



The mystical manifestations of Propher Yusuf s Story in the mirror of Ibn Faris s poems and Maulavis Masnavi

Fatemeh Ahmadi (Corresponding Author)

f.ahmadi19@yahoo.com

Assistant Professor of Islamic sciences, Garmsar Branch, Islamic Azad University, Garmsar, Iran. (Corresponding Author)

Tahereh Chaldareh

t.chaldareh@yahoo.com

Assistant Professor of Arabic Language and Literature, Garmsar Branch, Islamic Azad University, Garmsar, Iran.

Alieh Nouri

nouri.a@wtiau.ac.ir

Assistant Professor of Islamic sciences, West Tehran Branch, Islamic Azad University, Tehran, Iran.

Abstract

In the Holy Quran, God Almighty has assigned a surah to His Prophet Yusuf (AS). Mystics have adapted the truths of the Qur'an to the inner self, interpreted the verses of the soul, and finally presented pure ideas about human truth. The works of Ibn al-Farez al-Masri and Jalal al-Din Muhammad Balkhi are also full of such interpretations. This article examines the "facts and details of the story of Prophet Yusuf (AS)" by reflecting on the poems of these two famous poets and mystics. In the present study, first the joint interpretations of these two mystics about Jamal Yusuf (AS) and his dream and the smell of the shirt of Prophet Yusuf (AS) were examined and analyzed, then Jalaluddin Maulana's views about Yusuf (AS) and Zulaikha and the prolongation of his imprisonment Yusuf (AS) was explained. The results show that the Sultan of Lovers and Rumi considered the beauty of Prophet Yusuf (AS) as the manifestation of the beauty of truth and the manifestation of Prophet Yusuf (AS)'s dream in Ibn Farez's poems is an allusion to the mystics of God on whom the true existence of God has been revealed. But Maulana Jalaluddin does not have an interpretive view in this discussion. Ibn Farez considers the sight of the eyes of Prophet Yaqub (AS) by the shirt of Prophet Yusuf (AS) to indicate that he reached the gathering place, which was transmitted from the shirt of Prophet Yusuf (AS) to Prophet Ya'qub (AS), but Maulana the shirt He considers Prophet Yusuf (AS) as a symbol of discovery sciences. Rumi considers Zulaikha as a symbol of the world and considers the reason for the prolongation of the

imprisonment of Prophet Yusuf (AS) to be the attention to the creature who are the captives and prisoners of the mortal world.

Keywords: Holy Quran, Prophet Yusuf, Interpretation, Ibn Farez, Rumi, Mysticism.

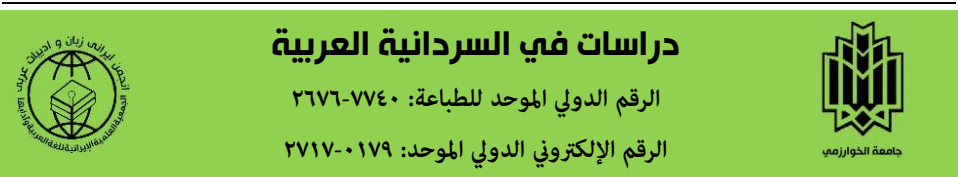
Citation: Ahmadi, F; Chaldareh, T; Nouri, A. Spring & Summer (2022). The mystical manifestations of Propther Yusuf s Story in the mirror of Ibn Faris s poems and Maulavis Masnavi. Studies in Arabic Narratology, 3(6), 160-182. (In Arabic)

Studies in Arabic Narratology, Spring & Summer (2022), Vol. 3, No.6, pp. 160-182.

Received: October 10, 2022;

Accepted: December 6, 2022

©Faculty of Literature & Humanities, University of Kharazmi and Iranian Association of Arabic Language & Literature.



التجليات العرفانية لقصة النبي يوسف (ع) في مرآة أبيات الشعراء ابن الفارض والرومي

فاطمة أحمدى
البريد الإلكتروني: f.ahmadi19@yahoo.com
أستاذة مساعدة في قسم المعارف الإسلامية بجامعة آزاد الإسلامية، فرع كرمسار، إيران. (الكاتبة
المسؤولة)

طاهرة جالدره
البريد الإلكتروني: t.chaldareh@yahoo.com
أستاذة مساعدة في قسم اللغة العربية وآدابها بجامعة آزاد الإسلامية، فرع كرمسار، إيران.

عالية نوري
البريد الإلكتروني: nouri.a@wtiau.ac.ir
أستاذة مساعدة في قسم المعارف الإسلامية بجامعة آزاد الإسلامية، فرع غرب طهران، إيران.

الإحالة: أحمدى، فاطمة؛ جالدره، فاطمة؛ نوري، عالية. ربيع وصيف (٢٠٢٢م). التجليات
العرفانية لقصة النبي يوسف (ع) في مرآة أبيات الشعراء ابن الفارض والرومي ، ٣(٦)، ١٦٠-
١٨٢.

دراسات في السردانية العربية، ربيع وصيف (٢٠٢٢م)، السنة الثالثة، العدد ٦، صص. ١٦٠-١٨٢.

تاريخ الوصول: ٢٠٢٢/١٠/١٠ تاريخ القبول: ٢٠٢٢/١٢/٦

© كلية الآداب والعلوم الإنسانية بجامعة الخوارزمي والجمعية العلمية الإيرانية للغة العربية وآدابها.

الملخص:

خصص الله سبحانه وتعالى سورة لنبيه يوسف عليه السلام في القرآن
الكريم، وقام العارفون بتطبيق حقائق القرآن مع باطن الانسان في تفسير
آيات الأنفس وعرضوا بذلك افكاراً في غاية الدقة والصفاء حول الحقيقة

الانسانية. واننا نشاهد الكثير من نماذج التفسير والتأويل في أبيات الشاعرين: ابن الفارض وجلال الدين محمد الرومي البلخي (مولانا). وهذه المقالة اهتمت بدراسة «حقائق وظرائف قصة سيدنا يوسف (ع)» عبر التأمل في ابيات الشعر لهذين العارفين الكبيرين. وتجدون في البحث الحاضر أولاً: تأويلات مشتركة لهذين الشاعرين حول وصف جمال يوسف عليه السلام وتفسيرهما وتحليلهما لأمر رائحة قميص سيدنا يوسف عليه السلام، ومن ثم بيان رؤية الشاعر جلال الدين الرومي حول يوسف (ع) وزليخا وطول فترة سجن النبي يوسف (ع). وأما النتائج فتبين لنا كيف انهما يرون أنّ النبي يوسف (ع) سلطان العشق وجمال يوسف (ع) هما من تجليات جمال الحق كذلك اعتبر ابن الفارض رؤيا النبي يوسف (ع) في ابياته بانها كناية للعارفين بالله الذين كشف لديهم وجود الله الحق تبارك وتعالى، لكن مولانا جلال الدين الرومي لا يقدم رؤية تأويلية لهذا الموضوع . بينما فسر ابن الفارض عودة البصر الى عيني النبي يعقوب بقميص يوسف، بانه يجسد بلوغه مقام الجمع بين قميص يوسف (ع) والنبي يعقوب (ع)، لكن مولانا يعتبر قميص النبي يوسف (ع) رمزا للعلوم الكشفية. ويعتبر الشاعر الرومي زليخا رمزا للعالم كما يفسر سبب طول فترة سجن النبي يوسف (ع) ويحيل ذلك إلى توجهه للمخلوق الذي هو بدوره سجين وأسير في هذه الدنيا الفانية.

المفردات الرئيسية: القرآن الكريم، النبي يوسف (ع)، التأويل، ابن الفارض، جلال الدين الرومي (مولانا)، العرفان.

المقدمة

وردت الكثير من الاخبار والروايات عن الرسول الاكرم محمد صلى الله عليه وآله حول مراتب القرآن ومنها: «إِنَّ لِلْقُرْآنِ ظَهْرًا وَ بَطْنَ وَ لِبَطْنِهِ بَطْنٌ إِلَى سَبْعَةِ أَبْطُنٍ» (الفيض الكاشاني، ١٤٠٢ق: ٤/١). وفي رواية اخرى «إِلَى سَبْعِينَ بَطْنًا»، وعلى هذا الاساس، فإنَّ للقرآن الكريم مراتب ودرجات، والعلاقة بينها في الطول ولكل مرتبة معنى يخص مرتبة خاصة من فهم وادراك البشر وان بلوغ كل تلك المراتب ممكن للبشر وعليه فأنه اذا لم يبلغ شخص ما مرتبة ارفع، لا ينبغي له أن يعتبر مرتبة الدنيا هي النداء الاخير وانها لا تنسخ المراتب الأرفع (أحمدى وتشال درة، ١٣٩٢: ١٢). أحد مراتب فهم آيات الله، تتمثل في ادراك الحقائق العينية والرؤية التأويلية. وينبغي القول في شرح التأويل: إِنَّ التَّأْوِيلَ يُمَثِّلُ حَقِيقَةَ تَسْتَدُّ بِهَا بَيِّنَاتُ الْقُرْآنِ مِنْ أَحْكَامٍ وَمَوَاقِعٍ وَ حِكَمٍ. ومثل هذه الحقيقة توجد في باطن آيات القرآن كلها. والتأويل هو من الامور العينية التي لا يمكن حصرها في حدود الالفاظ بسبب علو مقامه. وفي الحقيقة فالكلام الالهى هو بمثابة الامثال التي يطلقها المتكلم لتقريب ذهن السامع الى مقاصد الكلام واتضح الامر حسب فهم السامع (طباطبائي، ١٤١٧ق: ٤٨/٣). كما ورد في القرآن الكريم: «حَمْدٌ - وَ الْكِتَابِ الْمُبِينِ - إِنَّا جَعَلْنَاهُ قُرْآنًا عَرَبِيًّا لَعَلَّكُمْ تَعْقِلُونَ - وَ إِنَّهُ فِي أُمِّ الْكِتَابِ لَدَيْنَا لَعَلِّي حَكِيمٌ» (زخرف: ١-٤).

وقد نال ابن الفارض و الرومي وهما من العرفاء الذين بلغوا المراتب الباطنية في السلوك العرفاني ونالوا مراتب الشهود طولاً وتأويلاً للحقائق القرآنية وتكشفت لديهما حقائق وظرائف تحدثوا عنها بلغة الشعر. والمقالة الحالية هذه تتناول التأويلات حول قصة النبي يوسف (ع) بالتأكيد على ديوان ابن الفارض وستة دفاتر من أبيات الشاعر الرومي، وهي بصدد الاجابة عن الأسئلة التالية:

- ١- هل تناول كل من ابن الفارض والرومي احد جوانب قصة النبي يوسف (ع)؟
- ٢- هل يشاهد في ابيات هذين العارفين الكبيرين تأويلات وظرائف في قصة النبي يوسف (ع)؟
- ٣- ماهي وجوه الاشتراك والافتراق في تأويلات قصة النبي يوسف (ع) في رؤى الشعارين؟

١-١ خلفية البحث

هناك مقالات قيمة حول حياة النبي يوسف (ع)، نذكر أهمها في هذا الصدد:

١- علي حامي و ملك محمد فرحزاد (١٣٩٧)، في مقال يحمل عنوان «تلقيات عرفانية للشاعر الرومي -- من قصة النبي يوسف في ديوان مثنوي معنوي»: يتناول المقال الأحداث المختلفة في قصة يوسف (ع) على ضوء الرؤية العرفانية؛ ويرى أنَّ الكثير من الأحداث والشخصيات في ديوان مثنوي تمَّ الإشارة إليها بصورة رمزية وتمثيلية، وتطرَّق المقال في جانب إلى رموز قصة النبي يوسف (ع) ومنها يوسف و مصر والرؤيا.

٢- فاطمة احمدى (١٣٩٨) تتحدث في مقالة «حقائق وظرائف حياة النبي يوسف في ديوان مثنوي معنوي» عن الجوانب العرفانية، وحقائق وظرائف قصدها النبي يوسف (ع) حسب الرؤية العرفانية. وهذه المقالة لها علاقة مع بحوث المقالة الحالية في مواضيع، منها: جمال يوسف، ورؤيا النبي يوسف ورائحة القميص ويوسف وزليخا وطول فترة السجن. أمَّا في باب موضوع البحث الحالي فإننا لم نلاحظ حتى الآن أية مقالة تتناول حقائق وظرائف قصة سيدنا يوسف (ع) في أبيات ابن الفارض المصرى ومولانا الرومي بصورة مقارنة.

٢-١- أسلوب البحث

البحث الذي بين ايديكم تم تأليفه بأسلوب نوعي وعلى ضوء المنهج الوصفي- التحليلي تم خلاله جمع البيانات بصورة مكتبية وهذه البيانات تخص ديواني ابن فارض و الرومي. وهذه المقالة تم إعدادها على ضوء المنهج الامريكي في الأدب المقارن الذي لا يحصر شرط المقارنة في وجود التأثير والتأثر، بل يعتقد بالتفسير الموازن والمقارن ويرى أن بعض التشابهات في المؤلفات الادبية ناتجة من الروح المشتركة لدى كل البشر. وبصورة عامة فانه في هذا المنهج، يمثل الادب التام أثراً مركزياً، والغرض والادب التام من خصائصه تحويل التأليف الى نتاج أدبي؛ لذلك فانه في دراسة وتطبيق المؤلفات الأدبية ينبغي الالتفات الى مدى أدبيته التامة وعدم التوجه للعلاقة التاريخية وعلاقة التأثير والتأثر، وعلى ضوء آراء الباحثين في هذا المنهج، فإنَّ الظواهر والتيارات لا تختصر على الزمان والمكان» (عطارزاده، ١٣٩٣ : ١١٦٧). ويقول «ريمارك» وهو أحد كبار المنظرين في المنهج الامريكي المقارن: «الادب المقارن يهتم بدراسة آداب وأسرار منطقة جغرافية محددة والبحث في العلاقات بين الاداب وسائر المجالات المعرفية والعقائدية وبصورة موجزة فإن الادب المقارن يعني دراسة آداب أمة محددة ومقارنتها مع آداب سائر الامم وكذلك دراسة مقارنة للاداب في سائر مجالات العلوم الانسانية» (الخطيب، ١٩٩٩: ٥٠).

أهم الاسس المهيمنة على هذا المنهج هي عبارة عن:
 - اختلاف اللغة والعلاقة التاريخية بين نوعين من الآداب للقيام بدراسة مقارنة بينهما، وهي
 لاتعد من الشروط الضرورية اللازمة لهذا الأمر.
 - دراسة نوعين من الأدب أو تأليفين أدبيين امر ممكن من حيث الإبعاد والجهات المتنوعة
 من دون الحاجة لوجود علاقة تاريخية او ثقافية بينهما (ولك، ١٣٧٣: ٢٢٣)

٢. البحث الأصلي

جمال سيدنا يوسف (ع)

وأورد الصوفيون في تعريف الجمال أنه: «تجليّ الله بوجهه وذاته هو في جماله و صفاته، أي
 بمعنى القرب ورفع الاستار؛ ولازمته لطف ورحمة وعناية الحق تبارك وتعالى والأنس من قبلنا
 نحن» (كاشاني، ١٣٧٧: ٢٢).

وجمال الحق نوعان: الأول وهو الجمال المعنوي وهو عبارة عن معاني الاسماء والصفات
 الالهية المختصة بشهود الحق، والنفوس؛ والثاني وهو الجمال الصوري وهو يخص هذا العالم
 والذي يشتمل على كل الموجودات والمخلوقات ويمكننا القول بشكل عام بأن هذا العالم وكل
 ما فيه جمال وحسن مطلق وأنه يتجلى بتجليات الحق (گوهرين، ١٣٨٠: ٥٢/٤).

وينشد ابن الفارض المصري في وصف جمال يوسف (ع):

و أبى يَتَلَوْ إِلَّا يُوسُفًا حُسْنُهَا كَالذِّكْرِ يُتَلَى عَنْ أَبِي

(الخوري، لاتا: ١٩)

وجمال يوسف لجهة قابليته التامة في تلقي تجليات لطف وجمال الحق يعتبر التابع الأتم
 للحق تبارك وتعالى كما عند أبي بن كعب في تلقيات الذكر تابع للرسول الأكرم (صلى الله عليه
 وسلم) ذلك أن تبعيّة الأدنى للأعلى ليست مستبعدة» (البناني، ٢٠٠٧: ٨٨/١).

لَوْ أَسْمَعُوا يَعْقُوبَ ذَكَرَ مَلَاخَةٍ فِي وَجْهِهِ نَسِي الْجَمَالَ الْيُوسُفِي

(الخوري، لاتا: ١٨٤)

"وقد ورد في رواية عن الرسول الأكرم (صلى الله عليه وسلم) أنه «أُعْطِيَ يُوسُفُ شَطْرَ
 الْحُسْنِ» ابن حنبل، ١٩٥٤، ٣ / ٢٨٦ أي أن يوسف (ع) أُعْطِيَ نصف الحُسْن ولكن نبينا

محمّد(ص) أُعطي تمام الحُسن. فلو اطلع البشر من الأزل النبي يعقوب (ع) على تجلّي حُسن الحق در الحقيقة المحمديّة، لكان قد نسي جمال يوسف (ع)» (البناني، ٢٠٠٧: ٣٠٣/١).

ويعتقد ابن الفارض بأنّ النبي الأكرم (صلى الله عليه وسلم) يمثل السر الكامل لتجلّي جمال الحق تبارك وتعالى، فهو يقول: إنه لو شاهد النبي يعقوب (عليه السلام) هذا الجمال التام لمُحي جمال يوسف (ع)، مثلما تمّحي النجوم من السماء مع بزوغ اشعة الشمس.

وينشد ابن تركة الاصفهاني في شرح هذا البيت:

يوسف شنیده‌ام که به چاهی اسیر ماند این یوسفی است بر زنج آورده چاه را

(ترکه الاصفهاني، ١٣٨٤: ١٩٣)

فَلَوْ مَنَحْتُ كُلَّ الْوَرَى بَعْضَ حُسْنِهَا خَلَا يُوسُفُ مَا فَاقَهُمْ مِزِيَّةً

(الخوري، لاتا: ٩٧)

ولو، أن بعضا من حُسنه قُسم بين الناس كلهم عدا يوسف، لَقَطَعَ حُسن يوسف بهيبته الفاكهة واليد بالسكين معا {فهولا يمكن ان يسبقه في مضمار المفاخرة} (ترکه الاصفهاني، ١٣٨٤: ١٩٣).

ويقول جلال الدّين البلخي في وصف جمال سيدنا يوسف (عليه السلام):

صورت يوسف چو جامی بود خوب ز آن پدر می خورد صد باده طروب

باز اخوان را از آن زهراب بود کان در ایشان خشم و کینه می فزود

(مولوی، ١٣٨٣: ٩٠٥/٥)

ويعتقد مولانا أن الشكل الظاهري للنبي يوسف (عليه السلام) يشبه كأساً جميلة ينهل أباه من تلك الكأس الكثير من الشربات المفرحة خلافا لأخوة يوسف الذين يشربون سمعا زعافا من الشكل الظاهري ليوسف (عليه السلام)؛ وذلك لأن وجود يوسف يؤجج فيهم نيران الحقد والغضب.

ونظرا لأنّ جميع الموجودات تجسد في مراتبها مظهراً وممثلاً للاوصاف الربانية؛ لهذا يمكننا

الزعم انه قد تكون محبة يعقوب (عليه السلام) المفرطة تجاه النبي يوسف (عليه السلام) لم

تكن لجمال صورته ولا لبُتوته ولا من أجل كماله النفساني والطبيعي، بل يمكننا القول: إن يوسف يمثل بعض أوصاف جمال الله وجلاله من الحُسن المعنوي والجمال الحقيقي الذي شاهده يعقوب في جمال يوسف وكمالهِ في المرأة وليس مثل بعض الاوصاف الربانية ولهذا السبب وله به وأفقده الاستقرار. فلو كان جمال صورة يوسف فقط او محبته الطبيعية جعلته ولها ومفتونا به الى هذا الحد، فإن أخوته أيضا يرون جماله وكان شيئاً من المحبة الطبيعية بينهم وهو اخوته فكيف تصرفوا معه بتلك القسوة؟ ولو كانوا ينظرون اليه نظرة أبيهم له لكانوا أحبه أكثر من محبتهم انفسهم وما كانوا قد انزلوا به كل ذلك الظلم والاذى» (أمين، ١٣٦١: ٣٣٨/٦).

الإنسان الموحد يرى كل الوجود تجلياً لجمال الحق تبارك وتعالى ونبراساً لإدراك حقيقة الانبياء. فلو كان النبي يعقوب قد فتن بجمال يوسف فلأنه قد أفنى الاسم في المسمى، وكان قد شاهد جمال الله في يوسف (عليه السلام) وأن أخوته حرّموا من إدراك ذلك الجمال نظراً لأنهم غرقوا في الرذائل الاخلاقية وعميت اعينهم عن رؤية الحقيقة. تحدث ابن الفارض ومولانا كلاهما عن جمال يوسف لكن لم نجد في أبيات ابن الفارض حديثاً عن اخوة يوسف وجهلهم لجماله.

باز از وی مر زلیخا را شکر می کشید از عشق افیونی دگر

غير آنچه بود مر يعقوب را بود از يوسف غذا آن خوب را

گونه گونه شربت و کوزه یکی تا نماند در می غیبت شکی

(مولوی، ١٣٨٣: ٩٠٥/٥)

النبي يعقوب (عليه السلام) نهل من جمال يوسف (عليه السلام)؛ لكن زليخا فتنّت به بشكل مختلف؛ لأن نظرة يعقوب إلى جمال يوسف (عليه السلام) كانت لها صفة روحانية. بينما نظرة زليخا إلى يوسف (عليه السلام) وحُسنه كانت نظرة وصفة حيوانية وشهوانية. وشبه ذلك بأنّ الإناء واحد لكن الشراب فيه مختلف.

رؤيا النبي يوسف (عليه السلام)

قيل في شرح الرؤيا

(حضور الخيال هو حضور جامع وشامل لكل شيء وغير شيء) والخيال هو كالتصوير العام. وإن كان تصوير الخيال مطابقاً للصورة الموجودة في الخارج يُعبر عنه بالكشف وان كانت غير مطابقة، فإن تأويلها جدير بالتفسير. وما يشاهد في اليقظة يطلق عليه "الكشف" وما يشاهد في النوم يكون تفسيره معبراً للصورة التي تشاهد في المنام وهي شيء آخر. وتجلي الصورة في حضور الخيال يحتاج إلى علم يطلق عليه علم الإدراك» (سعيدى، ١٣٨٧: ٤٠١).

والرؤيا نوعان: الرؤيا الصالحة والرؤيا الصادقة؛ والصالحة التي يراها المؤمن أو الولي أو النبي والتي تصدق أو يتم تأويلها بشكل صحيح وهي تمثل عرضاً للحق والرؤيا الصادقة هي التي لها تأويل صحيح ويمكن حصولها وظهورها بشكل عيني. لكنها تمثيل للروح وهذا يشمل الكافر والمؤمن» (رازي، ١٣٨٣: ٢٩٣).

وهو يرى أن الرؤيا الصالحة على ثلاثة أنواع: أحدها أنه يظهر له في اليقظة كل ما رآه في المنام؛ كالذي ظهر في منام النبي إبراهيم (ع) بشكل صريح «إِنِّي أَرَى فِي الْمَنَامِ أَنِّي أَذْبَحُكَ» (الصافات، ١٠٢) والثاني، أن البعض منه يحتاج إلى تأويل والبعض إلى إعادة قراءة؛ كالذي ظهر في رؤيا النبي يوسف (ع) والثالث: إن الرؤيا كلها بحاجة إلى تأويل، كالذي ظهر في رؤيا الملك «إِنِّي أَرَى سَبْعَ بَقَرَاتٍ سِمَانٍ» (الرازي، ١٣٨٣: ٢٨٩). وهو ما يعني من تأويل الرؤيا، إذن رؤيا النبي يوسف من صنف الرؤيا الصالحة وان قسم من الرؤيا بحاجة إلى التأويل أو التعبير. وكلمة التعبير «هذه مشتقة من مادة عبور النهر واشباهها ووجه شبهها هي ان الشخص المُعبر للرؤيا يمكنه ان يستفيد من اداة التأويل، في الرؤيا من العبور الى ماوراءها وانه ينتقل من صورة الرؤيا الى حقيقة تجسدت لصاحب الرؤيا في عالم النوم وهي تناسب روحيته» (طباطبائي، ١٣٧٨: ٢٠٤/١١).

ويقول ابن الفارض المصري حول رؤيا النبي يوسف (ع):

خَرَّتْ الْأَقْمَارُ طَوْعاً يَقْظَةً لَمْ تَكْذُ أَمْنًا تَكْذُ مِنْ حُكْمٍ
أَنْ تَرَاءَتْ لَا كَرُؤْيَا فِي كُرِّي لَا تَقْصُصِ الرُّؤْيَا عَلَيْهِمْ يَا بُنَيَّ

(الخوري، لا تا: ١٩)

هذا البيت تلميح إلى قصة النبي يوسف (ع) ورؤياه لسجود الكواكب و«الأقمار» وهي كناية عن العارفين بالله؛ يعني عندما يتجلى ويتكشف وجود الله الحقيقي للواصلين يُزاح عنهم الوهم

وآثاره الوجودية باختيارهم. وعليه فسجود العارفين هذا امام الحقيقة الالهية المطلقة يحدث في عالم الوعي واليقظة.

ويرى ابن الفارض بأن العارفين الواصلين هم كالاقمار، فإنهم عندما يدركون الحقيقة الالهية يهيمن عليهم سلطان الوجود فيزيل عنهم تكثر الموهوم كما اخبر أمير المؤمنين الامام علي (ع) كميل جواباً له في وصفه الحقيقة هكذا: «محو الموهوم مع محو المعلوم» (آملی، ۱۳۶۸: ۲۸). يعنى إن العارف بالله يزيل من ضميره كل ماهو غير الحق تبارك وتعالى من موجودات موهومة وذلك بالتوجه للحق المطلق در عالم اليقظة فيكشف له وجه الحقيقة من وراء استار الظلمات ومن وراء الحجب.

«ونظراً لأن النبي يعقوب (ع) كان يعلم بأن النبي يوسف (ع) لم يبلغ بعد مقام الوصول وهو مازال معرضاً لكيد اخوته يوصيه ان لا يقصص رؤياه على اخوته لكن يوسف عمل خلافاً لتوصية ابيه ونقل القصة اليهم لكن العارفين المحمديين السالكين لطريقة الكشف والشهود، لا يتحدثون عن مشاهداتهم قبل الوصول؛ ولهذا فهم لا يتعرضون للكيد والمكر» (البناني، ۲۰۰۷: ۹۳/۱).

ويقول ابن الفارض في البيت الثاني من بيانه بأن السالك يحجم عن كشف الاسرار قبل بلوغ الحقيقة؛ لانه يعلم انه لن يكون في امان من الكيد والعداوة مثلما حدث ليوسف فانه لم يأمن من كيد اخوته.

وفي التفسير العرفاني للآية المباركة «إِذْ قَالَ يُوسُفُ لِأَبِيهِ يَا أَبَتِ إِنِّي رَأَيْتُ أَحَدَ عَشَرَ كَوْكَبًا وَ الشَّمْسَ وَ الْقَمَرَ رَأَيْتُهُمْ لِي سَاجِدِينَ» (يوسف: ۴) انه عندما قال يوسف (ع) «إِنِّي رَأَيْتُ»، فإن النبي يعقوب حذره من رواية نومه لآخوته وأنه ابتلي بتلك المشكلة عندما غلبته الأنا (الطوسي، ۱۳۶۷: ۶۰). لكن بعض المفسرين يعتقدون بأن بداية البلاء ليوسف كانت مع اعلان رؤياه ونجاته أيضاً كانت في اظهار رؤيا الملك (قشيري، لاتا: ۱۸۸/۲).

ويقول مولانا حول رؤيا النبي يوسف:

اعتمادش بود بر خوابِ درست در چه و زندان جز آن را می نَجست

(نفس المصدر، ۲۳۳۵/۲)

ولما كان النبي يوسف (ع) يثق بصدق رؤياه، انتظر من ربه تحقق رؤياه فقط؛ سواء عندما كان في البئر أو في السجن ولم يفكر بشيء آخر [الصوفيون، يرون بأن النبي يوسف هو تجلي اسم النور ولهذا يرون في كشف يوسف (ع) كشفاً مثالياً؛ لأنَّ عالم المثال، عالم نوراني لطيف؛ لذا فانه كان في علم تعبير الرؤيا، كاملاً وانه كان يتلقى مراد الحق من الصور المثالية والأحلام (الخوارزمي، ١٣٧٧: ٣٣٣). «ذلك إنَّ العارف الحقيقي يمكنه ادراك الحقائق من الصور المحسوسة وغير المحسوسة؛ كالتي يراها من آيات الحق المتعال في الطبيعة والآفاق لن تبقى محصورة في صورها في السج، بل ان قلبه ينفذ من الظاهر الى الباطن، مثلما ينظر الى آيات الأنفس فإنه تتكشف له صور الخيال والرؤيا» (زمانى، ١٣٨٥: ٥٩٥/٣).

يتضح لنا من خلال دراسة ابیات ابن الفارض ومولانا الرومي: يتناول ابن الفارض تأويل رؤيا النبي يوسف (الاقمار وسجود اخوته وكيدهم وعداوتهم وتوصية النبي يعقوب ليوسف) بالتفصيل لكن مولانا الرومي يكتفي بالاشارة إلى صدق رؤيا النبي يوسف وثقته بتحقيق رؤياه في ظروف البئر والسجن الصعبة.

يوسف في البئر

اعتمادی داشت او بر خواب خویش	که چو شمع می فروزیدش ز پیش
چون درافکندند یوسف را به چاه	بانگ آمد سمع او را از اله
که تو روزی شه شوی ای پهلوان	تا بمالی این جفا در رویشان
قایل این بانگ ناید در نظر	لیک دل بشناخت قایل را از اثر

(المصدر نفسه، ٣/٣٣٤٠-٣٣٣٧)

قائل هذا النداء هو الحق المتعال الذي لا يرى بالعين ولكن قلب العارف يوسف اهتدى اليه عن طريق مشاهدة الأثر، عرف ذلك القائل (هذا البيت يشير إلى أحد طرق إلقاء الوحي جاء في الآية ٥١ من سورة الشورى وهو القاء الوحي بواسطة: "و من وراء حجاب") وينشد مولانا في ابیات اخرى قائلاً:

دید یوسف، آفتاب و اختران	پیش او سجده کنان، چون چاکران
--------------------------	------------------------------

(زمانى، ١٣٨٥: ٢٣٣٤/٣)

رأى النبي يوسف (ع) في المنام بأن الشمس والكواكب سجدوا امامه كما لو كانوا خدماً له: (إشارة الى الآية ٤ من سورة يوسف): «إِذْ قَالَ يُوسُفُ لِأَبِيهِ يَا أَبَتِ إِنِّي رَأَيْتُ أَحَدَ عَشَرَ كَوْكَبًا وَ الشَّمْسَ وَ الْقَمَرَ رَأَيْتُهُمْ لِي سَاجِدِينَ.» «تذكيراً للزمن الذي قال فيه يوسف لأبيه: ياأبتِ إني رايت احد عشر كوكبا والشمس والقمر رأيتهم لي ساجدين.» فقد روي عن ابن عباس انه في ليلة جمعة رأى النبي يوسف (ع) في المنام أحد عشر كوكبا يهبطون من السماء ويسجدون أمامه ورأى أيضا الشمس والقمر أيضا يهبطان من السماء ويسجدان أمامه. فكان برز تأويل "احد عشر كوكبا" في إخوته وتأويل الشمس والقمر، في أبيه وأمه» (الطبرسي، ١٤١٢ق: ٢٠٩/٥).

ريح قميص يوسف (ع)

و يُوسُفُ إِذْ أَلْقَى الْبَشِيرُ قَمِيصَهُ رَأَهُ بِعَيْنٍ قَبْلَ مَقْدَمِهِ بَكَى

عَلَى وَجْهِ يَعْقُوبَ عَلَيْهِ بِأَوْبِهِ عَلَيْهِ بِهَا شَوْقًا إِلَيْهِ فَكَفَّتِ (الخوري، لاتا: ١١٨)

ويعتقد ابن الفارض بأن بلوغ الانبياء عليهم السلام مقام الجمع وهو عبارة عن شهود الحق - من دون الخلق (كاشاني، ١٣٧٧: ٢٢). ورفع التباين واسقاط الاضافات وإفراد شهود الحق تعالى (كاشاني، ١٣٦٧: ١٢٨). تكون سبباً في معجزاتهم وكراماتهم.

بواسطة ظهور مقام الجمع في النبي يوسف (ع) وتجسيد ذلك في قميصه، وعودة البصر الى عيني النبي يعقوب (ع) (فرغاني، ١٣٨٥: ٨٩٢/٢).

إنَّ صائِنَ الدِّينِ عَلِيَّ تَرَكَةَ الْاَصْفَهَانِي يَقُولُ فِي شَرْحِ الْاَيَّاتِ اَعْلَاهُ:

بعد ذلك، وبما أنَّ ازهار القوى الحيوانية تتفتح في اعشاب البدن الجسماني، وتتجلى في التعيين اليوسفي في الوجه البشري وتتجسد في أحسن القصص ومن قميص اللباس الصوري ومجال القوى الحيوانية، فقد كان يعقوب (ع) قد رأى تجرد العقل في مسجد القدس الاقصى، وكانت عينه المضطهدة بدت وكأنها فقدت البصر فاصبح مكفوفاً امام القوم، نتيجة فراق ذلك المعدن وبُعد حديقة الورد عنه وقد اسدل حجاب الحزن على عينيه من الحزن في انتظار قدوم مليكه - حتى تفر عيناه.

گر نسیم یوسفم پیدا شود هر که نابینا بود بینا شود

(ترکه الاصفهاني، ١٣٨٤: ٢٦٦)

وينشد مولانا في هذا المجال:

بوی بد مر دیده را تاری کند بوی یوسف دیده را یاری کند

(مولوی، ۱۳۸۳: ۱۹۰۳/۱)

وفي الآية ٩٣ من سورة يوسف نقرأ: «وَلَمَّا فَصَلَتِ الْعِيرُ قَالَ أَبُوهُمْ إِنِّي لَأَجِدُ رِيحَ يُوسُفَ لَوْلَا أَنْ تُفَنِّدُونِ» (عندما انطلقت القافلة من مصر، قال أبوهم: لولائهموني بقله العقل؛ فإني أشم ريح يوسف)

ويرى بعض شارحي ديوان مثنوي، إنَّ الريح السيئة هي كناية عن العلوم الاكتسابية وريح يوسف (ع) هي من العلوم التي تحصل من خلال الكشف والالهام (اكبرآبادي، لاتا: ۲۰۰). والعلوم الكشفية هي التي اعادت البصر إلى يعقوب وهي تجسيد للشخص المؤهلين لتلقي الحقائق الالهية وتلقي ريح حدائق الورد واسرار الحقائق الالهية (زمانی، ۱۳۸۳: ۱۹۰۳/۱). يتناول ابن الفارض موضوع قميص النبي يوسف خلافاً لرأي مولانا العبارات القرآنية بتفاصيلها، ويرى العارفان كلاهما بأنَّ تأثير ريح قميص يوسف لم يعيد البصر الظاهري فقط بل يعيد بصيرة الباطن والكشف الحسي الذي يتبعه التمتع بقدرة ارفع لاستنشاق روائح الربوبية والنفحات الالهية الموجودة في نظام الوجود كله.

يوسف وزليخا

وتمثل إحدى مراحل حياة النبي يوسف (ع)، مواجهته زليخا وحب زليخا له وقد جاء في الآية ٢٣ من سورة يوسف في القرآن الكريم: «وَرَاودَتْهُ الْتِي هُوَ فِي بَيْتِهَا عَنْ نَفْسِهِ وَغَلَّقَتِ الْأَبْوَابَ وَقَالَتْ هَيْتَ لَكَ قَالَ مَعَاذَ اللَّهِ إِنَّهُ رَبِّي أَحْسَنَ مَثْوَايَ إِنَّهُ لَا يُفْلِحُ الظَّالِمُونَ»: تلك المرأة التي كان يوسف في بيتها راودته عن نفسها وغلقت الابواب عليه بشدة وقالت: هَيْتَ لَكَ لكنه قَالَ مَعَاذَ اللَّهِ، إِنَّهُ رَبِّي أَحْسَنَ مَثْوَايَ!، إِنَّهُ لَا يُفْلِحُ الظَّالِمُونَ قطعاً.

وجاء في المفردات:

«إِنَّ كَلِمَةَ (رَوَدَ) بِمَعْنَى التَّرَدُّدِ؛ جِيئَ وَذَهَابَا بِهِدْوً لِلْعُثُورِ عَلَى شَيْءٍ مَا، وَ(الْمَرَاوِدَةُ) تَعْنِي أَنْ يَتَنَازَعَ شَخْصٌ فِي الْإِرَادَةِ مَعَكَ يَعْنِي أَنَّكَ تَرِيدُ شَيْئًا وَهُوَ يَرِيدُ شَيْئًا آخَرَ» (الطباطبائي، ۱۳۷۸: ۱۳۰/۱۱).

ويقول مولانا في هذا الخصوص:

گر زليخا بست درها هر طرف يافت يوسف هم ز جنبش منصرف

(زمانی، ۱۳۸۳: ۱۱۰/۵)

ويرى جلال الدين محمد البلخي (الرومي)، زليخا بأنها رمز للعالم التي تصنع المكائد للإنزال الإنسان من مكانته الإنسانية، ويوسف رمز للإنسان السالك الذي يسعى لبلوغ الكمال والبحث عن السبيل للخلاص من مكائد الدنيا.

والدنيا هي أيضاً مثل زليخا تعرض نفسها على الإنسان الكامل وتغلق امامه كل ابواب النجاة؛ اذن يجب على الإنسان ان يجتهد مثل النبي يوسف في البحث عن الحقيقة حتى ينجو من ألعاب الدنيا. مثلما يقول في أبيات أخرى:

باز شد قفل و در و شد ره پدید	چون توکل کرد یوسف بر جهید
گرچه رخنه نیست عالم را پدید	خیره یوسفوار می باید دوید
تا گشاید قفل و، در پیدا شود	سوی بی جای شما را جا شود

(المصدر نفسه، ۱۱۰۸-۱۱۰۶)

انفتح القفل وتكشف الباب واتضح سبيل النجاة عندما توكل يوسف على الحق تعالى فنجى من كيد النفس سالماً.

ورغم أنه لا يبدو وجود مفر في هذه الدنيا «ظاهرياً»، لكنه ينبغي السعي كما سعى يوسف وهو في حالة من الحيرة والركض في كل الاتجاهات [يبدو انه لا يوجد في هذه الدنيا سبيلاً في الظاهر إلى ما وراء الطبيعة وعالم المعنى، ولكن يجب ان نتأسى بالانبياء والاولياء والمتنورة قلوبهم والعمل في حالة من الحيرة والوعي الفاعل بحفر ثقب في العالم اللامتناهي لتفتح الاقفال وتتكشف الابواب إلى ذلك العالم والانتقال إلى عالم اللامكان والحصول على مرتبة ومقام [المراد من «لا مكان» هو عالم الحقيقة الذي ليس فيه أي وجه وعين» (زمانی، ۱۳۸۳: ۱۱۰/۵).

الحكيم السبزواري يقول في توضيح لا مكان:

(لا مكان) هو العالم المقدس وهو لا يشبه وضع هذا العالم الطبيعي وكما ان ذلك العالم ليس له وجهة خاصة؛ فإن السبيل اليه هو سبيل العلم والمعرفة والارادة والانابة والتوبة والمحاسبة والمراقبة والرضا والتسليم واشباهها» (السبزواري، لاتا: ۳۵۸). ونشير إلى أننا لم نشاهد أبياتاً حول النبي يوسف وزليخا خلال دراسة ديوان ابن الفارض.

طول فترة سجن النبي يوسف (ع)

اتّضح لنا من خلال دراسة ديوان ابن الفارض وديوان المثنوي لمولانا الرومي بأنّ: مولانا الرومي أورد سبب طول فترة سجن النبي يوسف في ابيات مفصلة لكن ابن الفارض لم يشر إلى هذا الجانب من قصة النبي يوسف، ولم نشاهد حتى بيتا واحدا بهذا الخصوص.

آن چنان که یوسف از زندانی با نیازی خاضعی سعدانی

(زمانی ۱۳۸۳: ۸۸۳/۶)

طلب يوسف -وبتواضع- من سجين أن يُساعده للنجاة (هذا البيت فيه إشارة الى جزء من الآية ٤٢ من سورة يوسف) فقد طلب يوسف من احد السجينين الذين ظن انه سينجو منهما بقوله له: اذكرني عند صاحبك ويقصد به عند «فرعون»، لكن الشيطان انساه صاحبه؛ لذلك مكث يوسف سنوات اخرى في السجن. وذلك لأن يوسف (ع) طلب مساعدة مخلوق بقول بعض المفسرين مكث سبعة سنين اخرى في السجن من جملة «فَأَنسَاهُ الشَّيْطَانُ ذِكْرَ رَبِّهِ» وهذه الجملة يمكن تفسيرها بوجهين. الأول: إنّ الشيطان محى هذه الملاحظة من ذهن ذلك السجين في موضوع الحديث عن يوسف لدى فرعون «ملك مصر»؛ لأنّ يوسف طلب منه ان يتحدث له عن ظلامته لدى فرعون ويشفع له في نجاته من السجن» (الطباطبائي، ۱۳۷۸: ۱۹۸/۱۱). «والوجه الآخر هو أنّ الشيطان محى ذكر الله من ضمير يوسف لانه توسل للمخلوق بدلاً عن التوسل الى الخالق» (طبرسي، ۱۴۱۲ق: ۶-۵/۲۰۰).

ويشير مولانا الرومي في هذه الابيات إلى الرؤية الاولى:

خواست یاری گفست چون بیرون روی	پیش شه گردد امورت مستوی
یاد من کن پیش تخت آن عزیز	تا مرا هم وا خرد زین حبس نیز
کی دهد زندانی در اقتناص	مرد زندانی دیگر را خلاص
اهل دنیا جملگی زندانی اند	انتظار مرگ دار فانی اند

(زمانی، ۱۳۸۳: ۶-۵/۳۴۰۴-۳۴۰۱)

طلب يوسف المدد من صاحب السجن وقال له: عندما تخرج من السجن وتعود الى محل عملك عند الملك المكرم اذكرني عنده حتى يخلصني من هذا السجن.

كيف يمكن لحبیس السجن، انقاذ سجين مثله من السجن؟ فأهل الدنيا كلهم سجناء وينتظرون الموت في هذه الدنيا التي عمرها خمسة ايام، ما عدا الاشخاص المتنعمين وهم المتميزون الذين اجسامهم حبيسة سجن الدنيا، بينما ارواحهم معلقة في عنان السماء.

والابیات التالية لمولانا توافق الرؤية الثانية:

پس جزای آنکه دید او را مُعین	ماند یوسف حبس در بضعِ سنین
یادِ یوسف، دیو از عقلش سِترد	وز دلش، دیو آن سخن از یاد برد
زین گنه کامد از آن نیکوخصال	ماند در زندان ز داور چند سال
که چه تقصیر آمد از خورشید داد؟	تا تو چون خفاش افتی در سواد
حین چه تقصیر آمد از بحر و سحاب؟	تا تو یاری خواهی از ریگ و سراب
عام اگر خفاش طبع‌اند و مجاز	یوسف‌ا، داری تو آخر چشم باز
گر خفاشی رفت در کور و کبود	باز سلطان را باری چه بود؟
پس ادب کردش بدین جُرم اوستاد	که مساز از چوبِ پوسیده عماد

(زمانی، ۱۳۸۳: ۶-۵/۳۴۱۳-۳۴۰۶)

ويعتقد مولانا: إِنَّ رجاء النبي يوسف (ع) من السجن تسبب في مكثه في السجن سنوات اخرى بتقدير من الله وجاء النداء من العرش الالهي إلى يوسف أنه أي تقصير رأيته حتى الان من شمس العدالة الالهية حتى تلجأ الى الظلام كما يلجأ اليها اشباه الخفافيش؟ يعني ما الذي دفعك لأن ترجو المخلوق بدلا من الخالق، وفي الواقع فإن أستاذ الأزل يؤدي بذلك يوسف حتى لا يتكبر أبدا على خشبة المخلوق المتهرئة وأنه سبحانه وتعالى أشغل يوسف في السجن بذكر الله حتى يكون على اتصال دائم بالحق تبارك وتعالى.

النتائج

بعد دراسة أبيات ابن الفارض ومولانا الرومي، تعرفنا على مواطن الشبه والخلاف في تأويلات هذين العارفين الشهيرين.

ابن الفارض ومولانا الرومي كلاهما تناولوا جمال النبي يوسف (ع) واعتبرا تجليا لجمال الحق. ويعتبر ابن الفارض جمال النبي يوسف تجليا للطف الالهي وتابعا لأتم جمال الحق، كما رأى من قبل «أبي ابن كعب» في تلقيه للقرآن إنه تابع للرسول الاكرم (ص) وان تبعية الأدنى للأعلى ليست مستبعدة وان نصفنا من جمال الحقيقة المحمديّة تجلت في النبي يوسف (عليه السلام). ويُشبه مولانا جمال النبي يوسف (ع) بالإناء الذي وضع فيه شراب مختلف فيشاهد

النبي يعقوب (ع) جمال الصديق في جمال يوسف (ع) خلافاً لزيخا التي ترى الجمال الظاهري فقط.

ويتناول سلطان العاشقين مولانا في ابیات له رؤیا النبي يوسف (ع): ابن الفارض الكواكب في رؤیا النبي يوسف (ع) بأنها كناية عن العارفين بالله عندما يتكشف لديهم الوجود الحقيقي لله تبارك وتعالى؛ فيُمحى الوجود الموهوم وآثاره الوجودية فيقعون ساجدين بمحض ارادتهم وتوصية الأب بأن لا يقص رؤياه على إخوته لأن السالك في طريق الكشف والشهود اذا كشف عن الحقائق قبل بلوغها سوف يتعرض للكيد والمكر. لكن مولانا الرومي ليست لديه رؤية تأويلية بهذا الشأن.

وفي تأويل قميص يوسف، يعتقد ابن الفارض بأن عودة البصر الى عيني النبي يعقوب (ع) بقميص النبي يوسف (ع) تعني بلوغ يوسف (ع) مقام الجمع (شهود الحق من دون الخلق واسقاط الاضافات). وهذا يعني وصول اثر المقام الذي بلغه النبي يوسف (ع) الى قميصه. ويعتقد شارحو ديوان مثنوي بأن إِبصار النبي يعقوب تم بالعلوم الكشفية التي بلغها النبي يوسف (ع).

وتناول مولانا جلال الدین محمد البلخي الرومي موضوع النبي يوسف (ع) وزليخا وطول فترة سجن يوسف (ع) فهو يرى في زليخا رمزا للعالم والانسان من اجل الخلاص من مكائد الدنيا وبلوغ الملكوت ان يكون مثل الاولياء والانبياء متوكلا على الله ويعمل من خلال حيرة ووحي على احداث ثقب يوصله للعالم اللامتناهي حتى تفتح له الابواب. ويرى مولانا السبب في طول فترة سجن النبي يوسف (ع) هو طلبه النجدة من المخلوق. فهو يعبر عن ذلك بقوله: إنَّ حبیس سجن الدنيا غير قادر على انقاذ رفيقه.

المصادر

- القرآن الكريم.
- آملی، سید حیدر (۱۳۶۸): جامع الأسرار ومنبع الأنوار، تهران: علمی و فرهنگی.
- ابن حنبل، احمد بن محمد (۱۹۵۴): المسند، الطبعة الرابعة، شرح احمد محمد شاکر، مصر: دار المعارف.

- احمدی، فاطمه؛ چالدره، طاهره (۱۳۹۲): «حقایق و رقایق داستان حضرت موسی (ع) از دیدگاه ابن‌فارض ومولانا». نشریه ادبیات تطبیقی دانشکده ادبیات وعلوم انسانی دانشگاه شهید باهنر کرمان. السنة ۵. ش ۹. صص ۲۳-۱.
- اکبرآبادی، ولی‌محمد (لاتا): شرح مثنوی، انتشارات چاپ سنگی.
- امین، سید نصرت (۱۳۶۱): مخزن العرفان در تفسیر القرآن، تهران: نهضت زنان مسلمان.
- ترکیه اصفهانی، صائن‌الدین علی‌بن‌محمد (۱۳۸۴): شرح نظم الدر (شرح قصیده تائیه کبری ابن فارض)، المصححة اکرم جودی نعمتی، تهران: میراث مکتوب.
- الخوری، امین، (لاتا): جلاء الغامض فی شرح دیوان ابن فارض، الطبعة الرابعة بیروت: مکتبه الآداب.
- خوارزمی، تاج‌الدین (۱۳۷۷): شرح فصوص الحکم، تحقیق آیت‌الله حسن‌زاده آملی، قم: مرکز انتشارات دفتر تبلیغات اسلامی حوزه علمیه قم.
- خطیب، حسام (۱۹۹۹): آفاق الأدب المقارن عربية وعالمية، الطبعة الثانية، دمشق: دارالفکر.
- رازی، نجم‌الدین (۱۳۶۸): مرصاد العباد، محمدامین ریاحی، تهران: علمی و فرهنگی.
- زمانی، کریم (۱۳۸۳): شرح جامع مثنوی معنوی، تهران: اطلاعات.
- سبزواری، ملاهادی (لاتا): شرح مثنوی، تهران: کتابخانه سنایی.
- سعیدی، گل‌بابا (۱۳۸۷): فرهنگ جامع اصطلاحات عرفانی ابن‌عربی، تهران: زوار.
- طباطبائی، محمدحسین (۱۳۷۸): المیزان، محمدباقر موسوی همدانی، قم: انتشارات اسلامی.
- طبرسی، شیخ ابوعلی (۱۴۱۲ق): تفسیر مجمع البیان، بیروت: دار الإحياء التراث العربی.
- طوسی، احمد بن محمد بن زید (۱۳۶۷): الستین الجامع للطائف البساتین، به اهتمام محمد روشن، تهران: علمی فرهنگی.
- عطارزاده، سارا، خلیلی زاده گنجعلیخانی، «نقد و بررسی مکاتب برجسته ادبیات تطبیقی»، دومین همایش ملی ادبیات تطبیقی دانشگاه رازی.
- فرغانی، سعیدالدین (۱۳۸۶): منتهی المدارک و منتهی لب کل کامل و عارف و سالک (شرح تائیه ابن فارض)، تحقیق و تصحیح وسام الخطاوی، قم: مطبوعات دینی.
- الفیض الکاشانی، محمدمحسن (۱۴۰۲ق): الصافی فی تفسیر القرآن (تفسیر صافی)، بیروت: مؤسسه الاعلمی للمطبوعات.

- قشيري، ابوالقاسم عبدالكريم بن هوازن (لاتا): لطايف الاشارات، قاهره: دار الكتاب العربي للطباعة و النشر.
- كاشاني، عبدالرزاق (١٣٧٧): اصطلاحات صوفيه، ترجمه محمد خواجوی، تهران: مولى.
- كاشاني، عزالدين محمود بن على (١٣٦٧): مصباح الهدايه و مفتاح الكفايه، تصحيح جلال الدين همایي، تهران: نشر هما.
- گوهرين، صادق (١٣٨٠): شرح اصطلاحات تصوّف، تهران: زوار.
- اللبناني، رشيد بن غالب (٢٠٠٧): شرح ديوان ابن الفارض، بيروت: دار الكتب العلميه.
- ولك، وارن، رنه، آوستن، (١٣٧٣): نظريه ادبيات، ترجمه ضياء موحد، پرويز اتابك، تهران: انتشارات علمي و فرهنگي.

References

- The Holy Quran.
- Amoli, Seyed Haidar, The Complex of Mysteries and the Source of Lights, (1989), Tehran, Scientific and Cultural.
- Ibn Hanbal, Ahmad ibn Muhammad, Al-Musnad, Sharh Ahmad Muhammad Shakir, , (1954) Dar al-Ma'arif in Egypt, fourth edition.
- Ahmadi, Fatemeh; Chaldereh, Tahereh (1392). "Facts and details of the story of Prophet Moses (pbuh) from the perspective of Ibn Farez and Rumi". Journal of Comparative Literature, Faculty of Literature and Humanities, Shahid Bahonar University of Kerman. Year 5. Sh 9. pp. 1-23.
- Akbarabadi, Wali Mohammad (Bita), Sharh Masnavi, Bija: Lithographic Publications.
- 5.Amin, Seyyed Nosrat, The Reservoir of Mysticism in the Interpretation of the Quran, (1361) Tehran: Muslim Women Movement.
- Isfahani Torkeh, Sain al-Din Ali ibn Muhammad (1384), Sharh Nazm al-Dar (Sharh's ode's Ta'iyeh Kobra Ibn الFarez), edited by Akram Judi Nemati, Tehran: Written Heritage.
- Al-Khoury, Amin, Jala 'al-Ghamid fi Sharh Diwan Ibn Fariz, Beirut: Maktab al-Adab, Bi Ta, Al-Tab'a Press.
- Kharazmi, Tajuddin (1377). Explanation of the chapters of the ruling, research of Ayatollah 9.Hassanzadeh Amoli, Qom: Qom Seminary Islamic Propaganda Office Publishing Center.
- Khatib, Hussam, 1999, Horizons of Arabic and World Comparison Literature, Damascus: Dar al-Fikr, second edition.

- Razi, Najmuddin (1368), Mursad Al-Ebad, by Mohammad Amin Riahi, Tehran: Scientific and Cultural.
- Zamani, Karim (1383), Comprehensive Description of Masnavi Manavi, Tehran: Information.
- Sabzevari, Mollahadi (Bita), Sharh Masnavi, Tehran: Sanai Library.
- Saeedi, Golbaba (2008), The Comprehensive Dictionary of Ibn Arabi Mystical Terms, Tehran: Zavar.
- Tabatabai, Mohammad Hussein (1378), Al-Mizan, Mohammad Baqir Mousavi Hamedani, Qom: Islamic Publications.
- Tabarsi, Sheikh Abu Ali (1412 AH), Tafsir Majma 'al-Bayan, Beirut: Dar al-Ihya' al-Tarath al-Arabi.
- Tusi, Ahmad ibn Muhammad ibn Zayd (1367), Al-Satin Al-Jame 'for the tribes of Basatin, by Mohammad Roshan, Tehran: Scientific and cultural.
- Attarzadeh, Sara, Khalilizadeh Ganjalikhani (Critique of the Outstanding Schools of Comparative Literature), the Second National Conference on Comparative Literature of Razi University.
- Ferghani, Saeed al-Din (1386), the culmination of the evidence and the culmination of the complete lip of the mystic and the seeker (explanation of Ibn Fariz's ta'ih), research and correction by Wissam al-Khattawi, Qom: religious press.
- Al-Faiz Al-Kashani, Muhammad Muhsin (1402 AH), Al-Safi Fi Tafsir Al-Quran (Tafsir Safi), Beirut: Al-A'lami Institute for Publications,
- Qashiri, Abu al-Qasim Abdul Karim bin Hawazen (Bita), Latifa al-Isharat, Cairo: Dar al-Kitab al-Arabi for printing and publishing.
- Kashani, Abdolrazaq (1998), Sufi Terms, translated by Mohammad Khajavi, Tehran: Molly.
- Kashani, Izz al-Din Mahmoud Bana Ali (1367), Mesbah al-Hadaieh and Muftah al-Kifaya, edited by Jalaluddin Homayi, Tehran: Homa Publishing.
- Goharin, Sadegh (2001), Explanation of Sufi Terms, Tehran: Zavar.
- Lebanese, Rashid bin Ghalib (2007), Explanation of the Divan of Ibn al-Fareed, Beirut: Dar al-Kitab al-Almiyeh.
- Volk, Warren, René, Austen, (1373), Literary Theory, translated by Zia Movahed, Parviz Atabak, Tehran: Scientific and Cultural Publications.



جلوه‌های عرفانی داستان حضرت یوسف(ع) در آیینۀ اشعار ابن فارض و مثنوی مولوی

- فاطمه احمدی** رایانامه: f.ahmadi19@yahoo.com
استادیار گروه معارف اسلامی، دانشگاه آزاد اسلامی، واحد گرمسار، ایران. (نویسنده مسئول)
- طاهره چالدره** رایانامه: t.chaldareh@yahoo.com
استادیار گروه زبان و ادبیات عربی، دانشگاه آزاد اسلامی، واحد گرمسار، ایران.
- عالیه نوری** رایانامه: nouri.a@wtiau.ac.ir
استادیار گروه معارف اسلامی، دانشگاه آزاد اسلامی واحد تهران غرب، ایران.

چکیده:

خداوند متعال در قرآن کریم، سوره‌ای را به پیامبر خود حضرت یوسف (ع) اختصاص داده است. عارفان حقایق قرآن را با باطن و درون آدمی تطبیق داده و به تفسیر آیات انفسی پرداخته و در نهایت اندیشه‌های ناب و زلالی درباره حقیقت انسانی عرضه داشته‌اند. آثار ابن فارض مصری و جلال‌الدین محمد بلخی نیز سرشار از این‌گونه تفسیر و تأویل است. این مقاله، از رهگذر تأمل بر اشعار این دو شاعر و عارف نامی به بررسی «حقایق و رقایق داستان حضرت یوسف (ع)» پرداخته است. در پژوهش حاضر نخست تأویلات مشترک این دو عارف واصل درباره جمال یوسف (ع) و رؤیای ایشان و بوی پیراهن حضرت یوسف (ع) بررسی و تحلیل شد، سپس دیدگاه جلال‌الدین مولانا درباره یوسف (ع) و زلیخا و طولانی شدن زندانی حضرت یوسف (ع) تبیین شد. نتایج حاصل بیان می‌دارد که سلطان‌العاشقین و مولوی جمال حضرت یوسف (ع) را تجلی جمال حق دانستند و جلوه رویای حضرت یوسف (ع) در اشعار ابن‌فارض کنایه از عارفان بالله است که وجود حقیقی خداوند بر آنها مکشوف گشته، اما مولانا جلال‌الدین در این بحث نگاه تأویلی ندارد. ابن فارض، بینا شدن چشمان حضرت یعقوب(ع) را توسط پیراهن حضرت یوسف (ع) حاکی از رسیدن ایشان به مقام جمع می‌داند که از پیراهن یوسف (ع) به حضرت یعقوب (ع) سرایت کرده است، اما مولانا پیراهن حضرت یوسف (ع) را نماد علوم کشفی می‌داند. مولوی زلیخا را نماد دنیا برمی‌شمارد و سبب طولانی شدن زندانی حضرت یوسف (ع) را توجه به مخلوق دانسته که ایشان خود از اسیران و زندانیان دنیای فانی هستند.

کلید واژه ها: قرآن کریم، حضرت یوسف، تأویل، ابن فارض، مولانا، عرفان.

استناد: احمدی، فاطمه؛ چالدره، طاهره؛ نوری، عالیہ. بہار و تابستان (۱۴۰۱). جلوه‌های عرفانی داستان حضرت یوسف(ع) در آیینہ اشعار ابن فارض و مثنوی مولوی، مطالعات روایت شناسی عربی، ۳(۶)، ۱۸۲-۱۶۰.

مطالعات روایت شناسی عربی، بہار و تابستان ۱۴۰۱، دورہ ۳، شمارہ ۶، صص. ۱۶۰-۱۸۲.

دریافت: ۱۴۰۱/۷/۱۸ پذیرش: ۱۴۰۱/۹/۱۳

© دانشکده ادبیات و علوم انسانی دانشگاه خوارزمی وانجمن ایرانی زبان و ادبیات عربی