آن ساعتی که این عمل انجام شده، سامری با بنی اسرائیل از آب گذشته بودند و مابین جبرئیل و اسب او و بین سامری یک دریا فاصله بوده و پهنای دریا هم طبعاً بسیار زیاد بوده، سامری کجا، جای پای اسب را می‌دیده است.

*برخی از مفسرین ذیل عبارت (فَأَقْتُلُوا أَنْفُسَكُمْ) می‌گویند: مراد از کشتن، کشتن نفس اماره به وسیله شمشیر ریاضت و باز داشتن آن از کام جویی‌ها و لذائذ است.

*بعضی از مفسرین، «نفس» را «نفس مقابل عقل» تعبیر نموده و مراد از کشتن را نابود کردن انانیت و غرور و خودخواهی دانسته‌اند.

*عده‌ای دیگر منظور از عبارت مورد نظر را ترک شهوات و لذات و کشتن قوای نفسانی به واسطه منع آن از تمایلات و خواهش‌ها دانسته است.

*گروهی از مفسرین بر این باور هستند که امر به یکدیگرکشی، امری امتحانی بوده، نظیر امر به کشتن اسماعیل. به نظر ایشان، (فَأَقْتُلُوا أَنْفُسَكُمْ) خطاب به همه نیست، بلکه منظور آن کسانی است که گوساله پرستیدند.

*در تفاسیر روایی مراد از قتل، ازهاق روح بوده و در هیچ روایتی، منظور، تهذیب نفس نبوده است. *برخی از مفسران معتقدند که هنگامی که موسی علیه السلام کلام خداوند را شنید، شوقش شدید شد و حرارت طلب او شعله ور شد لذا، نتوانست خود را نگه دارد و چیزی را که قابل شهود نبود، خواستار شد.

*عده‌ای دیگر از عرفا می‌گویند: وقتی خداوند بر کوه تجلی کرد، وجودش از رهبت الهی، مضطرب و بیهوش شد و کوه پاره پاره شد و موسی عَلَيْهِ السَّلَامُ بیهوش شد و هویتش و وجودش فانی شد لذا، آن چه را دید با دیده حق دید.

*بعضی از مفسرین معتقدند که جواب «لَنْ تَرَانِي» از طرف خداوند به موسی عَلَيْهِ السَّلَامُ به دلیل وجود مانع بوده است؛ یعنی موسی به جهت ضعیف بودنش، توان تحمل و پذیرش رؤیت خداوند را نداشته از این رو، «لَنْ تَرَانِي»، نفی وقوع رؤیت را ثابت می‌کند، پس رؤیت هم چنان جایز است.

*برخی از عرفا می‌گویند: جبل، جبل انانیت و منیت است و هنگامی که موسی عَلَيْهِ السَّلَامُ بیهوش شد، بدین معناست که بدون انانیت و منیت گشت و بدان که اگر روح به جسم، تعلق نداشت، هرگز به تجلی و تحلی صعود نمی‌کرد.

*گروهی از مفسرین ذیل عبارت (وَلَمَّا جَاءَ مُوسَى لِمِيقَاتِنَا) به سفر «طرب» اشاره کرده و می‌گویند: وقتی موسی عَلَيْهِ السَّلَامُ به مقام مناجات رسید، مست شراب شوق گشت و سوخته‌ی سماع کلام حق.

*به عقیده شیعه، مراد از «نظر» در آیاتی که مسأله «رؤیت» خداوند در آن‌ها مطرح است، نظر حسی که مربوط به چشم مادی و جسمانی باشد نیست، بلکه مراد، نظر و رؤیت قلبی است که به سبب حقیقت ایمان، حاصل می‌شود.

*سامری در اشعار برخی از عرفا، نماد کسانی است که به سبب تمرد از اطاعت و صرفاً متکی بر فن و هنر خویش، مطرود درگاه الهی گشته‌اند.

*در متون عرفانی نیز به صدا درآمدن گوساله در اثر سُم اسب جبرئیل ذکر شده است.

*برخی از عرفا می‌گویند: خطاب (فَاقْتُلُوا أَنْفُسَكُمْ) با جوانمردان طریقت است که نفس خود را با شمشیر مجاهدت سربرگیرند تا به خدا رسند.

*بعضی از عرفا از معنی ظاهری آیه عدول کرده و آن را به «کشتن نفس حیوانی» که در نظر او سرچشمه شرور و مادر بت هاست، تأویل کرده اند.

*کوه طور در اشعار مولانا رمز و اصلان از خود رسته و رهیده‌ای است که انوار مکاشفه الهی بردل و جان آنان تابیده و هستی ناچیز آنان را متلاشی نموده است.



نتیجه:

بررسی رویکردهای عرفانی به داستان حضرت موسی علیه السلام بیان گر آن است که داستان و شخصیت انبیاء الهی، آن هم بر اساس نص صریح قرآن و احادیث، یکی از مهم‌ترین رکن‌های اساسی عرفان اسلامی است که مورد توجه و عنایت مفسرین و عرفا در ادوار و قرون مختلف بوده است و توجه به تفاسیر عرفانی که در این پژوهش مورد توجه بوده است، اهمیت و جایگاه این موضوع را به خوبی نشان می‌دهد. اهمیت این موضوع به حدی است که اگر چنانچه حضور انبیای الهی در تفاسیر و متون عرفانی نادیده گرفته شود، تبیین تفکرات و اندیشه‌ها و تعالیم عرفانی تا چه اندازه دشوار و شاید غیرممکن خواهد شد. در تفاسیر عرفانی شاهد تأویل آیاتی چون (فَأَخْلَعَ نَعْلَيْكَ...)، (فَلَمَّا تَجَلَّى)، (فَأَوْجَسَ فِي نَفْسِهِ خِيفَةً مُوسَى)، (فَأَلْقَى السَّحْرَةَ سُجْدًا)، (قَالَ هُمْ أَوْلَاءُ عَلَى أَثَرِي وَعَجَلْتُ إِلَيْكَ رَبِّ لِتَرْضَى)، (فَقَبَضْتُ قَبْضَةً مِنْ أَثَرِ الرَّسُولِ...)، (فَأَقْتُلُوا أَنْفُسَكُمْ)، (وَلَمَّا جَاءَ مُوسَى لِمِيقَاتِنَا)، (حَتَّى أَبْلُغَ مَجْمَعَ الْبَحْرَيْنِ أَوْ أَمْضِيَ حُقُبًا) و... و تأویل نشانه‌ها و رمزها و نمادهایی چون: عصای موسی، آتش، کوه طور و تأویل شخصیت‌ها و اعمال و رفتار آن‌ها چون: موسی علیه السلام، هارون، فرعون، سامری، خضر و... هستیم. نکته حائز اهمیت درباره تأویلات داستان حضرت موسی علیه السلام، آن است که این تأویلات در سه بستر مهم، پایه‌ریزی شده است:

۱- تقابل موسی با فرعون و سامری.

۲- تأویل معجزاتی چون عصا و ید بیضا و مفاهیمی چون خلع نعلین.

۳- همراهی موسی علیه السلام با خضر علیه السلام.

آنچه که از برخی تأویلات تفاسیر عرفانی به دست می‌آید نشان گر آن است که برخی از این تأویلات، ناشی از ذهنیات و مکاشفات شخصی مفسر و یا برگرفته از منابع تصوف یا آثار صوفیه می‌باشد به عنوان مثال، این که واژه «خیر» در آیه ۲۴ سوره قصص به معنای «علم شهودی» باشد، تنها ذوق و احساس و حس زیبایی شناختی و قوه تخیل خواننده و مخاطب را خرسند می‌سازد و وجدان علمی، خرد و نیروی فهم و ادراک او را در تردید و تحیر باقی می‌گذارد. مضافاً به این که در روایات منقول از اهل بیت علیهم السلام درباره واژه مورد نظر، معانی حقیقی و ظاهری مورد توجه و عنایت بوده است.

منابع:

- * قرآن کریم، (۱۳۷۳): ترجمه ناصر مکارم شیرازی، قم، دفتر مطالعات تاریخ و معارف اسلامی.
- مفید، محمد بن محمد، (۱۴۱۰): المقنعه، قم، جامعه مدرسین .
- ۱- ابن عجبیه، احمد، (۱۴۱۹ق): البحرالمدید فی تفسیر القرآن المجید، مصر، ناشرحسن عباس. زکی.
- ۲- ابن عربی، محمد بن عبدالله، (۱۴۲۶ ق): احکام القرآن، به کوشش محمد عبدالقادر عطا، بیروت، دارالفکر.
- ۳- ابن منظور، محمد بن مکرم، (بی تا): لسان العرب، بیروت، دار صادر.
- ۴- ابن منظور، محمد بن مکرم، لسان العرب، بیروت، دار صادر.
- ۵- ابونعیم، احمد بن عبدالله، (۱۴۰۷): حلیة الاولیاء و طبقات الاصفیاء، بیروت، دارالکتب العلمیه.
- ۶- ابونعیم، احمد بن عبدالله، (۱۴۰۷): حلیة الاولیاء و طبقات الاصفیاء، بیروت، دارالکتب العلمیه.
- ۷- ابوهلال عسکری، حسن بن عبدالله، (۱۴۱۲): الفروق اللغویه، قم، جامعه مدرسین.
- ۸- ابوهلال عسکری، حسن بن عبدالله، (۱۴۱۲): الفروق اللغویه، قم، جامعه مدرسین.
- ۹- انصاری، عبدالله، (۱۳۸۹): تفسیر ادبی و عرفانی قرآن مجید، تهران، چاپ و انتشار اقبال
- ۱۰- بخاری، محمد بن اسماعیل، (۱۳۱۵): الصحیح، استانبول، دارالطباعة .
- ۱۱- بقلی شیرازی، روزبهان بن ابی نصر، (۲۰۰۸): عرائس البیان فی حقائق القرآن، بیروت، دارالکتب العلمیه.
- ۱۲- جوادی آملی، عبدالله، (۱۳۸۳): تفسیر تسنیم، قم، مرکز نشر اسراء.
- ۱۳- حارث محاسبی، حارث بن اسد (۱۴۲۰): الرعاية لحقوق الله، مصر، دارالیقین.
- ۱۴- حسن زاده آملی، حسن، (۱۳۷۸): ممدالهمم در شرح فصوص الحکم، تهران، وزارت ارشاد.
- ۱۵- حسینی همدانی، محمد، (۱۴۰۴): انوار درخشان در تفسیر قرآن، تهران، لطفی.
- ۱۶- حقی برسوی، اسماعیل بن مصطفی، (بی تا): روح البیان، بیروت، دار الفکر
- ۱۷- حلی، حسن بن یوسف، (۱۳۳۸): انوار الملکوت فی شرح الیاقوت، تهران، دانشگاه تهران.
- ۱۸- حویزی، عبد علی بن جمعه، (۱۴۱۵): نورالتقلین، قم، اسماعیلیان..
- ۱۹- راغب اصفهانی، حسین بن محمد، (۱۳۷۵): معجم مفردات الفاظ القرآن، بیروت، دارالکتب العربیه.



- ۲۰- سراج، ابونصر، (۱۳۸۲): **اللمع فی التصوف**، تصحیح مهدی مجتبی، تهران، اساطیر.
- ۲۱- سهروردی، شهاب الدین عمر، (۱۹۶۶): **عوارف المعارف**، بیروت، دار الکتب العربی.
- ۲۲- طباطبائی، سیدمحمد حسین، (۱۳۷۶): **المیزان**، تهران، مرکز نشر فرهنگی رجاء.
- ۲۳- طبری، محمد بن جریر، (۱۴۱۲): **جامع البیان فی تفسیر القرآن**، بیروت، دار المعرفه.
- ۲۴- عطار، فرید الدین محمد، (۱۳۸۷): **تذکره الاولیاء**، تهران، جمهوری .
- ۲۵- عین القضاء همدانی، عبدالله ابن محمد، (۱۳۸۹): **تمهیدات**، تصحیح غفیس عسیران، تهران، انتشارات منوچهری.
- ۲۶- فراهیدی، خلیل بن احمد، (۱۹۸۰ م): **العین**، به کوشش مهدی مخزومی و ابراهیم سامرای، بیروت، دار و مکتبه الهلال.
- ۲۷- فعالی، محمد تقی، (۱۳۸۷): **تجربه دینی و مکاشفه دینی**، تهران، پژوهشگاه فرهنگ و اندیشه اسلامی.
- ۲۸- قشیری، عبد الکریم، (۲۰۰۰): **لطائف الاشارات**، مصر، هیئته المصریه العامه للکتاب.
- ۲۹- کاشانی، عزالدین محمود، (۱۳۸۱): **مصباح الهدایه و مفتاح الکفایه**، تهران، هما.
- ۳۰- کاشفی، حسین بن علی، (بی تا): **تفسیر حسینی (مواهب علیه)**، سراوان، کتابفروشی نور.
- ۳۱- کلابادی، ابوبکر بن محمد، (۱۳۷۱): **التعرف لمذهب التصوف**، تهران، اساطیر.
- ۳۲- کلینی، محمد بن یعقوب، (۱۳۶۵): **الکافی**، تهران، دارالکتب الاسلامیه.
- ۳۳- گنابادی، سلطان محمد بن حیدر، (۱۴۰۸): **بیان السعاده فی مقامات العبادة**، بیروت، مؤسسه الأعلمی للمطبوعات
- ۳۴- مکارم شیرازی، ناصر، (۱۳۸۷) **تفسیر نمونه**، قم، دار الکتب الاسلامیه.
- ۳۵- مولوی، جلال الدین محمد، (۱۳۶۳): **مثنوی معنوی**، به اهتمام نصرالله پورجوادی، تهران، امیرکبیر.
- ۳۶- میبدی، احمد بن محمد، (۱۳۷۱): **کشف الاسرار و عده الابرار**، تهران، امیرکبیر.
- ۳۷- نحاس، احمد بن محمد، (۱۴۰۹): **معانی القرآن**؛ به کوشش محمد علی صابونی، مکه، جامعه ام القرى.
- ۳۸- نسائی، احمد بن شعیب، (۱۳۴۸): **السنن**، بیروت، دارالفکر.

- ۳۹- نظام نیشابوری، حسن بن محمد، (۱۴۱۶): تفسیر غرائب القرآن و رغائب الفرقان. بیروت، دار الکتب العلمیه.
- ۴۰- نووی، محمد، (۱۴۱۷): مراح لبید لکشف معنی القرآن المجید، بیروت، دار الکتب العلمیه.
- ۴۱- نویا، پل، (۱۳۷۰): تفسیر قرآنی وزبان عرفانی، ترجمه اسماعیل سعادت، تهران، نشر دانشگاهی.
- ۴۲- هجویری، ابوالحسن علی، (۱۳۸۳): کشف المحجوب، تهران، سروش.

References:

Bureau of Islamic Thoughts and Knowledge.

- 1- Mofeed, Muhammad bin Muhammad, 1989, Al-Maqnaa, Qom, Society of Seminary Teachers.
- 2- Ibn Ajiba, Ahmed, 1998 , Al-Bahr Al-Madid fi Interpretation of the Holy ...
- 3- Ibn Arabi, Muhammad bin Abdullah, 2005, Ahkam al-rrr 'abb by sssss s Muhammad Abd al-Qadir Atta, Beirut, Dar al-Fikr.
- 4- Ibn Manzoor, Muhammad bin Makram, BTA, Lisan Al Arab, Beirut, Dar Sader.
- 5- Ibn Manzoor, Muhammad bin Makram, Lisan al-Arab, Beirut, Dar Sader.
- 6- Abu Naim, Ahmed bin Abdullah, 1986, The Ornament of the Guardians and the Layers of the Pure, Beirut, Dar Al-Kutub Al-Alamiyyah.
- 7- Abu Naim, Ahmed bin Abdullah, 1986, Hiliyat al-Awliya wa Tabaqat al-Asfia, Beirut, Dar al-Kutub al-Alamiyyah.
- 8- Abu Hilal Askari, Hassan bin Abdullah, 1991, Language Differences, Qom, Society of Seminary Teachers.
- 9- Abu Hilal Askari, Hassan bin Abdullah, 1991, Language Differences, Qom, Society of Seminary Teachers.
- 10- Ansari, Abdullah, 2010, Literary and Mystical Interpretation of Holy Quran, Tehran, Iqbal Publications.



- 11- Bukhari, Muhammad bin Ismail, 1897, Al-Sahih, Istanbul, Dar Al-Tabnah.
- 12- Bagli Shirazi, Rozbahan bin Abi Nasr, 2008, Araesal bayan fi aa ghyegaaau uuuu,, BeSSSSSScccccc uuuu uuu uu
- 13- Javadi Amoli, Abdullah, 2004, Tafsir Tasnim, Qom, Israa Publishing Center.
- 14- Harith Mohasibi, Harith bin Asad, 1999, Care for the Rights of God, Egypt, Dar Al-Yeqin.
- 15- Hassanzadeh Amoli, Hassan, 1999, Mamdalhem Dar Sharh Fosos al-Hikam, Tehran, Ministry of Culture and Islamic Guidance.
- 16- Hosseini Hamedani, Muhammad, 1983, Anwar Derakhshan in leeerr etai ff ff fff f rf rree eerer ,, ,
- 17- Haqqi Brosoy, Ismail Bin Mustafa, Bita, Roohol Bayan, Beirut, Dar Al-Fikr.
- 18- Hali, Hassan bin Yusuf, 1959, Anwar al-Malkoot fi Sharh al-Yaqout, Tehran, Tehran University.
- 19- Hawezi, Abd Ali bin Jumaa, 1994, Noor al-Thaqlain, Qom, Ismailian.
- 20- Ragheb Isfahani, Hussein bin Muhammad, 1996, Mojamol mofradat aaaazar rrr raB BB,,, a, a aa-Kutub al-Arabiya.
- 21- Siraj, Abu Nasr, 2003, Alma'al Filtasavvof, corrected by Mahdi Mojtaba, Tehran, Asatir Publications.
- 22- Suhrawardi, Shihab al-Din Omar, 1966, Aarif al-Ma'arif, Beirut, Dar al-Kutub al-Arabi.
- 23- Tabatabaei, Seyyed Mohammad Hossein, 1997, Al-Mizan, Tehran, Raja Cultural Publishing Center.
- 24- Tabari, Muhammad bin Jarir, 1991, Jāaa a al-Bayan fi Tafsir al-rrr aan, Beirut, Dar al-Marrffa..

- 25- Attar, Farid al-Din Muhammad, 2008, Biographies of the Saints, Tehran, Jomhoori Publications.
- 26- Ayn al-Quzat Hamadani, Abdullah Ibn Muhammad, 2010, prefaces, corrected by Afis Oseiran, Tehran, Manouchehri Publications.
- 27- Farahidi, Khalil bin Ahmad, 1980 AD, Al-Ain, by Mehdi Makhzoumi and Ebrahim Samraei, Beirut, Dar and al-Hilal Publications.
- 28- Efki, Mohammad Taghi, 2017, Religious Experience and Religious Revelation, Tehran, Islamic Culture and Thought Research Institute.
- 29- Kosheri, Abdel Karim, 2000, Lataif Al-Isharat, Egypt, the Egyptian General Books Organization.
30. Kashani, Izzadin Mahmoud, 2002, Misbah al-Hidayat and Miftah al-Kifaya, Tehran, Homa Publications.
- 31- Kashfi, Hossein bin Ali, Beita, Hosseini Interpretation (Mahhabeheh Ali), Saravan, Noor Book Store.
- 32- Kalabadi, Abu Bakr bin Muhammad, 1992, Recognition of the Doctrine of Sufism, Tehran, Asatir Publications.
- 33- Killini, Muhammad bin Yaqoub, 1986, Al-Kafi, Tehran, Dar Al-Kutub Al-Islamiyyah.
- 34- Gonabadi, Sultan Muhammad bin Haider, 1987, Bayan Al Sa'adat Fi Maghamat Al Ebadat., Beirut, Al-Alami Publications.
- 35- Makarem Shirazi, Nasser, 2007, Tafsir Nemooneh, Qom, Dar al-Kotob al-Islamiya.
- 36- Maulvi, Jalaluddin Mohammad, 1984, Masnavi Manavi, by Nasrullah Pourjavadi, Tehran, Amir Kabir Publications.
- 37- Meybodi, Ahmad bin Mohammad, 1992, Kashf al-Asrar and Vaeda al-Abrar, Tehran, Amir Kabir Publications.
- 38- Nahas, Ahmad bin Muhammad, 1988, Ma'ani al-Qur'an; By Mohammad Ali Sabouni, Mecca, Umm al-Qari community.
- 39- Nasa'i, Ahmad bin Shoaib, 1929, Al-Sanan, Beirut, Dar al-Fikr.



40- Nizam Neishabouri, Hasan bin Muhammad, 1995, Tafsir Gharib al-Qur'an and Raghaib al-Furqan, Beirut, Dar al-Katb al-Alamiya.

41- Nawi, Muhammad, 1996, Merah Labid Lakshef Mani Al-Qur'an Al-Majid, Beirut, Dar Al-Katb Al-Alamiya.

42- Noya, Paul, 1992, Qur'anic Interpretation and Mystical Language, translated by Ismail Saadat, Tehran, Institute of University Publications.

43- Hajviri, Abolhasan Ali, 2003, Kashf al-Mahjoub, Tehran, Soroush Publications.

