

A Research on Rumi and Ibn Arabi thoughts and an analysis of their views on the levels of Moses's Position (Relying on Fusus al-Hikam and the Rumi's works)

Seyyed Mohammadreza Hosseini - 

PhD in Persian Language and Literature,
University of Tehran, Tehran, Iran

Alimohammad Moazeni 

Professor, Persian Language and Literature
Department, University of Tehran, Tehran
Iran

Abstract

The present study expresses Rumi and Ibn Arabi's common views on position of Prophet Moses (AS) in the field of Islamic mysticism. Ibn Arabi and Rumi have many common views and thoughts related to this divine prophet and the reason for this, is their common intellectual foundations especially the Holy Quran as their main source of knowledge, and then Islamic Hadiths and teachings and statements of previous mystics. Therefore, both mystics have provided comprehensive definitions regarding of Moses's position in the system of creation. In this article, with a descriptive-analytical method, expressing the basics of Rumi and Ibn Arabi's thoughts about Moses's hierarchy and existence, with his similar allegories in five axes: A: prophet Moses's sincerity and transcendence, B: the order of completion, C: the murder of Israel's children by the order of Pharaoh, D: the controversy and victory of the miracles of Moses over the magic of Pharaoh, P: the murder of the Israel's children. Belief in the moments of death, according to Ibn Arabi and Rumi after explaining and applying common and different concepts and components, we have achieved the same results.

Keywords: Rumi, Ibn Rumi, Masnavi and Kolliat-e Shams, Fusus al-Hikam, Moses's position.

Corresponding Author: smr.hosseini@ut.ac.ir

How to Cite: Hosseini, S. M., Moazeni, A. (2022). A Research on Rumi and Ibn Arabi thoughts and an analysis of their views on the levels of Moses's Position (Relying on Fusus al-Hikam and the Rumi's works). *Mysticism in Persian Literature*, Vol. 1, No. 2, 85-126.

Accepted: 04/03/2022

Received: 23/06/2022

EISSN: 2821-0751 ISSN: 2821-0743



--- عرفان پژوهی در ادبیات -----

دوره ۱، شماره ۲، پاییز و زمستان ۱۴۰۱، ۸۵-۱۲۶

msil. atu. ac. ir

DOI: 10.10.22054/MSIL.2022.66931.1038

تحقیق در اندیشه‌های مولوی و ابن عربی و تحلیل دیدگاه آن‌ها در باب مراتب موسی (ع) (با تکیه بر فصوص الحکم و آثار منظوم مولوی)

دانش‌آموخته دکترای تخصصی زبان و ادبیات فارسی دانشگاه تهران. تهران،
ایران

سید محمدرضا حسینی * 

استاد گروه زبان و ادبیات فارسی، دانشگاه تهران. تهران، ایران

علی محمد مؤذنی 

چکیده

پژوهش حاضر به بیان دیدگاه‌های مشترک مولوی و ابن عربی در باب مراتب حضرت موسی (ع) در حوزه عرفان اسلامی می‌پردازد. ابن عربی و مولوی، دیدگاه‌ها و اندیشه‌های مشترک فراوانی در باب این پیامبر الهی دارند و دلیل این موضوع، بن‌مایه‌های فکری مشترک آن‌ها به‌خصوص قرآن مجید به‌عنوان سرچشمه و منبع اصلی معرفت و سپس احادیث و معارف اسلامی و تقریرات و تعلیمات عرفای سلف بوده است. بنابراین، هر دو عارف به تعاریفی جامع در رابطه با جایگاه موسی در نظام آفرینش پرداخته‌اند. در این نوشتار با روشی توصیفی-تحلیلی به بیان و تطبیق مبانی اندیشه‌های مولوی و ابن عربی در باب مراتب و جایگاه وجودی موسی با تمثیلات همانندی از سوی ایشان با پنج محور: ۱- خلوص و علو موسی، ۲- مرتبه تکلیم، ۳- قتل طفلان بنی اسرائیل به دستور فرعون، ۴- جدال و غلبه معجزات موسی بر سحر فرعون و ۵- ایمان فرعون در لحظات مرگ از نظر ابن عربی و مولوی پرداخته‌ایم، بدون آنکه تأثیرپذیری آن‌ها از یکدیگر، محل بحث و گفت‌وگو باشد. پس از تجزیه و تحلیل داده‌ها و تطبیق مفاهیم و مؤلفه‌های نسبتاً مشترک به نتایج مقتضی دست یازیده‌ایم.

کلیدواژه‌ها: مولوی، ابن عربی، مثنوی، دیوان شمس، فصوص الحکم، مراتب موسی.

مقدمه

۱. مراتب انبیاء و جایگاه موسی (ع)

انبیاء همواره، نماد و مظهر انسان کامل و مجلای شناخت حق بوده‌اند. آنان به مراتب فنا و مدارج نبوت دست یافته، متصف به اوصاف الهی شده‌اند. هرچند سخن از مراتب و مدارج نبوت، سخنی نیست که از عقل محدود ما برآید و اگر لطف و دستگیری حق تعالی نباشد، راه به جایی نخواهیم برد، لیک به مدد قرآن و فحوای آیات کریمه‌ای چون: ﴿لَا نُفَرِّقُ بَيْنَ أَحَدٍ مِنْ رُسُلِهِ﴾^۱ و ﴿تِلْكَ الرُّسُلُ فَضَّلْنَا بَعْضَهُمْ عَلَى بَعْضٍ﴾^۲ به این حقیقت رهنمون می‌شویم که وجود حقیقت واحد بر تشکیک است و مراتب و درجات مختلف دارد (جهانگیری، ۱۳۷۵). بنابراین، مفهوم مراتب انبیاء، مفهومی است مشکک؛ «مشکک آنی است که وقوع آن بر افراد خویش نه بر سیل تساوی باشد بل بر سیل اولویت و اخرویت باشد و از یدیت و انقصیت و اشدیت و اضعفیت برخوردار باشد و وجه جامع این هر شش، نقص است و کمال» (صدوقی سها، ۱۳۸۱). علاوه بر این، انبیاء، اولیای حق‌اند. خداوند افرادی را به ولایت خویش برمی‌گزیند که مظهر و نماد عالی‌ترین صفات انسانی هستند و اولین و برجسته‌ترین اولیای خدا پیامبران‌اند (چیتیک^۳، ۱۳۹۳)، پس مرتبه هر نبی را می‌توان بنا به درجه ولایت وی و میزان ظهور و تحقق اسماء و صفات الهی (کمیت و کیفیت آن)، براساس آنچه از قرآن و حدیث و اخبار بزرگان عارفان به خصوص ابن عربی و مولوی به دست ما رسیده، مشخص کرد.

ابن عربی بر این باور است: حقیقت وجود دارای شئون و مظاهر و درجات و مراتب است و از احوال و تعینات مختلف، کلی و جزئی برخوردار است (جامی، ۱۳۷۰). مولوی نیز می‌گوید: انبیاء و اولیای حق همه در یک جایگاه و یک مقام نیستند و اختلاف مراتب نبوت و ولایت، مانند اختلاف مراتب نور در قوت و ضعف است (همایی، ۱۳۸۵).

بخش زیادی از آیات قرآن به عنوان منبع مشترک هر دو عارف به مراتب و جایگاه پیامبران به خصوص موسی (ع) و قصه وی پرداخته و سخن در رابطه با این پیامبر عظیم الشأن بسیار است. در منابع اسلامی و کتب عرفانی، فراوان از او یاد شده و در بسیاری از

۱. سورة بقره، آیه ۲۸۵

۲. سورة بقره، آیه ۲۵۳

۳ Chittick, W.

جنبه‌های متعالی حیات بشری به عنوان نماد و سمبل قرار گرفته است. او پیغمبر بزرگ بنی اسرائیل و اختلاف است که از نوادگان یهودا بود یا ابن یامین (ابواسحاق نیشابوری: ۱۳۹۲). وی پسر عمران، داماد حضرت شعیب (ع)، همسر صفورا و برادر هارون است. او همان کسی است که یهودیان را از مصر به سرزمین موعود برد و به سبب راز و نیاز به مدت ۴۰ شبانه روز و سخن گفتن با خدا، لقبش کلیم الله است (سیف، ۱۳۸۷). موسی خاضع و فروتن بود «در میان ارواح، هیچ روح متواضع تر و گردن نهاده تر از روح وی ندیدم؛ پس او را به کلام خود مخصوص کردیم: ﴿وَكَلَّمَ اللَّهُ مُوسَى تَكْلِيمًا﴾^۱ (عین القضاات همدانی، ۱۳۴۱). داستان موسی، پیغمبر بنی اسرائیل در عهد عتیق به تفصیل آمده است. در قرآن کریم هم وقایع زندگی او بیش از دیگر پیامبران آمده و ۱۳۰ بار نام موسی ذکر شده است (پورنامداریان، ۱۳۹۴).

چون موسی (ع) بر بساط انبساط و در خدمت حضرت شعیب (ع) پرورده شد و خلعت کرامت یافت و به نبوت و رسالت مخصوص شد: وحی آمد به وی: ﴿وَلَقَدْ جَاءَكُمْ مُوسَى بِالْبَيِّنَاتِ﴾^۲ که یا موسی تو آن باز سپیدی که خلقی را به تو صید خواهیم کرد، پیغام ما را به بنی اسرائیل برسان و نعمت و منت ما را به یاد ایشان بیاور (میلیدی، ۱۳۷۱). موضوع مهم دیگر در زندگی موسی (ع)، دیدار و ملاقات وی با خضر (ع) بود: آنچه میان خضر و موسی رخ داد از سبب علم سر بود و حق تعالی موسی را به شاگردی او از بهر علم سر فرستاد، که جز آنکه می‌داند، و رای آن علم دیگری است و آن علم، علم خاصگان خدای است (احمد جام، ۱۳۸۷) و ظاهراً حاجت موسی به خضر (ع)، گواهی می‌دهد که شاید، پیامبر و شارع را به بعضی محققان روشن روان، حاجت افتد (شیخ اشراق، ۱۳۷۵).

دیگر اینکه بیشتر مؤلفه‌های عرفان اسلامی و تصوف از متن قرآن و مبانی دین استخراج شده است و تصوف لب و عصاره و باطن قرآن و احادیث پیامبر (ص) و نتیجه کشف و شهود و اشراق اولیاء الله است که از راه تزکیه و تربیت نفس، استحقاق مواهب الهی و خواطر ربانی را یافته‌اند (غنی، ۱۳۸۹). این گرایش به کشف و شهود و تجربه‌های باطنی و برخورداری از تعلیمات عرفای سلف از مؤلفه‌های اصلی عرفان اسلامی است که شالوده این اتفاق نظر را پی ریخته و اینکه هر دو نفر به عنوان دو مظهر کامل عرفان اسلامی،

۱. سورة نساء، آیه ۱۶۴

۲. سورة بقره، آیه ۹۲

مطرح‌اند که به لحاظ دوره زمانی نیز چندان باهم فاصله ندارند؛ «ابن عربی (۶۳۸-۵۶۰) و مولانا (۶۰۴-۶۷۲) دو مظهر اتم و اکمل عرفان اسلامی‌اند» (شفیعی کدکنی، ۱۳۹۲). این موارد موجب شده است که ابن عربی و مولوی در ارتباط با انبیاء و به خصوص موسی، مبانی مشترک و تجربه‌هایی به نسبت یکسان داشته باشند.

هر دو عارف در آثار خود یکی از مایه‌های معارف اسلامی؛ یعنی پیامبران را بارها به صورت تلمیح (مولوی) و توصیف و نماد (ابن عربی) آورده‌اند و حجم فراوانی از این آثار به پیامبران و مراتب آن‌ها اختصاص یافته است؛ مولوی در آثار خویش به خصوص مثنوی و دیوان شمس، فراوان به این موضوع پرداخته است. مثنوی گذشته از اشمال بر تبیین حقائق ادیان و اصول تصوف، نموداری است از مراتب و مقامات مولانا و یاران برگزیده او. غرض اصلی مولانا، بیان احوال معنوی خود و آن برگزیدگان در لباس امثال و حکایات و قصه موسی و عیسی و یوسف و مشایخ طریقت و گفتن سر دلبران در حدیث دیگران بوده است (فروزانفر، ۱۳۶۶).

چون که در قرآن حق بگریختی با روان انبیا آمیختی
هست قرآن حال‌های انبیا ماهیان پاک بحر کبریا (مولوی، ۱۰۶):

ابن عربی نیز هر فص از ۲۷ فص فصوص را به نام یکی از برگزیدگان دین اختصاص داده، اول آن‌ها آدم (ع) است، اما بحث از آدم نوعی است، نه شخصی (حسن زاده آملی، ۱۳۸۱) و در فص ۲۵ (فص حکمت علوی فی کلمه موسویه) به موسی (ع) پرداخته است. از نظر او: «علو» حکمتی است که سبب تمایز موسی از سایر پیامبران شده است.

موسی در فصوص الحکم و کتاب‌های مربوط به شارحان این کتاب بسیار مورد توجه بوده است. در مثنوی و شروح آن هم فراوان از او یاد شده است. در دیوان شمس هم بسیار مورد توجه بوده و در کل از انبیای بسیار پربسامد در این آثار است.

بنابر پژوهش‌های انجام شده، می‌توان گفت: ابن عربی و مولوی به طور کلی به هشت موضوع نسبتاً مشترک در رابطه با مراتب این نبی والا مقام پرداخته‌اند: ۱- خلوص و علو موسی، ۲- مرتبه تکلیم، ۳- درخواست موسی برای دیدار حق و تجلی خداوند بر کوه طور، ۴- ملاقات موسی با خضر، ۵- قتل طفلان بنی اسرائیل به دستور فرعون، ۶- روایت تولد و تابوت موسی و رجوع دوباره وی به مادر، ۷- جدال و غلبه معجزات موسی بر سحر

فرعون و ۸- ایمان فرعون در لحظات مرگ.

به دلیل حجم زیاد و محدودیت مقاله، ناگزیر به تشریح، تحلیل و تطبیق پنج مورد از آن‌ها شدیم. چنان چه پیشتر بیان شد و در مجالی دیگر به موارد بعدی در قالب پژوهشی مستقل خواهیم پرداخت.

۲. پیشینه پژوهش

در این زمینه تحقیقات خوبی انجام گرفته است؛ برای نمونه کتاب‌هایی همچون داستان‌های پیامبران در مثنوی (۱۳۸۷) از عبدالرضا سیف. داستان‌های پیامبران در «کلیات» شمس (۱۳۹۴) از پورنامداریان و بخش‌هایی از کتبی چون «احادیث و قصص مثنوی» (۱۳۹۳) از فروزانفر و رساله‌ها و پایان‌نامه‌هایی مانند «انسان کامل از دیدگاه مولوی و ابن عربی» (۱۳۷۰) از حسون. «مقایسه اوصاف پیامبران اولوالعزم در مثنوی و فصوص الحکم ابن عربی» (۱۳۸۶) از رئیسی، «بررسی جهان عرفانی در آموزه‌های مولوی و ابن عربی» (۱۳۹۴) از سلمانی و مقالاتی همچون «ابن عربی، مولانا و اندیشه وحدت وجود» (۱۳۷۹) از چیتیک، «خواب و رؤیا از دیدگاه ابن عربی» (۱۳۸۶) از مظاهری، «بررسی تطبیقی انسان کامل از نظر ابن عربی و مولوی» (۱۳۸۹) از خیاطیان. «مشترکات ابن عربی و مولوی در حوزه اندیشه عرفانی» (۱۳۹۰) از شریفیان و وفایی بصیر، «انسان کامل در عرفان مولانا و تطبیق نظریه او با ابن عربی» (۱۳۹۱) از ذوقی، «عنوان‌گذاری و تحلیل فص ابراهیمی براساس شرح قیصری و جندی» (۱۳۹۷) از رودگر، «بررسی و تحلیل سیر مراتب انسان‌های کمال‌یافته در آثار مولانا» (۱۴۰۰) از میرباقری فرد و همکاران نگاشته شده است، اما به‌طور مشخص، مراتب موسی از منظر مولوی و ابن عربی و تطبیق آراء و اندیشه‌های آنان با یکدیگر مورد تحقیق و مذاقه قرار نگرفته است. از این رو، این عنوان، شایسته و در خور پژوهشی مستقل است.

۳. سؤالات پژوهش

در رابطه با موضوع و هدف پژوهش سه سؤال مطرح است:

- موسی (ع) از دیدگاه مولوی و ابن عربی دارای چه مراتبی است؟
- مبانی و بن‌مایه‌های اندیشه‌های دو عارف در باب این پیامبر الهی با چه اشتراک مفاهیم و مضامینی عرضه شده است؟
- تجلی و تحقق صفات الهی در موسی از نظر مولوی و ابن عربی چه شباهت‌ها و

تفاوت‌هایی با هم دارند؟

۴-۱. روش پژوهش

این پژوهش به روش کتابخانه‌ای و با مطالعه روی اسناد و مدارک صورت گرفته است.

۵. بررسی و استخراج آراء و اندیشه‌های مشترک ابن عربی و مولوی در باب مراتب موسی

۵-۱. خلوص، علو موسی و جایگاه الهی وی

خداوند در قرآن به شأن و کرامت موسی پرداخته و از وی به عنوان رسول و نبی مخلص یاد می‌کند: ﴿وَإِذْ كَرَّمْنَا فِي الْكِتَابِ مُوسَى إِنَّهُ كَانَ مُخْلَصًا وَكَانَ رَسُولًا نَبِيًّا﴾^۱. ابن عربی هم به این کرامت اشاره کرده است:

سلام علی موسی الکلیم المکلم سلام علیّه من نبی مکرم
(ابن عربی، ۱۴۲۱)

و می‌گوید: «پیامبر اسلام (ص) در شب اسراء و معراج، او را در آسمان ششم دید»: «قد مر رسول الله (ص) ليلة إسرائه، و رأى موسى فى السماء السادسة» (ابن عربی، ۱۹۹۴) و به استناد قرآن موسی را صاحب کتاب معقولات و احکام و معارف روشن (تورات) می‌داند: «وَإِذْ آتَيْنَا مُوسَى الْقَلْبَ كِتَابَ الْمَعْقُولَاتِ وَالْحُكْمِ وَالْمَعَارِفِ وَالتَّمْيِيزِ الْفَارِقِ بَيْنَ الْحَقِّ وَالْبَاطِلِ، لَكِي تَهْتَدُوا بِنُورِ هِدَاةٍ وَ عَلَى الْوَجْهِ الْأَوَّلِ غَنَى عَنْ التَّأْوِيلِ» (ابن عربی، ۱۴۲۲).

ابن عربی، توجه حق تعالی به موسی را ناشی از توکل این پیامبر الهی به حق تعالی دانسته و از قول خداوند به موسی می‌گوید: «کسانی را که به من تکیه می‌کنند، پشتیبانم و از کسی که از غیر من مدد خواهد، روی گردانم»: «يا موسى! لَأَقْطَعَنَّ أَمَلَ كُلِّ مُؤْمِلٍ يُؤْمِلُ غَيْرِي، وَ لَأَقْضِمَنَّ ظَهْرَ مَنْ اسْتَنْدَ إِلَى سِوَايَ، وَ لَأَطِيلَنَّ وَحْشَةً مَنْ اسْتَأْنَسَ بَغَيْرِي، وَ لَأَعْرِضَنَّ عَمَّنْ أَحَبَّ حَبِيبًا سِوَايَ، يَا مُوسَى: إِنَّ لِي عِبَادًا إِنْ نَاجَوْنِي أَصْغَيْتُ إِلَيْهِمْ، وَ إِنْ نَادَوْنِي أَقْبَلْتُ عَلَيْهِمْ، وَ إِنْ أَقْبَلُوا، عَلَى أَدْنَيْتِهِمْ، وَ إِنْ دَنَا مِنِّي قَرَّبْتَهُمْ، وَ إِنْ تَقَرَّبُوا مِنِّي أَكْنَفْتَهُمْ، وَ إِنْ وَالَوْنِي وَ

۱. سورة مريم، آية ۵۱

الیهتم، و إن صافونی صافیتهم، و إن عملوا لی جازیتهم، هم فی حمای و بی یفتخرون، أنا مدبر أمورهم، و أنا سائس قلوبهم، و أنا متولی أحوالهم» (ابن عربی، ۲۰۰۶). از نظر ابن عربی، موسی در مقام رضا بوده، وی را تسلیم امر پروردگار می داند:

و ألقیت موسی الوصل فی ساحل الرضا و نادانی الحق المبین من الهوی
(ابن عربی، ۱۴۲۱)

در رابطه با اختصاص حکمت علویه، ابن عربی و شارحان فصوص، نظرات متعددی دارند: اختصاص کلمه موسویه به حکمت علویه به حسب علو شأن موسی علیه السلام است (ابن عربی، ۱۳۸۹) و مقام والای موسی و ارتقای موقعیت وی در میان پیامبران، واضح تر از نیاز به توضیح است: «فص حکمة علویة فی کلمة موسویة علو قدر موسی علیه السلام و رفعه مقامه بین الانبیاء علیهم السلام أظهر من أن تحتاج إلى البیان و کذا کثرة آیاته و قوة معجزاته أبین من أن تفتقر إلى البرهان و من هذا القبیل ظفره علی أعدائه و غلبته علی خصمائه، و غیر ذلك مما لا یعد و لا یحصی، و لا شک أن کل واحد من هذه الأمور یکفی فی توصیف حکمته بالعلویة» (جامی، ۱۴۲۵).

شیخ کبیر می گوید: بدان که نسبت این حکمت به صفت علوی از جهت علو و بلندی مرتبه موسی و برتری اش بر بسیاری از رسولان به واسطه چهار امر است: «احدها اخذه عن الله بدون واسطة ملک و غیره و الثانی کتابة الحق له التوریه بیده، الثالث قرب نسبته من مقام الجمعية التي خص بها نبینا صلی الله علیه و سلم، و اما الامر الرابع، فأخبار نبینا صلی الله فی حدیث القيامة حال عرض الأمم، انه لم یر امة نبی من الانبیاء اکثر من امة موسی و قوله صلی الله: لا تفضلونی علی موسی، فان الناس یصعقون فأکون اول من تفیق فأجد موسی باطشا بقائمة العرش، فلا أدری أجوزی بصعقة الطور او کان ممن استثنی الله تعالی» (صدرالدین قونوی، ۱۳۹۳). همچنین رسول الله (ص) فرمود: «مرا بر موسی تفضیل ندهید. چون وقتی مردم در قیامت کبری بی هوش می شوند، من اول کسی هستم که به هوش می آیم و ناگهان در آن هنگام موسی را می بینم که قائمه عرش را گرفته، نمی دانم به صاعقه طور جزا داده شده یا از کسانی است که خداوند استثنا فرموده است» (حسن زاده آملی، ۱۳۷۸). ابن عربی خود نیز به تأیید این موضوع پرداخته، «علو مرتبه او عند الله اختصاص اوست به

امور بسیار: یکی آنکه به تشریف مکالمه حق بی واسطه ملک مشرف بود و دیگر در حدیث صحیح آمده است که خداوند تورات را به دستان خویش نگاشته است: ان الله تعالى كتب التورات بيده و غرس شجرة الطوبى و خلق جنة عدن بيده و خلق آدم بيده» (ابن عربی، ۱۳۸۹) که از جمله امور نسبت قرب موسی به مقام جامعیت پیغمبر ما این آیه قرآن کریم درباره حضرت موسی (ع) است: ﴿وَكُنَّا لَهُ فِي الْأَلْوَابِ مِنْ كُلِّ شَيْءٍ مَوْعِظَةً﴾^۱ که تقریباً این آیه با کریمه: ﴿إِنَّا أَنْزَلْنَاهُ فِي لَيْلَةِ الْقَدْرِ﴾^۲ برابری می‌کند» (حسن‌زاده آملی، ۱۳۷۸) و کمال موسی و قومش در آگاهی از حقایق اجسام و مراتب آن‌ها بود: «فکمال موسی و ائمه کان فی الاطلاع علی حقایق عالم الأجسام و صورها و مراتبها» (سیدحیدر آملی، ۱۳۶۸)

دیگر نص صریح قرآن، خطاب به موسی مبنی بر اظهار معجزه در قصر فرعون بود که اعلی تو هستی نه فرعون: «و أورد الحكمة العلویة فی کلمة موسی علیه السلام فإن علو موسی علیه السلام يقتضی من هو علا علیه باعتبار إبطال دعوی علویة من هو علا علیه و أنه قال تعالى فی حقه: ﴿لَا تَخَفْ إِنَّكَ أَنْتَ الْأَعْلَى﴾^۳ فكان موسی علیه السلام علا علی من ادعی العلویة الربویة بقوله: ﴿أَنَا رَبُّكُمْ الْأَعْلَى﴾^۴ فأبطل دعویة الکاذبة و سحره» (بالی‌زاده، ۱۴۲۲). ابن عربی در این فص به تکرار بخش کلیدی اندیشه‌های خود در فص‌های دیگر پرداخته و سپس از زاویه دیگری به بسط آن می‌پردازد و درباره خلق آدمی که برنامه جامع برای اوصاف حضرت الهیت که عبارت از ذات و صفات و افعال است، می‌گوید: «صورت او بجز حضرت الهیت نیست و موسی هم نمونه‌ای است از این انسان کامل که خدا بر صورت خویش آفریده و هر آنچه بر او صدق کند بر کاملان دیگر هم صادق است و برعکس» (عفیفی، ۱۳۸۰).

علو مرتبه‌اش نیک نیک عالی بود از آن به حکمت علویه نسبتش فرمود
(ابن عربی، ۱۳۸۹)

۱. سورة اعراف، آیه ۱۴۵

۲. سورة قدر، آیه ۱

۳. سورة طه، آیه ۶۸

۴. سورة نازعات، آیه ۲۴

مولوی نیز از صفات والای موسی و جایگاه رفیع این پیامبر بزرگ الهی در قالب ابیاتی دلپذیر و زیبا در مثنوی و دیوان شمس سخن‌ها گفته است. او معتقد است که موسی وجودی نور شده و الهی است و هر کس که در معرض تابش این نور قرار گیرد به حسب استعداد و قابلیت خویش از آن بهره‌مند می‌شود:

گفت ای موسی چو نور تو بتافت هر چه چیزی بود چیزی از تو یافت
(مولوی، ۱۳۷۳)

مولوی از توکل موسی به حق و محبت باری تعالی به وی در ضمن حکایتی در مثنوی، سخن گفته و اذعان می‌دارد که بنده راستین جز حق به کسی پناه نمی‌برد، چه در حالت رفاه و چه در حالت بلا و موسی مصداق بارز آن است:

گفت موسی را به وحی دل خدا کای گزیده دوست می‌دارم ترا
گفت چه خصلت بود ای ذوالکرم موجب آن تا من آن افزون کنم
گفت چون طفلی به پیش والده وقت قهرش دست هم در وی زده
مادرش گر سیلی بر وی زند هم به مادر آید و بر وی تند
از کسی یاری نخواهد غیر او اوست جمله‌ی شر او و خیر او
خاطر تو هم ز ما در خیر و شر التفاتش نیست جاهای دگر
(همان: ۶۰۳)

چنان که حق تعالی به موسی کلیم خود خطاب فرمود: «یا موسی کن لی کما ارید، اکن لک کما ترید، یعنی تو آن‌چنان شو برای ما که من می‌خواهم تا من نیز آن‌چنان شوم برای تو می‌خواهی» (افلاکی، ۱۹۵۹). مولوی، آسمان را در برابر موسی (ع) نردبانی کوچک می‌داند، چون فاصله‌ای در قرب حق نیست:

خود پیش موسی آسمان باشد کمیته نردبان کو آسمان کوریسمان کو جان کو دنیای دون
(مولوی، ۱۳۸۴)

به هر روی سرگذشت و صفات موسی در آثار مولوی بازتابی گسترده یافته و مولوی برای

بیان سیر سالک از شریعت و طریقت تا به حقیقت و طی مراتب فنا از تخیلی و تحلی تا تجلی، روایت زندگی موسی (ع) را از کودکی تا به پیری بیان داشته و بسیار بدان پرداخته است و این حجم قابل توجه، نشان از اهمیت و مراتب والا و اعلاّی این پیامبر دارد.

۵-۲. مرتبه تکلیم و ظهور حق تعالی به صورت آتش بر موسی

خداوند در صورت درخت و آتش، خطاب به موسی فرمود: ﴿إِنِّي أَنَا اللَّهُ رَبُّ الْعَالَمِينَ﴾^۱؛ «نعلین از پای برگیر که به منزل و مرتبه هم کلامی و هم سخنی با ما رسیده‌ای»: «و قیل لموسی (ع) فَأَخْلَعُ نَعْلَيْكَ، أَيْ قَدْ وَصَلْتَ الْمَنْزِلَ فَإِنَّهُ كَلِمَةُ اللَّهِ بِلَا وَاسِطَةٍ، بِكَلَامِهِ سَبْحَانَهُ بِلَا تَرْجَمَانٍ وَ لَذَلِكَ أَكَدَهُ (تعالی) فِی التَّعْرِيفِ لَنَا بِالمَصْدَرِ، فَقَالَ: ﴿وَكَلَّمَ اللَّهُ مُوسَى تَكْلِيمًا﴾^۲» (ابن عربی، ۱۹۹۴) و نصوص قرآن بر این مسأله بسیار مهم اذعان و نشان از مرتبه موسی دارد: «فإنه يدلّ مع تحقّقه بالكلام، علی اختصاصه بمزید من التکثیر فیه، علی ما هو مقتضی تلك المرتبة» (ابن ترکه، ۱۳۷۸).

در تأویل خلع نعلین به احکام قوای روحانی و احکام قوای مزاجی، اعراض است از ظاهر و حمل بر باطن، لیک هر دو حالت صورت و معنی در حق موسی ثابت بوده که در وادی ایمن در آن زمان که به گوش ظاهر، خطاب «فاخلع نعلیک»، شنیده است و هر دو نعل از پای ظاهرش بیرون انداخته در همان لحظه در وادی جبروت حاضر شده بوده و از آن خطاب این معنی نیز دریافت کرده که از جمیع احکام روحانی و مزاجی، مجرد تا شایستگی آن مقام حاصل شود، پس کلام را بی واسطه صورت و معنی به گوش ظاهر و باطن، استماع کرده است (فرغانی، ۱۳۷۹) و این خود از بالاترین مراتب است: «موسی را آن مرتبت بود که بشنید و بگفت» (شیخ اشراق، ۱۳۷۵) با تمام وجود و از جمیع جهات: «سمع موسی کلام ربّه من جمیع الجهات و جمیع أعضائه» (ابن عربی، ۱۹۹۴) و این مقام بالاتر از مرتبه نزول وحی با واسطه فرشته است: «موسی صلی الله علیه و سلم کلمه الله تکلیما بارتفاع الوسائط و ما صعق و لازال عن حسّه و قال و قیل له و هذا المقام أعظم من مقام الوحی بوساطة الملك فهذا الملك يصعق عند الکلام و هذا أکرم البشر يصعق عند نزول الروح بالوحی» (ابن عربی، ۱۴۲۴)

۱. سورة قصص، آیه ۳۰

۲. سورة نساء، آیه ۱۶۴

پس زمانی که به‌سوی حق (آتش) فراخوانده شد؛ در حقیقت به برکت خداوندی و کمالات حقیقی نائل آمد و صفات حق بر قلب موسی متجلی شد و پاک و مطهر از صفات نفسانی شد: «فَلَمَّا جَاءَهَا نُودِيَ أَنْ بُورِكَ أَيْ: كَثُرَ خَيْرٌ مِنْ فِي النَّارِ أَيْ: هُوَ مُوسَى الْقَلْبِ الْوَاصِلِ إِلَى النَّارِ بِتَجَلِّيَاتِ الصِّفَاتِ الْإِلَهِيَّةِ وَ وَجَدَانَ الْكَمَالَاتِ الْحَقِيقِيَّةِ وَ مَقَامِ الْمَكَالِمَةِ عَنِ النَّبُوَّةِ وَ مَنْ حَوَّلَهَا مِنَ الْقُوَى الرُّوحَانِيَّةِ وَ الْمَلَائِكَةِ السَّمَاوِيَّةِ بِأَنْوَارِ الْمَكَاشِفَةِ وَ أَسْرَارِ الْعُلُومِ وَ الْحُكْمِ وَ التَّأْيِيدَاتِ الْقُدْسِيَّةِ وَ الْأَحْوَالِ السَّرِيَّةِ وَ الذُّوقِيَّةِ وَ سُبْحَانَ اللَّهِ رَبِّ الْعَالَمِينَ وَ نَزَّ ذَاتَ اللَّهِ بِتَجَرُّدِكَ عَنِ الصِّفَاتِ النَّفْسَانِيَّةِ وَ الْغَوَاشِي الْجَسَدَانِيَّةِ وَ النِّقَاصِ وَ الْمَعَائِبِ» (ابن عربی، ۱۴۲۲).

دلیل تجلی حق در شکل آتش، تطهیر موسی از سویی و دیگر، تجلی جلال، سلطه و قهاریت حق و تحقق آن در موسی، جهت آمادگی برای مأموریت الهی وی بود: «و النار من شأنها التفريق و تفكيك أجزاء ما سَلَطَتْ عَلَيْهِ، حتى تفرق لطائفه عن كثائفه و أجزاء كثائفه بعضها عن بعض، فغلب على موسى الفرقان و التمييز و القوة و الغلبة و الظهور و السلطان و القهر و الجلال، و بهذا السرّ سلط النار- التي في صورتها شاهد النور الحق الواحد في الكثرة الشجرية» (مؤیدالدین الجندی، ۱۴۲۳). از نگاهی دیگر، حق به‌صورت آتش بر او تجلی کرد که آتش مطلوب او بود و نماد قهر و محبت است؛ نماد قهر است چون هر چه با او بنشیند، نابودش می‌کند و به طبیعت آتش مبدل می‌گرداند و به همین گونه، حق هر چه را به او وصل شود، فانی می‌کند، اما اینکه آتش مظهر محبت است برای اینکه ذاتاً سرچشمه نوری است که دوست‌داشتنی است (عفیفی، ۱۳۸۰).

پس چون موسی بدان آتش نزدیک شد، او را ندا کردند، کسی را که در اشتیاق این آتش است، مقدمش به لطف حق مبارک است و قدرت و آمادگی برای تعالی روح و قلب از نور حق را دارد: «كما قيل لموسى: ﴿فَلَمَّا جَاءَهَا نُودِيَ أَنْ بُورِكَ مَنْ فِي النَّارِ وَمَنْ حَوْلَهَا وَسُبْحَانَ اللَّهِ رَبِّ الْعَالَمِينَ﴾^۱ (نمل: ۸) و کون آلاته من نار تکامل قواه و أخلاقه و استعداده المهيئات لاستعلاء النفس الناطقة التي هي القلب عليه بنور» (کاشانی، ۱۳۷۰). بنابراین، اگر در طلب حق ثابت‌قدم باشی و پایدار، حق بر تو ظاهر می‌شود، چنان‌که بر موسی به‌صورت

نار (آتش) ظاهر شد.

«اگر موسی غیر آتش از حق طلبیدی هر آینه حق را در صورت مطلوبش دیدی و حق وجه او را از مطلوب حقیقی بازگردانیدی از برای قوت صدق آن طالب در طلب و کثرت توجه او به سوی حق» (خوارزمی، ۱۳۷۹). ابن عربی در رابطه با حکمت تجلی و کلام به صورت آتش، معتقد است: «آتش مطلوب موسی بود، بنابراین، در مطلوبش تجلی کرد و اگر به صورت دیگری که مطلوب او نبود، تجلی می کرد از آن روی می گردانید، پس عملش به خودش باز می گشت و حق تعالی هم از وی روی می گردانید و این نشانه قرب موسی به حضرت حق بود و لطف خداوند به موسی (ع): «وَأَمَّا حِكْمَةُ التَّجَلِّيِّ وَالْكَلَامِ فِي صُورَةِ النَّارِ، فَلِأَنَّهَا كَانَتْ بَغِيَّةَ مُوسَى، فَتَجَلَّى لَهُ فِي مَطْلُوبِهِ لِيُقْبَلَ عَلَيْهِ وَ لَا يَعْزُضُ عَنْهُ، فَإِنَّهُ لَوْ تَجَلَّى لَهُ فِي غَيْرِ صُورَةِ مَطْلُوبِهِ أَعْرَضَ عَنْهُ لِاجْتِمَاعِ هَمِّهِ عَلَى مَطْلُوبٍ خَاصٍّ. وَ لَوْ أَعْرَضَ لِعَادَ عَمَلُهُ عَلَيْهِ وَ أَعْرَضَ عَنْهُ الْحَقُّ، وَ هُوَ مُصْطَفًى مُقَرَّبٌ. فَمِنْ قَرْبِهِ أَنَّهُ تَجَلَّى لَهُ فِي مَطْلُوبِهِ وَ هُوَ لَا يَعْلَمُ:

کنار موسی راها عین حاجته و هو الإله و لكن ليس يدريه»

(ابن عربی، ۱۳۹۶)

برای کسی که در طلب پاره آتش آمد: «لَعَلِّي آتِيكُمْ مِنْهَا بِقَبَسٍ»^۱ و سرانجام به فیض تجلی حق نائل شد، این عالم از راه برهان در طلب نفس رحمانی، موسی وار به چنان تجلی می رسد» (حسن زاده آملی، ۱۳۷۸).

حجم بسیار بالایی از داستان‌ها و آیات مربوط به انبیاء در مثنوی مولوی به این پیامبر الهی اختصاص یافته و این ناشی از اهمیت و مرتبه این نبی بزرگ است. یک دلیل مهم در تشریح این موضوع، سخن گفتن مستقیم موسی با حق تعالی است که سمبل و نمادی شده برای ارتباط حق و بنده خالص و پاک‌باز. مولوی ابتدا می گوید: موسی (ع) برای آوردن آتش رفت، اما وقتی به آن وادی رسید از این مسأله فارغ شد، چون که آتش، وحی حق تعالی بود:

۱. سورة طه، آیه ۱۰

رفت موسی کاتش آرد او به دست آتشی دید او که از آتش برست
(مولوی، ۱۳۷۳)

مولوی بر این باور است که خداوند با همه سخن می‌گوید: «لیک آنانی که به حجاب گرفتار آمده‌اند، آوای حق را نمی‌شنوند: مرتبه تکلیم اوست که مرتبه رسالت و خلافتش مقتضی آن است و طرح آن‌ها هم در مثنوی غالباً فرصتی است تا مولانا با اغتنام آن تجارب عرفانی، اهل طریقت و آنچه را در فراسوی مجرد شریعت است، تقریر کند» (زرین کوب، ۱۳۹۲). نمونه واضح این موضوع، ابیات ذیل است که موسی به مرتبه شنیدن کلام الهی رسید:

مهر بر گوش شما بنهاد حق تا به آواز خدا نارد سبق
که موسی از سوی درخت بانگ حق بشنید کای مسعود بخت
از درختِ اینی انا الله می‌شنی با کلام انوار می‌آمد پدید
(مولوی، ۱۳۷۳)

حق تعالی با موسی (ع) سخن گفت، اما با حرف و صوت سخن نگفت؛ «و به کام و زبان نگفت، زیرا حرف را کام و لبی می‌باید تا حرف ظاهر شود، تعالی و تقدس، او منزّه است از لب و دهان و کام، پس انبیاء را در عالم به حرف و صوت، گفت و شنودست با حق که او هام این عقول جزوی به آن نرسد و نمی‌تواند بدان پی ببرد» (مولوی: ۱۳۸۶). مولوی در مثنوی و دیوان شمس به بارها موسی را کلیم الله می‌خواند:

چون شنید اینها دوان شد تیز و تفت بر در موسی کلیم الله رفت
رو همی مالید در خاک او ز بیم که مرا فریاد رس زین ای کلیم
(همان: ۴۳۵)

و اشارات مکرر او به نورِ نار حق و تجلی آن بر موسی بسیار فراوان و مشهود است^۱:

۱. مولوی در ابیات صفحات زیر از مثنوی و غزلیات شمس به موضوعات مطرح شده در رابطه با موسی (ع) و دیدن آتش پرداخته است: (مولوی، ۱۳۷۳: ۹۰۴) (مولوی، ۱۳۸۴: ۹۵، ۲۰۸، ۲۸۳، ۳۴۷، ۴۱۲، ۴۵۷، ۶۲۲، ۶۳۷، ۶۳۹، ۷۵۳ و ۱۰۳۱).

او درخت موسی است و پر ضیا نور خوان نارش مخوان باری بیا
(همان: ۴۷۳)

مولوی خود بدین تجربه‌ها دست یازیده، پس می‌گوید: درخت و آتشی دیدم:

درخت و آتشی دیدم ندا آمد که جانانم مرا می‌خواند آن آتش مگر موسی عمرانم
(مولوی، ۱۳۸۴)

بر سبیل جمله معترضه می‌گوییم که داستان «انا الحق» گفتن منصور حلاج و آواز «إِنِّي أَنَا
الله» شنیدن موسی (ع) از درخت طور که در قرآن مجید آمده، مضامین لطیف عالی عرفانی
به دست شعرا داده و اشعار نغز بدیع در ادبیات ما به وجود آورده است (همایی، ۱۳۸۵). برای
نمونه، عطار نیشابوری مرشد مولوی هم از این تجربه سخن گفته:

درخت موسی از دورم نمودند سزد گر آه موسی وار دارم
(عطار، ۱۳۸۴)

مولوی می‌گوید: قدم در راه موسی نهادیم و هر سه: کوه طور، موسی و مولوی غرقه در
نور شدیم:

در پی موسی شدیم تا کوه طور هر سه مان گشتیم ناپیدا ز نور
(مولوی، ۱۳۷۳)

مولوی نور رخ موسی را ناشی از تابش نور الهی می‌داند و می‌گوید: خداوند نور خود را
در رخ و دل هر کسی که بخواهد، می‌تاباند:

یوسف و موسی ز حق بردند نور در رخ و رخسار و در ذات الصدور
(همان: ۹۳)

مولوی، نور، درخت وادی آیمن، شمس تبریزی و خود را نیز از مظاهر و تجلیات حق

می‌داند:

تو آن نوری که با موسی همی‌گفت خدایم من خدایم من خدایم
بگفتم شمس تبریزی کیی‌گفت شمایم من شمایم من شمایم
(مولوی، ۱۳۸۴)

مولوی، شمس را با حق و معشوق یکی دانسته، او را به نور درخت موسی تشبیه می‌کند که تجلی حق یا همان حق است؛ او مظهر حُسن است همچنان که حق نیز مظهر حُسن و جمال است. حسن برانگیزنده عشق است که بلاست، اما بلایی است که جان آن را از صمیم دل می‌پذیرد. شمس همان نوری است که از درخت به موسی می‌گوید: «انی انا الله»، اما الله در واقع با جان بشری هم هویت است و همان «فرامن» یا «مَنْ نهصد من» در وجود هر انسانی است و با «من» تجربی او فرق دارد. بنابراین، حق، شمس و فرامن یکی هستند و به همین سبب، حق و شمس در واقع خودِ ما هستیم آنگاه که به کمال انسانی می‌رسیم (پورنامداریان، ۱۳۹۴) و این آتش، همان وحی ربانی است؛ موسی بن عمران به برکت وفای به عهد، رتبه کلام و اصطفا یافت (فیض کاشانی، ۱۳۸۷).

خیالت می‌رود در دل چو عیسی بهر جان بخشی چنانک وحی ربانی بموسی جانب ایمن
(مولوی، ۱۳۸۴)

و خلع نعلین موسی را رهیدن از ماسوای حق و نفس می‌داند:
خلع نعلین کند وز خود و دنیا بجهد همچو موسی قدم صدق زند بر در او
(همان: ۸۲۹)

مولوی خطاب به موسی می‌گوید: تو در گلشن جان هستی، پس نعلین از پای بگیر:
بکن ای موسی جان خلع نعلین که اندر گلشن جان نیست خاری
(همان: ۹۹۷)

۲-۳. انعکاس قتل طفلان به دستور فرعون

ابن عربی در ابتدای این فص به حکمت کشتار پسران بنی اسرائیل پرداخته، می‌گوید: روح هر کس از آن‌ها که برای او کشته شده به موسی برمی‌گردد و به او کمک و یاری می‌رساند؛ پس موسی مجموعه‌ای از حیات کسانی بود که بر موسی بودن کشته شدند: «حکمة قتل الأبناء من أجل موسى ليعود إليه بالإمداد حياة كل من قُتل من أجله لأنه قتل على أنه موسى وما ثمَّ جهلٌ، فلا بد أن تعود حياته على موسى أعني حياة المقتول من أجله - و هي حياة طاهرة على الفطرة لم تدهسها الأغراض النفسية، بل هي على فطرة «بلي»، فكان موسى مجموع حياة من قتل على أنه هو، فكل ما كان مهيباً لذلك المقتول مما كان استعداداً روحه له، كان في موسى عليه السلام و هذا اختصاص إلهي بموسى لم يكن لأحد من قبله» (ابن عربی، ۱۳۹۶)؛ زیرا صغیر، قرب زمانی نسبت به حق و قرب تکوینی دارد، درحالی که کبیر دورتر است: «فإن الصغیر حدیث عهد بر به لأنه حدیث التکوین و الکبیر أبعد» (همان: ۳۷۰) و مجموعه‌ای از قوای مؤثر بود: «فما ولد موسى إلّا و هو مجموع أرواح كثيرة و جمع قوى فعالة لأن الصغیر يفعل فی الکبیر» (عبد الغنی النابلسی، ۱۴۲۹). آن ارواح به موسی پیوستند و موسی که متولد شد، مجموع ارواح انبای مقتولی بود که آن قوای فعاله بر اثر قرب به رب خودشان موسی را در قتل فرعون و فرعونیان مدد کردند (حسن‌زاده آملی، ۱۳۷۸).

پیشتر گفتیم که وجود، حقیقت واحده بوده و تعدد و تکثر به حسب تعینات است و تجلیات و روح نبی کلی است و ارواح امت او جزوی و کل مشتمل است بر جزو، چنان‌که اسماء جزئیة داخله‌اند در تحت اسماء کلیه و جایز است که بعضی ارواح با بعضی چنان متحد شوند که تمیز بینهما مرتفع شود چون اتحاد قطرات باران و انوار آفتاب در وقت ظهر و قصه قتل انبیای بنی اسرائیل و عود ارواح آن اطفال با روح موسی (ع) به کمالات و استعدادات (ابن عربی، ۱۳۸۹). مطابق این رأی، ارواح پیامبران از تعینات کلی هستند و ارواح امت‌های آنان، نسبت به آن‌ها به مثابه یاوران و خدمت‌گزاران و موسی یکی از این ارواحی است که با تعین کلی متعین و ارواح فرزندانی که در زمان ولادت او کشته شده‌اند، ارواحی است درون قلمرو وی و به مثابه یاوران و خادمان او هستند. برخی شارحان از جمله کاشانی و عقیفی بر این باورند که نظریه فیوضات افلوطنی الهام‌بخش این اندیشه بوده است (عقیفی، ۱۳۸۰). از این رو است که پیامبر ما (ص) بیان می‌دارد: «من پیامبر بودم درحالی که گِلِ آدم را

می‌سرشتند؛ یعنی حق در صورت روحانی کلی من، پیش از آفرینش آدم تجلی کرده است (عفی‌فی، ۱۳۸۰).

حق در هر صورتی به حسب استعداد آن صورت تجلی می‌کند، اما در انسان کامل که نماینده آن‌ها در طبقه اولیاء و انبیاء است به کامل‌ترین صورت متجلی می‌شود. اگر پیامبران از مظاهر کلی حق‌اند و از نخستین کلمات الهی (عقول الهی) هستند، می‌توانیم دریابیم که چرا ابن عربی، حکمت هر یک از فص‌های کتابش را به کلمه‌ای از کلمات پیامبران نسبت می‌دهد؛ گویا مقصودش این است که روح هر فص و الهام‌بخش هر حکمتی که در آن آمده، یکی از پیامبران یا حقی است که در صورت آن پیامبر متجلی شده است (عفی‌فی، ۱۳۸۰). مولوی نیز به این موضوع پرداخته و از تعبیر خواب فرعون مبنی بر خرابی ملک وی و اقدام او در کشتن فرزندان بنی‌اسرائیل سخن می‌گوید:

از منجم بود در حکمش هزار	وز معبر نیز و ساحر بی‌شمار
مقدم موسی نمودندش به خواب	که کند فرعون و ملکش را خراب

(مولوی، ۱۳۷۳)

آنان که دیده واقع‌بین ندارند و خود را چیزی به حساب می‌آورند، می‌خواهند در برابر قدرت خدا بایستند و قضای او را به حيله برگردانند. فرعون قدرتی ظاهری به دست آورده بود و از قدرت نهانی حق تعالی بی‌خبر بود. بدو گفته بودند: کشنده او از اسرائیلیان است و او می‌پنداشت با قدرت ظاهری واقعیت را می‌تواند دگرگون کند و برای آنکه خطر آینده را از خود دور کند، کودکان را می‌کشت، درحالی که موسی درون سرای او پرورده می‌شد تا او را به هلاکت کشاند، آنکه نفس می‌پروراند از دشمن درونی غافل است و دیگران را دشمن خود می‌پندارد (شهیدی، ۱۳۷۳). اعمال او بیهوده و تقدیر حق بر تدبیر بنده غلبه داشت:

خود قضا بر سبالت آن حيله مند	زیر لب می‌کرد هر دم ریش خند
صد هزاران طفل کشت او بی‌گناه	تا بگردد حکم و تقدیر اله
تا که موسای نبی ناید برون	کرد در گردن هزاران ظلم و خون
آن همه خون کرد و موسی زاده شد	و ز برای قهر او آماده شد

گر بدیدی کارگاه لا یزال دست و پایش خشک گشتی ز احتیال
اندرون خانه‌اش موسی معاف و ز برون می‌کشت طفلان را گراف
(مولوی، ۱۳۷۳)

هیچ تمهید و حيله‌ای نمی‌تواند آنچه را مشیت و اراده خداست از جریان بازدارد؛ مولوی می‌گوید: «آدمی، بیهوده این و آن را دشمن می‌دارد حال آنکه از دشمن درونی خود؛ یعنی نفس اماره غافل است». در ادامه مولانا با الهام از این داستان، نفس را به موسی و فرعون را به تن که نماد دنیا است، تشبیه کرده، گفته: «دشمن درون خانه است»:

همچو صاحب نفس کاو تن پرورد بر دگر کس ظن حقدی می‌برد
کاین عدو و آن حسود و دشمن است خود حسود و دشمن او آن تن است
او چو موسی و تنش فرعون او او به بیرون می‌دود که کو عدو
نفسش اندر خانه تن نازنین بر دگر کس دست می‌خاید به کین
(همان: ۱۹۰)

مولانا تولد موسی را قضا و قدر الهی می‌داند که حتی فرعون هم قادر به تغییر آن نیست و همگان مقهور مشیت خداوند هستند:

من چو ابرم تو زمین موسی نبات حق شه شطرنج و ما ماتیم مات
مات و برد از شاه می‌دان ای عروس آن مدان از ما مکن بر ما فسوس
آن چه این فرعون می‌ترسد از او هست شد این دم که گشتم جفت تو
(همان: ۱۳۷۳)

۴-۲. جدال و غلبه معجزات موسی بر سحر فرعون

ابن عربی در این فص سؤالات فرعون از موسی را بازگو کرده و به تفسیر آن‌ها پرداخته، می‌گوید: «حکمت پرسش فرعون از ماهیت الهی از روی جهل نبود، بلکه از جهت آزمودن بود تا پاسخ او را با ادعای رسالتش از جانب پروردگارش ببیند، چون فرعون مرتبه رسولان را در علم بالله می‌دانست. لیک چون موسی پاسخ داد، فرعون گفت: که موسی پاسخ سؤال

را نداده تا در نزد حاضران فرعون داناتر از موسی قلمداد شود: «و أما حکمة سؤال فرعون عن الماهية الإلهية فلم يكن عن جهل، و إنما كان عن اختبار حتى يري جوابه مع دعواه الرسالة عن ربه - و قد علم فرعون مرتبة المرسلين في العلم - فيستدل بجوابه على صدق دعواه و سأل سؤال إيهام من أجل الحاضرين حتى يعرفهم من حيث لا يشعرون بما شعر هو في نفسه في سؤاله: فإذا أجابه جواب العلماء بالأمر أظهر فرعون - إبقاء لمنصبه - أن موسى ما أجابه على سؤاله، فيتبين عند الحاضرين - لقصور فهمهم - أن فرعون أعلم من موسى. و لهذا لما قال له في الجواب ما ينبغي - و هو في الظاهر غير جواب ما سئل عنه» (ابن عربی، ۱۳۹۶). سپس فرعون خطاب به یاران موسی (ع) گفت: «پیغمبری که به‌سوی شما فرستاده شده، دیوانه است و علم آنچه را از او پرسیدم بر وی پوشیده و پنهان است: ﴿قَالَ إِنَّ رَسُولَكُمْ الَّذِي أُرْسِلَ إِلَيْكُمْ لَمَجْنُونٌ﴾^۱. من از ذات سؤال می‌کنم، وی از وجه جواب می‌گوید. فرعون قصد این سؤال می‌کرد که تا موسی را پیش قوم خجل کند، او می‌دانست که از ذات خدا خبر نتوان داد، فرعون دانا بود و خدا را می‌شناخت و موسی را که پیغمبر است و می‌گفت: ﴿إِنَّ رَسُولَكُمْ الَّذِي أُرْسِلَ إِلَيْكُمْ﴾^۲ و انکار موسی نمی‌کرد، او می‌گفت: که من از تو بزرگ‌ترم از جهت آنکه تو علم داری و قدرت نداری و من هر دو را دارم و تربیت خلق بهتر از تو می‌کنم: ﴿قَالَ أَنَا رَبُّكُمُ الْأَعْلَى﴾^۳ دعوی بزرگ‌تری می‌کرد، نه انکار موسی (عزیزالدین نسفی، ۱۳۸۶).

ابن عربی هم می‌گوید: در این جا راز بزرگی است: فرعون از ذات پرسید و موسی از فعل گفت: «و هنا سرّ کبیر، فإنه أجاب بالفعل لمن سأل عن الحد الذاتي، فجعل الحد الذاتي عين إضافته إلى ما ظهر به من صور العالم، أو ما ظهر فيه من صور العالم. فكأنه قال في جواب قوله «و ما ربُّ العالمين» - قال - الذي يظهر فيه صور العالمين من علو - و هو السماء - و سفل و هو الأرض: ﴿إِنْ كُنْتُمْ مُوقِنِينَ﴾^۴ أو يظهر هو بها» (ابن عربی، ۱۳۹۶).

اما موسی در بیان جواب افزود تا فرعون مرتبه‌اش را در علم الهی بداند، پس گفت:

۱. سورة شعراء، آیه ۲۷

۲. سورة شعراء، آیه ۲۷

۳. سورة نازعات، آیه ۲۴

۴. سورة دخان، آیه ۷

«رَبُّ الْمَشْرِقِ وَالْمَغْرِبِ»^۱ فجاء بما يَظْهَرُ و يَسْتَرُ، و هو الظاهر و الباطن، و ما بينهما و هو قوله «يَكُلُّ شَيْءٍ عَلَيْهِ»^۲ (۴: ۴) «إِنْ كُنْتُمْ تَعْقِلُونَ»^۳: أَيْ إِنْ كُنْتُمْ أَصْحَابَ تَقْيِيدٍ، فَإِنَّ الْعَقْلَ يَقْيِدُ» (ابن عربی، ۱۳۹۶). بنابراین، پاسخ نخستین پاسخ اهل یقین و صاحبان کشف و جود و پاسخ دوم به صاحبان عقل و تقیید و حصر است.

در مرتبه‌ای موسی در مرتبه‌ای فرعون در مرتبه‌ای مقبول در مرتبه‌ای مردود
(شاه نعمت‌الله ولی، ۱۳۸۰)

فرعون قانع نشد و گفت: مرتبه من، ای موسی! اکنون حکم کردن در توست، موسی گفت: تو بر آن قادر نیستی، زیرا به خواست حق تعالی، موسی در مرتبه‌ای ظهور داشت که به فرعون حکم می‌راند: «فلما فهم ذلك موسى منه أعطاه حقه في كونه يقول له لا تقدر على ذلك، و الرتبة تشهد له بالقدرة عليه و إظهار الأثر فيه: لأن الحق في رتبة فرعون من الصورة الظاهرة، لها التحكم على الرتبة التي كان فيها ظهور موسى في ذلك المجلس. فقال له، يظهر له المانع من تعديه عليه، ﴿أَوْ لَوْ جِئْتُكَ بِشَيْءٍ مُّبِينٍ﴾^۴، ﴿فَلَمْ يَسْعَ فِرْعَوْنَ إِلَّا أَنْ يَقُولَ لَهُ "فَأْتِ بِهِ إِنْ كُنْتَ مِنَ الصَّادِقِينَ"﴾^۵ حتى لا يظهر فرعون عند الضعفاء الرأي من قومه بعدم الإنصاف فكانوا يرتابون فيه» (ابن عربی، ۱۳۹۶).

چون سخنان موسی را نپذیرفت به اظهار معجزه پرداخت و عصایش را انداخت و آن صورت چیزی بود که فرعون بدان، موسی را در ابایش از اجابت دعوت عصیان و سرکشی می‌کرد: و لهذا جاء موسى في الجواب بما يقبله الموقن و العاقل خاصة. ﴿فَأَلْقَى عَصَاهُ﴾^۶ و هي صورة ما عَصَى به فرعون موسی في إبطائه عن إجابة دعوته، ﴿فَإِذَا هِيَ تُعْبَانُ مُبِينٌ﴾^۷ أَيْ

۱. سورة مزمل، آية ۹

۲. سورة حدید، آية ۴

۳. سورة آل عمران، آية ۱۱۸

۴. سورة شعراء، آية ۳۰

۵. سورة شعراء، آية ۳۱

۶. سورة شعراء، آية ۳۲

۷. سورة اعراف، آية ۱۰۷

حیة ظاهرة» (همان: ۳۹۶).

ابن عربی در رابطه با عصای موسی و تبدیل شدن آن به ازدها و غالب آمدن حجت موسی بر حجت‌های فرعون می‌گوید: «فظهرت حجة موسى على حجج فرعون في صورة عصي و حیات و حبال» (همان: ۲۹۶) و ریسمان و جادوی آن‌ها در مقابل معجزه موسی بسیار کوچک و ناچیز بود و چون جادوگران این وضعیت را دیدند، رتبه موسی را در علم دانستند و فهمیدند، این چیزی که دیدند در قدرت بشر عادی نیست: «فلما رأَت السحرة ذلك علموا رتبة موسى في العلم، و أن الذي رأوه ليس من مقدور البشر: و إن كان من مقدورا لبشر فلا يكون إلا ممن له تميز في العلم المحقق عن التخيل و الإيهام» (همان: ۳۹۸).

در ادامه ابن عربی می‌گوید: ترس موسی در موقع انداختن عصا و تبدیل شدن به ازدها، موجب تعجب ساحران شد و آن‌ها فهمیدند که موسی جادوگر نیست، چون ساحر کاملاً به کار خویش واقف و مسلط است، پس معجزه است و از جانب خدای است که موسی و هارون از آن خبر می‌دهند: «فلما ألقى موسى عصاه، فكانت حية، علمت السحرة بأجمعها، مما علمت من خوف موسى، أنه لو كان ذلك منه، و كان ساحرا، ما خاف» (ابن عربی، ۱۹۹۴)، پس ایمان آوردند: ﴿فَأَلْقَى السَّحَرَةُ سُجَّدًا قَالُوا آمَنَّا بِرَبِّ هَارُونَ وَمُوسَى﴾^۱.

پس فرعون به جادوگران گفت: من خدای اعلای شما هستم؛ یعنی همه به نسبتی رب‌اند، اما من رب اعلای آنانم، چون در میان شما حکم می‌کنم: ﴿و لما كان فرعون في منصب التحكم صاحب الوقت، و أنه الخليفة بالسيف - و إن جار في العرف الناموسي - لذلك قال: "أَنَا رَبُّكُمْ الْأَعْلَى"؛^۲ أي و إن كان الكل أرباباً بنسبة ما فأنا الأعلى منهم بما أُعْطِيَتْهُ فِي الظَّاهِر من التحكم فيكم» (ابن عربی، ۱۳۹۶) فرعون به باطل دعوی علو کرد، لیک موسی به حق از وی اعلی بود: ﴿لَا تَخَفْ إِنَّكَ أَنْتَ الْأَعْلَى﴾^۳ از این جهت به علو مرتبه مخصوص است و به استعلای بر فرعون، منصوص (ابن عربی، ۱۳۸۹).

مولوی هم بارها به شیوه‌های گوناگون از تقابل موسی و فرعون سخن گفته است؛ ابتدا اینکه خطاب حق آمد: ای موسی، شبانی را رها کن و جلوی سرکشی فرعون را بگیر:

۱. سورة طه، آیه ۷۱

۲. سورة نازعات، آیه ۲۳

۳. سورة طه، آیه ۶۸

توی موسی عهد خود؛ درادر بحر جزر و مد ره فرعون باید زد، رها کن این شبانی را
(مولوی، ۱۳۸۴)

و موسی هم مطابق فرمان الهی، نزد فرعون رفت و گفت: من فرستاده و حجت پروردگار
به‌سوی تو هستم:

رفت موسی بر طریق نیستی گفت فرعونش بگو تو کیستی
گفت من عسلم رسول ذوالجلال حجه الله ام امانم از ضلال
(مولوی، ۱۳۷۳)

سپس مولوی معارضه موسی و فرعون را به تصویر می‌کشد:

گفت موسی لطف بنمودیم و جود خود خداوندیت را روزی نبود
(همان: ۵۹۷)

ضدیتی که میان آدم و ابلیس و ابراهیم و نمرود وجود دارد در داستان موسی و فرعون
به‌صورت برجسته‌تری نمایان است. وجه کلی ساختار داستان پیامبران بر اساس برخورد و
تضاد میان دو نیروی خیر و شر شکل گرفته و حوادث داستان در واقع، ناشی از تضاد و
برخورد میان دو شخصیت است که به وجود می‌آید و این با دو بُعد وجود انسانی، الهی یا
شیطانی، بازتاب بیرونی خود را در داستان‌های کهن ازجمله پیامبران بازنمایانده است
(پورنامداریان، ۱۳۹۴).

هلا این لوح لایح را بیا بستان ازین موسی مکش سر همچو فرعونان مکن استیزه چون هلمان
(مولوی، ۱۳۸۴)

فرعون نمی‌پذیرد و ساحران درگاه خویش را به مقابله با موسی فراخوانده است:

ساحران موسی از استیزه را بر گرفته چون عصای او عصا
زین عصا تا آن عصا فرقی است ژرف زین عمل تا آن عمل راهی شگرف
(مولوی، ۱۳۷۳)

تشابه ظاهری میان دو چیز، الزاماً به معنی وحدت ماهیت آن‌ها نیست:

ساحران آورده حاضر نیک و بد تا که جرح معجزه موسی کند
(همان: ۹۷۹)

این داستان مفصل در مثنوی آمده از وعده موسی به فرعون برای هدایت وی تا مشورت فرعون با آسیه همسرش و هامان وزیرش و نوید شدن موسی (ع) از ایمان فرعون به تأثیر کردن سخن هامان در دل فرعون، پس جادوگران گفتند: هر کدام از ما در سحر و جادو امامی هستیم: «عندما عاد موسی و بقی فرعون، استدعی أمامه أهل الرأي والمشورة و تشاوروا قائلین: إن لدينا من السحرة من كل واحد منهم إمام فی سحره فرد» (الدسوقی، ۱۴۱۶) و مولوی از ضعف این سحر و جادو در برابر قدرت الهی موسی (ع) سخن می‌گوید:

جادوکانی ز فن چند عصا و رسن مار کنند از فریب موسی و ثعبان رسید
(مولوی، ۱۳۸۴)

فرعون موسی را مکار و حيله گر می‌نامد و از عاقبت رسوایی بیم می‌دهد:

گفت فرعونش چرا تو ای کلیم خلق را کشتی و افکندی تو بیم
در هزیمت از تو افتادند خلق در هزیمت کشته شد مردم ز زلق
همچو تو سالوس بسیاران بدند عاقبت در مصر ما رسوا شدند
(مولوی، ۱۳۷۳)

و موسی جواب تهدید فرعون را چنین می‌دهد:

راضیم من شاكرم من ای حریف این طرف رسوا و پیش حق شریف
پیش خلقان خوار و زار و ریش خند پیش حق محبوب و مطلوب و پسند
(همان: ۳۴۴)

باز مولوی بسان دیگر داستان‌های مثنوی، این داستان و این مواجهه را در خدمت تعالیم خویش و در نوع ادبیات تعلیمی ارائه می‌دهد. از نظر وی، موسی و فرعون، نماد گرایش‌ها و احوال نیک و بد انسان هستند:

موسی و فرعون در هستی تست باید این دو خصم را در خویش جست
(همان: ۳۵۱)

فرعون نماد خودخواهی و منیت و موسی نماد پاکی و رهیدگی است:

جنس فرعون هر کی در منی است جنس موسی هر آنک در پاک‌یست
(مولوی، ۱۳۸۴)

همچنین در دیوان شمس، اشاره صریح به تشبیه تن به فرعون و جان به موسی آمده است:

گر تو فرعون منی از مصر تن بیرون کنی در درون حالی بینی موسی و هارون خویش
(همان: ۴۸۸)

حالیا، برهان‌های موسی نتیجه‌ای نداشت:

آهن برهان موسی بر دل چون سنگ زد تا جهد استاره‌ای کز ابر یک استاره نیست
(همان: ۱۹۰)

و مولوی که جانش از فرعون و ظلم او به ستوه آمده، آرزوی روی درخشان موسی را می‌نماید:

جانم ملول گشت ز فرعون و ظلم او آن نور روی موسی عمرانم آرزوست
(همان: ۲۰۳)

موسی پس از آوردن برهان خویش و بی‌اثر بودن آن در فرعون به اظهار معجزه می‌پردازد، پس به امر حق، عصای خویش را می‌افکند:

شد عصا اندر کف موسی گوا شد عصا اندر کف ساحر هبا
(مولوی، ۱۳۷۳)

در این مجال باید گفت که خلاصه ابیات مولوی در نفی جادویی از موسی آن است که مُدْرَک و مُدْرَک از یک سنخ هستند، پس اگر تو، فانی از خود باشی، عالم پیش تو فانی است و اگر تو باقی باشی عالم نزد تو باقی است و اگر نور شده عالم نور است و زمین و آسمان و موالیدی نیست، مدرک نوری نور بیند و مدرک ظلمانی ظلمت بیند، حق بیند و باطل، باطل (ملاهادی سبزواری، ۱۳۷۴). پس عصای موسی بر هیمنه فرعون غالب آمد:

موسی آمد در وغا با یک عصاش زد بر آن فرعون و بر شمشیرهاش
(همان: ۱۷۵)

مولوی بر این باور است که موسی راستی پیشه کرده و این نتیجه صدق ایمان او است: «راستی را پیش گیر هیچ کزی نماند، راستی همچون عصای موسی است، آن کزی‌ها همچون سحرهاست، چون راستی بیاید همه را بخورد» (مولوی، ۱۳۸۶). معجزه عصای موسی همه تدابیر فرعون را نقش بر آب کرد:

چون عصا از دست موسی آب خورد ملکت فرعون را یک لقمه کرد
(همان: ۱۹۶)

مولوی می‌گوید: قدرت موسی بر همه فرعونان عالم، فائق خواهد آمد:

شمار برگ اگر باشد یکی فرعون جباری کف موسی یکایک را بجای خویش بشاند
(مولوی، ۱۳۸۴)

چنانچه می‌بینیم، در آثار مولوی به‌ویژه دیوان شمس، نام فرعون، بیش از شخصیت‌های دیگر داستان موسی آمده و این نام اغلب همراه نام موسی ذکر می‌شود (پورنامداریان، ۱۳۹۴) شمار این ابیات بیشتر از این تعداد است.^۱
موسی خود از هیبت معجزه‌اش ترسید: ﴿خُذْهَا وَلَا تَخَفْ﴾^۲: ظاهر موسی ترسان، اما بیخ اعتقادش راسخ بود بر وعده خداوند (بهاء ولد: ۱۳۸۲). مولوی در مثنوی و دیوان شمس اشاره کرده است:

حکم خذها لا تخف دادت خدا تا به دستت ازدها گردد عصا
هین ید بیضا نما ای پادشاه صبح نو بگشا ز شبهای سیاه
(مولوی، ۱۳۷۳)

عصای موسی در تقریر مولانا، نمونه‌ای از تبدیل و تحول جماد را به حیوان، تصویر می‌کند (زرین کوب، ۱۳۹۸).

موسی ز عصا چرا گریزد گر بر فرعون مار باشد
(مولوی، ۱۳۸۴)

پس ساحران فهمیدند کار و عمل موسی سحر و جادو نیست؛ از این رو، به وی ایمان آورده، جان خویش را بر سر آن نهادند:

۱. مولوی در ابیات صفحات زیر از مثنوی و غزلیات شمس به موضوعات مطرح شده در رابطه با موسی (ع) و معجزه عصای وی و تبدیل شدن به مار و ازدها، پرداخته است: (مولوی، ۱۳۷۳: ۵۲، ۱۴۳، ۳۴۲، ۶۲۸، ۶۹۴ و ۸۰۲) و (مولوی، ۱۳۸۴: ۵۹، ۱۰۹، ۱۱۸، ۱۴۴، ۳۰۰، ۳۴۱، ۴۲۱، ۵۴۷، ۵۸۴، ۶۰۶، ۶۳۳، ۷۴۳، ۸۸۴، ۹۶۴، ۹۵۹، ۱۰۷۴، ۱۰۸۷، ۱۱۳۳، ۱۲۵۵ و ۱۲۹۶).

۲. سورة طه، آیه ۲۱

این قدر تعظیم دینشان را خرید کز مری آن دست و پاهایشان برید
ساحران چون حق او بشناختند دست و پا در جرم آن درباختند
(مولوی، ۱۳۷۳)

این اندازه تعظیم کردن ایشان دین موسی را که در انداختن عصا موسی را مقدم داشتند. آن تعظیم دین موسی ایشان را خرید که قبول ایمان ایشان کردند که آخرالامر به شرف ایمان مشرف شدند و کژی و مری که اول مرتبه کرده بودند، آن کژی و مری دست و پای ایشان را برید (نعم، ۱۳۸۷).

چه باده بود که موسی به ساحران در ریخت که دست و پای بدادند مست و ییخودوار
(مولوی، ۱۳۸۴)

مولوی معتقد است که ایمان تمییز است و کفر بی تمییزی است، نمی‌بینی چون عصای موسی مار شد و چوب‌ها و رسن‌های ساحران مار شدند، آنکه تمییز نداشت همه را یک لون دید و فرق نکرد و آنکه تمییز داشت سحر را از حق فهم کرد و مؤمن شد به واسطه تمییز، پس ایمان تمییز است (مولوی، ۱۳۸۶).

در خدای موسی و موسی گریز آب ایمان را ز فرعون می‌ریز
(مولوی، ۱۳۷۳)

موضوع آخر در این بخش تصویرسازی‌های مولوی در موضوع خروج بنی اسرائیل از مصر و تعقیب آن‌ها توسط لشکریان فرعون است؛ در حالی که آنان در پناه خدای و همراه پیامبرش بودند و با معجزه موسی از دریا گذشتند^۱:

۱. مولوی در ابیات صفحات زیر از مثنوی و غزلیات شمس، به موضوعات مطرح شده در رابطه با موسی (ع) و معجزه گذشتن از دریا، پرداخته است: (مولوی، ۱۳۷۳: ۷۴۳، ۵۴، ۱۱۱، ۲۴۹، ۳۴۰) و (مولوی: ۱۳۸۴: ۵۸۴، ۶۷۵، ۸۱۲، ۸۸۱ و ۱۰۰۳ و ۱۱۰۲).

لشکر آرد او پگه تا حول نیل تا زند بر موسی و قومش سیل
ایمنی امت موسی شود او به تحت الارض و هامون در رود
(همان: ۹۷۹)

و پایان داستان فاتح آمدن موسی بر فرعون و غرق شدن و رسوایی فرعون است:

موسی خاک رو را بر بحر می‌نشانی فرعون بوش جو را در عار می‌کشانی
(مولوی، ۱۳۸۴)

موسی و یارانش چون مطیع بودند در دریا راه‌ها پیدا شد و گرد از دریا برآوردند و گذشتند (مولوی، ۱۳۸۶).

۵-۲. ایمان فرعون در لحظات مرگ و نجات وی از عذاب از نگاه ابن عربی و مولوی

ابن عربی در ارتباط با ایمان آوردن فرعون به خدای موسی و هارون در لحظات آخر هلاک در دریا، ﴿أَمِنْتُ أَنَّهُ لَا إِلَهَ إِلَّا الَّذِي آمَنْتُ بِهِ بَنُو إِسْرَائِيلَ وَأَنَا مِنَ الْمُسْلِمِينَ﴾^۱ می‌گوید: حال فرعون، چون حال محتضر نبوده و قرینه حال می‌رساند که از انتقال بر یقین نبوده؛ زیرا مؤمنان را مشاهده کرد که در آن راه خشکی که با معجزه عصای موسی ایجاد شده بود، راه می‌روند؛ بنابراین، فرعون در حال ایمان آوردن به هلاک یقین نداشت: «فأراد أن ذلک لا یرفع عنهم الأخذ فی الدنيا، فلذلک أخذ فرعون مع وجود الإیمان منه. هذا إن کان أمره أمر من یتقن بالانتقال فی تلك الساعة. و قرينة الحال تعطی أنه ما کان علی یقین من الانتقال، لأنه عاین المؤمنین یمشون فی الطريق البیس الذی ظهر بضرب موسی بعصاه البحر. فلم یتیقن فرعون بالهلاک إذ آمن، بخلاف المحتضر حتی لا یلحق به. فأمن بالذی آمن به بنو إسرائيل علی التیقن بالنجاة، فکان (الامر) کما یتیقن لکن علی غیر الصورة التي أراد» (ابن عربی، ۱۳۹۶). سپس می‌گوید: «خداوند، او را در نفسش از عذاب آخرت نجات و

۱. سورة یونس، آیه ۹۰

بدنش را هم نجات داد و او را عبرت جهانیان قرار داد: «فَنَجَاهُ اللَّهُ مِنْ عَذَابِ الْآخِرَةِ فِي نَفْسِهِ، وَ نَجَّى بَدَنَهُ كَمَا قَالَ تَعَالَى ﴿فَالْيَوْمَ نُنَجِّيكَ بِبَدَنِكَ لِتَكُونَ لِمَنْ خَلَقَ آيَةً﴾^۱ لَأنَّهُ لَوْ غَابَ بِصُورَتِهِ رَبِّمَا قَالَ قَوْمُهُ احْتَجِبَ. فَظَهَرَ بِالصُّورَةِ الْمَعْهُودَةِ مِيتًا لِيَعْلَمَ أَنَّهُ هُوَ» (همان: ۴۰۰)

ابن عربی در ادامه از نجات عام او سخن می‌گوید و به استناد آیات قرآن کریم بر این باور است: آن کسی که کلمه عذاب اخروی بر او محقق شده است، هر آیه و معجزه‌ای برایش بیاوری، ایمان نمی‌آورد و فرعون را از این دسته خارج می‌داند، سپس می‌گوید: امر درباره او موکول به خداوند است: «فقد عمته النجاة حساً و معنی. و من حَقَّتْ علیه کلمة العذاب الأخروی لا یؤمن و لو جاءته کل آية حتی یروا العذاب الألیم، أی یدوقوا العذاب الأخروی. فخرج فرعون من هذا الصنف. هذا هو الظاهر الذی ورد به القرآن. ثم إننا نقول بعد ذلك: و الأمر فیهِ إلی الله، لما استقر فی نفوس عامة الخلق من شقائه، و ما لهم نص فی ذلك یستندون إلیهِ» (همان: ۴۰۲)

علاوه بر استناد به قرآن، توجه مولانا بیشتر از وجه وحدت وجودی است؛ او می‌گوید: موسی و فرعون هر یک در حد وجودی خود مسخر مشیت و دست آموز قضا بودند، بندگی موسی آشکار بود و بندگی فرعون از نظرها پنهان می‌نمود و شب‌ها به خدا می‌نالید و می‌گفت: تملق و چاپلوسی خلق مرا در ادعای خدایی افکنده است، ادعایی که مایه رسوایی و بدفرجامی است، حکم قضا را به تیشه و فطرت آدمی را به شاخه درخت تشبیه کرده، از آن جهت که تیشه کار خود را می‌کند و شاخ درخت هیچ‌گونه اختیاری ندارد (فروزانفر، ۱۳۶۷). این تشبیه و بیان لطیف از زبان مولانا چنین آمده است:

خواجه تا شانیم اما تیشه‌ات	می‌شکافد شاخ را در بیشه‌ات
باز شاخی را مؤصل می‌کند	شاخ دیگر را معطل می‌کند
شاخ را بر تیشه دستی هست نی	هیچ شاخ از دست تیشه جست نی
حق آن قدرت که آن تیشه تو راست	از کرم کن این کژیها را تو راست

(مولوی، ۱۳۷۳)

این اقرار و اعتراف، در وقتی است که فرعون از تعظیم و چاپلوسی خلق بر کنار مانده است، پس چنین استنباط می‌شود که فرعون به نظر مولانا در باطن دارای ایمان ایجابی بوده است، بدین معنی که خویش را مسخر مشیت می‌دید، اما به حکم ظاهر، کافر بود از آن جهت که موسی را انکار می‌کرد در صورتی که موسی مظهر حق و دعوتش هم به حکم مشیت و فرمان خدا بود و عقیده وی از این وجه با گفته ابن عربی، تفاوت دارد (فروزانفر، ۱۳۶۷).

موضوع دیگر این است که مولوی براساس دیدگاه وحدت وجودی خویش، موسی و فرعون را مطیع امر تکوینی خداوند می‌داند:

موسی و فرعون معنی را رهی	ظاهر آن ره دارد و این بی رهی
روز موسی پیش حق نالان شده	نیم شب فرعون گریان آمده
کاین چه غل است ای خدا بر گردنم	ور نه غل باشد که گوید من منم
ز آن که موسی را منور کرده‌ای	مر مرا ز آن هم مکدر کرده‌ای
ز آن که موسی را تو مه رو کرده‌ای	ماه جانم را سیه رو کرده‌ای
بهتر از ماهی نبود استاره‌ام	چون خسوف آمد چه باشد چاره‌ام

(مولوی، ۱۳۷۳)

در ادامه فرعون می‌گوید: زمانی که در معرض تابش نور حقیقت موسی قرار می‌گیرم، قلب بودن جنس وجودیم آشکار می‌شود:

باز با خود گفته فرعون ای عجب	من نه در یا ربناام جمله شب
در نهان خاکی و موزون می‌شوم	چون به موسی می‌رسم چون می‌شوم
رنگ زر قلب ده تو می‌شود	پیش آتش چون سیه رو می‌شود
نی که قلب و قالبم در حکم اوست	لحظه‌ای مغزم کند یک لحظه پوست

(همان: ۱۰۱)

شارحان مثنوی می‌گویند: در مرتبه وحدت الهی، کفر و ایمان راهی ندارد، جمیع مظاهر متضاده و متقابل، تابع معنی واحدند در حقیقت و اختلاف از روی ظاهر است؛ چه موسی (ع) و فرعون و چه آدم (ع) و ابلیس، همه را قدم در جاده بندگی است (لاهوری، ۱۳۷۷).

چون که بی‌رنگی اسیر رنگ شد موسیقی با موسیقی در جنگ شد
چون به بی‌رنگی رسی کان داشتی موسی و فرعون دارند آشتی
(همان: ۱۰۲)

پس در یک جمع‌بندی، مولوی اقرار می‌کند اگر موسی مظهر لطف تو است، فرعون هم مظهر قهر تو است. توجیه دیگر آن است که موسی و فرعون، هر کدام مظهر اسمی از اسماء الهی بودند؛ موسی، مظهر اسم «هادی» و فرعون، مرآت اسم «مضّل» بود، مرجع همه اسماء متضاد از جلالی و جمالی، ذات حق است، بدین جهت هر کسی در حکم اسمی است که جنبه مظهریت آن را دارد و مرجع آن اسم هم، ذات الهی است پس باز گشت همه به خداست و اختلافی که فرض می‌شود به حسب ظاهر است (فروزانفر، ۱۳۶۷).

جمع‌بندی و نتیجه‌گیری

چنان‌که گفته شد، مفهوم مراتب انبیاء به‌طور کلی، مفهومی است مشکک و مولوی و ابن عربی مراتب هر نبی را (مانند اختلاف مراتب نور)، متفاوت از انبیای دیگر می‌دانند. با بررسی و استخراج آرای ایشان و تطبیق و تحلیل مبانی فکری آن‌ها در باب مراتب موسی (ع) به این نتایج می‌رسیم که ابن عربی موسی را در آسمان ششم، صاحب تورات، صاحب حکمت علویّه، قریب به مقام جمعیت، صاحب مقام تکلیم و نائل به ساحت کبریا، واصل به بخشی از اسرار و علوم لدنی، مظهر صبر و استقامت، مظهر ارواح فرزندان مقتول بنی اسرائیل، عالم به علوم متعدد، صاحب مرتبه اعلی، امان یافته حق تعالی (در قصر فرعون)، غالب بر فرعون پادشاه وقت و صاحب کرامات و معجزات آشکار دانسته است. مولوی نیز موسی را دارای صفات والا، وجود نور شده و الهی، مظهر توکل در بلا و راحتی، صاحب مقام تکلیم و هم‌کلامی با حق، بنده خالص، پاک‌باز، رهیده و وارسته، الگوی والای انسانی، مظهر انسان کامل و شمس تبریزی (مولوی، شمس را مظهر تحقق صفات انبیاء الهی می‌داند)، مُدرک تجلی حق، نائل به میقات، عاشق راستین، مفتخر به دیدار خضر و برخوردار از اسرار علم لدنی، مظهر تحقق اراده حق، تحت حمایت حق از تولد تا به پیری (اکثر انبیای حق از تولد تا وفات، تحت حمایت و تکفل حق تعالی هستند). مرضی حق، نماد صدق و راستی، صاحب معجزات فراوان (معجزه مار و اژدها،

شکافتن دریا و گذر از آن و معجزات دیگر)، غالب بر فرعون، مظهر تنزیه حق تعالی و نماد دوستی با خداوند می‌داند.

بنابراین، ابن عربی و مولوی، نظریات و اندیشه‌های مشترک فراوانی در باب پیامبران الهی دارند و دلیل این موضوع، بن‌مایه‌های فکری مشترک آن‌ها به‌خصوص قرآن مجید، احادیث و تعلیمات عرفای سلف بوده است. هر دو نفر از زمره عارفان بزرگ جهان اسلام هستند و باورهای مشترک فراوان دارند. در کلام اشعری و در اصول تصوف و مبانی وحدت وجود، آرای نزدیک به هم دارند. بدین ترتیب، هر دو عارف به تعاریفی جامع در رابطه با جایگاه انبیاء در نظام آفرینش پرداخته‌اند و چنانچه از نظر گذشت، در بسیاری از مراتب مربوط به این نبی، این پایه‌ها و مایه‌های مشترک، منتج به موضع‌گیری یکسان و نتایج مشابهی شده بود. علاوه بر این، اشتراک در نتایج در ظاهر ناشی از توارد می‌نماید و اگر بخواهیم به مقوله تأثیر مولوی از ابن عربی قائل باشیم، این موضوع قابل ذکر و اهمیت نیست. به تعبیر دیگر، هر دو عارف بزرگ، مستقیم از پستان معرفت جان الهی، شیر نوشیده‌اند.

تعارض منافع

تعارض منافع وجود ندارد.

ORCID

Seyyed Mohammadreza Hosseini



<http://orcid.org/0000-0002-5036-5978>

Alimohammad Moazeni



<http://orcid.org/0000-0002-3950-7138>

منابع

قرآن کریم

ابن ترکه، صائن الدین علی. (۱۳۷۸). شرح فصوص الحکم (ابن ترکه). به تصحیح محسن بیدار فر.

ج ۲. چ ۱. قم: انتشارات بیدار.

ابن عربی، محیی الدین. (۱۴۲۲). تفسیر ابن عربی (تاویلات عبد الرزاق). به تصحیح سمیر مصطفی

رباب. ج ۱ و ۲. چ ۱. بیروت: دار احیاء التراث العربی.

_____. (۱۹۹۴). الفتوحات المکیة. به تصحیح عثمان یحیی. ج ۳ و ۴. چ ۲. بیروت:

دار احیاء التراث العربی.

- _____ . (۱۳۹۶). *فصوص الحکم*، مصحح محمدخواجهی. چ ۴. تهران: انتشارات مولی.
- _____ . (۱۴۲۴). *کتاب الحجب*. به تصحیح سعید عبد الفتاح. چ ۱. قاهرة: مكتبة الثقافة الدينية.
- _____ . (۲۰۰۶). *الکوکب الدرّی فی مناقب ذی النون المصری*. به تصحیح عبد الحمید صالح حمدان. چ ۱. مصر: المكتبة الازهریة.
- _____ . (۱۴۲۱). *مجموعه رسائل ابن عربی*. ج ۱ و ۲. چ ۱. بیروت: دارالمحجة البيضاء.
- _____ . (۱۳۸۹). *نقش الفصوص*. ترجمه نجیب مایل هروی. چ ۲. تهران: انتشارات مولی.
- ابواسحاق نیشابوری، ابراهیم بن منصور بن خلف. (۱۳۹۲). *قصص الانبياء*. به تصحیح حبیب یغمایی. چ ۶. تهران: انتشارات علمی و فرهنگی.
- افلاکی، احمد بن اخي ناطور. (۱۹۵۹). *مناقب العارفين*. ج ۱. چ ۱. آنکارا: [بی نا].
- بالی زاده الحنفی، مصطفی بن سلیمان. (۱۴۲۲). *شرح فصوص الحکم (بالی زاده)*. به تصحیح الشیخ فادی أسعد نصیف. بیروت: دار الکتب العلمیة.
- پورنامداریان، تقی. (۱۳۹۴). *داستان‌های پیامبران در کلیات شمس*. چ ۱. تهران: سخن.
- جام، احمد. (۱۳۸۷). *کنوز الحکمة*. به تصحیح علی فاضل. چ ۱. تهران: پژوهشگاه علوم انسانی و مطالعات فرهنگی.
- جامی، عبدالرحمن. (۱۴۲۵). *شرح فصوص الحکم (الجامی)*. به تصحیح عاصم ابراهیم الکیالی الحسینی الشاذلی الدرقاوی. چ ۱. بیروت: دار الکتب العلمیة.
- _____ . (۱۳۷۰). *نقد النصوص فی شرح نقش الفصوص*. به تصحیح سید جلال الدین آشتیانی. ج ۱. چ ۲. تهران: وزارت ارشاد اسلامی.
- _____ . (۱۳۷۰). *نقد النصوص فی شرح نقش الفصوص*. به تصحیح سید جلال الدین آشتیانی. چ ۲. تهران: وزارت ارشاد اسلامی.
- الجنّدی، مؤیدالدین. (۱۴۲۳). *شرح فصوص الحکم*. به تصحیح سید جلال الدین آشتیانی. چ ۲. قم: بوستان کتاب.
- جهانگیری، محسن. (۱۳۷۵). *محبی الدین ابن عربی چهره برجسته عرفان اسلامی*. چ ۴. تهران: دانشگاه تهران.

تحقیق در اندیشه‌های مولوی و ابن عربی و تحلیل دیدگاه آن‌ها در باب ... | حسینی و مؤذنی | ۱۱۹

چیتیک، ویلیام. ابن عربی، مولانا و اندیشه وحدت وجود. ترجمه ابوالفضل محمودی، پژوهش‌های فلسفی-کلامی، (۵ و ۶) [۱۳۷۹]، ۱۷۸-۲۰۷.

_____ (۱۳۹۳). ابن عربی میراث دار پیامبران. چ ۱. تهران: علمی و فرهنگی.

حسن زاده آملی، حسن. (۱۳۷۸). ممد‌الهمم در شرح فصوص الحکم. چ ۱. تهران: سازمان چاپ و انتشارات وزارت ارشاد اسلامی.

_____ (۱۳۸۱). هزار و یک کلمه. چ ۳. قم: بوستان کتاب.

حسون، ندا. (۱۳۷۰). انسان کامل از دیدگاه مولوی و ابن عربی. رساله دکتری، دانشگاه تهران. خوارزمی، تاج الدین حسین. (۱۳۷۹). شرح فصوص الحکم (خوارزمی). به تصحیح علامه حسن زاده آملی. چ ۲. قم: بوستان کتاب (انتشارات دفتر تبلیغات اسلامی حوزه علمیه قم). خیاطیان، قدرت الله. (۱۳۸۹). بررسی تطبیقی انسان کامل از نظر ابن عربی و مولوی. خردنامه صدرا، (۶۱) [۱۳۸۹]، ۴۰-۶۴.

زرین کوب، عبدالحسین. (۱۳۹۸). بحر در کوزه (نقد و تفسیر قصه‌ها و تمثیلات مثنوی). چ ۱۷. تهران: انتشارات علمی.

ذوقی، سهیلا. (۱۳۹۱). انسان کامل در عرفان مولانا و تطبیق نظریه او با ابن عربی. عرفانیات در ادب فارسی (ادب و عرفان، ادبستان). (۱۰) ۳، ۱۲۷-۱۳۸.

رودگر، نرجس. (۱۳۹۷). عنوان گذاری و تحلیل فص ابراهیمی بر اساس شرح قیصری و جندی. پژوهش‌های عرفانی، (۱) ۱، ۷۷-۹۳.

ریسی، زربانو. (۱۳۸۶). «مقایسه اوصاف پیامبران اولوالعزم در مثنوی و فصوص الحکم ابن عربی، پایان‌نامه کارشناسی ارشد، دانشگاه علامه طباطبائی.

سبزواری، ملاهادی. (۱۳۷۴). شرح مثنوی (سبزواری). به تصحیح مصطفی بروجردی. چ ۱. تهران: سازمان چاپ و انتشارات وزارت ارشاد اسلامی.

سلطان‌العلماء، بهاء‌الدین محمد بلخی (پدر مولوی). (۱۳۸۲). معارف (بهاء ولد). به تصحیح بدیع الزمان فروزانفر. چ ۳. تهران: انتشارات طهوری.

سلمانی، علی. (۱۳۹۴). بررسی جهان عرفانی در آموزه‌های مولوی و ابن عربی. پایان‌نامه کارشناسی ارشد، دانشگاه تهران.

سیدحیدر آملی. (۱۳۶۸). جامع الأسرار و منبع الأنوار. چ ۱. تهران: مرکز انتشارات علمی و فرهنگی وابسته به وزارت فرهنگ و آموزش عالی.

سیف، عبدالرضا. (۱۳۷۸). داستانهای پیامبران در مثنوی. چ ۱. تهران: سخن.

شاه نعمت الله ولی. (۱۳۸۰). دیوان شاه نعمت الله ولی. به تصحیح عباس خیاطزاده. چ ۱. کرمان: انتشارات خانقاه نعمت‌اللهی.

شریفیان و وفایی بصیر، مهدی و احمد. (۱۳۹۰). مشترکات ابن عربی و مولوی در حوزه اندیشه عرفانی. *ادبیات تطبیقی (ادب و زبان نشریه دانشکده ادبیات و علوم انسانی کرمان)*، (۴) ۲، ۹۵-۱۲۳.

شفیعی کدکنی، محمدرضا. (۱۳۹۲)، *زبان شعر در نثر صوفیه*. چ ۴. تهران: سخن.
شهیدی، سیدجعفر. (۱۳۷۳). *شرح مثنوی (شهیدی)*. ج ۲ و ۳. چ ۱. تهران: علمی و فرهنگی.
شیخ اشراق، شهاب الدین سهروردی. (۱۳۷۵). *رسائل شیخ اشراق*. به تصحیح هانری کربن، سید حسین نصر و نجفقلی حبیبی. ج ۳. چ ۲. تهران: موسسه مطالعات و تحقیقات فرهنگی.
صدوقی سها، منوچهر. (۱۳۸۱)، *شرح جدید منظومه سبزواری*. چ ۱. تهران: آفرینش.
عطارنیشابوری، فرید الدین. (۱۳۸۴). *دیوان عطار*. به تصحیح تقی تفضلی. چ ۱۱. تهران: شرکت انتشارات علمی و فرهنگی.

عفیفی، ابوالعلاء. (۱۳۸۰). *شرحی بر فصوص الحکم*. به تصحیح نصرالله حکمت. چ ۱. تهران: الهام.

عین القضات همدانی. (۱۳۴۱). *تمهیدات*. به تصحیح عقیف عسیران. چ ۱. تهران: دانشگاه تهران.
غنی، قاسم. (۱۳۸۹). *تاریخ تصوف در اسلام*. چ ۱. تهران: انتشارات زوار.
فرغانی، سعیدالدین. (۱۳۷۹). *مشارق الدراری شرح تائیه ابن فارض*. به تصحیح سید جلال الدین آشتیانی. چ ۲. قم: مرکز انتشارات دفتر تبلیغات اسلامی.

فروزانفر، بدیع الزمان. (۱۳۹۳). *احادیث و قصص مثنوی*. چ ۷. تهران: امیرکبیر.
_____. (۱۳۶۶). *زندگانی مولانا*. چ ۷. تهران: زوار.

_____. (۱۳۶۷). *شرح مثنوی شریف*. ج ۳. چ ۱. تهران: انتشارات زوار.
فیض کاشانی، ملا محسن. (۱۳۸۷) *مجموعه رسائل فیض*. به تصحیح محمد امامی کاشانی / بهراد جعفری. ج ۱. چ ۱. تهران: مدرسه عالی شهید مطهری.

قنوی، صدرالدین. (۱۳۹۳). *فکوک، مصحح محمدخواجوی*. چ ۳. تهران، مولی.
کاشانی، عبد الرزاق. (۱۳۷۰). *شرح فصوص الحکم (کاشانی)*. چ ۴. قم: انتشارات بیدار.
مظاهری، عبدالرضا. (۱۳۸۶). *خواب و رؤیا از دیدگاه ابن عربی*. *ادیان و عرفان (پژوهشگاه علوم انسانی و مطالعات فرهنگی)*، (۱۱) ۴، ۸۵-۱۰۶.

مولوی، جلال الدین محمد بلخی. (۱۳۸۴). *دیوان کبیر شمس*. به تصحیح بدیع الزمان فروزانفر. چ ۱. تهران: طلایه.

_____. (۱۳۸۶). *فیه ما فیه*. به تصحیح بدیع الزمان فروزانفر. چ ۲. تهران:

تحقیق در اندیشه‌های مولوی و ابن عربی و تحلیل دیدگاه آن‌ها در باب ... | حسینی و مؤذنی | ۱۲۱

_____ (۱۳۷۳). *مثنوی معنوی*. به تصحیح توفیق سبحانی. ج ۱. تهران: وزارت ارشاد اسلامی.

_____ (۱۴۱۶). *المثنوی المعنوی* (معرب الدسوقی). ترجمه و شرح ابراهیم دسوقی شتا. ج ۱. قاهرة: المجلس الأعلى للثقافة.

میبدی، ابوالفضل رشیدالدین. (۱۳۷۱). *کشف الأسرار و عدة الأبرار*. به تصحیح علی اصغر حکمت. ج ۵. تهران: انتشارات امیرکبیر.

میرباقری فرد، سید علی اصغر و کاظمی، مرضیه و خوشحال دستجردی، طاهره. بررسی و تحلیل سیر مراتب انسان‌های کمال یافته در آثار مولانا. متن پژوهی ادبی، (۹۰) [۱۴۰۰]، ۸-۳۰.

النابلسی، عبدالغنی. (۱۴۲۹). *جواهر النصوص فی شرح الفصوص*. به تصحیح عاصم ابراهیم الکیالی الحسینی الشاذلی الدرقاوی. ج ۲. چ ۱. بیروت: دار الکتب العلمیة.

نسفی، عزیز الدین. (۱۳۸۶). *الإنسان الكامل*. به تصحیح ماریژان موله. چ ۸. تهران: انتشارات طهوری.

نعیم، محمد. (۱۳۸۷). *شرح مثنوی* (نعیم). به تصحیح علی اوجبی. چ ۱. تهران: کتابخانه موزه و مرکز اسناد مجلس شورای اسلامی.

همایی، جلال الدین. (۱۳۸۵). *مولوی نامه* (مولوی چه می گوید؟). ج ۱. چ ۱۰. تهران: هما.

References

- Qurān-e Karīm*. (2012). Tr. By Mehdi Elahi Qomshei, Qum: Sepehr Novin. [In Persian]
- Abu Ishaq Nishaburi, I. (2013). *The stories of the prophets*, Corrector: Habib Yaghmai, 6nd, Tehran: Entesharat-e Elmi va Farhangi. [In Persian]
- Afifi, A. (2001). *Šarhī bar Fusū al-Hikam*, (Describing and Criticizing Ibn ‘Arabi’s Thought). , Corrector: Nasurllah Hekmat. 1st ed. Tehran: Elham. [In Persian]
- Aflaki, A.(1959). *Manaqeb al-'Arefin*, Vol: 2.1nd, Ankara: Ankara: n.p.[In Persian]
- Ahmad Jam, A.(2008).Kunouz al-Hikmah, Corrector: Ali Fazal, Vol: 1.1nd, Tehran: Reseach Center of Humanities and Cultural Studies.[In Persian]
- Al-Jundi, M.(2002), *Sharh Fusous al-Hekam*(al-Jundi), Corrector: Sayyed Jalal al-Din Ashtiyani, Vol: 1.2nd, Qum: Boustani-e Kitab Publishers.[In Persian]
- Al-Nablusi, A.(2008). *Jawaher al-Nusous fi Sharh al-Fusous*, Corrector: Asem Ibrahim al-Kayali al-Husayni al-Shadhli al-Darqawi, Vol: 2. 1st nd , Beirut: Dar al-Kutub al-'Ilmiyyah.[In Persian]

- Al-Qunawi, S. (2014). *Al-Fukūk*. Corrector: Muhammad Khajavi. 3rd ed. Tehran: Mowli.[In Persian]
- Amuli, H.(1989). *Jame`al-Asrar wa Manba`al-Anwar*, Vol: 1.1nd, Tehran: Elmi Farhangi Publishing Co, affiliated to Ministry of Culture and Higher Education.[In Persian]
- Attar Nayshabouri, F.(2005). *Divan-e 'Attar*, Corrector: Taqi Tafazzuli, Vol: 3.11th nd, Tehran: Sherkat-e Entesharat-e Elmi va Farhangi. [In Persian]
- Ayn al-Quzat, A.(1962). *Tamhidat*, Corrector: Afif 'Asiran, Vol: 1.1th nd, Tehran: University of Tehran. [In Persian]
- Bali-zadah al-Hanafi, : M.(2001).*Sharh Fusous al-Hekam*(Bali-zadah), Corrector: al-Shaykh Fadi As'ad Nasif, Vol: 1.1nd, Beirut: Dar al-Kutub al-'Ilmiyyah.[In Persian]
- Chittick, W.(2000). " *Ibn 'Arabi, Rumi and the idea of unity of existence*", Tr. By Abolfazl Mahmoudi, *Philosophical-theological research magazine*, Vols: 5-6. Pp: 178-207. . [In Persian]
- _____. (2014). "Ibn 'Arabi: Heir to the Prophets" *Ibn 'Arabi: Mīrās Dār-e Payāmbārān*. Vol: 1. Tehran: Entesharat-e Elmi va Farhangi. [In Persian].
- Fayd Kashani, M.(2008). *Majmou'a-ye Rasa'el-e Fayd*, Correctors: Muhammad Imami Kashani / Behzad Ja'fari, Vol: 4.1nd, Tehran: Shahid Mutahhari High Madrasa.[In Persian]
- Foroozanfar, B.(2014). "The Verses and Stories of Mathnavi" *Ahādīs va Qesas-e Masnavī*. Corrector: Hussein Davoudi. 7th ed. Tehran: Amir Kabir.[In Persian]
- _____.(1987). *Maulana's life*, 7th ed, Tehran: Zovar.[In Persian]
- _____. (1988). "A Description of Shareef Mathnavi" *Šarh-e Masnavī Šarīf*. Vols: 1, 2, and 3. 1st ed. Tehran: Zavvar.[In Persian]
- Furghani, S.(2000). *Mashareq al-Darari Sharh Ta'iyya-ye Ibn-e Fared*, Corrector: Reza Marandi, Vol: 1.2th nd, Qum: Publication Center of Islamic Propagation Office.[In Persian]
- Hasan-zadah Amuli, H.(1999). *Mumedd al-HIImam dar Sharh-e Fusous al-Hekam*, Vol: 1.1nd, Tehran: Pinting and Publishing Organization Ministry of Culture and Islamic Guidance. . [In Persian]
- _____. (2002). *Hezar u Yek Kalemah*, , Vol: 6.3nd, [In Persian][Qum: Boustān-e Kitāb. .

- Hassun, N.(1991). " *A perfect human being from the point of view of Molavi and Ibn Arabi*", phd, Ismail Hakimi, University of Tehran, Faculty of Literature and Humanities. . [In Persian]
- Humaei, J.(2006). *Mawlawi-namah; Mawlawi che migouyad ?*, Vol: 2. 10 th nd, Tehran: Homa Publishers. . [In Persian]
- Ibn 'Arabi, M..(1994). *Al-Futouhat al-Makkiyyah*, Corrector: Uthman Yahya, Vols: 3-4. 2 nd, Beirut: Dar Ehya' al-Turath al-'Arabi. . [In Persian]
- _____.(2006). *Al-Kawkab al-Durri fi Manaqeb Dhu al-Noun al-Mesri*, Corrector: Abd al-Hamid Saleh Hamdan, Vol: 1.1nd, Egypt: al-Maktabah al-Azhariyyah. . [In Persian]
- _____. (2017). *Fusous al-Hikam*, Corrector: Mohammad Khajawi, Vol: 4, Tehran: Mowli Publishers. . [In Persian]
- _____.(2003). *Kitab al-Hujub*, Corrector: Sa'id 'Abd al-Fattah, Vol: 1.1nd, Cairo: Matabat al-Thaqafah al-Diniyyah. . [In Persian]
- _____.(2001). *Majmou'at Rasa'el Ibn 'Arabi*, Vols: 1-2.1nd, Beirut: Dar Al Mohajja Al Baydaa. . [In Persian]
- _____.(2010). *Naqsh al-Fusous*, Tr. By Najib Mile Hervey, 2nd, Tehran: Molly Publishers. . [In Persian]
- _____. (2001). *Tafsir Ibn 'Arabi*(Ta'wilat 'Abd al-Razzaq). Corrector: Samir Mustafa Rubab, Vol: 2. 1nd, Beirut: Dar Ehya' al-Turath al-'Arabi. . [In Persian]
- Ibn 'Turkah, S.(1999). *Sharh Fusous al-Hekam*(Ibn Turkah), Corrector: Muhsen Bidar-far, Vol: 2. 1nd , Qum: Bidar Publishers. . [In Persian]
- Jahanguiri, M.(1996). *Muhyi al-Din Ibn 'Arabi Chehra-ye Barjasta-ye 'Irfan-e Islami*, Vol: 1. 4 th nd, Tehran: University of Tehran Press. . [In Persian]
- Jami, A.(2004). *Sharh Fusous al-Hekam*(Al-Jami), Corrector: Asem Ibrahim al-Kayali al-Husayni al-Shadhli al-Darqawi, Vol: 1.1nd, Beirut: Dar al-Kutub al-'Ilmiyyah. . [In Persian]
- _____.(1991). *Naqd al-Nusous fi Sharh Naqsh al-Fusous*, Corrector: Sayyed Jalal al-Din Ashtiyani, Vol: 1.2nd, Tehran: Pinting and Publishing Organization Ministry of Culture and Islamic Guidance. [In Persian]
- Khayatiyan, Q. (2010). "A Comparative Study of 'The Complete Human' from Ibn 'Arabi and Mowlavi's Perspectives" *Barrasī-ye Tatbiqī-ye 'Insān-e Kāmel' 'Az Nazar-e Ibn 'Arabi va Mowlavī. Kheradname-ye Sadra*. Issue 61. Pp: 40-64. [In Persian]

- Khwarazmi, T. (2000). *Sharh Fusous al-Hekam*, Corrector: Allamah Hasan-zadah Amuli, Vol: 1.2nd, Qum: Boostan-e Kitab Publishers. . [In Persian]
- Mawlawi, J(Rumi).(1995).*Al-Mathnawi al-Ma'nawi*(translated into Arabic by al-Dasouqi), (Ibrahim Dasouqi Shata), Vol: 6.1 nd, Cairo: Al-Majles al-A'la le al-Thaqafah. . [In Persian]
- _____.(2005). Divan-e Kabir-e Shams, Corrector: Badi' al-Zaman Furouzan-far, Vol: 1.1 nd, Tehran: Talayeh Publishers. . [In Persian]
- _____.(2007). Fih-e ma Fih, Corrector: Badi' al-Zaman Furouzan-far, Vol: 1.2 nd, Tehran: Negah Publishers. . [In Persian]
- _____.(1994).Mathnawi Ma`nawi, Corrector: Towfiq Sobhani, Vol: 1.1 nd, Tehran: Print and Publications Center of Islamic Culture and Guidance Ministry. . [In Persian]
- Maybudi, A.(1992). *Kashf al-Asrar wa 'Uddat al-Abrar*, Corrector: Ali Asghar Hekmat, Vol: 10. 5 th nd, Tehran: Amir Kabir Publication. . [In Persian]
- Mazaheri, A.(2007). " *Sleep and dreams from Ibn Arabi's point of view*", *Religions and mysticism*(Research Institute of Humanities and Cultural Studies), forth year, , Issue 11. 85-106. . [In Persian]
- Mir Bagheri Fard, S Casu, et al. (2021). " *Investigation and analysis of the progress of the perfected human beings in the works of Rumi*", Magazine: *literary research text*, Issue 90. Pp: 8-30. . [In Persian]
- Na'im, M.(2008). *Sharh Mathnawi*(Na'im), Corrector: Ali Awjabi, Vol: 1. 8st nd, Tehran: Library, Museum and Document Center of Iran Parliament. . [In Persian]
- Nasfi, A.(2007).*Al-Ensan al-Kamel*(Nasfi), Corrector: Marijan Mole, Vol: 1. 8th nd, Tehran: Tahouri Publishers . [In Persian]
- Purnamdariyan, T.(2015). *Dāstānhay-e Payāmbārān Dar Kullīyat-e Šams*(The Stories of Prophets in Kulliyat-i Shams). 1nd. Tehran: Sokhan. . [In Persian]
- Qani, Q. (Professor). (2010). *Tārīx-e Tasavof Dar Islām*, 1st ed. Tehran: Zavvar. . [In Persian]
- Qasani, A.(1991). *Sharh Fusous al-Hekam*(al-Qasani), Vol: 1.4th nd, Qum: Bidar Publishers . [In Persian]
- Raeisi, Z. (2007). *Mowqāyese-ye Owsāf-e Payāmbārān-e Owl al- 'Azm Dar Masnavī va Fusū al-Hikam-e Ibn 'Arabī*. "Comparing the Adjectives of Arch-Prophets in Mathnawi and Ibn 'Arabi's Fusus al-Hikam" M.A.

- Thesis. Davood Sperham. Allameh Tabataba'i University. The Faculty of Literature and Foreign Languages. . [In Persian]
- Rodger, N.(2018). " *Titling and analysis of Ebrahimi's verse based on Kaysari's and Jundi's commentary*", *Two quarterly journals of mystical research*, first year, Issue 1. Pp: 77-93. . [In Persian]
- Zarin Kob, A.(2019). *The sea in the jar* (criticism and interpretation of Masnavi stories and allegories), 3nd, Tehran: Entesharat-e Elmi va Farhangi. . [In Persian]
- Zoqi, S. (2012) *Insān-e Kāmel Dar Irfān-e Mowlānā va Tatbīq-e Nazarīye-ye Ū bā Ibn-e 'Arabī*. "The Complete Human in Mowlana's Mysticism and Checking his Theory against Ibn 'Arabi's" *Mysticism in Persian Literature* (Literature and Mysticism, Adabestan). Vo. 3. Issue 10. Pp: 127-138. . [In Persian]
- Sabzevari, M, *Sharh-e Mathnawi*(Sabzevari), Corrector: Mustafa Buroujerdi, Vol: 3.1nd, Tehran: Pinting and Publishing Organization Ministry of Culture and Islamic Guidance. . [In Persian]
- Salmani, A.(2015). "Investigating the mystical world in the teachings of Molavi and Ibn Arabi", Masters, Ahmad Ahmadi, University of Tehran, *Faculty of Literature and Human Sciences Library*. . [In Persian]
- Seyf, A. (2008). *Dāstānhā-ye Payāambarān Dar Masnavī*. "The Stories of Prohphets in Mathnawi" (1st ed, Tehran: Sokhan. . [In Persian]
- Sedooqi Saha, M. (2002). *Šarh-e Jadīd-e Manzūme-ye Sabzevārī*. A New Description of Sabzevari's Epopee 1st ed. Tehran: Afarinesh. . [In Persian]
- Shafiei Kadkani, M. (2013) *Zabān-e Še'r Dar Nasr-e Sūfī-ye*. "The Language of Poetry in Mystical Prose" 4th ed. Tehran: Sokhan. . [In Persian]
- Shahidi, S.(1994). *Sharh-e Mathnawi*(Shahidi), Vol: 7.1nd, Tehran: Sherkat-e Entesharat-e Elmi va Farhangi. . [In Persian]
- Sharifian & Vafai Basir, M&A.(2011). "*The commonalities of Ibn Arabi and Molavi in the field of mystical thought*", *Comparative literature, (Literature and language of Kerman School of Literature and Humanities)*, Issue 2, number 4, 95-123. . [In Persian]
- Shah Ne'matullah, W.(2001). *Divan-e Shah Ne'matullah-e Wali*, Corrector: Abbas Khayyat-zadah, Vol: 1.1nd, Kerman: Khanaqah-e Ne'matullahi. [In Persian]
- Sheikh Ashraq, Sh. (1996). *The letters of Sheikh Ashraq*, Correctors: Henry Carbon/ Seyed Hossein Nasr/ Najafaqli Habibi, Vol: 3.2nd, Tehran: Institute of Cultural Studies and Research. [In Persian]

Sultan al-'Ulama, B (Mawlawi's father). (2003). Ma'aref(Baha' Walad),
Corrector: Badi' al-Zaman Furouzan-far, Vol: 2.3nd, Tehran: Tahouri
Publishers. [In Persian]

#



استناد به این مقاله: حسینی، سید محمدرضا، مؤذنی، علی محمد. (۱۴۰۱). تحقیق در اندیشه‌های مولوی و ابن عربی و تحلیل دیدگاه آن‌ها در باب مراتب موسی (ع) (با تکیه بر فصوص‌الحکم و آثار منظوم مولوی)، *عرفان‌پژوهی در ادبیات*، (۱۲)، ۸۵-۱۲۶.



Mysticism in Persian Literature is licensed under a Creative Commons Attribution-NonCommercial 4.0 International License.