

بررسی مراتب تجلی در میقات حضرت موسی(ع) و معراج حضرت محمد(ص) از دیدگاه عرفا تا قرن هشتم*

هاشم باقرزاده^۱

دانشجوی دکتری زبان و ادبیات فارسی، دانشگاه اصفهان

دکتر سید مهدی نوریان

استاد گروه زبان و ادبیات فارسی، دانشگاه اصفهان

دکتر محمود براتی خوانساری

دانشیار گروه زبان و ادبیات فارسی، دانشگاه اصفهان

چکیده:

موضوع این مقاله، بررسی دیدگاه‌های عرفا درباره مراتب تجلی با توجه به قصه‌های قرآنی میقات حضرت موسی(ع) و معراج حضرت محمد(ص) است. خدا در حق موسی فرمود: «جاء موسی» و درباره پیامبر گفت: «أسرى بعبده». عرفا با توجه به این مسأله، میقات و معراج را سفری عرفانی می‌دانند. موسی طالب، مرید، محب و سالک مجذوب بود. در مقابل، محمد مطلوب، مراد، محبوب و مجذوب سالک بود. همچنین، موسی دچار «صعقه» شد و با تجلی حق دچار تغییر حالت گردید و در مقام تفرقه، تلوین، سکر و فنا بود. اما پیامبر که سرمه «مازاع البصر» داشت؛ در شب معراج همانگونه که رفته بود، بدون هیچ تغییری باز آمد و در مقام جمع و تمکین و صحو و بقا بود. در ذیل این موضوع، پاسخ صوفیان به این که چرا موسی «لن ترانی» شنید و پیامبر توانست خدا را شهود کند، تحلیل می‌شود. در میقات، وجود بشری موسی باقی بود و به همین دلیل از خدا «لن ترانی» شنید. ولی پیامبر ترک حجاب اعظم نفس کرده بود و توانست خدا را شهود کند. نویسندگان مقاله برای مقایسه مقام موسی و پیامبر و تبیین مراتب تجلی عارض شده بر این دو نبی، به مطالعه مهمترین متون متثور عرفان اسلامی پرداخته‌اند و دیدگاه عرفا را در این زمینه واکاوی کرده‌اند. واژگان کلیدی: عرفان اسلامی، تجلی، مراتب تجلی، میقات حضرت موسی(ع)، معراج حضرت محمد(ص).

* تاریخ دریافت مقاله: ۱۳۹۴/۶/۲۵ تاریخ پذیرش نهایی: ۱۳۹۵/۱/۳۰

۱ - نشانی پست الکترونیکی نویسنده مسئول: hashem3806@yahoo.com

۱- مقدمه

قرآن کریم مهمترین و اصیلترین منبع عرفای اسلام به حساب می‌آید. عارفان در ابعاد مختلف، در تبیین مفاهیم و اندیشه‌های خود به آیات قرآن توجه نشان داده‌اند؛ چنانکه بسیاری از اصطلاحات زبان عرفان برگرفته از قرآن است. تجلی از اصطلاحات مهم عرفانی است که در قرآن به کار رفته است. از جمله آیه ۱۴۳ سوره اعراف: «وَلَمَّا جَاء مُوسَىٰ لِمِيقَاتِنَا وَكَلَّمَهُ رَبُّهُ قَالَ رَبِّ أَرْنِي أُنظُرُ إِلَيْكَ قَالَ لَنْ نَرَاكَ وَلَكِنْ نُنظُرُ إِلَيَّ الْجَبَلِ فَإِنِ اسْتَقَرَّ مَكَانَهُ فَسَوْفَ تَرَانِي فَلَمَّا تَجَلَّىٰ رَبُّهُ لِلْجَبَلِ جَعَلَهُ دَكًّا وَخَرَّ مُوسَىٰ صَعِقًا». آیه بالا به درخواست رؤیت الهی از طرف حضرت موسی (ع) و تجلی خدا بر طور سینا اشاره دارد و الهام‌بخش عرفا در گسترش معنای این واژه در ساحت عرفان اسلامی بوده است. عارفان، با تأویل و تفسیر مبتنی بر تجربه روحانی و به نوعی درونی کردن واژگان قرآنی (نویا، ۱۳۷۱، ص ۱۲) معنای تجلی را با توجه به مواجید و دریافت‌های خویش گسترش داده و مراتب آن و شرایط صوفی برای نیل به آن را تبیین کرده‌اند.

تجلی در متون صوفیه اغلب همراه با اصطلاح استتار به کار می‌رود. تجلی در لغت به معنای آشکار شدن و جلوه کردن و رخ نمودن و استتار، پوشیدگی و پنهان ماندن است. (مستملی بخاری، ۱۳۷۵، ج ۴، ص ۱۵۴۸) در اصطلاح عرفانی، تجلی، اشراق و تابش انوار حق بر دل صوفی است که با آن شایسته شهود حق می‌شود. (سراج طوسی، ۱۹۱۴، ص ۳۶۳ و هجویری، ۱۳۸۳، ص ۵۶۵) استتار وجود حجاب میان بنده و خدا و تجلی رفع حجاب‌های بشری است. (کلاباذی، ۱۳۷۱، ص ۱۰۰ و سهروردی، ۱۹۶۶، ص ۵۲۶) اگر عارفی به صفات و بشریت خود مشغول باشد، از دیدن غیب محروم می‌گردد اما با برداشته شدن حجاب و پرده تعلقات می‌تواند به مرتبه‌ای برسد که خدا بر او متجلی شود.

نفس و تعلقات مادی از جمله حجاب‌هایی است که چون ابری چهره خورشید حقیقت را می‌پوشاند و صوفی با مجاهده و صیقل دادن قلب خویش، زنگار و حجاب را رفع کرده، مستعد تابش انوار الهی می‌گردد. «تجلی انکشاف شمس حقیقت حق است

تعالی و تقدس از غیوم صفات بشری به غیبت آن. و مراد از استتار، احتجاب نور حقیقت به ظهور صفات بشری و تراکم ظلمات آن.» (کاشانی، ۱۳۸۱، ص ۱۲۹)

عارفان در سیر الی الله باید از منازل و مقامات عبور کنند و با مجاهده و تزکیه دل‌های خویش و قرار گرفتن در حمایت جذبات حق به مقصد نهایی و مشاهده حق نائل شوند؛ اما هر صوفی، بویژه مبتدیان سلوک، شایسته تابش انوار حق و شهود الهی نیست زیرا در ابتدای طریق، حجاب‌ها و موانعی بر سر راه آنها وجود دارد و هر صوفی با توجه به شرایط و احوال خویش، ممکن است که شایسته تجلی انوار الهی نباشد.

در اندیشه و نگاه عارفان، دو واقعه میقات حضرت موسی(ع) و معراج حضرت محمد(ص) نمونه‌های برجسته در تبیین مراتب تجلی و شرایط شهود حق بوده است. قصه میقات در آیه ۱۴۳ سوره اعراف آمده است که به‌طور صریح به تجلی اشاره دارد. «وَلَمَّا جَاءَ مُوسَىٰ لِمِيقَاتِنَا وَكَلَّمَهُ رَبُّهُ قَالَ رَبِّ أَرْنِي أُنظُرُ إِلَيْكَ قَالَ لَنْ نَرَاكَ وَكَانَ انظُرُ إِلَيَّ الْجَبَلِ فَإِنِ اسْتَقَرَّ مَكَانَهُ فَسَوْفَ تَرَانِي فَلَمَّا تَجَلَّىٰ رَبُّهُ لِلْجَبَلِ جَعَلَهُ دَكًّا وَخَرَّ مُوسَىٰ صَعِقًا.»

قصه معراج، در آیه نخست سوره مبارکه اسراء بیان شده است: «سَبِّحْنَ الَّذِي أَسْرَىٰ بِعَبْدِهِ لَيْلًا مِّنَ الْمَسْجِدِ الْحَرَامِ إِلَى الْمَسْجِدِ الْأَقْصَا الَّذِي بَرَكْنَا حَوْلَهُ لِنُرِيَهُ مِنْ آيَاتِنَا إِنَّهُ هُوَ السَّمِيعُ الْبَصِيرُ.» همچنین، آیات ۱ تا ۱۸ سوره نجم از «وَالنَّجْمِ إِذَا هَوَىٰ» تا «مَازَاغَ الْبَصُرِ وَمَاطِنِي لَقَدْ رَأَىٰ مِنْ آيَاتِ رَبِّهِ الْكُبْرَىٰ» نیز به گفته مفسرین به ماجرای معراج مربوط است. چنانکه، «المعراج له ثلاث منازل: من الحرم إلى المسجد الأقصى. ثم من المسجد الأقصى إلى سدره المنتهى ثم منها إلى قاب قوسين أو أدنى.» (قشیری، ۲۰۰۷، ص ۵۷ و میدی، ۱۳۷۱، ج ۱، ص ۱۹۴)

عارفان، میقات و معراج را نوعی سفر عرفانی دانسته‌اند و موسی و محمد را رهروان طریق حق؛ و با مفاهیم عرفانی، مقام این دو پیامبر را تحلیل کرده‌اند و با توجه به ترجمه لفظی آیات مربوط به این دو واقعه و حالت و ویژگی این دو پیامبر در میقات و ماجرای معراج، با رویکردی تفسیری به مقایسه مقام موسی و محمد پرداخته‌اند. در

نظر آنان، با توجه به اینکه موسی خود به میقات آمد، طالب و مرید و محب و سالک مجذوب بود. اما محمد به معراج برده شد و مطلوب و مراد و محبوب و مجذوب سالک بود. همچنین، موسی هنگام تجلی خدا بر طور، دچار «صعقه» شد و در مرتبه تلوین و سکر و تفرقه و فنای صفات بود و تحت تابش انوار تجلی جلالی در حال هیبت بود و پیامبر که سرمه «مازاغ» داشت و در شب معراج هیچ تغییری بر او وارد نشد در مقام تمکین و صحو و جمع و فنای ذات و بقا بود و با تجلی صفات جمالی در مرتبه انس قرار داشت.

عرفا به گونه‌ای به این پرسش که چرا موسی هنگام درخواست رؤیت الهی جواب «لن ترانی» شنید ولی پیامبر در شب معراج خدا را مشاهده کرد، پاسخ گفته‌اند. اغلب آنها دلیل تفاوت مزبور را در رفع حجاب اعظم از وجود پیامبر، که همان نفس و وجود بشری است، دانسته‌اند. حجاب نفس، در بینش عارفان شرک خفی و بزرگترین مانع برای صوفی در جهت سیر الی الله و مشاهده حقیقت محسوب می‌شود و بقای وجود بشری، استتاری برای صوفی است که مانع تجلی خورشید حقیقت بر دل او می‌گردد. عارفان هنگام مقایسه این دو پیامبر در پی این نبوده‌اند که منزلت موسی را فروتر نشان دهند. چنانکه «تکرار قصه موسی و ذکر فراوان در قرآن دلیل است بر تفخیم و تعظیم کار او و بزرگداشت قدر او.» (مبیدی، ۱۳۷۱، ج ۷، ص ۲۸۶) آنچه عارفان در مقایسه مقام این دو پیامبر بر آن تأکید می‌کنند، صرفاً حالات ایشان در واقعه میقات و معراج و کیفیت تجلی خداوند بر ایشان است.

همچنین، باید تفاوت سفر میقات با سفر معراج را در نظر داشت، که میقات دارای بعد زمان و مکان است ولی در معراج، زمان و مکان وجود ندارد. (مستملی بخاری، ۱۳۷۵، ج ۴، ص ۱۶۹۱)

دیدن آن پرده مکانی نبود	رفتن آن راه زمانی نبود
هر که در آن پرده نظرگاه یافت	از جهت بی‌جهتی راه یافت

(نظامی، ۱۳۸۳، ص ۱۹)

شایان ذکر است که تجلی در عرفان اسلامی در دو حوزه معرفت‌شناسی و هستی‌شناسی مورد توجه عرفا بوده است. بُعد هستی‌شناسی آن در عرفان نظری و اندیشه‌های ابن عربی و پیروانش پر و بال گرفته است که اصطلاحاً به این مبحث، «قوس نزولی» می‌گویند و با وحدت وجود و تبیین مراتب هستی پیوند دارد. اما بُعد معرفت‌شناسی آن در عرفان عملی یا «قوس صعودی» مطرح می‌شود. تجلی در جهان‌بینی عرفانی اهمیت خاص دارد و از یک سو اساس هستی‌شناسی و جهان‌شناسی عرفانی، و از سوی دیگر بنیاد معرفت‌شناسی آن را تشکیل می‌دهد. (دادبه، مدخل «تجلی» در دایرةالمعارف بزرگ اسلامی). این پژوهش موضوع مراتب تجلی را در میقات و معراج بر اساس منابع عرفان عملی بررسی می‌کند و از اندیشه‌های ابن عربی و پیروان او در این مقاله سخنی به میان نمی‌آید.

۱-۱- پیشینه تحقیق

در موضوع این مقاله یعنی مراتب تجلی در سلوک عرفانی یا عرفان عملی و مشخصاً دیدگاه مؤلفان عارف درباره میقات حضرت موسی و معراج حضرت محمد (علیهما السلام) تحقیقات بسیاری انجام شده است. به علت همین کثرت تحقیقات، ناگزیریم که بخش پیشینه پژوهش را با حجمی بیشتر از حد معمول ذکر کنیم. این مقالات را در سه گروه کلی: ۱) نقش تجلی در مراتب سلوک با تأکید بر عرفان عملی، ۲) میقات موسی و طلب رؤیت و ۳) معراج پیامبر می‌توان جای داد.

در گروه اول می‌توان از این پژوهش‌ها نام برد: بخشی از مقاله «بررسی تاریخی و تحلیلی نظریه تجلی در عرفان اسلامی» نوشته نگین مشرقی (۱۳۸۸) مربوط به عرفان عملی است. فاطمه حیدری و سهیلا زینالی در مقاله «تقسیمات تجلی در قلمرو عرفان» (۱۳۸۹) به موضوع تجلی در عرفان عملی و نظری با تأکید بر عرفان نجم‌رازی و ابن عربی می‌پردازند. «تجلیات جمالی و جلالی و پیامدهای رفتاری آن در عرفان سکریان و صحویان» نوشته اکرم جودی نعمتی (۱۳۹۱) است و مؤلف تنها به مبحث

تجلیات جمالی و جلالی می‌پردازد و از دیگر انواع تجلی نظیر ذاتی و افعالی سخنی نمی‌گوید.

درباره پژوهش‌های گروه دوم باید از موارد زیر نام برد: در مقاله «رابطه خدا با انسان؛ تمثّل، تجسّد یا تجلی؟» نوشته نسرین علم‌مهرجردی و محمدکاظم شاکر (۱۳۹۱) به بررسی مسأله تمثّل انبیا در یهودیت و تجسّد خدا در مسیحیت و تجلی خدا در اسلام پرداخته شده است. مژگان رستگار در مقاله «میقات موسی در قرآن، عهد عتیق و تفاسیر اسلامی» (۱۳۹۱) به مطالعه تطبیقی موضوع میقات در قرآن و تفاسیر اسلامی و تورات اقدام نموده است. در مقاله «تحلیلی بر تجلی خدا در قرآن» نوشته منصور پهلوان، محمود خیراللّهی و زهرا خیراللّهی (۱۳۹۳) مسأله رؤیت از دیدگاه کلامی بررسی شده است و ضمن مقاله به موضوع معراج نیز پرداخته شده است. پژوهش احسان پوراسماعیل با عنوان «درخواست دیدار خدا توسط حضرت موسی در تطبیق و مقایسه میان قرآن و تورات» (۱۳۸۹) هم به مقایسه میقات موسی از دیدگاه قرآن و تورات پرداخته و در بخش تحلیل دیدگاه‌های قرآنی با رویکردی کلامی وارد شده است. سیدرضا حسینی اسحاق‌نیا و حسین زحمتکش در «شرح واقعه لن‌ترانی در اندیشه عرفا» (۱۳۹۰) حاوی دیدگاه‌های قشیری و چند شخصیت دیگر با دیدگاهی کلامی و تفسیری است.

در زمینه گروه سوم یعنی معراج نیز دو مقاله قابل ذکر است. «معراج در تفاسیر عرفانی» (۱۳۹۲) تألیف سیدنادر محمدزاده، بهروز کثیر لوکه درباره مسأله جسمانی و روحانی بودن معراج است. مجید سرمدی و محمود شیخ در «تحلیل جایگاه پیامبر اکرم در تفسیر کشف‌الاسرار میبدی» (۱۳۸۶) به اجمال درباره موضوع مقایسه محمد و موسی به کشش و روش یا همان سالک مجذوب و مجذوب سالک اشاره کرده‌اند.

۱-۲- روش تحقیق

مؤلفین مقاله با روش توصیفی و تحلیلی مهمترین آثار عرفانی، از جمله تفسیرهای

عرفانی و متون منثور تعلیمی از قرن سوم تا قرن هشتم هجری را مورد مطالعه قرار داده‌اند. البته در این پژوهش آراء ابن عربی و شارحان آثار او نیامده است و تکیه بر متون مربوط به عرفان عملی بوده است.

۲- متن

نظر عرفا در تبیین مراتب تجلی و مقایسه مقام موسی و محمد در دو بحث کلی مورد توجه بوده است که هر دو بحث، به گونه‌ای، تفسیر عرفانی آیات مربوط به میقات و معراج است و مقام این دو پیامبر، با مفاهیم عرفانی تبیین شده است. نخستین مسأله، این است که موسی با پای خود به میقات آمد ولی پیامبر به معراج برده شد و نکته دوم این که موسی دچار صعقه شد ولی پیامبر در شب معراج هیچ تغییر حالتی نداشت.

۲-۱- حضرت موسی(ع) آمد و حضرت محمد(ص) برده شد

از دیدگاه عارفان، میقات و معراج حکم سفری باطنی را دارند و موسی و محمد، همچون مسافرانی هستند که برای مشاهده محبوب گام برمی‌دارند. اما میان آن‌دو، تفاوت وجود دارد؛ موسی با پای خود به میقات رفت و محمد به معراج برده شد. موسی را گفتند «جاء»، آمد. مصطفی را گفتند، «أسری» او را بیاوردیم، آمده چون آورده نباشد. «عین القضاة همدانی، ۱۳۸۹، ص ۲۰) میان کسی که با پای خود به جایی می‌رود با کسی که او را بدون اینکه خود بداند و بخواهد به جایی ببرند، تفاوت وجود دارد. «موسی می‌رفت و آن مهتر عالم را می‌بردند، هرگز آمده چون آورده نبود.» (میبدی، ۱۳۷۱، ج ۷، ص ۴۵۸) با توجه به این نکته، موسی طالب و مرید و محب و سالک مجذوب بود و محمد، مطلوب و مراد و محبوب و مجذوب سالک.

ذکر این نکته ضرورت دارد که در نگاه عارفان طلب و اراده در ذیل یک مبحث قرار می‌گیرد. همین رابطه درباره مباحث محبت و سالک مجذوب و مجذوب سالک نیز صدق می‌کند. از اینرو در ادامه، هر کدام از این موضوعات دوگانه ذیل یک عنوان بررسی می‌شود.

۲-۱-۱- موسی «طالب» و «مرید» بود و محمد «مطلوب» و «مراد»

سالک، پس از یقظه و بیرون آمدن از حالت غفلت، آتش طلب در وجودش شعله می‌کشد و برای رسیدن به حقیقت، سفر درونی خویش را آغاز می‌کند. تا طلبی نباشد سیر و سلوکی آغاز نمی‌شود. صوفی که در طلب خدا پا به راه می‌گذارد، خود را راهرو و مرد راه می‌نامد. (غنی، ۱۳۸۹، ص ۱۸۹) سالک، باید حرکت کند و در طلب دوست گام به گام پیش رود و منازل سلوک را طی کند.

موسی به‌عنوان رهرو سالک در ابتدای سیر و سلوک بود اما محمد در مقام متتهیان قرار داشت و به مقصد رسیده بود. موسی همچون سالکی بود که سفر خود را با طلب آغاز می‌کند و میقات برای او حکم منزلی از منازل سلوک را داشت. اما محمد از منزل طلب گذشته بود و در منزل وصل به مقام مطلوبی رسیده بود. موسی در طلب دوست به میقات آمد و محمد که مطلوب حق بود، به معراج برده شد. «موسی را آینده گفت و مصطفی را بُرده و آینده طالب بود و بُرده مطلوب.» (مستملی بخاری، ۱۳۷۵، ج ۲، صص ۵۷۳ و ۸۰۸)

طالب آن است که به او می‌گویند: «جان کن و طلب کن» و مطلوب کسی است که به او می‌گویند: «ما خود کار تو را چنان که باید تمام می‌کنیم.» (عین‌القضات همدانی، ۱۳۷۷، ج ۱، ص ۴۴۳ و ۱۳۸۹، ص ۳۴۶) طالب، جویای حقیقت است تا آن را بیابد و با آن انس گیرد و مطلوب آن است که حقیقت، او را می‌جوید چنانکه در حضرت حق آرام گرفته است. اهل طلب برای رسیدن به مقصود باید سفر کند همچون موسی که برای دیدن حق به میقات آمد. «آمد به ما موسی، این طلب باشد.» (عین‌القضات همدانی، ۱۳۸۹، ص ۱۹) اما محمد از منزل طلب گذشته بود و در مقام وصال، سرور مطلوبان بود. عین‌القضات، آمدن موسی به میقات و طلب رؤیت را فنا و فقر می‌داند و مرتبه مطلوبی پیامبر را در شب معراج، بقا و مسکنت می‌نامد. «این طلب را فقر خوانند و به اصطلاحی دیگر فنا و مقام مطلوبی مقام بقا و مسکنت است.» (عین‌القضات همدانی، ۱۳۸۹، ص ۲۰)

در موضوع طلب، بحث ارادت نیز مطرح می‌شود. ارادت، نوعی طلب کردن و خواستن برای رسیدن به وصال است. «ارادت، خواست مرد است در راه بردن.» (انصاری، ۱۳۷۲، ص ۲۶۲) در طلب و اراده، خواستن برای رسیدن به مطلوب و یافتن مراد وجود دارد. «مرید را مرادی است و طالب را مطلوبی.» (شمس تبریزی، ۱۳۸۶، ۲، ص ۱۳۷) البته حصول طلب پیش از اراده در وجود سالک صورت می‌گیرد. «نزد صوفیه طلب مقدم بر اراده است زیرا طلب، حرکت ضمیر است بر جانب کمال بدون آنکه به نقطه معین متوجه باشد و چون طلب به نقطه مشخص توجه یافت و مطلوب، معین گردید، طلب تبدیل به اراده می‌شود.» (فروزانفر، ۱۳۵۱، ص ۳۱۱)

سالک که اراده می‌کند، تا با طی مقامات طریقت و سلوک به منزل حقیقت برسد مرید است و آنکه به منزل رسیده و در مقام شهود است، مراد محسوب می‌شود. موسی که قدم به میقات گذاشت در مرتبه مریدی بود و محمد که برده شد، مقام مرادی داشت. «آینده مرید بود و برده مراد.» (مستملی بخاری، ۱۳۷۵، ج ۲، ص ۸۰۸) مقام آن که با خواست خود به جایی برود با کسی که بی‌آنکه بخواهد، او را به منزل قرب ببرد، قابل مقایسه نیست. «لیسَ مَنْ جَاءَ بِنَفْسِهِ كَمَنْ أُسْرِيَ بِهِ رَبَّهُ فَهَذَا مُرِيدٌ وَ هَذَا مُرَادٌ.» (قشیری، ۲۰۰۸، ج ۳، ص ۲۳۷)

در اندیشه عارفان، خواستن، خود حجاب اعظم است و مانع شهود حق می‌شود. اگر وجود بشری و نفسانی صوفی محو شود، چنانکه خواسته خویش را در میان نبیند، خدا هر آنچه می‌خواهد به او می‌بخشد. راز لن‌ترانی شنیدن موسی نیز در همین است که برای وجود خویش دیدار حق را اراده کرده بود. «آن پیر را گفتند: خواهی تا خداوند را ببینی؟ گفتا: نه. گفتند: چرا؟ گفت: چون موسی بخواست ندید و محمد نخواست بدید.» (هجویری، ۱۳۸۳، ص ۴۸۷) به گفته بایزید بسطامی «موسی خواست تا خدای را ببیند و من نخواستم؛ این خدای بود که دیدن مرا خواست.» (سهلگی، ۱۳۹۱، ص ۳۱۷ و غزالی، ۱۳۸۸، ص ۱۳۳)

موسی در میقات با خدا سخن گفت و درخواست رؤیت کرد، اما وجود بشری پیامبر محو شده بود و در شب معراج خاموش بود و سخنی نگفت. «وَمَا يَنْطِقُ عَنِ الْهَوَىٰ إِنْ هُوَ إِلَّا وَحْيٌ يُوحَىٰ» (سوره نجم، آیات ۳ و ۴) موسی در میقات با خدا سخن گفت و از او خواست تا پرده از جمال خود بر دارد اما پیامبر در برابر محبوب خویش ذره‌ای خواست خود را در میان نمی‌دید و به مرتبه شهود رسید. «آن مهتر نطق نزد، خود همه چیز ناخواسته در کنارش نهادند.» (سمعانی، ۱۳۶۸، ص ۲۵۳، نیز میبیدی، ۱۳۷۱، ج ۱، ص ۵۳ و ج ۶، ص ۱۳۴) موسی که وجود خود را در میان می‌دید در گفت و شنود با حق بود اما وجود پیامبر، محو حق شده بود و سخنی نگفت و به مقام مشاهده رسید. «مقام گفت، آن موسی و «مقام دیدار» از آن محمد.» (مولوی، ۱۳۸۸، ص ۹۲)

موسی به میقات گام نهاد و از خدا طلب رؤیت کرد زیرا هنوز سالک رهروی بود که باید مقدمات شهود برای او فراهم شود اما پیامبر تحت تابش انوار تجلی، مطلوب حق بود. «چون در احمد ارادت نماند، ارادت قدم تجلی بنمود، صورت و جانش نزد مشاهده قدم بماند.» (روزبهان بقلی، ۱۳۸۹، ص ۳۰۶) آنکه طلب می‌کند و به سوی حق گام برمی‌دارد همچون مسافری است که نشانه خواستن در او وجود دارد اما آنکه در انتهای راه است و به مقصد رسیده، در حضرت دوست مقیم است و مطلوب درگاه است و تحت تابش انوار تجلی در مقام شهود قرار دارد. خواستن و ارادت حجابی است که باعث می‌شود وجود عارف در استتار بماند و شایسته تابش انوار تجلی نگردد اما هنگامی که در جنب خواست و اراده حق، خواست خویش را نفی کند، مستعد شهود می‌گردد.

۲-۱-۲- موسی «محب» و «سالک مجذوب» بود و محمد «محبوب» و «مجدوب»

سالک»

در سیر و سلوک، علاوه بر جهد سالک باید جذبه حق نیز باشد تا وصال میسر شود. همراه با عبادت بنده، عنایت حق و همراه با فعل بنده، فضل الهی نیز باید همراه

شود. در بینش عرفانی، کشش و جذبۀ حق بسی کارسازتر از کوشش بنده است. به گفته ابوالقاسم نصرآبادی(متوفی ۳۶۷.ه.ق) «جَذْبَةٌ مِنْ جَذَبَاتِ الْحَقِّ تُوَازِي عُلَى أَعْمَالِ الثَّقَلَيْنِ»(سلمی، ۱۴۲۴، ص ۳۶۵) کوشش بنده با کشش حق حاصل می‌شود. «چون کشش از آن سر درآمد، روش از این سر پیدا آید.»(جام نامقی، ۱۳۸۹، ص ۱۰۰) و البتۀ کوشش بنده بی‌کشش و جذبۀ حق بهایی ندارد. «هرچه کوشش اثبات می‌کند، کشش محو می‌کند.»(جمال‌الدین ابوروح، ۱۳۸۶، ص ۱۲۴)

باتوجّه به دو بحث روش و کشش، عارفان قائل به دو مرتبۀ سالک مجذوب و مجذوب سالک شده‌اند. گاهی سالک با ریاضت طی طریق می‌کند و مجذوب حق می‌شود و به وصال حضرت دوست می‌رسد. در مرتبۀ برتر، سالک از آغاز مجذوب حق است و تحت انوار جذبۀ‌های الهی به سلوک می‌پردازد. سالک مجذوب در مجاهده است و مجذوب سالک در مرتبۀ مشاهده. «سالک راه رَوَدَ به مجاهدات و مجذوب بپرد به مشاهدات.»(روزبهان بقلی، ۱۳۸۹، ص ۳۵۴) سالک مجذوب آن است که مهلکه‌های صفات نفسانی را با قدم سلوک طی کرده و آنگاه با امداد از جذبات الهی به درجۀ یقین رسیده است اما مجذوب سالک از ابتدا با نیروی جذبات حق از بساط مقامات گذشته و به عالم کشف و عیان رسیده و بعد از آن، منازل و مراحل طریقت را با قدم سلوک در نوردیده است.(کاشانی، ۱۳۸۱، ص ۱۰۸)

موسی خود به میقات آمد و در مقام روش بود اما محمد را خدا به معراج برد و ربوده حق بود. موسی رونده بود که بر درگاه خداوند اجازه حضور می‌طلبید تا برای خود منزلتی پیدا کند و به وصال برسد ولی پیامبر که ربوده بود از ابتدا در حرم وصل و در مرتبۀ مشاهده قرار داشت. «مقام وی مقام ربودگان است بر بساط صحبت، نه مقام روندگان در منزل خدمت، ربوده در کشش حق است و رونده در روش خویش، او که در کشش حق است در منزل راز و نیاز است و سزای اکرام و اعزاز است و او که در روش خویش است بر درگاه خدمت بار همی خواهد و همی جوید تا خود را منزلتی پدید کند، آن مقام مصطفی است، حبیب حق و این مقام موسی است، کلیم حق.»

(میبدی، ۱۳۷۱، ج ۵، ص ۵۰۱ و ج ۷، ص ۲۶۸ که مقام ابراهیم را نمایش، مقام موسی را روش و مقام محمد را کشش می داند) موسی آینده بود به خویشتن رونده، محمد بُرده بود از خود ربوده، کسی که رونده است در منزل بُعد به سر می برد و پس از گذر از مرتبه فصل، به مقام وصل می رسد و ربوده آن کسی است که در بدایت احوال خویش در رفعت وصال است.

در عرفان آنکه در روش است مقام محبّی دارد و آنکه در کشش است مقام محبوبی. «مرید به معنی محبّ، سالک مجذوب است. و مراد به معنی محبوب، مجذوب سالک.» (کاشانی، ۱۳۸۱، ص ۱۱۰) محبّان کسانی هستند که خدا را دوست دارند و برای رسیدن به او می کوشند و محبوبان کسانی هستند که خداوند دوستشان دارد و آنان را به سوی خود می کشد. سیر محبّان به سوی حق، به تدریج و به ترتیب انجام می شود و باید تمام مقامات را یکی یکی پشت سر گذارند و به قدم سیر و سلوک بپیمایند و آنگاه سلوک محبّان به جذبه بدل می گردد و مغایبه به معاینه منجر می شود. اما محبوبان در بدایت حال، به مدد کشش در منازل سلوک سیر می کنند و به یک جذبه بساط مقامات را طی می نمایند.

موسی که با اراده خود به میقات آمد سالک محبّ بود و محمد که مشمول عنایت و جذبه الهی بود و به معراج برده شد، سالک محبوب بود. «محمد، محبوب بود و موسی محب.» (سمعانی، ۱۳۶۸، ص ۲۵۲) محبّان هنوز به عالم کشف نرسیده اند و سیر ایشان در نابودی ظلمات نفس می گذرد، اما محبوبان را کشف بر سلوک مقدم است و تمام مقامات و منازل در باطن ایشان موجود است، سلوک موسی در میقات سیر محبّی بود و سفر محمد در معراج سیر محبوبی. چنانکه پیامبر، مراد و محبوب مطلق، شناخته می شود. (کاشانی، ۱۳۸۱، ص ۱۱۲)

۲-۲- مقایسه بر اساس حالت «صعقه» حضرت موسی (ع) و «مازاع البصر»

حضرت محمد(ص)

اهل طریقت با توجه به ویژگی دو پیامبر در میقات و معراج و آنچه بر ایشان گذشته، از جمله اینکه موسی در هنگام تجلی بر طور دچار صعقه شد ولی در شب معراج، پیامبر هیچ تغییری نکرد و حتی چشم او به سویی ننگریست، موسی را در مقام سکر و تلوین و تفرقه و فنای صفات می‌دانند و پیامبر را در مرتبه صحو و تمکین و جمع و فنای ذات و بقا.

۲-۲-۱- موسی در مرتبه «تلوین» بود و محمد در مقام «تمکین»

هنگامی که سالک در سفر درونی از حالی به حالی و از صفتی به صفتی می‌شود و هر لحظه تغییر و دگرگونی در احوال او به وجود می‌آید و به عبارتی رنگ به رنگ می‌شود، در مرتبه تلوین قرار دارد. صاحب تلوین در حالی میان کشف و حجاب است. «تلوین اشارت است به تقلیب قلب میان کشف و احتجاب به سبب تناوب و تعاقب غیبت صفات نفس و ظهور آن.» (کاشانی، ۱۳۸۱، ص ۱۴۵) سالک در مرتبه تلوین هنوز به صفات خویش مشغول است و در حجاب نفس به سر می‌برد اگرچه گاهی با نفی صفات، چهره حقیقت بر او مکشوف می‌شود اما این کشف و شهود دوامی ندارد. سالک با فنای وجود خویش و زوال صفات نفس می‌تواند به مقصود برسد و حقیقت را شهود کند که این مرتبه تمکین است. «تمکین عبارت است از دوام کشف حقیقت به سبب استقرار قلب در محلّ قرب.» (همان، ص ۱۴۵) علامت اینکه صاحب تمکین به مقصد رسیده و متصل گشته، این است که وجود نفسانی خویش را باطل نموده و بر نفس ظفر یافته و سلطان حقیقت بر او غلبه کرده است.

هنگام تجلی خدا بر طور، موسی دچار تغییر حالت شد چنانکه بیهوش بر زمین افتاد؛ اما پیامبر در شب معراج همانگونه که رفته بود، بدون تغییر و دگرگونی، باز آمد. در نگاه عارفان تغییر حالت و صعقه موسی نشانه تلوین اوست و «مازاع البصر» و «مَطَاعِي» نشانه تمکین محمد است. «موسی صاحب تلوین بود، از سماع کلام باز آمد،

محتاج بود بدانکه روی بپوشد که آن حال اندر وی اثر کرده بود و مصطفی صاحب تمکین بود، همچنانکه بشد، باز آمد؛ هیچ چیز اندر وی اثر نکرد از آنچه آن شب دید.» (قشیری، ۱۳۸۳، ص ۱۲۲)

موسی در سفر میقات، همچون سالک مبتدی بود که با بروز تجلیات و واردات دچار تغییر حالت می‌شود و در مرتبه تلوین قرار دارد. اما پیامبر که در شب معراج تغییری در وجود او حاصل نشد، از منتهیان سلوک و صاحب تمکین بود. اهل تمکین به حضرت حق پیوسته و اندیشه غیر را از دل پاک کرده است و هیچ معاملت و حالی حکم ظاهر و باطن او را متغیر نمی‌گرداند. «موسی متلّون بود، حق تعالی یک نظر به طور تجلی کرد، هوش از وی بشد. کما قال الله تعالی «وَ خَرَّ مُوسَى صَعِقًا» و رسول متمکن بود از مکه تا به قاب قوسین در عین تجلی بود از حال بنگشت و تغیر نیورد.» (هجوری، ۱۳۸۳، ص ۵۴۶ و میبدی، ۱۳۷۱، ج ۹، ص ۳۷۹) سالک در آغاز سلوک طاقت تجلی ذات حق را ندارد، حتی در برابر تجلیات صفاتی نیز دچار دگرگونی احوال می‌شود، خدا می‌دانست که موسی در مقام تلوین است و نمی‌تواند تابش انوار مستقیم تجلی را تحمل کند برای همین به او لحن ترانی گفت. «موسی آمد، او را راند، این دلیل کند بر تلون.» (شمس تبریزی، ۱۳۸۶، ۱۵، ص ۱۳۰)

از نشانه‌های اهل تلوین این است که در مرتبه تجلی صفات قرار دارد، اما اهل تمکین از عالم صفات گذشته و در تجلی ذات قرار دارد. «صفات متعدّدند و تلوین جایی تواند بود که تعددی باشد و ارباب کشف ذات از حدّ تلوین گذشته باشند و به مقام تمکین رسیده، چه در ذات به جهت وحدت تغیر صورت نبندد.» (کاشانی، ۱۳۸۱، ص ۱۴۵) موسی هنگام تجلی بر طور، در تابش انوار صفات الهی قرار داشت و از صفتی به صفتی در حال تغیر احوال بود، چنانکه دچار صعقه شد؛ اما پیامبر مستغرق دریای ذات و در مقام تمکین بود و هیچ تغییری در او به وجود نیامد. (روزبهان بقلی، ۱۴۲۶، ص ۱۵۹)

۲-۲-۲- موسی اهل «سکر» بود و محمد اهل «صحو»

در عرفان، سکر به معنای بی‌خویشی و صحو در معنای هشیاری است و معنای نزدیکی با غیبت و حضور دارند. «الصَّحْوُ وَ السَّكْرُ مَعْنَاهُمَا قَرِيبٌ مِنْ مَعْنَى الْغَيْبِ وَ الْخُضُورِ غَيْرَ أَنَّ الصَّحْوُ وَ السَّكْرُ أَقْوَى وَ أْتَمَّ وَ أَقْهَرُ مِنَ الْغَيْبِ وَ الْخُضُورِ.» (سراج طوسی، ۱۹۱۴، ص ۳۴۰) سکر، غیبتی است به واردی قوی و صحو با جای آمدن است پس از غیبت و به نوعی باز آمدن به حال خویش و حس و علم است. (قشیری، ۱۳۸۳، ص ۱۱۲)

سکر و صحو در تعیین مشرب عرفانی صوفیان مورد توجه است، برخی سکر را بر صحو ترجیح می‌دهند و گروهی صحو را برتر از سکر می‌دانند. سکر مشرب عرفانی بایزید بسطامی و صحو مشرب عرفانی جنید بغدادی است. آنانکه صحو را بر سکر ترجیح نهاده‌اند، سکر را با توجه به حالت صعقه، مقام موسی و صحو را مرتبه محمد دانسته‌اند. (پورجوادی، ۱۳۸۷، ص ۱۱۵)

هجویری در تأیید نظر اهل صحو می‌گوید که کرامت اولیا در حال صحو ظاهر می‌شود، چنانکه حلّ و عقد امور عالم منوط به همت و باطن پاک اولیای خداست که در مقام صحو هستند و رسیدگان درگاه حق محسوب می‌شوند درحالی‌که اهل سکر در ابتدای راهند. سکر محلّ آفت است زیرا باعث تشویش احوال و گم‌کردن سررشته خویش می‌شود؛ درحالی‌که سالک باید «صحيح الحال» باشد تا به حقیقت برسد. (هجویری، ۱۳۸۳، ص ۲۸۱)

موسی در میقات، در مرتبه سکر بود، زیرا با تجلی خدا بر طور از هوش رفت و در احوال او تغییر ایجاد شد. ولی در محمد هیچ تغییر حالی صورت نگرفت و به هیچ چیز توجه نکرد، چون در مرتبه صحو قرار داشت. «موسی اندر حال سکر بود، طاقت اظهار یک تجلی نداشت از هوش بشد؛ و رسول اندر حال صحو بود از مکّه تا به قاب قوسین در عین تجلی بود و هر زمان هوشیارتر و بیدارتر.» (هجویری، ۱۳۸۳، ص ۲۸۱) تغییر و دگرگونی موسی و صعقه او در اندیشه عارفان نشان سکر اوست و اینکه در شب معراج

هیچ تغییری بر محمد وارد نگشت و همانگونه که رفته بود، بازآمد نشان صحو و استقامت احوال است.

البته باید به معنای صحو در نزد جنیدیان یا عرفایی که صحو را بر سکر ترجیح می‌دهند توجه نمود. این عارفان، سکر را انکار نمی‌کنند و معتقدند که سالک برای آنکه به صحو برسد باید از وادی سکر عبور کند. چنانکه سکر، بی‌خویشی‌ای است به علت واردی قوی و صحو به هشیاری پس از غیبت و سکر اطلاق می‌شود. در نظر عارفان اهل صحو، صحو بعد از سکر بر خود سکر ترجیح دارد.

عرفا قائل به دو نوع صحوند. صحو پیش از سکر که حاصل غفلت است و صحو بعد از سکر که از محبت سرچشمه می‌گیرد. «صحو که غفلتی بود، آن حجاب اعظم بود و صحو که محبتی بود آن کشف ابین بود.» (همان، ص ۲۸۲) صحو محبتی اکتسابی نیست بلکه حاصل مقام شهود است و تا آن مقام به دست نیاید، عارف به درجه صحو نمی‌رسد. در حالت سکر، صوفی گمان می‌کند که به فنای صفات نائل شده است، درحالی‌که آنچه موجب کشف حقیقت و رسیدن به مقام فنا و بقا می‌شود، صحو است. «سکر جمله پنداشت فناست در عین بقای صفت و این حجاب باشد و صحو، جمله دیدار بقا در فنای صفت و این عین کشف باشد.» (همان، ص ۲۸۲) مرتبه پیامبر نیز در شب معراج، مشاهده بود و صحو او به دلیل درجه قرب و محبت حق تعالی بود.

۲-۲-۳- موسی در مقام «تفرقه» بود و محمد در مقام «جمع»

در اصطلاح عارفان، آنچه منسوب به خلق است، تفرقه و آنچه به حق منسوب است و از خلق سلب و ربوده می‌گردد، جمع نامیده می‌شود. «الْفَرْقُ مَا نَسَبَ إِلَيْكَ وَ الْجَمْعُ مَا سَلَبَ عَنْكَ.» (قشیری، ۱۳۹۲، ص ۸۹) سالک، در مقام تفرقه به ماسوی نظر دارد اما در مقام جمع چیزی را به خلق و به خود نسبت نمی‌دهد. آنچه حاصل از کسب بنده است، تفرقه و هر چه از خدا آید جمع است.

وجود بشری موسی هنوز باقی بود و خود به میقات آمد، اما وجود محمد ربوده حق بود و به معراج برده شد. موسی در تفرقه بود و پیامبر در مقام جمع. «لَيْسَ مَنْ جَاءَ

بَنَفْسِهِ كَمَنْ أُسْرَى بِرَبِّهِ هَذَا بِنَعْتِ الْفَرْقِ وَ هَذَا بِوَصْفِ الْجَمْعِ» (قشیری، ۲۰۰۷، ب، ج ۱، ص ۳۳۴) موسی به میقات آمد و برای خود از خدا طلب رؤیت نمود و این طلب دیدار حق، نشان تفرقه بود. «یقال طلب موسی الرؤیة و هو بوصف التفرقة.» (همان، ص ۵۶۶)

موسی، هنگام تجلی حق بر طور، دچار صعقه شد. بیهوشی موسی نشانه دگرگونی احوال او بود اما در شب معراج هیچ تغییری بر وجود محمد عارض نشد. موسی را صفت تلوین و تفرقه بود و محمد را مقام تمکین و جمع. «تفرقت، صفت اهل تلوین است و جمع، صفت اهل تمکین. موسی در مقام تلوین بود. نبینی که چون خدای با وی سخن گفت از حال به حال گشت و تلوین و تغیر در وی آمد؟ تا کس در وی نتوانست نگریستن و مصطفی اهل تمکین بود و در عین جمع، لاجرم به وقت رؤیت و مکالمت در حال استقامت و تمکین بماند و یک موی بر اندام وی متغیر نگشت.» (میبیدی، ۱۳۷۱، ج ۲، ص ۹۳) هنگامی که عارف در مقام تفرقه باشد و به هستی و ماسوی توجه کند انوار تجلی بر او نمی‌تابد ولی در مقام جمع و نفی ماسوی از وجود خویش مستعداً تابش انوار تجلی می‌شود، چنانکه پیامبر توانست خدا را شهود کند.

عارفان علاوه بر تفرقه و جمع به مرتبه‌ای برتر به نام جمع‌الجمع قائلند. اگر صوفی به نفس خود توجه کند در تفرقه است، هنگامی که فقط به خدا نظر داشته باشد در حال جمع است و زمانی که از همه چیز حتی نظر به حق فانی شود، در جمع‌الجمع قرار دارد. (کاشانی، ۱۳۸۱، ص ۱۲۹) صوفی در مرتبه جمع، نفس خود و خلق را اثبات می‌کند اما همه را قائم بر حق می‌داند و هنگامی که از دیدن نفس و خلق ربوده می‌شود و با تمام وجودش از همه اغیار بی‌خبر است و سلطان حقیقت بر او غلبه یافته است، در مقام جمع‌الجمع است. (قشیری، ۱۳۸۳، ص ۱۰۵) همچون پیامبر که در شب معراج به هیچ چیز توجه نکرد و حتی چشم او به سویی متمایل نشد و در مقام جمع‌الجمع بود. «ندیدی که کونین و عالمین در شب معراج مر پیغمبر را بنمودند وی به هیچ چیز التفات نکرد؟ از آنچه وی به جمع جمع بود.» (هجویری، ۱۳۸۳، ص ۳۸۱)

برخی صوفیان وقتی پیامبر را در مقام جمع‌الجمع می‌دانند، موسی را در مرتبه جمع و با ذکر ماجرای حضرت ابراهیم(ع) را در مقام تفرقه قرار می‌دهند و آن ماجرا مربوط به آیات ۷۵-۹۵ سوره انعام است، آنجا که خداوند ملکوت آسمان‌ها و زمین را به ابراهیم نشان می‌دهد؛ او ستاره و ماه و خورشید را برای هدایت قومش خدای خویش می‌خواند و هنگامی که غروب آنها را می‌بیند، می‌گوید که افول‌کنندگان را نمی‌پرستد. «هَذَا رَبِّي» گفتن ابراهیم نشانه تفرقه، «جَاءَ مُوسَى» نشانه جمع است و «أُسْرِي بَعْدَهُ» خیر از ذات حق و مقام جمع‌الجمع است. «فإبراهيم كان بعين الفرق و موسى بعين الجمع و نبينا بعين جمع الجمع» (قشیری، ۲۰۰۸، ج ۳، ص ۲۳۷ و ۲۰۰۷، آ، ص ۱۶۵ و میبیدی، ۱۳۷۱، ج ۸، ص ۲۹۹)

۲-۲-۴- موسی در مرتبه «هیبت» و محمد در مقام «انس»

گاهی خدا بر صوفی با صفات جمالی از جمله لطف و کرم خویش متجلی می‌شود و گاهی با صفات جلالی از جمله کبریا و عظمت و قهاریت. تجلی صفات جمالی و جلالی هر کدام نتیجه‌ای برای سالک در پی دارد، از جمله باعث بروز احوال عرفانی می‌شود. از جمله احوال انس و هیبت که در سیر الی الله بر سالک وارد می‌شود.

انس نتیجه تجلی جمالی حق و هیبت نتیجه تجلی جلالی اوست که بر عارف وارد می‌شود. «چون حق تعالی به دل بنده تجلی کند به شاهد جلال، نصیب وی اندر آن هیبت بود، باز چون به دل بنده تجلی کند به شاهد جمال، نصیب وی اندر آن انس بود.» (هجویری، ۱۳۸۳، ص ۵۵۰)

عرفا در قصه میقات متلاشی‌شدن و تدکدک طور را نشانه تجلی جلالی حق می‌دانند چنانکه موسی در طلب رؤیت جواب لن‌ترانی شنید و به خاطر بروز تجلی جلالی، با هیبت و عظمت الهی روبه‌رو گردید و دچار صعقه شد. اما خداوند در شب معراج بر محمد به صفت جمال تجلی کرد. (قشیری، ۲۰۰۷، آ، ص ۲۱۲)

هنگامی که خداوند بر موسی با انوار جلال خویش متجلی شد، حال هیبت بر او وارد گردید اما بر محمد با صفات جمال خویش تجلی نمود که حاصل آن انس به حق

بود. «نور موسی نور هیبت بود و نور محمد نور انس بود.» (سمعانی، ۱۳۶۸، ص ۲۱۵ و انصاری، ۱۳۷۲، ج ۱، ص ۲۸۹ و میدی، ۱۳۷۱، ج ۱، ص ۱۷۸ و ج ۹، ص ۳۷۹) خدا به صفت عظمت و قهاریت خویش در میقات تجلی کرد و طور به عنوان واسطه تجلی بود که تحت تأثیر انوار حق پاره پاره شد و موسی که طاقت نداشت دچار صعقه گردید، اما محمد که مرتبه محبوبی داشت در درگاه دوست تحت تابش انوار لطف و انس حق قرار گرفت.

۲-۲-۵- موسی در مرتبه «فنا» بود و محمد در مقام «بقا»

فناى صفات و ذات صوفى در سیر إلى الله و رسیدن به مقام بقای بالله از نتایج تجلیات الهی است. بین انواع تجلی و موضوع فنا رابطه مستقیم وجود دارد. تجلی افعالی باعث فناى افعالی می شود که در این مرتبه عارف هیچ فعلی را به خود و به خلق نسبت نمی دهد، به این نوع فنا، فناى ظاهر گویند. اما در مرتبه بالاتر، تحت تابش انوار صفات، صوفی در فناى صفات قرار می گیرد و هر صفتی را از خدا می داند و در برترین مرتبه فنا، افعال و صفات و ذات سالک با تجلی ذات فنا می گردد؛ فناى صفات و فناى ذات را فناى باطن می گویند. (سهروردی، ۱۹۶۶، ص ۵۲۱ و کاشانی، ۱۳۸۱، ص ۴۲۶)

از دیدگاه عارفان، موسی در مرتبه فناى صفات قرار داشت و محمد در مقام فناى ذات بود که اقتضای بقای در حق می کند. صوفی در پرتو تجلی صفات الهی از صفات خود و خلق فانی می شود و از وجود چیزهای اطراف خود غایب و بی خبر می گردد چنانکه یکی از معانی فنا، غایب شدن از اشیا است، سالک در این مرتبه در حالت بی خویشی قرار می گیرد. مانند موسی که هنگام تجلی از صفات خود فانی شد و بیهوش بر زمین افتاد و از پیرامون خود خبر نداشت. «فَنَاءُ هُوَ الْغَيْبَةُ عَنِ الْأَشْيَاءِ رَأْسًا. كَمَا كَانَ فَنَاءَ مُوسَى، حِينَ تَجَلَّى رَبُّهُ لِلْجَبَلِ.» (کلاباذی، ۱۳۷۱، ص ۱۲۵ و عمر سهروردی، ۱۹۶۶، ص ۵۲۰) تأثیر تجلی، موسی را از صفات خویش فانی کرد و چیزی از صفات نفسانی برای موسی باقی نمانده بود. «فَنَى مُوسَى عَنِ صِفَاتِهِ.» (سلمی، ۱۳۶۹، ج ۱،

ص ۲۹) چنانکه حالت صعقه، نشانه فناى صفات موسى بود. «معنى صعقه، فناى صفات است.» (مستملی بخاری، ۱۳۷۵، ج ۴، ص ۱۵۷۶)

فناى ذات برترین مرتبه فنا است که با تجلی ذاتی حق حاصل می شود و بقای به حق را به دنبال دارد. بقای به حق زمانی برای عارف حاصل می گردد که تمام وجود بشری او فانی شده باشد. عزالدین محمود، گونه ای از تجلی ذات را با توجه به قصه موسی، صعقه می نامد. او بر آن است که در این نوع از تجلی، سالک در پرتو انوار حق به نابودی صفات نایل می شود. اگرچه در این نوع از فنا، صفات و ذات صوفی فانی می شود ولی از بقای وجود او هنوز چیزی مانده است و به مرتبه بقای بعد از فنا نمی رسد؛ مانند حال موسی در میقات. در مرتبه برتر، صوفی علاوه بر فنا به مرتبه بقای حق نیز نایل می شود. مانند وجود پیامبر که به کلی فانی شده و حقیقت وجودش بعد از فنا به بقای مطلق واصل گشته بود و توانست به نور ازلی، ذات ازلی را مشاهده کند. «این خلعتی است که خاص، رسول را بخشیدند و شربتی است که خاصه او را چشاندند.» (کاشانی، ۱۳۸۱، ص ۱۳۰ و روزبهان بقلی، ۲۰۰۸، ج ۲، ص ۳۴۷)

نجم رازی تجلی ذات را به دو نوع ربوبیت و الوهیت تقسیم می کند و آن را به ترتیب مرتبه موسی و محمد می داند. در تجلی ربوبیت، خدا نگهدارنده و پرورش دهنده موسی بود، چون هنوز وجود بشری موسی باقی بود و طاقت تجلی حق را نداشت، خدا به جای موسی بر طور متجلی شد. اما پیامبر تمام وجودش در پرتو ذات حق فنا شده بود و بعد از فناى ذات به مرتبه بقای حق نیز نایل گردید. «تجلی الوهیت محمد را بود تا جملگی هستی محمدی به تاراج داد و عوض وجود محمدی، وجود ذات الوهیت اثبات فرمود.» (نجم رازی، ۱۳۸۴، ص ۳۲۰)

در نگاه عرفا، موسی و محمد هر دو به مرتبه فنا رسیدند، مرتبه موسی فناى صفات و مقام محمد فناى ذات بود و چون از وجود بشری موسی باقی بود به مرتبه بقای بعد از فنا نایل نگردید ولی پیامبر که وجود مبارکش در پرتو ذات الهی به طور کلی فنا شده بود به بقای حق رسید و خدا را مشاهده کرد.

۲-۲-۶- محمد و ترک بشریت

نفی ماسوی الله و ترک حجاب اعظم نفس از اصول اساسی عرفان اسلامی است. تمام اهتمام عارف در این است که دوگانگی را کنار بگذارد و با نفی بشریت از خویش به حقیقت برسد. هنگامی که حجاب‌های نفسانی و بشری از وجود سالک کنار نرفته باشد، در استتار است و با رفع حجاب‌ها و صیقل یافتن دل از تعلقات، انوار تجلی بر وجود سالک می‌تابد.

وجود بشری موسی هنگام طلب رؤیت باقی بود؛ چنانکه در جواب ارنی، لن ترانی شنید. اما محمد وجود خویش را در میان نمی‌دید و به مشاهده حق رسید. «اگر موسی بر ارنی» اختصار کردی شایستی که بدیدی، لکن چون «أَنْظُرُ إِلَيْكَ» گفت بشریت در میان افکند، «لَنْ تَرَانِي» جواب آمد. چون، ارنی از حق تعالی خواستن بود؛ انظر، از خویشتن گفتن در آن وقت نبایست. فَإِنَّ الْحَقِيقَةَ وَالْبَشَرِيَّةَ لَا يَجْتَمِعَانِ. (مستملی بخاری، ۱۳۷۵، ج ۴، ص ۱۵۶۷ و غزالی، ۱۳۶۱، ج ۲، ص ۵۸۷) وجود بشری در معراج از محمد سلب شده بود و رؤیت حقیقت برای او میسر شد.

امام صادق(ع) در تفسیر آیه اول سورة نجم «وَالنَّجْمِ إِذَا هَوَىٰ» نجم را قلب محمد می‌داند و إذا هوی را به انقطاع از جمیع ماسوی الله تفسیر می‌کند. «النَّجْمُ قَلْبُ مُحَمَّدٍ وَإِذَا هَوَىٰ انْسَرَحَ مِنْهُ الْأَنْوَارُ.» (سلمی، ۱۳۶۹، ج ۱، ص ۵۵) همچنین، وجود پیامبر از ماسوی خالی و قابل تابش انوار ذات حق شده بود. همه وجود محمد در حق فانی شده بود و وجود خویش را در میان نمی‌دید، چنانکه صفت خدا را از خدا شنید ولی موسی که هنوز بشریتش باقی بود، صفت خویش را از خدا شنید. «فَسَمِعَ مُوسَىٰ صِفَةَ مُوسَىٰ مِنْ رَبِّهِ وَمُحَمَّدٌ سَمِعَ مِنْ رَبِّهِ صِفَةَ رَبِّهِ.» (همان، ص ۲۹)

تا ترک خودبینی و محو وجود بشری، صورت نگیرد، مشاهده حاصل نمی‌شود. توجه به خود در نزد عارفان ناپسند است و سالک نباید به جز وجود خدا، به چیزی دیگر توجه داشته باشد. پاسخ این پرسش که چرا موسی در میقات جواب لن ترانی شنید در همین نکته است؛ چون هنوز وجود و نفس موسی باقی بود، به مقام شهود

نرسید. «چون هنوز موسی به حقیقت حق نرسیده بود، ارنی می گفت.» (شمس تبریزی، ۱۳۸۶، ۲، ص ۲۲۳) ولی پیامبر نه تنها به ماسوی و کائنات و موجودات توجهی نداشت بلکه وجود خود را هم در میان نمی دید. «وَأَمَّا رَسُولَ اللَّهِ فَإِنَّمَا رَأَهُ بَعْدَ أَنْ قَطَعَ الْحُجُبَ كَيْلَةَ الْمِعْرَاجِ.» (عين القضاة، ۱۹۶۲، ص ۹۵ و ۱۳۸۹، ص ۳۰۵) مقام شهود تنها از آن کسانی است که از خود رسته و به حضرت حق پیوسته اند. «موسی از راه خود رفت که «و لَمَّا جَاءَ مُوسَى لِمِيقَاتِنَا.» لاجرم چون گفت: «أَرِنِي أَنْظُرُهُ إِلَيْكَ.» بنما تا بینم، گفتند «لَنْ تَرَانِي.» ای موسی از راه خود آمدی نبینی ما را. این حدیث به کسی ندهند که از در خود درآید بدان دهند که از خود به در آید اما خواجه را چون از راه حضرت بردند که «سُبْحَانَ الَّذِي أَسْرَى بِعَبْدِهِ لَيْلًا.» از قاب قوسین درگذرانیدند و به مقام او ادنی رسانیدند و هر چه لباس هستی محمدی بود از سر او بر کشیدند.» (نجم رازی، ۱۳۸۴، ص ۳۳۱) بنابراین، بزرگترین حجاب برای سالک، نفس و وجود بشری اوست و این حجاب از وجود پیامبر محو و فنا شده بود.

محمد خود ندید و جان جان دید لقای خالق کون و مکان دید
(عطار، ۱۳۸۸، ص ۱۲۱)

جدول (۱):

مقایسه حضرت موسی (ع) و حضرت محمد (ص) براساس «جاء موسی» و

«أسرى بعبده»

ردیف	موسی (ع)	محمد (ص)
۱	طالب	مطلوب
۲	مرید	مراد
۳	محب	محبوب
۴	«رونده» (سالک)	«ربوده» (مجذوب)
	مجذوب	سالک

جدول (۲):

مقایسه حضرت موسی(ع) و حضرت محمد(ص) براساس حالت «صعقه» و «مازاغ البصر»

محمد (ص)	موسی (ع)	ر دیف
تمکین	تلوین	۱
صحو	سکر	۲
جمع	تفرقه	۳
انس	هیبت	۴
فناى ذات (بقا)	فناى صفات	۵
ترک بشریت	باقی در بشریت	۶

۳- نتیجه گیری

داستان میقات حضرت موسی(ع) و معراج حضرت محمد(ص) یکی از بسترهای مهم عرفای مسلمان برای تبیین موضوع «تجلی» است. ایشان در بررسی های خود اقدام به مقایسه دو واقعه مزبور- که هر دو در قرآن آمده است- نموده و علل تفاوت های موجود در وقایع مزبور را تفاوت در کیفیت و حالات دو پیغمبر دانسته اند. با تحقیق در موضوع تجلی و استناد عرفا در این موضوع به بحث میقات و معراج، مشخص شد که مطالب عرفا در دو بخش کلی قرار دارد:

بخش نخست به این موضوع می پردازد که حضرت موسی(ع) آینده بود و حضرت محمد(ص) برده شد؛ موسی به علت تعلق به بشریت با پای خویش به میقات رفت در حالی که محمد به دلیل رفع بشریت و اتصاف به صفت حق، از جانب خدا به معراج رفت. در این بخش دو مبحث فرعی زیر مطرح است:

موسی در مقام مبتدیان قرار داشت بنابراین طالب به حساب می‌آمد اما محمد به مقام منتهیان رسیده بود و مطلوب حق گشته بود. موسی مرید بود چون در ابتدای راه معرفت قرار داشت اما محمد که به معرفت حضرت حق رسیده بود، مراد محسوب می‌شد.

موسی رونده یعنی سالک مجذوب بود؛ سالکی بود که به کوشش خویش و توفیق حق در راه سلوک می‌رفت اما محمد مجذوب سالک و ربوده لطف حق بود و به کشش حق به انتهای سلوک رسیده بود. به تبع نکته اخیر، باید گفت که موسی محب و محمد محبوب بود.

بخش دوم بر مقایسه حالت «صعقه» حضرت موسی (ع) و «مازاغ البصر» حضرت محمد (ص) متمرکز است و شامل موضوعات فرعی زیر:

موسی چون هنوز در ابتدای سلوک بود، دچار تلوین و تردّد احوال می‌گشت اما محمد که به مقصد رسیده و از بشریت خارج شده بود، در مقام تمکین و ثبات قرار داشت.

موسی به خاطر بروز صفت جلالی در مرتبه هیبت بود ولی محمد تحت تابش تجلیات جمالی، در مقام انس قرار داشت.

موسی چون در ابتدای راه قرار داشت به اندک «واردی» از خود خارج شده و در سکر قرار می‌گرفت اما محمد همواره در مقام صحو به سر می‌برد.

موسی در مقام تفرقه و تشتت احوال و محمد در جایگاه جمع و جمع‌الجمع بود. موسی در مقام فنای صفات قرار داشت اما محمد در مرتبه فنای ذات بود و باقی به بقای خدا شده بود.

راز لن‌ترانی شنیدن موسی این بود که هنوز در حجاب بشریت قرار داشت ولی محمد کاملاً از این حجاب رها شده بود و توانست خداوند را مشاهده نماید.

منابع و مأخذ

الف) کتاب‌ها:

۱- قرآن کریم

- ۲- انصاری، خواجه عبدالله(۱۳۷۲)، مجموعه رسائل فارسی، تصحیح محمد سرور مولایی، تهران، انتشارات توس.
- ۳- پورجوادی، نصرالله(۱۳۸۷)، باده عشق، تهران، نشر دانشگاهی.
- ۴- جام نامقی، احمد(۱۳۸۹)، سراج السائرين، مقدمه، تصحیح و توضیح حسن نصیری جامی، تهران، پژوهشگاه علوم انسانی و مطالعات فرهنگی.
- ۵- جمال‌الدین ابوروح(۱۳۸۶)، حالات و سخنان شیخ ابی سعید ابوالخیر، تصحیح محمدرضا شفیعی کدکنی، تهران، نشر سخن.
- ۶- روزبهان بقلی(۱۳۸۹)، شرح شطحیات، تصحیح هانری کربن، تهران، انتشارات طهوری.
- ۷- ----- (۱۴۲۶)، مشرب الارواح، حقه عاصم ابراهیم الکیالی الحسینی، بیروت، دارالکتب العلمیه.
- ۸- ----- (۲۰۰۸)، عرائس البیان، ۳ ج، قدم له احمد فرید المزیدی، بیروت، دارالکتب العلمیه.
- ۹- سراج طوسی، ابونصر عبدالله(۱۹۱۴)، اللّمع فی التّصوّف، تصحیح رینولد آلن نیکلسون، لندن، بریل.
- ۱۰- سلمی، عبدالرحمن(۱۳۶۹)، مجموعه آثار، به کوشش نصرالله پورجوادی، تهران، نشر دانشگاهی.
- ۱۱- ----- (۱۹۵۴)، طبقات الصّوفیه، بتحقیق نورالدین شریبه، قاهره، دارالکتب العربی.
- ۱۲- سمعانی، شهاب‌الدین ابوالقاسم(۱۳۶۸)، روح الارواح فی شرح اسماء الملک الفّتاح، تصحیح نجیب مایل هروی، تهران، انتشارات علمی و فرهنگی.

- ۱۳- سهروردی، شهاب‌الدین عمر (۱۹۶۶)، عوارف المعارف، بیروت، دارالکتب العربی.
- ۱۴- سهلگی، محمدبن علی (۱۳۹۱)، دفتر روشنائی، ترجمه محمد رضا شفیعی کدکنی، تهران، نشر سخن.
- ۱۵- شمس تبریزی، محمدبن ملک داد (۱۳۸۶)، مقالات، تصحیح محمد علی موحد، تهران، نشر خوارزمی.
- ۱۶- عطار، فریدالدین محمد (۱۳۸۸)، الهی نامه، تصحیح محمد رضا شفیعی کدکنی، تهران، نشر سخن.
- ۱۷- عین‌القضات همدانی، عبدالله بن محمد (۱۳۸۹)، تمهیدات، تصحیح عقیف عسیران، تهران، انتشارات منوچهری.
- ۱۸- ----- (۱۹۶۲)، زبدة الحقایق، تصحیح عقیف عسیران، تهران، انتشارات دانشگاه تهران.
- ۱۹- ----- (۱۳۷۷)، نامه‌ها، ۳ ج، تصحیح علینقی منزوی، عقیف عسیران، تهران، نشر اساطیر.
- ۲۰- غزالی، ابو حامد محمد (۱۳۶۱)، کیمیای سعادت، به کوشش حسین خدیو جم، تهران، انتشارات علمی و فرهنگی.
- ۲۱- غزالی، احمد (۱۳۸۸)، مجموعه آثار فارسی، به کوشش احمد مجاهد، تهران، انتشارات دانشگاه تهران.
- ۲۲- غنی، قاسم (۱۳۸۹)، تاریخ تصوف در اسلام، تهران، نشر زوار.
- ۲۳- فروزانفر، بدیع‌الزمان (۱۳۵۱)، «ابن سینا و تصوف»، در: مجموعه مقالات و اشعار فروزانفر، به کوشش عنایت‌الله مجیدی، تهران، انتشارات دهخدا.
- ۲۴- قشیری، ابوالقاسم (۱۳۸۳)، رساله‌القشیریة، ترجمه ابوعلی حسن ابن احمد عثمانی، تصحیح بدیع‌الزمان فروزانفر، تهران، انتشارات علمی و فرهنگی.

- ۲۵- قشیری، ابوالقاسم(۱۲۰۰۷)، المعراج، قدم له لويس صليبا، بيروت، دارالمكتبة ببليون.
- ۲۶- -----(۲۰۰۷ب)، لطائف الاشارات، ج ۱، قدم ابراهيم بسيوني، قاهره، الهيئة المصرية العامة الكتاب.
- ۲۷- -----(۲۰۰۸)، لطائف الاشارات، ج ۲ و ۳، قدم له وحققه ابراهيم بسيوني، قاهره، الهيئة المصرية العامة الكتاب.
- ۲۸- -----(۱۳۹۲)، الرسالة القشيرية، تصحيح سيدعلي اصغر ميرباقری- فرد، زهره نجفی، تهران، نشر سخن.
- ۲۹- کاشانی، عزالدین محمود(۱۳۸۱)، مصباح الهداية ومفتاح الكفاية، تصحيح جلال- الدين همایي، تهران، نشر هما.
- ۳۰- کلاباذی، ابوبکر بن محمد(۱۳۷۱)، التّعرف لمذهب التّصوّف، به اهتمام محمد جواد شریعت، تهران، نشر اساطیر.
- ۳۱- مستملی بخاری، اسماعیل بن محمد(۱۳۷۵)، شرح التّعرف لمذهب التّصوّف، ۴ ج، تصحيح محمد روشن، تهران، نشر اساطیر.
- ۳۲- مولوی، جلال الدین محمد(۱۳۸۸)، فيه ما فيه، تصحيح بديع الزّمان فروزانفر، تهران، انتشارات امیرکبیر.
- ۳۳- میبدی، رشید الدین ابوالفضل(۱۳۷۱)، كشف الاسرار و عدة الأبرار، به كوشش علی اصغر حکمت، تهران، انتشارات امیرکبیر.
- ۳۴- نجم رازی، عبدالله بن محمد(۱۳۸۴)، مرصاد العباد من المبدأ إلى المعاد، به اهتمام محمدامین ریاحی، تهران، انتشارات علمی و فرهنگی.
- ۳۵- نظامی، الیاس بن یوسف(۱۳۸۳)، مخزن الاسرار، تصحيح حسن وحید دستگردی، به كوشش سعید حمیدیان، تهران، نشر قطره.

۳۶- نويا، پل (۱۳۷۱)، تفسير قرآنی و زبان عرفانی، ترجمه اسماعیل سعادت، تهران، نشر دانشگاهی.

۳۷- هجویری، ابوالحسن علی (۱۳۸۳)، کشف المحجوب، تصحیح محمود عابدی، ۱۳۸۳، تهران، انتشارات سروش.

ب) مقالات:

۱- دادبه، اصغر (۱۳۸۵)، «تجلی»، در: دایرةالمعارف بزرگ اسلامی، ج ۱۴، زیر نظر سید کاظم موسوی بجنوردی، تهران، مرکز دایرةالمعارف بزرگ اسلامی، صص

Archive of SID