

Analysis of the Reflection of Tajalli Verse in the Persian Mystical Texts to the End of the Seventh Century

**T. Ejieh
N. Aghakhani**

Abstract

The words and meanings of the Holy Quran are rich and have terms and mysteries that often form the basis of Islamic mysticism. Verse 143 of Sura Araf called "sighting verse" or "verse of manifestation" is one of the most widely used verses of the Holy Qur'an in explaining the mystical foundations that describes the ascension Moses (peace be upon him) and referred to as "Len Trani" and has a wide reflection in Persian scriptural and mystical books. In contrast to the commentators, mystics did not appreciate the slight and simple analysis of the subject matter of this verse, and have always sought to draw new and profound impressions through the story of Moses (peace be upon him) expressing their mystical teachings and mentioning the status of the seeker on the path to the journey. The purpose of this paper is to compare and distinguish between the opinions of commentators and mystics about this verse, and to analyze the utilization of this verse by mystics. This has been done by comparative analysis of texts. What is achieved by studying these works indicates that these two groups repeatedly invoke the verse in five major topics of the demand for sight, the Lord's witness, the Lord's response, the manifestation of the Mount, and the anesthetics of Moses (peace be upon him). Using their codenames and references, mystics have interpreted them as love, enthusiasm, observance, zeal, manifestation, and mortality of the seeker, and have explained and described these topics.

Keywords

Sighting Verse, Moses, Meeting of God, Enthusiasm, Manifestation, Mortality.

*Professor of Persian Literature, University of Isfahan, Iran.

**M.A. in Persian Literature, University of Isfahan, Iran.

نشریه علمی _ پژوهشی

پژوهش‌های ادب عرفانی (گوهر گویا)

سال یازدهم، شماره چهارم، پیاپی ۳۵، زمستان ۱۳۹۶ صص ۸۹-۱۱۲

تحلیل بازتاب آیه تجلی در متون عرفانی فارسی تا پایان قرن هفتم

تقی اژه‌ای* - نفیسه آقاخانی**

چکیده

الفاظ و معانی بلند قرآن کریم، سرشار از اصطلاحات و رمزهایی است که بیشتر، شالوده و بنیان عرفان اسلامی را تشکیل می‌دهد. آیه رؤیت یا آیه تجلی (اعراف: ۱۴۳) یکی از پرکاربردترین آیات قرآن کریم در تبیین مبانی عرفانی است. شرح معراج موسی^(ع) و قرارگرفتن در خطاب «لن ترانی»، در متون عرفانی منظوم و منشور فارسی بازتاب بسیاری داشته است. عارفان به تفسیر و تحلیل اندک و ساده مفسران از این آیه بسنده نکرده‌اند. آنان همواره کوشیده‌اند تا با توسل به داستان موسی^(ع)، برداشت‌های نو و ژرفی از آیه ارائه دهند و افزون‌بر بیان آموزه‌های عرفانی از احوال سالک در مسیر سلوک نیز یاد کنند. هدف این مقاله مقایسه و تبیین جنبه‌های تمایز و تشابه آرای مفسران و عارفان درباره این آیه و بررسی و تحلیل بهره‌گیری عارفان از محتوای آن است. این پژوهش با استفاده از روش تحلیل تطبیقی متون انجام می‌شود. آنچه با مطالعه و کنکاش در این آثار به دست می‌آید، بیانگر استشهادهای پیاپی این دو گروه به آیه تجلی در پنج بحث اصلی است: تقاضای رؤیت، شهود پروردگار، پاسخ لن ترانی خداوند، تجلی بر کوه طور، بیهوشی موسی^(ع). عارفان با استفاده از زبان رمزی و اشاری خود از آنها به محبت، شوق، مشاهده، غیرت، تجلی و فنای سالک یاد کرده‌اند و این مباحث را شرح و تبیین می‌کنند.

واژه‌های کلیدی

آیه تجلی؛ موسی؛ دیدار خداوند؛ شوق؛ تجلی؛ فنا

* استادیار زبان و ادبیات فارسی دانشگاه اصفهان t.ejeh@ltr.ui.ac.ir

** دانشجوی کارشناسی ارشد زبان و ادبیات فارسی دانشگاه اصفهان نویسنده مسئول؛ nafise.aghakhani@gmail.com

۱- مقدمه

آیه تجلی به طور آشکار در قرآن کریم چنین آمده است: «وَلَمَّا جَاءَ مُوسَى لِمِيقَاتِنَا وَكَلَّمَهُ رَبُّهُ قَالَ رَبِّ أَرِنِي أَنْظُرْ إِلَيْكَ قَالَ لَنْ تَرَانِي وَلَكِنْ أَنْظُرْ إِلَى الْجَبَلِ فَإِنِ اسْتَقَرَّ مَكَانَهُ فَسَوْفَ تَرَانِي فَلَمَّا تَجَلَّى رَبُّهُ لِلْجَبَلِ جَعَلَهُ دَكًّا وَخَرَّ مُوسَى صَعِقًا فَلَمَّا أَفَاقَ قَالَ سُبْحَانَكَ تُبْتُ إِلَيْكَ وَأَنَا أَوَّلُ الْمُؤْمِنِينَ» (اعراف: ۱۴۳)؛ و هنگامی که موسی به میعادگاه ما آمد، و پروردگارش با او سخن گفت، عرض کرد: «پروردگارا! خودت را به من نشان ده تا تو را ببینم». گفت: «هرگز مرا نخواهی دید؛ ولی به کوه بنگر، اگر در جای خود ثابت ماند، مرا خواهی دید»؛ اما هنگامی که پروردگارش بر کوه جلوه کرد، آن را همسان خاک قرار داد؛ و موسی مدهوش به زمین افتاد. چون به هوش آمد، عرض کرد: «خداوندا! منزهی تو (از اینکه با چشم تو را ببینم)! من به سوی تو بازگشتم؛ و من نخستین مؤمنانم» (قرآن کریم، ترجمه مکارم شیرازی: ۱۶۷). این آیه در داستان حضرت موسی^(ع) و درخواست او برای دیدار حق تعالی آمده است؛ دیداری که انجام نشد و خداوند از آن به تجلی خود یاد کرد. متون تفسیری بررسی شده در این پژوهش (از جمله تفسیر المیزان، تفسیر ابوالفتح رازی، کشف الاسرار، تفسیر طبری، تفسیر نمونه) تا حدی به شرح و گسترش این دیدار و چگونگی رؤیت پروردگار و سبب‌های پاسخ «لن ترانی» شنیدن موسی^(ع) پرداخته‌اند. در متون عرفانی ادب فارسی نیز به شخصیت موسی و تجربه هم‌سخنی او با خداوند و همچنین شایستگی او برای ورود به درگاه الهی، نگاهی ویژه شده است و عارفان در میان بحث‌های خود بسیار به آن استناد کرده‌اند.

همه پژوهشگران در آثار ادبی زبان فارسی دریافته‌اند که متون عرفانی در شرح و تحلیل مبانی و اصول تصوف و عرفان، توجه دقیقی به آیات قرآن کریم دارد. یکی از پربسامدترین داستان‌های قرآن در بیان اندیشه‌های صوفیانه، داستان حضرت موسی^(ع) و درخواست او برای دیدار پروردگار است. هر جنبه‌ای از این داستان، بستری مناسب را برای طرح دیدگاه‌های عارفان در توضیح و تفسیر مبانی عرفان فراهم آورده است. درخواست موسی برای مشاهده خداوند، چرایی این خواسته و دلایل نپذیرفتن آن، تجلی خداوند بر کوه و سرانجام خردشدن کوه و بیهوشی موسی، همه از موضوعاتی است که همواره در تبیین و تفسیر مفاهیمی مانند دیدار پروردگار، محبت و شوق عارفانه، تجلی و اقسام آن، فنا و... دست‌مایه عارفان قرار گرفته‌اند. گفتنی است منبع و پژوهشی یافت نشد که به‌طور جامع و مانع این داستان و مباحث مربوط به آن را تفسیر و شرح کرده باشد.

باتوجه به محتوای بسیار غنی این آیه و حجم گسترده استناد عارفان به آن و نبودن پژوهشی مستقل در این زمینه، ضرورت پرداختن به چنین موضوعی طبیعی است. پرسش اساسی در این مقاله آن است که بهره‌گیری‌های عرفان از این آیه چیست و برای تبیین چه مباحثی به این آیه استناد کرده‌اند. درک رمزها و نکته‌های ظریف در هر آیه، در گرو فهم دقیق ساختارهای معنایی و تفسیری آن است. به همین سبب در این مسیر کوشش نگارندگان بر آن بوده است که ضمن پرداختن به هر قسمت از این آیه و تبیین بهره‌گیری‌های عارفان از آن، ابتدا به‌طور کوتاه جنبه‌های تفسیری و کلامی بحث نیز بررسی شود تا خواننده مطلب را به‌روشنی دریابد؛ پس از آن، آراء و نظریه‌های مشایخ و بزرگان عارف در متون عرفانی تبیین و تحلیل می‌شود.

۱-۱ چارچوب نظری پژوهش

به‌طور کلی در تحلیل داستان تجلی بر موسی^(ع) در متون گذشتگان دو رویکرد متفاوت وجود دارد. رویکرد اول مربوط به گروه مفسران است که برداشتی سطحی از آیه و درون‌مایه آن داشته‌اند؛ رویکرد دوم مربوط به عارفان اسلامی است که همواره از آیات و داستان‌های قرآنی برای بیان اهداف عرفانی بهره می‌جویند. عارفان به ظاهر داستان انبیا در قرآن بسنده نکرده‌اند. آنان شخصیت‌های پیامبران را نمونه‌های عینی سالکان واصل و انسان‌های کامل می‌دانند؛ بنابراین برای بیان آموزه‌های عارفانه و یا ذکر احوال سالک در مسیر سلوک به شخصیت‌های انبیا و داستان‌های آنان در قرآن متوسل می‌شوند. داستان تجلی خداوند بر موسی^(ع) در کوه طور نیز در ضمن یک آیه (۱۴۳ سوره اعراف) بیان شده است و مفسران نیز تفسیری اندک از آن ارائه داده‌اند؛ اما این آیه در کلام عارفان بسیار تحلیل و بررسی شده است. افزون‌بر مباحث تفسیری و کلامی، هر قسمت از این آیه به مبحثی از دیدگاه‌های عارفان اشاره دارد؛ بنابراین عارفان برای تبیین و گاه تأیید سخن خود از واژه‌ها و معانی آن بهره‌ها برده‌اند که در ادامه، شرح کوتاهی از تحلیل دو گروه مفسران و عارفان درباره داستان موسی^(ع) در آیه تجلی ارائه می‌شود.

۲- تقاضای رؤیت

موضوعی که درباره آن بسیار بحث شده است، ارائه دیدگاه‌هایی متفاوت از درخواست موسی است؛ مبنی بر اینکه آیا این تقاضا از سوی موسی بوده است یا اینکه این پیامبر الهی درخواست قوم

خود را به پروردگار عرضه کرده است؟ برخی مفسران آن را تقاضای قوم و یا سفیهان قوم موسی^(ع) دانسته‌اند و معتقدند که چنین درخواستی شایسته مقام پیامبری اولوالعزم نیست؛ برای مثال ابوالفتح رازی در تفسیر خود پس از شرح گسترده‌ای از داستان قوم بنی‌اسرائیل، درخواست رؤیت را از سوی قوم موسی مطرح می‌کند. او در ادامه برای توجیه لفظ «أرني أنظر إليك» که موسی بر زبان رانده است، عادت اقوام را بیان می‌کند که چون سفیری نزد پادشاهی فرستند، سفیر از زبان خود با پادشاه سخن می‌گوید. عده‌ای دیگر از مفسران مانند علامه طباطبایی^(ره) معتقدند درخواست موسی^(ع) نمی‌تواند از سوی قوم او باشد؛ موسی باید در مقابل قوم خود ایستادگی کند و بگوید خدا دیدنی نیست. پس آشکار است که درخواست موسی^(ع) برای خود بوده است. طبری نیز تقاضای رؤیت را از سوی خود موسی مطرح می‌کند و می‌گوید: چون موسی سخن خداوند را شنید، آرزومند دیدار او شد (ابوالفتح رازی، ۱۳۸۴: ۲۷۲، طباطبایی، ۱۳۹۳، ج ۸: ۲۷۵؛ طبری، ۱۳۳۹: ۵۳۵).

عارفان اسلامی به همین برداشت سطحی از آیه بسنده نکرده‌اند و این درخواست را از سوی شخص موسی^(ع) و برخاسته از حالات درونی او دانسته‌اند. آنان با طرح مباحثی مانند محبت و شوق سالک برای دیدار محبوب، این خواسته را توجیه و تفسیر می‌کنند؛ برای نمونه صاحب کشف‌الاسرار در تفسیر عرفانی خود از این آیه، ضمن اشاره به توجه موسی درباره خواسته قوم برای دیدار خداوند، این درخواست را برخاسته از حالات درونی و عشق و محبتی می‌داند که در اثر هم‌سخنی پروردگار با موسی در او ایجاد شده و در نتیجه از سر شوق، طلب دیدار کرده است. از نظر او هرکس را امیدی است و امید عارف، دیدار پروردگار است و کسی که اینچنین مانند موسی^(ع) از جام محبت الهی سیراب شده باشد، به کمتر از این دیدار بسنده نمی‌کند (مبیدی، ۱۳۵۷: ۷۳۲).

در اندیشه‌های عارفان، طلب رؤیت و اشتیاق سالک در دیدار محبوب، برخاسته از محبتی است که انسان محب در مراتب بالای ایمان نسبت به محبوب حقیقی خود، پروردگار، می‌یابد؛ مفهوم شوق نیز محرکی برای سالک و لازمه سفر او در سیر و سلوک معنوی است. محبت و شوق در نظام فکری ایشان معانی بسیار نزدیکی دارد؛ بنابراین در متون عرفانی نیز در پی یکدیگر تعریف و تفسیر می‌شوند. در کلام ایشان شوق، ثمره محبت و امید و آرزویی است که سالک پس از درک محبت نسبت به دیدار حبیب، به آن دست می‌یابد و در پی آن، محب را به سوی محبوبش هدایت می‌کند. هجویری محبت را صفتی می‌داند که در دل انسان مؤمن پدیدار می‌شود و محب را در

طلب رؤیت دوست و یا آرزوی قربت او بی‌صبر و بی‌قرار می‌گرداند و همان‌گونه که قیام اجسام به ارواح است، قیام دل‌های محبان نیز به محبت و قیام محبت به رؤیت و وصل محبوب است (هجویری، ۱۳۸۳: ۴۵۰).

ازسوی دیگر با بیان اینکه شوق، شیفتگی دل در هنگام یادکردن دوست است (سهروردی، ۱۳۶۳: ۷۷)؛ آن را نتیجه محبت می‌دانند که با محبت نیز ادامه می‌یابد و به دیدار و رؤیت پروردگار و یا آرزوی آن پایان می‌پذیرد؛ بنابراین در بیشتر متون عرفانی و در زبان عارفان، موسی بر فراز طور، رمز و نماد سالک مشتاقی است که از بسیاری محبت و شدت شور و وجد درونی فریاد ارنی سر می‌دهد. «اهل سلوک استشهاد نموده‌اند به حالت حضرت موسی در مقام مشاهده حق و شدت اشتیاق به شهود حق مطلق و عجله او از برای دیدار خداوند... صاحب شوق به واسطه شدت اشتیاق در مقام توجه به محبوب خود، قادر به صبر نباشد و در حالت اضطراب شدید به سر می‌برد و قدرت قرار و ثبات نداشته نباشد» (آشتیانی، ۱۳۶۵: ۶۱۶).

این مطلبی است که مولانا جلال‌الدین بلخی نیز بارها در کلام خود و ضمن تلمیح به داستان موسی^(ع) به آن اشاره می‌کند. او معتقد است لطف و احسان خداوند به موسی^(ع) و تکلم با او، محبت بسیار موسی^(ع) به خداوند را در پی داشت و چنان شوقی برای دیدار در موسی به وجود آورد که وقتی بر فراز کوه طور حاضر شد، از بسیاری شوق و وجد درونی فریاد برآورد و خواستار آن شد تا چهره خداوند را آشکارا بنگرد:

ز بس احسان که فرمودی چنانم آرزو آمد که موسی چون سخن بشنود درمی‌خواست دیداری
(مولوی، ۱۳۶۷: ۹۴۳)

۳- شهود پروردگار

موضوع دوم درخواست موسی مبنی بر رؤیت پروردگار است که مفسران و عارفان با بحث و بررسی بسیار به آن پرداخته‌اند. در پاسخ به پرسش «آیا خداوند دیدنی است؟» باتوجه به آیه تجلی سخنان بسیاری بیان شده است. مفسران قرآن در جواب این پرسش، مبحث رؤیت را مطرح می‌کنند. آنان آراء و دیدگاه‌های مختلف سه گروه اشعریون و معتزله و شیعه اثنا عشری را درباره رؤیت پروردگار تبیین می‌کنند. آنچه از این مباحث به ادبیات عرفانی مربوط می‌شود، نظر عارفان اسلامی در متون منظوم و منثور خود است که همسو با نظر شیعه نوعی رؤیت قلبی و شهود باطنی

را تبیین و تشریح می‌کنند.

اشاعره بر این نکته اتفاق نظر دارند که خداوند در این دنیا دیدنی نیست؛ اما در قیامت به‌طور قطعی با چشم دیده می‌شود و مؤمنان در بهشت به چنین مقامی می‌رسند. ایشان رؤیت خداوند را از نظر عقلی جایز می‌شمردند و با تنزیه او جمع‌پذیر می‌دانند؛ دلایلی نیز برای اثبات ادعای خود بیان کرده‌اند. از نظر آنان لفظ «أرنی» که حضرت موسی^(ع) بر زبان رانده است بر این دلالت دارد که خداوند دیدنی است و موسی که پیامبر اولوالعزم الهی است درخواست بیهوده نمی‌کند. همچنین معتقدند خداوند با گذاشتن شرطی مبنی بر مشاهده خود به پایداری کوه (فَإِنْ اسْتَقَرَّ مَكَانَهُ فَسَوْفَ تَرَانِي) نشان داده است که این، امری شدنی است؛ پس مشاهده خداوند نیز ممکن است (بخاری، ۱۴۱۰: ۱۴۰؛ فخر رازی، ۱۴۱۳: ۱۲۵؛ ذاکری، ۱۳۸۵: ۱۴۸-۱۵۰).

در مقابل گروه اول، معتزله رؤیت خداوند در دنیا و آخرت را ناممکن دانسته‌اند. آنان خداوند را منزله از جسم‌پذیری و یا مکان‌مندی می‌دانند؛ بنابراین باتوجه به نبودن شرایط رؤیت در ارتباط با خداوند، او را نه در دنیا و نه در آخرت نمی‌توان دید و البته از جمله آیاتی که برای نفی رؤیت به آن استناد می‌جویند، همین آیه تجلی است. به اعتقاد ایشان از این آیه از چند سو بر نفی رؤیت می‌توان استفاده کرد: اول آنکه جواب خداوند با لفظ «لن» عربی بیان شده است و بر نفی ابدی دلالت دارد. دوم تعلیق کردن امکان رؤیت بر امری ناممکن در پاسخ به موسی است که با بیان «وَلَكِنْ أَنْظِرْ إِلَيَّ الْجَبَلِ فَإِنْ اسْتَقَرَّ مَكَانَهُ فَسَوْفَ تَرَانِي» آمده است. سوم تنزیه حضرت موسی^(ع) (قَالَ سُبْحَانِكَ) از رؤیت بعد از به هوش آمدن و همچنین توبه او از درخواست رؤیت (تُبْتُ إِلَيْكَ) است. برای توجیه درخواست موسی^(ع) نیز گفته‌اند: موسی^(ع) که درخواست رؤیت خدا داشت، کاملاً می‌دانست که خداوند دیدنی نیست؛ اما قوم بنی‌اسرائیل پیوسته خواهان دیدار خدا بودند و چون به سبب این خواسته دچار عذاب شدند، از موسی^(ع) خواستند که او برای خود تقاضای رؤیت کند و موسی^(ع) نیز تقاضای رؤیت کرد (عبدالجبار، بی‌تا: ۱۳۹؛ همان، ۱۳۸۴: ۲۳۳؛ صافحیان، ۱۳۸۷: ۴۳).

امامیه اثنا عشری نیز مانند معتزله به جوازداشتن رؤیت حسی معتقدند و نوعی رؤیت قلبی و شهود باطنی را تبیین می‌کنند. نفی رؤیت با چشم سر و اثبات رؤیت قلبی و شهود باطنی در آخرت، موضوعی است که عالمان شیعه بر آن متفق‌اند؛ برای مثال علامه طباطبایی در ذیل تفسیر همین آیه به‌طور کامل چنین شهودی را تبیین و تشریح کرده است و یا آیت‌الله مطهری معتقد است خداوند

از نظر شیعه، نه در دنیا و نه در آخرت، هرگز با چشم دیده نمی‌شود؛ اما حد اعلای ایمان هم یقین فکری و ذهنی نیست. یقین فکری علم‌الیقین است و بالاتر از آن یقین قلبی است که عین‌الیقین است. عین‌الیقین نیز نه با چشم سر، بلکه تنها با شهود خداوند از دل به دست می‌آید. پس خداوند با چشم دیده نمی‌شود؛ اما با دل دیده می‌شود (طباطبایی، ۱۳۹۳: ۲۳۸؛ مطهری، ۱۳۷۰: ۳۵۷).

فراتر از مباحث گسترده تفسیری درباره رؤیت، بحث‌های عرفانی این قسمت از آیه نیز درخور اهمیت است. نخستین برداشت‌های عرفانی از آیه تجلی و مسئله رؤیت پروردگار به سخنان و احادیث ائمه از جمله امیرالمؤمنین^(ع) و امام صادق^(ع) برمی‌گردد؛ سخنانی که در بیشتر متون صوفیه در سرآغاز بحث‌های عرفانی بیان می‌شود و مشایخ صوفیه با استناد به آنها کلام خود را شرح می‌دهند. موضوع مشاهده خداوند با چشم دل در کلام امیرالمؤمنین^(ع) و ضمن خطبه‌های ایشان بیان شده است؛ وقتی ذ‌ع‌ل‌ب یمانی از امام علی^(ع) پرسید: «ای علی^(ع) آیا پروردگارت را دیده‌ای؟ حضرت فرمود: آیا چیزی را که نمی‌بینم عبادت کنم؟ ذ‌ع‌ل‌ب پرسید: چگونه او را دیده‌ای؟ حضرت فرمود: دیدگان به مشاهده عیان، او را نبینند؛ بلکه قلب‌ها به حقیقت ایمان او را ادراک کنند...» (نهج‌البلاغه، خطبه ۱۷۹).

عارفان با استفاده از داستان موسی^(ع) و در پاسخ به این پرسش که آیا خداوند را می‌توان دید یا خیر؟ بحث دیدار و لقای خداوند را مطرح می‌کنند. کیفیت دیدار حق تعالی و جنبه‌های گوناگون آن یکی از مهم‌ترین مسائلی است که در عرفان و ادبیات عرفانی مطرح می‌شود. از همان آغاز شکل‌گیری مکتب تصوف، موضوع رؤیت پروردگار یکی از اهداف اساسی راه و رسم سلوک بود که در میان آثار و کلام صوفیان و در ضمن دعاها و سخنانشان پدیدار شد. در کلام عارفان رؤیت پروردگار، نهایت آرزوی سالکان است که عارفان برای دستیابی و رسیدن به آن به تربیت نفس و تزکیه دل می‌پردازند؛ برای نمونه آرزوی رابعه عدویه (متوفی ۱۸۵ یا ۱۸۰ق) در یکی از مناجات‌های خود، لقای پروردگار است و یا ابوسلیمان دارانی (متوفی ۲۰۳ق)، از مشایخ بزرگ متصوفه در قرن دوم، در کلام خود و ضمن اشاره به آیه تجلی این خواسته موسی را هدف اساسی سالکان می‌داند و می‌گوید درخواست موسی^(ع) برای مشاهده پروردگار تنها آرزو و درخواست شخصی مانند این پیامبر نیست؛ بلکه آن آرزویی است که بیشتر سالکان این طریق در سر می‌پرورانند. از او می‌پرسند: «اهل معرفت چه می‌خواهند؟» و او پاسخ می‌دهد: «والله ما أرادوا إلّا ما سأل موسی

علیه السلام» (به خدا چیزی جز آنچه موسی از خدا خواست، نمی خواهند) و چیزی که موسی^(ع) از خدا خواست دیدار بود که عرض کرد: «ربِّ اِرنی انظر إلیک» (عطار، ۱۳۴۶: ۸۷ و ۲۸۱).

ذوالنون مصری نیز (متوفی ۳۴۵ق) در ضمن تعریف انواع معرفت، برترین نوع آن را شهود صفات وحدانیت خداوند می‌داند. از نظر او عالی‌ترین درجه معرفت ویژه اهل ولایت است و آن، مشاهده حق تعالی است که با قلب عارف صورت می‌گیرد (همان: ۱۵۰). این شهود با تجلی حق بر دل عارف (محل معرفت) همراه است؛ به‌طوری‌که عارف با انجام اعمال و مراقبت‌هایی که مقدمه مشاهده هستند به مقامی دست می‌یابد که جمال خداوند را می‌تواند ببیند. عارفان از این مقام به کمال معرفت و حق‌الیقین یاد می‌کنند که با مراقبت دل و کشف روحانی و مشاهده قلبی انجام می‌شود (نجم‌الدین رازی، ۱۳۵۲: ۱۹۱).

آنچه از گفته‌های عارفان اسلامی درباره رؤیت پروردگار روشن می‌شود، این است که ایشان رؤیت با چشم ظاهری را ناممکن می‌دانند و تنها رؤیت قلبی را جایز دانسته‌اند که نتیجه سلامت قوای درونی و باطنی انسان‌هاست؛ بنابراین آیات قرآنی را که بر رؤیت حق یا درخواست رؤیت حق از سوی انبیا دلالت دارد، به همین رؤیت و شهود قلبی تفسیر کرده‌اند. ایشان معتقدند خداوند را نه با چشم سر بلکه با چشم سر (دل) و نه تنها در آخرت بلکه در این دنیا نیز می‌توان مشاهده کرد. از نظر آنها رؤیت قلبی در نتیجه مظهریت صفات حق به دست می‌آید، به‌گونه‌ای که انسان در سیر تکاملی خود در مراتب سیر و سلوک عرفانی، به مقامی می‌تواند برسد که با تجلی صفات حق در او با شهود و رؤیت خود، حق را می‌بیند^۲ (کاشانی، ۱۳۸۱: ۳۸؛ هجویری، ۱۳۸۳: ۴۳۱؛ قشیری، ۱۳۴۵: ۱۷).

۴- جلوه الهی (...فَلَمَّا تَجَلَّى رَبُّهُ...)

در متون تفسیری مانند تفسیر المیزان، تفسیر طبری، کشف‌الاسرار و تفسیر نمونه، درباره تجلی و کیفیت جلوه خداوند بر کوه بحثی نشده است و از این تجلی تنها به ظهور نوری از آسمان و از سوی پروردگار بر کوه یاد می‌کنند. ابوالفتوح رازی در تعریف تجلی به نقل روایتی از پیامبر^(ص) در شرح این آیه بسنده می‌کند و در توضیح تجلی خداوند اینچنین می‌آورد: «در معنی تجلی خلاف کردند عبدالله عباس گفت: ظَهَرَ نورهٌ لِلْجَبَلِ؛ نور او بر کوه طور پیدا شد و کعب‌الأجبار روایت کردند که چندان نور عرش پیدا کرد که به سوراخ سوزنی برود... و رفع کرد این روایت را بانس از

رسول^(ص) که او این آیت می‌خواند آنگه انگشت مهین بر بند انگشت کهین گذاشت و گفت این مقدار نور حق تعالی تجلی فرمود برکوه؛ کوه به زمین فرو شد». او در ادامه از تأویلی یاد می‌کند که برخی برای تجلی بیان کرده‌اند: «بعضی دگر گفتند تأویل آیه آن است که خدای تعالی تجلی کرد به کوه برای موسی یعنی در کوه آیتی پیدا کرد که موسی به آن رویه بصر بر خدای روا نباشد» (ابوالفتوح رازی، ۱۳۸۴: ۲۷۳).

اما این آیه و به‌ویژه عبارت «فَلَمَّا تَجَلَّى رَبُّهُ» که در آن ذکر شده است، در متون عرفانی بازتاب گسترده‌ای داشته است و بیش از همه، الهام‌بخش عارفان و شاعران در اشاره به موضوع «تجلی حق تعالی» است. در بیشتر متون کهن عرفانی فارسی مانند *مرصادالعباد* و *یا مصباح‌الهدایه* نیز در سرآغاز ابواب و فصولی که به موضوع تجلی پرداخته شده است، این آیه پس از عنوان تجلی و پیش از ورود به بحث ذکر شده است.

برای آگاهی از آرای متصوفه درباره این آیه و برداشت‌های عرفانی ایشان از تجلی خداوند بر موسی^(ع) و کوه طور، ابتدا شرح کوتاهی از جایگاه تجلی و تقسیم‌بندی‌های آن در کلام عارفان بیان می‌شود.

موضوع تجلی در جهان‌بینی عرفانی اهمیت ویژه‌ای دارد و به بیانی بنیان هستی‌شناسی و جهان‌بینی عرفانی را تشکیل می‌دهد. این واژه در نظام فکری متصوفه، دو معنا دارد: معنای معرفت‌شناسی و معنای جهان‌شناختی. تجلی تا قرن ششم بیشتر جنبه شهودی و معرفت‌شناسانه داشت و آن عبارت بود از جلوه‌گرشدن حقیقت (حق) بر دل سالکی که رونده راه اهل تحقیق بود و دستیابی به کمال معرفت و شناخت حقیقت نیز نتیجه آن به شمار می‌رفت. این همان معنایی از تجلی است که به آیه تجلی و موضوعات فرعی آن مربوط می‌شود و در ادامه شرح داده می‌شود. در قرن هفتم با ظهور ابن عربی، این واژه از یک اصطلاح عرفانی به یک نظریه و یک نظام فکری نسبت به جهان هستی گسترش یافت. تجلی از دیدگاه ابن عربی و پیروانش عبارت است از جلوه‌گرشدن خورشید حقیقت در آئینه جهان یا پدیدارشدن ذات و صفات حق تعالی در جلوه‌گاه هستی (رحیمیان، ۱۳۸۷: ۳۶). بحث از این مکتب و اصول و مبانی آن بسیار گسترده است و در این نوشتار اندک نیز فرصت پرداختن به آن نیست. به همین سبب در اینجا به آن پرداخته نمی‌شود؛ زیرا موضوع بحث در این پژوهش، مفهوم تجلی در معنای معرفت‌شناسانه آن است که به داستان موسی^(ع) در کوه طور مربوط می‌شود.

در زبان عارفان متقدم، تجلی در معنای معرفت‌شناسی آن نتیجه چند امر است؛ مهم‌ترین آنها آن‌گونه‌که در متون عرفانی وارد شده عبارت است از: الف) تلاش‌هایی که سالک در طی آن به تزکیه روح و تصفیه دل می‌پردازد و از آن به سیر و سلوک باطنی یاد می‌شود؛ غایت آن نیز رسیدن به مقام انسان کامل است. در این جایگاه است که دل انسان کامل به سعادت شهود ذات خداوند پیوند می‌یابد و شایستگی آن را می‌یابد که با تصفیه و تزکیه خود، به جایگاهی برای تجلیات پروردگار تبدیل شود. این مقام جز با زدودن حجاب‌های بین بنده و حق تعالی (کلابادی، ۱۳۷۱: ۴۲۷) و فانی شدن از خود و باقی شدن در ذات حق تعالی (کاشانی، ۱۳۸۱: ۹۳) به دست نمی‌آید؛ ب) جذبه و کشش ازسوی معشوق که افزون‌بر لزوم کوشش بر اهمیت آن نیز تأکید بسیاری کرده‌اند و در باب اهمیت آن اینچنین آورده‌اند که تا کشش ازسوی خداوند نباشد، کوشش سالک راه به جایی نمی‌برد (نجم‌الدین رازی، ۱۳۵۲: ۳۱۸).

۱-۴ تقسیم‌بندی تجلی در سخنان عارفان

تجلی در میان سخنان گذشتگان تقسیم‌بندی‌های گوناگونی دارد. از نظر عارفان آنچه از تجلی در شب معراج بر حضرت محمد^(ص) اتفاق افتاد، متفاوت از آن چیزی است که در کوه طور بر حضرت موسی^(ع) رخ داد؛ بنابراین برای تجلی انواع مختلفی ذکر کرده‌اند. سهل تستری (متوفی ۲۸۲ق) از نخستین کسانی است که برای تجلی حق تقسیماتی در نظر گرفت و به جداسازی و تمایزهای نظری درباره تجلی حق (تجلی حقانی) پرداخت. او در سخنانش تجلی را بر سه قسم می‌داند: الف) تجلی ذات (که از آن به مکاشفه یاد می‌شود؛ خواه کشف قلبی و رؤیت خداوند به چشم سیر در دنیا باشد، خواه کشف عینی و رؤیت خداوند به چشم سر در آخرت)؛ ب) تجلی صفات ذات (که عبارت است از غلبه صفات حق تعالی مانند علم و قدرت و... بر وجود سالک، به گونه‌ای که صفات خلق در نظر او بی‌مقدار شود)؛ ج) تجلی حکم ذات (که به معنای آشکارشدن حکم خداوند در جهان آخرت است و باعث تمیز میان سعید و شقی است و در نتیجه آن گروهی به بهشت می‌روند و ناظر جمال حق می‌شوند و گروهی در آتش جهنم می‌سوزند و همچنان در حجاب می‌مانند) (مستملی بخاری، ۱۳۶۶، ج ۲: ۱۵۴۸). نجم‌الدین رازی تقسیم‌بندی متفاوتی از تجلی ارائه می‌دهد و در آن، اشاره‌ای به این نوع سوم (تجلی حکم ذات) نکرده است. او تجلی را به دو نوع تجلی ذات (شامل دو نوع الوهیت و ربوبیت) و تجلی صفات (شامل دو نوع صفات جمالی و

صفات جلالی) محدود می‌کند و برای همین دو نوع، دسته‌بندی‌های جزئی‌تری در نظر می‌گیرد (نجم‌الدین رازی، ۱۳۵۲: ۳۲۱).

معمول‌ترین تقسیم‌بندی عارفان از انواع تجلی، همان است که عزالدین کاشانی در *مصباح‌الهدایه* و *مفتاح‌الکفایه* ارائه می‌کند. از دیدگاه او تجلی بر سه نوع است: «یکی تجلی ذات و علامتش اگر از بقایای وجود سالک چیزی مانده بود، فناء ذات و تلاشی صفات است در سطوات انوار آن و آن را صعقه خوانند... قسم دوم از تجلیات، تجلی صفات است و علامت آن، اگر ذات قدیم به صفات جلال تجلی کند، از عظمت و قدرت و کبریا و جبروت، خشوع و خضوع بود... و اگر به صفات جمال تجلی کند، از رأفت و رحمت و لطف و کرامت، سرور و انس بود... قسم سوم، تجلی افعال است و علامت آن، قطع نظر از افعال خلق و اسقاط اضافت خیر و شرّ و نفع و ضرر بدیشان و استوای مدح و ذمّ و قبول و ردّ خلق؛ چه مشاهده مجرّد فعل الهی، خلق را از اضافت افعال به خود معزول گرداند» (کاشانی، ۱۳۸۱: ۹۲).

بنابراین بیشتر مشایخ عرفان تقسیم تجلی به دو نوع ذاتی و صفاتی را پذیرفته‌اند و عارفان نیز همین دو نوع را در تفسیر و شرح داستان موسی^(ع) بر فراز کوه طور تحلیل و بررسی می‌کنند.

۴-۲ تجلی بر موسی^(ع) در کوه طور

آنچه با مطالعه و کنکاش در آثار عرفانی درباره آیه تجلی (اعراف: ۱۴۳) و داستان درخواست حضرت موسی^(ع) به دست می‌آید، بیانگر آن است که تجلی خداوند بر موسی^(ع) در کوه طور از نوع تجلی ذاتی بوده است. موسی^(ع) پیشتر تجلی آثاری (صفاتی) و جلوه خدا را در وادی ایمن و با سخن گفتن با درخت مشاهده کرده بود. او به سبب لطف و محبتی که خداوند بر او ارزانی داشته بود، این‌بار خواستار دیدار ذات پروردگار شد. «چون موسی - علیه‌السلام - مشاهده حضرت حق در ملابس اسما و صفات نموده بود، لاجرم به اسم کلیمی مخصوص بود و شوق موسی زیاده از آن بود که به تجلیات اسمایی قانع باشد، گفت که: «رَبِّ ارْنِي أَنْظُرُ إِلَيْكَ» یعنی ذات خود را به من نمای تا من در تو نظر کنم» (لاهیجی، ۱۳۸۸: ۱۳۲). خداوند ضعف و ناتوانی موسی را از درک این نوع تجلی می‌دانست؛ بنابراین با پاسخ لن‌ترانی خود و مشروط کردن تجلی ذاتش بر کوه و خردشدن آن به موسی فهماند که مشاهده ذات او غیرممکن است. از نظر نجم‌الدین رازی نیز تجلی خداوند بر موسی^(ع) تجلی ذاتی و آن هم از نوع تجلی ربوبیت بوده است؛ زیرا هستی موسی در آن باقی ماند و

موسی پس از آن به هوش آمد: «... فَلَمَّا أَفَاقَ قَالَ سُبْحَانَكَ...» و کوه طور به طفیلی موسی محل تجلی حق شد. «از تجلی نصیب کوه تدکدک بود و نصیب موسی صعقه، چون حق تعالی به ربوبیت تجلی کرد، هستی موسی و کوه بماند، اگرچه کوه پاره شد و موسی بیهوش بیفتاد، ولیکن حضرت ربوبیت پرورنده و دارنده بود وجود ایشان باقی گذاشت» (نجم‌الدین رازی، ۱۳۵۲: ۳۲۰).

از نظر عارفان تجلی خداوند بر موسی^(ع) و حضرت محمد متفاوت است؛ زیرا جایگاه و منزلت این دو پیامبر در پیشگاه خداوند یکسان نیست. آنان معتقدند نخستین ظهور تجلی حق بر روح حضرت محمد^(ص) بوده است. درواقع هدف از آفرینش، وجود حضرت محمد^(ص) بوده است و دیگر موجودات به طفیلی آن حضرت وجود یافتند؛ بنابراین مشاهده ذات پروردگار نیز تنها برای ایشان است. وجود پیامبر که به مقام فنای فی الله رسیده بود، در شب معراج با تجلی ذات خداوند به بقای فی الله دست یافت و از آن پس ذات ایشان همچون ذات خداوند سراسر نور شد و سایه‌ای نداشت. نجم‌الدین رازی تجلی خداوند بر حضرت محمد^(ص) را از نوع تجلی الوهیت می‌داند؛ زیرا در آن، همه هستی پیامبر^(ص) فنا یافت و حضرت به بقای پس از فنا رسید. کمال این سعادت جز ایشان به پیغمبران دیگر داده نشده است (همان) عزالدین کاشانی نیز در شرح تجلی و اقسام آن، هم‌عقیده با نظر نجم‌الدین رازی از جایگاه والای پیامبر^(ص) در درگاه الهی سخن می‌گوید و معتقد است مشاهده ذات خداوند مستلزم فانی شدن سالک در ذات حق تعالی و رسیدن به مقام بقای بعد از فناست و از میان خلق تنها وجود مبارک پیغمبر به چنین مقامی دست یافته است: «اگر [سالک] از بقایای وجود فانی به کلی منخلع شده باشد و حقیقتش بعد از فانی وجود، به بقای مطلق واصل گشته، به نور ازلی، ذات ازلی را مشاهده کند و این خلعت آن است که خاص رسول را - صلی الله علیه و سلم - که: «أَعْبُدَ اللَّهَ كَأَنَّكَ تَرَاهُ» (کاشانی، ۱۳۸۱: ۹۲-۸۷).

همین تفاوت درجه است که از نظر مولانا باعث غبطه‌خوردن حضرت موسی^(ع) بر دوره پیامبر^(ص) می‌شود. وقتی موسی در مکاشفه خود، عصر پیامبر^(ص) و پیروان او را مشاهده می‌کند، به نور تجلی خداوند و کمال آن در آن دوره غبطه می‌خورد و از خداوند می‌خواهد که او را نیز از پیروان و هم‌عصران آن حضرت قرار دهد؛ زیرا آنچه موسی از دیدار خداوند و رؤیت ذات او می‌خواست، حضرت محمد^(ص) یافته بود. مولانا در مثنوی اینچنین می‌آورد:

چونک موسی رونق دور تو دید کاندر و صبح تجلی می‌دمید
گفت یا رب این چه دور رحمت است آن گذشت از رحمت آنجا رؤیت است
غوطه ده موسی خود را در بحار از میان دوره احمد بر آر
(مولوی، ۲، ۱۳۵۰: ۲۱۷)

۵- موسی و لن ترانی

از میان متون تفسیری پژوهش شده (تفسیر ابوالفتوح رازی، المیزان، تفسیر طبری، کشف‌الاسرار، تفسیر نمونه) تنها طبری است که به ذکر دلایلی برای پاسخ لن ترانی شنیدن موسی^(ع) پرداخته است. از نظر او زمانی موسی^(ع) خواستار این دیدار شد که حضرت محمد^(ص) هنوز به دنیا نیامده بود و این در حالی است که برای هیچ‌کس پیش از پیامبر، دیدار ذات خداوند ممکن نیست: «پس چون موسی در دنیا دیدار خدای خواست و هنوز محمد در صلب پدران بود؛ از دیدار محروم ماند؛ گفت: نه من وعده کرده‌ام که تا بنده من محمد دیدار مرا نبیند و وعده دیدار من در بهشت باشد، در دنیا کس نبیند». او در ادامه سبب دیگری همسو با آرای برخی عارفان بیان می‌کند و آن اینکه «خداوند خواست تا موسی^(ع) بفهمد که دیدار باقی با چشم فانی امکان‌پذیر نیست» (طبری، ۱۳۳۹: ۵۳۷)؛ اما در متون ادبی و عرفانی دلایل متعددی برای لن ترانی شنیدن موسی^(ع) بیان شده است. صاحبان این آثار با نگرش‌های متفاوتی به تحلیل این داستان و دلایل آن پرداخته‌اند و هریک کوشیده‌اند تا با توسل به داستان موسی^(ع) و این پاسخ منفی پروردگار، مبانی عرفانی خود را تبیین و تشریح کنند. در ادامه مهم‌ترین دلایل عارفان برای نپذیرفتن درخواست موسی بیان می‌شود.

۵-۱ قهر الهی

برخی مانند ابوالقاسم قشیری از پاسخ منفی پروردگار به درخواست موسی به «قهر الهی» یاد می‌کند و بیهوشی موسی را نیز نتیجه آن می‌داند. قشیری در باب این سخن می‌نویسد: «وَ كَذَا قَهْرُ الْأَحْبَابِ» و بیان می‌کند که تا موسی موسی است و تا موسی در موسی وجود دارد، رؤیتی برای او به دست نمی‌آید (قشیری، بی‌تا: ۵۶۴)؛ اما میدی معتقد است این پاسخ منفی برخاسته از قهر الهی نیست؛ بلکه به سبب نبودن آمادگی لازم در وجود موسی^(ع) و به نوعی عذر حق تعالی در برآورده کردن خواسته اوست: «موسی را زخم «لن ترانی» رسید؛ اما در حال مرهم بر نهاد که «و لکن». گفت: ای موسی زخم «لن ترانی» زدیم «لکن» مرهم نهادیم تا دانی که آن نه قهری است، که آن

عذری است» (میبدی، ۱۳۵۷: ۷۳۳).

۲-۵ نبود خواست و اراده خداوند

مشایخ صوفیه کمترین درجه در دوستی را نفی اختیار و اراده رهرو می‌دانند؛ به همین سبب برخی دلیل نپذیرفتن درخواست موسی را اراده و اختیاری دانسته‌اند که موسی برای درخواست خود داشته است. سخن جلابی هجویری در کتاب خود شاهی برای اثبات این مدعا است: «موسی - صلوات الله علیه - چون بر کوه منبسط شد با حق - تعالی - تمنای رؤیت کرد و به اثبات اختیار خود بگفت. حق گفت: «لن ترانی» گفت: «بارخدا، دیدار، حق و من مستحق، منع چرا؟» فرمان آمد که: «دیدار حق است، اما اندر دوستی اختیار باطل است» (هجویری، ۱۳۸۳: ۵۵۵). میبدی نیز همین مطلب را به گونه‌ای دیگر بازگو می‌کند: «گفته‌اند موسی آن ساعت که «لن ترانی» شنید، مقام وی برتر از آن ساعت بود که می‌گفت «ارنی انظر الیک»؛ زیرا این ساعت در مراد حق بود و آن ساعت در مراد خود و بود موسی در مراد حق او را تمام‌تر بود از بود وی در مراد خود...» (میبدی، ۱۳۵۷: ۷۳۳). از نظر عارفانی مانند نجم رازی نیز عبارت «و لَمَّا جَاءَ مُوسَى لِمِيقَاتِنَا» در آیه تجلی، بیانگر آن است که موسی^(ع) به خواست و اراده خود بر فراز کوه طور حاضر شده است؛ به همین سبب با پاسخ منفی خداوند روبه‌رو شد؛ زیرا این حدیث را به کسی ندهند که از در درآید؛ بلکه کسی آن را درمی‌یابد که از خود به در آید. این در حالی است که حضرت محمد^(ص) در شب معراج با اراده خداوند به عرصه ملکوت پا گذاشت و بنابراین سعادت یافت ذات باری تعالی را ببیند (نجم‌الدین رازی، ۱۳۵۲: ۳۳۱).

۳-۵ بقای هستی موسی^(ع)

صوفیه فناشدن در حق را لازمه تجلی الهی بر دل سالک می‌دانند و بقای صفات بشری را مانع دریافت تجلیات پروردگار به شمار می‌آورند. از نظر آنها تا دل آدمی به ظلمت‌های صفات بشری پیوسته است، انوار غیبی را در نمی‌یابد. دیدار خداوند زمانی به دست می‌آید که سالک تعلقات دنیوی مانند هستی خود را رها کند. مستملی بخاری معتقد است اموری مثل نگرستن، برداشتن و یا جستجو کردن رؤیت، همگی از برقراری صفات بشری در انسان خبر می‌دهد که باعث می‌شود چشم انسان از رؤیت غیب در حجاب بماند. به همین سبب است که برخی بزرگان گفته‌اند: اگر

موسی تنها به گفتن واژه «أرني» بسنده می کرد، شایسته بود که خداوند را ببیند؛ اما چون در ادامه درخواست خود لفظ انظر الیک را بر زبان آورد و بشریت خود را در میان افکند و از بقای صفات و اختیار خود خبر داد، ناگزیر پاسخ لن ترانی شنید. پس لفظ ارنی تقاضا و خواهش از خداوند است؛ اما انظر الیک به نوعی خود را دیدن و از خود سخن گفتن است. در برابر خداوند باید به تمامی از وجود ناپایدار خود فانی شد و خود را در میان ندید؛ زیرا حقیقت حق تعالی و بشریت انسان فانی جمع‌شدنی نیست؛ «فان الحقیقه و البشریه لایجتمعان» (مستملی بخاری، ۱۳۶۶، ج ۴: ۱۵۶۷). به عقیده کاشانی نیز موسی^(ع) آنگاه که بر فراز کوه طور ظاهر شد، هنوز همه ذرات وجودی خود را در وجود خداوند محو و فانی نکرده بود؛ به همین سبب با پاسخ منفی خداوند روبه‌رو شد (کاشانی، ۱۳۸۱: ۹۲).

حدیث آن کلام و طور و موسی گرهمی‌خواهی که بشناسی ز خود یابی ز دیگر کس کجا یابی
(سنایی، ۱۳۶۲: ۱۴۷)

بزرگ‌ترین حجاب میان سالک و حق، هستی موهوم سالک است. تازمانی که انسان از در هستی خود وارد شود و خواهان دیدار باشد، پاسخ او لن ترانی است. دیدار زمانی رخ می‌دهد که سالک تعلقات دنیوی از جمله هستی خود را رها کند و در عالم حقایق جایگیر شود. اگر وجود آدمی از خود تهی شود، این پرده از مسیر تابش انوار الهی برداشته می‌شود و می‌تواند با چشم دل به دوست بنگرد؛ بنابراین رسیدن به سعادت یا قرب الهی، مستلزم از میان برخاستن و دریدن پرده‌ها و حجاب‌ها از جمله وجود و هستی هر انسانی است و آدمی می‌بایست علت این محرومیت را در خود جستجو کند.

۴-۵ خودبینی و انانیت موسی^(ع)

برخی دیگر از عارفان، خودبینی و انانیت موسی در مطلوب خود را سبب پاسخ منفی خداوند به موسی^(ع) بیان کرده‌اند. از نظر ایشان موسی هنوز به‌طور کامل ذره وجود خود را در خورشید ذات حق تعالی محو نکرده و با تقاضای «خود را به من آشکار بنمای»، خودبینی و انانیتش را اظهار کرده است. خداوند متعال با پاسخ لن ترانی او را به این نکته آگاه می‌کند که انانیت و خودبینی بزرگ‌ترین حجاب سالک است (مستملی بخاری، ۱۳۶۶، ج ۱: ۲۳۷).

ابن عطا می‌گوید: «هرکس که از خودبینی نگذرد و حق‌بین نشود و از حق‌بینی نیز با خود حق

فراتر نرود و حتی حضور خود را نیز در پیشگاه حق فراموش نکند، به مشاهده روی باقی نمی‌رسد» (عطار، ۱۳۴۶: ۴۷۱).

اگر حجاب من از میان رفت و شخص به مقام فنا رسید، رؤیت و مشاهده و لقای حق، ممکن خواهد شد. اگر آدمی انانیت‌های نفسانی و چشم خودبین خود را کنار گذارد، آنگاه درمی‌یابد تنها وجود دوست است که رخ می‌نماید.

۵-۵ غیرت الهی

عین‌القضات همدانی معتقد است طلب دیدار تنها خواسته‌ای است که اگر ازسوی عاشق به درگاه خداوند عرضه شود، با پاسخ منفی پروردگار روبه‌رو می‌شود؛ زیرا حق تعالی بر دیدار خود غیرت دارد و اگر عاشق در دیدن معشوق طمع کند «مریض لا یعاد» و «مرید لا یراد» خواهد شد و دعاهایش پذیرفته نمی‌شود. شاهد مثال او نیز موسی^(ع) است که به هرچه از خداوند خواست، دست یافت؛ اما وقتی از جوشش شوق تقاضای دیدار کرد، با شمشیر غیرت «لن ترانی» بر دیده طلب او زدند (عین‌القضات همدانی، بی‌تا: ۷۱۸).

تا مرا دیدی ز خلق از عشق رویت سوخته	سنگ و آهن بودت از دل سنگ بر آهن زدی
قامتم چون لام و نون کردی چو موسی در امید	پس مرا در گلبن غیرت نوای «لن» زدی
هر زمان از جان سری روید همی بر تن چو شمع	تا مرا از دست خود چون شمع خود گردن زدی

(سنایی، ۱۳۶۲: ۶۲۸)

غیرت حق بر بنده، هر نااهلی را از درگاه احدیت دور می‌کند؛ حتی مردان کاردیده در طریقت نیز گرد کوی او را ندیده‌اند؛ زیرا ذات اقدس خداوند به سبب غیرت در حجاب عزت خود پنهان است. لن‌ترانی نیز پاسخی برخاسته از غیرت الهی در برابر درخواست نابه‌جای موسی^(ع) بود.

از غیرت الهی در عرش حیرت افتد زیرا ز غیرت آمد پیغام لن‌ترانی

(مولوی، ۱۳۶۷: ۱۰۸۷)

۶- بیهوشی موسی^(ع)

از میان تفسیرها تنها علامه طباطبایی درباره حالت صعق و بیهوشی موسی^(ع) اظهار نظر کرده است: «که لاکت یا بیهوشی حضرت موسی^(ع) به خاطر هول و ترس از منظره پاشیده‌شدن کوه نبود و یا

ترس از خطر جانی او را به آن حال نیفکند، چون این موسی همان موسایی است که عصای خود را می‌انداخت و آن‌اژدها می‌شد... در آن صحنه، در مقابل درخواستش [درخواست رؤیت قلبی و شهودی در حله تام و کامل] «قهر الاهی» برای او مجسم گردیده و از همین رو چنین حالت عجیبی به او دست داده که نتوانسته است حتی یک چشم به هم زدن بر جای خود و بر پای خود قرار گیرد؛ و استغفاری که بعد از به هوش آمدن نمود، شاهد این معناست» (طباطبایی، ۱۳۹۳: ۳۳۰-۳۵۰).

در میان عارفان تنها قشیری است که هم عقیده با طباطبایی، بیهوشی موسی^(ع) را برخاسته از پاسخ منفی خداوند به درخواست او و قهر الاهی می‌داند. قشیری در باب این سخن می‌نویسد: «وَ كَذَا قَهْرُ الْأَحْبَابِ» و بیان می‌کند که تا موسی، موسی است و تا موسی در موسی وجود دارد رؤیتی برای او به دست نمی‌آید (قشیری، بی‌تا: ۵۶۴).

عده‌ای دیگر از عارفان این پاسخ و بیهوشی موسی را برخاسته از نبود آمادگی لازم در وجود موسی^(ع) و عذر حق تعالی در برآورده کردن خواسته او می‌دانند؛ برای مثال میبدی در شرح این واقعه اینچنین می‌آورد: «موسی را زخم «لن ترانی» رسید اما در حال مرهم برنهاد که «و لکن». گفت: ای موسی زخم «لن ترانی» زدیم «لکن» مرهم نهادیم تا دانی که آن نه قهری است، که آن عذری است» (میبدی، ۱۳۵۷: ۷۳۳)؛ اما بقیه عارفان از بیهوشی موسی به فناء موسی و رسیدن او به مقام بقای فی الله یاد می‌کنند.

۱-۶ فنا، ثمره تجلی

عارفان و مشایخ صوفی در سخنانشان برای تجلیات پروردگار انواع و درجه‌های گوناگونی در نظر گرفته‌اند؛ به همین سبب در ادامه نیز آثار متفاوتی از این تجلیات ارائه داده‌اند. اگر خداوند با صفات خود بر بنده سالکی تجلی کند (تجلی صفاتی)، باتوجه به اینکه تجلی از نوع چه صفتی باشد، حالات متفاوتی بر سالک رو می‌آورد. چنانچه تجلی خداوند به صفات جمال باشد باعث ایجاد انس و شادی و چنانچه با صفات جلال باشد به هیبت و خضوع و خشوع دل می‌انجامد (قشیری، ۱۳۴۵: ۱۱۶؛ نجم‌الدین رازی، ۱۳۵۲: ۳۲۳). برای تجلی ذات خداوند نیز از رسیدن سالک به مقام فنا سخن می‌گویند. فنا مهم‌ترین ثمره تجلی ذاتی است که از آن به نهایت سیر الی الله یاد می‌شود. در عوارف/المعارف، سهروردی از قول ابوسعید خراز، فنا را این‌گونه معنا می‌کند: «فنا آن است که سالک متلاشی شود از خود به حق» (سهروردی، ۱۳۶۳: ۱۹۱) و لاهیجی نیز فنا را

اضمحلال و تلاشی غیرحق در حق و محو موجودات و کثرات و تعینات در تجلی نورالأنوار دانسته است (لاهیجی، ۱۳۸۸: ۱۱۷). از نظر عارفان بیهوشی موسی^(ع) پس از تجلی حق بر کوه، بیانگر رسیدن او به مقام فناست. عین‌القضات همدانی در این باره می‌نویسد: «چون بنده را در بی‌شعوری از حدود انسانیت بیرون برند و از عالم ملکیت در آن بی‌شعوری برتر شود روا بود که انوار تجلی ذات بی‌کیف بر وی افتد و اگر مثل کوه بود منکد گردد و اگر قائم به قوت نبوت و مؤید به تأیید رسالت بود، بمیرد و راه فنا برگیرد «جعلہ دکاً و خراً موسی صَعِقاً» سیر این معنی است» (عین‌القضات همدانی، بی‌تا: ۷۳).

البته برخی فنای موسی را فنای صفات او دانسته‌اند؛ برای مثال مستملی درباره حالت صعق که بر موسی^(ع) عارض شد معتقد است موسی تا حد سماع کلام حق در مقام سکون بود؛ چون از مقام سماع درگذشت تجلی بر کوه افتاد و تأثیر تجلی، موسی را از صفات خود فانی گردانید؛ زیرا معنی «صعق» فنای صفات باشد (مستملی بخاری، ۱۳۶۶: ۱۵۷۶)؛ اما نویسنده مصباح‌الهدایه معتقد است آن تجلی ذات بوده و وجود موسی نیز در پی آن فانی شد: «و آن تجلی ذات بود که علامتش فنای ذات و تلاشی صفات و بقایای وجود سالک است در سطوات انوار آن و آن را صعقه خوانند؛ چنانکه حال موسی علیه‌السلام؛ درین تجلی او را از خود بستند و فانی کردند» (کاشانی، ۱۳۸۱: ۹۲).

آنچه در بیشتر متون وارد شده است بیانگر رسیدن موسی^(ع) و کوه طور به مقام فناست و به هوش آمدن پس از صعق را رسیدن او به مقام بقای فی الله و تعالی یافتن او دانسته‌اند. همه بزرگان صوفیه حالت فنا و بی‌خودی را نتیجه فضل و رحمت الهی و خارج از اختیار می‌دانند و علت آن را رؤیت جمال حق به چشم دل و الهام و افاضه خداوند به قلب سالک می‌پندارند. این حال است که به عالی‌ترین مقام عارف و هدف نهایی او یعنی اتحاد و اتصال می‌انجامد (غنی، ۱۳۶۶: ۳۸۰). از نظر مولانا نیز رشد و تعالی یافتن موجودات در پرتو انوار تجلی پروردگار ویژه انسان‌های سالکی مانند موسی^(ع) نیست؛ بلکه کوه طور نیز آنگاه که خداوند بر او تجلی کرد، از تابش انوار خداوندی به رقص درآمد و به کمال رسید.

کوه طور از نور موسی شد برقص صوفی کامل شد و رست او ز نقص

چه عجب گر کوه صوفی شد عزیز جسم موسی از کلوخی بود نیز
(مولوی، ۱، ۱۳۵۰: ۴۳)

سپس مولانا برای رفع تعجب مخاطب (از اینکه کوه را به صوفی کامل تشبیه کرده است) به آفرینش انسان از گل اشاره می‌کند و می‌گوید: عجیب نیست اگر کوه نیز مانند انسان (موسی) مست و حیران از دیدار خداوند گریبان چاک کند و به فنا رسد (فروزانفر، ۱۳۸۶، ج ۱: ۳۲۹).

۷- نتیجه‌گیری

با مطالعه و سیر در آثار تفسیری و عرفانی دربارهٔ آیهٔ تجلی می‌توان دریافت متصوفان دربارهٔ ماجرای موسی^(ع) و لن‌ترانی شنیدن او، نگرشی مطابق با نظر مفسران ارائه داده‌اند. گاهی نیز متصوفه با استفاده از سخنان رمزی و اشاری خود آرای مفسران در این زمینه را رنگی عرفانی بخشیده و جنبه‌های تازه‌ای از این رخداد ارائه داده‌اند؛ اما درمجموع هماهنگی و گاهی یگانگی کلام هر دو گروه در ذیل شرح و بسط مضامین این آیه آشکار و روشن است. مفسران برداشتی سطحی و ظاهری از داستان موسی^(ع) بر فراز کوه طور و درخواست او از خداوند، مبنی بر مشاهده ذات او، ارائه داده‌اند؛ اما عارفان با استفاده از این داستان و برداشت‌های نو و عمیق خود از آن، احوال سالک در مسیر سلوک و ارتباط او با حق تعالی را شرح کرده‌اند.

اگر مفسران به رؤیت ناپذیری عینی خداوند و مشاهدهٔ او با ایمان شدید قلبی معتقد هستند، عارفان نیز به شهود خداوند با چشم دل اعتقاد دارند؛ و اگر اهل تفسیر پاسخ لن‌ترانی را برخاسته از جسمانی بودن تقاضا و یا انانیت‌های نفسانی موسی دانسته‌اند، عارفان نیز از شروط تحقق شهود خداوند در مسیر سیر و سلوک سخن به میان می‌آورند و با استفاده از داستان موسی^(ع) شروط و مقدمات دیدار خداوند برای سالکان را تبیین می‌کنند. از نظر ایشان قلب سالک باید بدون هرگونه زنگار، صاف و صیقل خورده باشد تا بتواند شایستهٔ دیدار خداوند شود. اگر موسای نفس انسان به مقام فنای فی الله رسید، آنگاه می‌تواند فریاد ارنی سر دهد و در غیر این صورت خطاب لن‌ترانی می‌شنود. همچنین مفسران در تفسیر این آیه، معراج رسول^(ص) و مشاهدهٔ بی‌واسطهٔ خداوند را شرح می‌دهند و از سوی دیگر عارفان نیز از انحصار مقام پیامبر^(ص) در شهود تجلیات ذاتی پروردگار و مقام والای آن حضرت در مسیر عرفان صحبت می‌کنند.

وجوه تمایز و تشابه آرای این دو گروه در شرح و گسترش مبانی تفکر خود به همین آیه محدود نمی‌شود. بدون پروا می‌توان گفت بیشتر آیات قرآن و تفسیرهای مربوط به آن به همین

شیوه دست‌مایه نکته‌پردازی‌های عارفان قرار گرفته است و بی‌سبب نیست که بیشتر پژوهشگران عرصه تصوف، خاستگاه اصلی مبانی عرفان را آیات قرآن کریم دانسته‌اند.

پی‌نوشت‌ها

۱. برای تفسیر عرفانی امام صادق درباره مسئله رؤیت ر.ک: مجموعه آثار ابو عبد الرحمن سلمی (سلمی، ۱۳۶۹، ج ۱).
۲. برای مطالعه بیشتر درباره اندیشه‌های عارفان اسلامی درباره رؤیت خداوند ر.ک: رؤیت ماه در آسمان (پورجوادی، ۱۳۷۵).

منابع

- ۱- قرآن کریم، ترجمه آیت‌الله مکارم شیرازی.
- ۲- نهج البلاغه، ترجمه محمد دشتی.
- ۳- آشتیانی، سید جلال‌الدین (۱۳۶۵). شرح مقدمه قیصری در عرفان اسلامی، تهران: دفتر تبلیغات اسلامی.
- ۴- ابوالفتوح رازی، حسین بن علی (۱۳۸۴ق). تفسیر روح الجنان و روح الجنان، تصحیح علی‌اکبر غفاری، تهران: اسلامیه.
- ۵- بخاری، محمد بن اسماعیل (۱۴۱۰ق). صحیح بخاری، جلد ۱، بیروت: دارالفکر.
- ۶- پورجوادی، نصرالله (۱۳۷۵). رؤیت ماه در آسمان (بررسی تاریخی مسئله لقاء الله در کلام و تصوف)، تهران: نشر دانشگاهی.
- ۷- ذاکری، مصطفی (۱۳۸۵). «مسئله رؤیت خدا در تفاسیر قرآن و حدیث طبق نظر اشاعره و معتزله»، مجله تحقیقات علوم قرآن و حدیث، سال سوم، شماره دوم، ۱۴۵-۱۶۸.
- ۸- رحیمیان، سعید (۱۳۸۷). آفرینش از منظر عرفان، قم: تبلیغات اسلامی حوزه علمیه قم.
- ۹- سلمی، محمد بن حسین (۱۳۶۹). مجموعه آثار ابو عبد الرحمن سلمی، ج ۱، به اهتمام نصرالله پورجوادی، تهران: مرکز نشر دانشگاهی.
- ۱۰- سنایی، مجدود بن آدم (۱۳۵۲). حدیقه الحقیقه و شریعه الطریقه، تصحیح محمدتقی مدرس

رضوی، تهران: سپهر.

- ۱۱- ----- (۱۳۶۲). دیوان/شعار، به اهتمام محمدتقی مدرس رضوی، تهران: سنایی.
- ۱۲- سهروردی، ضیاء الدین ابونجیب (۱۳۶۳). آداب المریدین، ترجمه عمر شیرکانی، تصحیح مایل هروی، تهران: مولی.
- ۱۳- صافحیان، محمد (۱۳۸۷). «دیدار و لقاء خداوند در نگاه قرآن، عترت و عرفان»، فصلنامه علمی- ترویجی علوم/اسلامی، سال سوم، شماره یازدهم، ۳۳-۵۲.
- ۱۴- طباطبایی، محمدحسین (۱۳۹۳ق). المیزان فی تفسیر القرآن، جلد ۸، بیروت: مؤسسه الاعلمی.
- ۱۵- طبری، ابوجعفر محمد بن جریر (۱۳۳۹). تفسیر طبری، تصحیح حبیب یغمایی، تهران: دانشگاه.
- ۱۶- عبدالجبار، قاضی (۱۳۸۴ق). شرح الاصول الخمسه، قاهره: بی‌نا.
- ۱۷- ----- (بی‌تا). المغنی فی ابواب التوحید و العدل، جلد ۴، مصر: مطبعة مخمیر.
- ۱۸- عطار نیشابوری، فریدالدین محمد (۱۳۴۶). تذکره الاولیا، تصحیح و توضیح محمد استعلامی، تهران: زوار.
- ۱۹- عین‌القضات همدانی، عبدالله بن محمد (بی‌تا). رساله لوائح، تصحیح رحیم فرمنش، تهران: منوچهری.
- ۲۰- غنی، قاسم (۱۳۶۶). تاریخ تصوف در اسلام، تهران: زوار.
- ۲۱- فخر رازی، محمد بن عمر (۱۴۱۳ق). التفسیر الکبیر (مفاتیح الغیب)، ج ۱۳، بیروت: دارالاحیاء التراث العربی.
- ۲۲- فروانفر، بدیع‌الزمان (۱۳۸۶). شرح مثنوی شریف، تهران: زوار.
- ۲۳- قشیری، عبدالکریم (۱۳۴۵). ترجمه رساله قشیری، تصحیح بدیع‌الزمان فروزانفر، تهران: ترجمه و نشر کتاب.
- ۲۴- ----- (بی‌تا). لطائف الإشارات، مصر: هیئة المصریة العامة للكتاب.
- ۲۵- کلابادی، ابوبکر محمد (۱۳۷۱). کتاب تعرف، به کوشش محمدجواد شریعت، تهران: اساطیر.
- ۲۶- کاشانی، عزالدین محمود (۱۳۸۱). مصباح الهدایه و مفتاح الکفایه، تصحیح عفت کرباسی و محمدرضا برزگر خالقی، تهران: زوار.

-
- ۲۷- لاهیجی، شمس الدین محمد (۱۳۸۸). *مفاتیح الاعجاز فی شرح گلشن راز*، تصحیح برزگر خالقی و عفت کرباسی، تهران: زوار.
- ۲۸- مستملی بخاری، اسماعیل بن محمد (۱۳۶۶). *شرح التعرف لمذهب التصوف*، محمد روشن، تهران: اساطیر.
- ۲۹- مطهری، مرتضی (۱۳۷۰). *بیست گفتار*، تهران: صدرا.
- ۳۰- مولوی، جلال الدین محمد (۱۳۶۷). *کلیات شمس تبریزی*، به قلم بدیع الزمان فروزانفر، تهران: امیرکبیر.
- ۳۱- ----- (۱۳۵۰). *مثنوی معنوی*، به سعی و تصحیح نیکلسون، تهران: امیرکبیر.
- ۳۲- میدی، ابوالفضل (۱۳۵۷). *کشف الاسرار و عدۀ الابرار*، به اهتمام علی اصغر حکمت، تهران: ابن سینا.
- ۳۳- نجم الدین رازی، عبدالله بن محمد (۱۳۵۲). *مرصادالعباد*، به اهتمام محمدامین ریاحی، تهران: بنگاه ترجمه و نشر کتاب.
- ۳۴- هجویری، ابوالحسن علی بن عثمان الجلابی (۱۳۸۳). *کشف المحجوب*، تصحیح محمود عابدی، تهران: سروش.

