

خلع نعلین در تفسیر عارفان

دکتر محمدرضا موحدی

استادیار زبان و ادبیات فارسی دانشگاه قم

چکیده

در گفت‌وگویی که حضرت موسی (ع) در کوه طور با باری تعالی داشت، خداوند به او امر کرد که «فاخلع نعلیک، اُنک بالواد المقدس طوی». این دیدار که در سوره طه گزارش شده، از دیرباز در میان مفسران و عارفان مجال بحث یافته است. این بحث‌ها بیشتر بر دو محور جریان داشته است؛ نخست اینکه به‌طور اساسی فلسفه این فرمان مبنی بر خلع نعلین چه بوده است و دیگر آنکه نعلین در این آیه، استعاره از چه مفاهیمی می‌تواند باشد. مفسرانی که مسلک عرفانی داشته‌اند، در جرایب این امر الهی، لطایف و اشاراتی بلند یافته‌اند و نعلین را نیز نمادی از مفاهیمی انتزاعی همچون خوف و رجا، تعلقات کونین، طبیعت و نفس، اسباب تلوین، صفات و افعال، محل الفصل و الوصل، قوه اتصال و انفصال، اشتغال به اهل و ولد، و ... دیده‌اند. در این مقاله، پس از بیان پیشینه داستان که ریشه در عهد عتیق دارد، اصل دیدار براساس قدیمی‌ترین مآخذ تفسیری نقل شده است. سپس درباره فلسفه خلع از منابع کهن، اطلاعاتی ارائه و آن‌گاه به ترتیب موضوعی به تنوع معانی استخراج شده از نعلین پرداخته می‌شود.

کلیدواژه‌ها: تفسیر عرفانی، سوره طه، خلع نعلین، حضرت موسی، تأویل.

تاریخ دریافت مقاله: 89/12/14

تاریخ پذیرش مقاله: 90/3/23

مقدمه

پیشینه داستان دیدار و گفت‌وگوی موسای کلیم با خداوند از پسِ درخت یا بوته آتشین، به سفر خروج (فصل سوم، آیه 72) در تورات می‌رسد. در آنجا پس از بیان مقدمات این دیدار، می‌خوانیم که: ... و فرشته خداوند از میان بوته در شعله آتش به او نمودار شد و نگریست و اینک آن بوته به آتش شعله‌ور بود، اما بوته فانی نمی‌شد. پس موسی گفت که حال به طرف دیگر می‌گردم تا آنکه این تماشای عظیم را بینم که بوته چرا سوخته نمی‌شود. و خداوند چون دید که به آن طرف از برای نگریستن گردید، خدا وی را از میان بوته آواز داد و گفت که ای موسی! موسی! و او دیگر گفت که اینک حاضرم. و او گفت که به اینجا نزدیک می‌آیم! نعلین خود را از پای خود خلع کن، زیرا مقامی که استاده‌ای، زمین مقدس است. و دیگر گفت که من خدای پدرت ابراهیم و خدای اسحاق و خدای یعقوبم و موسی روی خود را پوشید زیرا که از نگریستن به خدا ترسید، ... (همدانی 1380، عهد عتیق: 105)

روایت تورات با اندکی تفاوت در قرآن کریم، بسط و گسترش یافته و این امکان را به مفسران داده که با بهره‌گیری از برخی اسرائیلیات، وسعت بیشتری بدان بخشند.

نخست فشرده‌ای از اصل داستان را از تفسیر *روض الجنان* - قدیمی‌ترین تفسیر شیعی - و برخی کتب مربوط به قصص الانبیاء مرور می‌کنیم تا زمینه بحث هرچه بیشتر روشن گردد.

حضرت موسی در مسیر گریز از دست مأموران فرعون، به مدین رسید و براساس داستانی مشهور، نزد شعیب پیامبر رفت و پس از مدتی با قبول عهد و شروطی، صغیرا دختر شعیب را به زنی گرفت و مدتی آنجا اقامت کرد. وقتی مدت شروط به انتها رسید، از شعیب رخصت طلبید تا به دیدار مادر رود و شعیب به او اجازه داد. موسی به همراه زن آبستن خود و اغنامی چند به جانب

بیابان‌های شام حرکت کرد. در راه از آبادی و شهرها گریزان بود، زیرا از پادشاه و حاکمان شهرها بیم داشت و چون راه را نمی‌دانست، از طور غربی در وادی ایمن سربر آورد. (جزایری 1384: 349)

در شبی تاریک از شب‌های زمستان، او راه را به خطا رفت. شبی بود سرد با باران و رعد و برق. شب آدینه بود. درد زادن زن را فرا گرفت. موسی خواست آتش افروزد، سنگ و آهن بر هم زد، آتشی از آن پدید نیامد. موسی (ع) خشمگین شد و آهن و سنگ را بر زمین کوبید. سنگ و آهن به صدا درآمدند و گفتند: «ای موسی، بنده تو نیستیم و جز به فرمان حق، آتش نیفروزیم. امشب تمام آتش‌های جهان خاموش‌اند». موسی متحیر شد. نگاه کرد و از دور آتشی دید. به همراهان خود گفت: اینجا بمانید که من از دور آتشی دیده‌ام. شاید بتوانم اندکی از آن را اینجا آورم یا بتوانم راهی برای یافتن آتش بیابم یا شاید کسی را پیدا کنم که مرا به آتش راه نماید. در پی آتش روانه شد. درختی دید سبز که از آن آتش زبانه می‌کشید. برخی آن درخت را عناب و برخی نوعی درخت خاردار به نام عوسج دانسته‌اند. آن آتش بزرگ، هیچ دودی نداشت. تسبیح فرشتگان را شنید و نوری عظیم دید. ترسید و شگفت‌زده بر جای ماند. او را از جانب راست وادی ندا کردند. خداوند به موسی آرامش داد و او را به کلام خود خطاب کرد؛ کلامی که در درخت آفرید و چنین ندا آمد: «ای موسی من خدای توأم. نعلین خود از پای درآور، تو در وادی مقدس طوی هستی. من تو را برگزیده‌ام. پس به وحی من گوش بسپار» (ابوالفتوح رازی 1368، ج 13: 132-133) و برای اطمینان خاطر موسی (ع)، خداوند معجزه عصا و ید بیضاء را بر او نمایان ساخت. (جزایری 1384: 350)

ادامه ماجرا به موضوع مورد بحث ارتباطی ندارد، اگرچه موجب پیدایش برخی مباحث کلامی از جنس مسائل متنازع فیه در مسیحیت قرون وسطی شد، مسائلی از این گونه که: در این دیدار و گفت‌وگو، کلام الهی از چه سنخی بوده

است؟ و حضرت موسی(ع) از کجا دانسته که این کلام از خداست و از شیطان نیست؟ و ... از توجهی که مفسران قرآن از گذشته تاکنون به این داستان داشته‌اند و بسط و اطنابی که در بیان آن به خرج داده‌اند، اگر بگذریم، تمرکز بسیاری از عارفان و مفسران اهل طریقت، بر شرح و تبیین مفهوم "فاخلع نعلیک" نشان از اهمیت قابل تأمل این بحث نزد ایشان دارد؛ به‌ویژه آنکه رساله‌های متعددی نیز در میان نسخ و مجموعه‌های خطی می‌توان یافت که تنها به تفسیر آیه "فاخلع نعلیک" اختصاص یافته است.⁽¹⁾ همین جا باید یادآور شد که در برخی مآخذ روایی شیعی (همچون الاحتجاج ... و کمال‌الدین و تمام‌النعمه، نقل از تفسیر نورالثقلین) حدیثی بلند نقل شده که راوی در آن، از حضرت حجت(ع)، پرسشی را درباره آیه «فاخلع نعلیک» می‌پرسد و امام(ع) پاسخی مستوفی ارائه می‌دهد (الحویزی 1373، ج 3: 374-373). این پاسخ در جای خود خواهد آمد، اما نکته قابل تأمل این است که راوی این حدیث (احتمالاً در قرن سوم هجری) در پرسش خود از امام(ع) اذعان می‌دارد که فقهای فریقین، در فهم این آیه به اشتباه رفته‌اند و ... و پس از آنکه امام(ع) آن فهم نادرست را با دلایلی مردود می‌سازد، راوی «تأویل» این آیه را درخواست می‌کند و پاسخی رفیع و عارفانه می‌شنود.

این حدیث ضمن بیان پیشینه درازدامن تفاسیر مختلف از این آیه، مجالی را نیز برای طرح تفاسیر تأویلی فراهم می‌آورد؛ تأویلاتی که گاه از سوی مفسران غیرمرتبط با حوزه عرفان اسلامی، مورد بی‌مهری و طرد قرار می‌گیرد.

در این مقاله برآنیم تا با مروری اجمالی به آنچه مفسران عارف در این باره گفته‌اند، این آیه را از دو ساحت، بررسی کنیم. نخست درباره فلسفه خلع و اینکه چرا خداوند از پیامبرش می‌خواهد که کفش‌هایش را به درآورد، از قدیمی‌ترین مفسران تا قرون متأخر (به ترتیب زمانی) گزیده اقوالی نقل خواهد شد و سپس مفهوم نعلین و استعاره‌های مربوط به آن را برخواهیم رسید. مفاهیم برگرفته شده

از واژه «نعلین» به خوبی سیر تطور یک واژه از معنایی بسیط به مفهوم یا مفاهیمی پیچیده را گواهی می‌دهد.

گزیده گفتار مفسران درباره فلسفه خلع

یکی از قدیمی‌ترین مفسرانی که درباره این آیه، اظهار نظری هرچند کوتاه داشته‌اند، مقاتل بن سلیمان است (م. 150 ه. ق). او در تفسیرش، ذیل «فاخلع نعلیک» می‌نویسد:

من قدمیک، و کانتا من جلد حمار میّت غیر مذکّی. فخلعها موسی (ع) و القاهما من وراء الوادی. «انک بالواد المقدس» یعنی بالوادی المطهر (طوی) و هو اسم الوادی... (مقاتل بن سلیمان 2003، ج 2: 325)

پیدا است که مفسر در این باره، گرد هیچ تأویلی نگشته و تنها به معنای ظاهری الفاظ بسنده کرده است. این خود در بررسی روند تغییرات معنایی در الفاظ، با اهمیت و قابل استناد تاریخی است؛ چنانکه سهل بن عبدالله تستری (م. 283 ه. ق) نیز در تفسیر خود به این بحث ورودی نداشته است و تنها در تفسیر آیه هفتم از این سوره، در توضیح «فانه يعلم السرّ و اخفی» نسبت میان اخفی و سرّ را به کوتاهی بازمی‌گوید که این نکته را می‌توان از سوی مفسر مقدمه‌ای برای امر خداوند به خلع نعلین، تلقی کرد. (تستری 2002: 102)

اما ورود به دنیای تأویلات و بیان عارفانه حکمت خلع، بیشتر از زمان ابو عبدالرحمن سلمی (م. 412 ه. ق)، دیده می‌شود. او در حقائق التفسیر خود - که متأسفانه همچنان در انتظار تصحیح و چاپی منقح به سر می‌برد - ذیل آیه مورد نظر می‌نویسد:

قال ابوسفیان: (اخلع نعلیک) لیصیب قدمیک برکة الوادی و الوادی برکة قدمیک. و قال الشبلی: اخلع کلّ منکّ تصل الینا بالکلیّة، فنکون و لا نکون، فتحقّق فی عین الجمع یكون اخبارک عنّا و فعلک فعلنا. قال ابن عطاء: اخلع نعلیک، أعرض بقلبک عن الکون فلا تنظر الیه بعد هذا الخطاب (سلمی 2001، ج 1: 436)

نقل اقوال مشایخ در این باره در حقائق التفسیر ادامه می‌یابد و ما در بخش دوم مقاله به برخی از آنها که به تأویل «نعل» مربوطند، خواهیم پرداخت. همچنین از زبان ثعلبی (م. 427 هـ) مفسر تأثیرگذار قرن پنجم در الکشف و البیان چنین می‌خوانیم:

{فاخلع نعلیک} و کان السبب فی امره بخلع نعلیه، ما اخبرنا عبدالله بن حامد قال: اخبرنا... عن عبدالله بن مسعود عن النبی (ص) فی قوله {فاخلع نعلیک} قال: کانتا من جلد حمار میت و فی بعض الأخبار: غیر مدبوغ، و قال الحسن: ما بال خلع النعلین فی الصلاة و صلی رسول الله (ص) فی نعله؟ و انما أمر موسی (ع) ان یخلع نعلیه لأنهما کانتا من جلد حمار. و قال ابوالاحوص (ص) اتی عبدالله ابا موسی فی داره فأقیمت الصلاة فقال لعبدالله: تقدم، فقال له عبدالله: تقدم انت فی دارک فتقدم فنزع نعلیه، فقال له عبدالله: ابالواد المقدس انت؟ و قال عکرمه و مجاهد: انما قال له: {اخلع نعلیک} کی تمسّ راحة قدمیک الارض الطیبه و ینالک برکتها لأنها قدست مرتین.

و قال بعضهم: امر بذل کلان الحفوة من أمارات التواضع و كذلك فعل السلف حین طافوا بالبيت. قال سعید بن جبیر: قبل له: لأ الارض حافياً، کیما یدخل کعبه من برکة الوادی (ثعلبی 2004، ج 6: 239)

فشرده ترجمه این گفتار چنین است: {فاخلع نعلیک} سبب برگرفتن کفش از پای این است که آن کفش — چنانکه از فرموده حضرت رسول (ص) نیز برمی آید — از پوست الاغ یا چرم حیوانی بوده که پیش از ذبح، مرده بود. حسن چنین گفت: از پای برگرفتن کفش در نماز به چه معناست؟ در حالی که می‌دانیم پیامبر (ص) با کفش نماز خوانده است. به موسی امر شد که کفش از پای بگیرد، زیرا که کفش او از چرم الاغ بود. ابوالاحوص [یا ابوالخوص] چنین گفته است: عبدالله، ابوموسی را در منزلش زیارت کرد. وقت نماز رسید. ابوموسی خواست که عبدالله را به امامت نماز پیش بکشد، اما عبدالله ابوموسی را به امامت پیش فرستاد. ابوموسی کفش‌هایش را درآورد. عبدالله گفت: مگر تو در وادی مقدسی (که کفش‌هایت را برمی‌گیری)؟

عکرمه و مجاهد چنین می‌گویند: خدای تعالی گفت: کفش‌هایت را برگیر، برگیر تا پایت با زمین پاک تماس پیدا کند و برکت زمین مقدس به تو برسد. زیرا که آن مکان دوباره تقدیس شده بود. برخی می‌گویند: «پا برهنه بودن چون نشانه فروتنی است، به موسی امر شد که پایش را برهنه کند. چنانکه در گذشته نیز به هنگام طواف کعبه کفش‌ها را برمی‌گرفتند...» (آتش 1381: 90)

می‌بینیم که ثعلبی نیز چون برخی پیشینیانش، در چرایی این امر، به بحث تبرک مکان و مکین تمسک می‌جوید و از زبان دیگران، پابرهنگی را علامت تواضع و سنت سلف معرفی می‌کند. امام قشیری (م. 465 هـ) نیز در لطائف‌الاشارات، ابتدا اشاره‌ای به همین تواضع دارد و اینکه به جایگاه بزرگان با کفش نباید وارد شد و معنای اشاری این امر را فارغ ساختن دل (تفریغ القلب) از هرچه در دو جهان است و با صفت انفراد به تجرد للحق رسیدن، می‌داند:

قوله (فاخلع نعلیک) فان بساط حضرة الملوك لا یوطأ بنعل. و يقال اَلقِ عِصاک یا موسی، واخلع نعلیک، و اقم عندنا هذه الليلة و لا تبرح. و يقال الاشارة فی الامر بخلع النعلین، تفریغ القلب من حدیث الدارین و التجرد للحق بنعت الإنفراد. (قشیری 1420، ج 2: 255) رشیدالدین میبدی (م. 525 هـ) نیز در کشف‌الاسرار خود ابتدا در نوبت ثانی همان روایات مربوط به «کانتا من جلد حمار میّت غیر مدبوغ» را نقل می‌کند و سپس می‌افزاید:

و گفته‌اند تهی کردن پای از نعلین، نشان تواضع است و خشوع و تأدیب. موسی را فرمودند تا ادب گیرد و در تواضع و خشوع بیفزاید و عادت سلف بوده در تعظیم خانه کعبه که پای برهنه در خانه کعبه شدند. قال ابن الزبیر: حجّ هذا البيت سبع مائة الف من بنی اسرائیل، یضعون نعالهم بالتنعیم، یدخلون حفاة تعظیماً للکعبة. و قيل اخلع نعلیک، ای فرغ قلبک عن شغل الاهل و الولد... (میبدی 1361، ج 6: 101)

و سوم بار، با تکرار عبارات امام قشیری در همین مضمون می‌نویسد:
قوله: (فاخلع نعلیک) ای فرغ قلبک عن حدیث الدارین و تجرد للحق بنعت الانفراد.

ای موسی! یگانه را یگانه باش. اول در تجرید قصد، آن‌گاه در نسیم اُنس. از دو گیتی بیزار شو تا نسیم اُنس از صحرای لم یزل دمیدن گیرد، حجاب تقسیم از پیش برخاسته و ندای لطف به جان رسیده. (همان: 113)

شیخ روزبهان بقلی شیرازی (م. 606 هـ) در *عرائس‌البیان* این باره چنین زمینه‌چینی می‌کند که تکمیل شخصیت کلیم الله، به کمال یافتن اراده او بسته بود. آن‌گاه که موسی، اراده‌اش کمال یافت، به مقام محبت وارد شد. از این رو، واسطه کوچک (خدمت به حضرت شعیب برای نیل به محبوب را رها کرد و به واسطه‌ای بزرگ‌تر روی آورد که دیدن آتش بر درخت بود و این آغاز مکاشفه و سماع کلام حق تعالی بود.

آن‌گاه که خداوند اراده فرمود تا موسی را به مقام رؤیت صفات در افعال برساند، به صفت جلالش در کسوت نار تجلی کرد، پس از آن از کسوت نار به کسوت شجره تجلی یافت و از طریق همین شجره، بر موسی تجلی کرد. آری اسراری در کار است که خداوند عشاق خود را به وسایطی به سوی معادن اولوهیت خویش می‌کشاند تا پس از آن به درجه موحدین برسند. یعنی حق تعالی در آغاز عشاق خویش را به رؤیت انوار صفت در افعال، می‌نوازد تا به هنگام رویارویی با سطوت عظمت آن انوار، فانی نشوند؛ چرا که اگر مجال رؤیت ذات را بی‌واسطه ببابند، در انوار قدسی او مضمحل خواهند شد. از این رو شجره را مرآتی برای نار قرار داد و نار را مرآتی برای نور. و از ورای شجره و نار بر موسی تجلی کرد. موسی نیز آتش کبریایی و انوار بقاء را در شجره قدام دید و به نزدیکی مغناطیس صفات، جذب شد و توانست لطایف قابل شهود ذات را ببیند...

تا بدینجا، حال موسی، حال کسی است که حقایق حقیقت به واسطه‌ای بر وی مکشوف گشته، اما آن‌گاه که کسی در طلب رب، خود را غایب گرداند، خداوند به او ندا می‌دهد که بیش چه می‌خواهی؟ من پروردگار توام. آنچه که سر و روح

و عقل تو می بیند، جمال ربّ توست. اگر همچنان در تلبیسِ فعل و صفت نمانده‌ای و می خواهی که مرا بی واسطه ببینی، پس کفش‌هایت را به درآور، یعنی کفش‌های وابستگیِ دو جهان را بر کن. زیرا تو به وادی مقدس، همان وادی پیراسته از غبارِ گمان‌ها و محاسبه‌ها و انفاسِ غیرالهی، گام خواهی نهاد.

شیخ روزبهان آن‌گاه ادامه می‌دهد:

و قال الشبلی فی قوله {فاخلع نعلیک} اخلع الكل منک تصلّ الینا بالکلیة فنکون، و لا تکون فیتحقق فی عین الجمع یکون اخبارک عنا و فعلک فعلنا.

قال ابن عطاء: {فاخلع نعلیک} اعرض بقلبک عن الکون، فلا تنظر الیه بعد هذا الخطاب. قيل {فاخلع نعلیک} فانک یعنی موجدک. و قال جعفر: اقطع عنک العلائق {فانک بأعیننا} و قال ابن عطاء: ای أسقط عنک محل الفصل و الوصل، فقد حصلت فی وادی المقدس، و هو الذی یتظهرک من الاحوال اجمع، و یردک محولهما علیک.

و قال الاستاذ: فارغ قلبک عن ذکر الدارین و تجردّ للحق بنعت الانفراد. (روزبهان بقلی 2008 ج 2: 479)

تا بدینجا پژوهشگر کنجکاو به‌خوبی می‌تواند تأثیرپذیری مفسران عارف را از یکدیگر مشاهده کند. تأثیر و تأثری که هرچه در دوره متأخر نزدیک‌تر می‌شویم، رنگ آن غلظت می‌پذیرد.

ابن عربی (م. 628 هـ) نیز در *رحمة من الرحمن* درباره این آیه به تفصیل سخن گفته که ترجمه بخشی از آن چنین است: ... و این فرموده خدای تعالی که: (فاخلع نعلیک) ظاهری دارد و باطنی. معنای ظاهرش این است که در امر به خلع نعل، حکمتی ظاهری وجود دارد که انبیاء در سیر آفاقی خویش بر زمین، از سیر عبرت‌گیری و تأمل گام برمی‌داشته‌اند، چرا که چنین سیری به مقتضای "قل سیروا فی الارض فانظروا کیف بدأ الخلق ثم الله ینشی النشأة الآخرة" می‌تواند به درک اسرارِ مبدأ و معاد بینجامد.

در اینجا مراد آشناسازی موسی (ع) با اسرارِ معاد و فرا رسیدن روز قیامت، بوده است... از این روست که در آغاز اتصال معنوی‌اش، به او گفته می‌شود:

"اننى انا الله لا اله الا انا، فاعبدنى و اقم الصلاة لذكرى، ان الساعة آتية". پیداست که بعثت دوباره مردمان و حشر آنان از ارض مقدس آغاز خواهد شد و به همین دلیل برخی مفسران، آیه " و استمع يوم يناد المناد من مكان قريب" را به صخره بیت المقدس تفسیر کرده‌اند. از اینجاست که وقتی موسی (ع) به همراه خاندانش به بیت المقدس می‌رسد و اسرار روز قیامت بر او آشکار می‌گردد، به او گفته می‌شود: "اخلع نعلیک" تا گوشزدی باشد بر اینکه تو به انتهای سفرت رسیده‌ای... پس کفش‌ها را بیرون آر و عصایت را فرو بگذار، که به پاداشتن کفش و به دست داشتن عصا، از توابع سفر است و در برابر، خلع نعل و القاء عصا، از علایم اقامت.

اما وجه باطنی این آیه، چنین است که کفش در حقیقت، وسیله‌ای برای حفاظت «قدم صدق» از ناهمواری‌ها و خار و خاشاک «طریق قلب» به سوی باری تعالی است؛ همان‌گونه که پیامبر (ص) خود یادآور می‌شود که: «تعس عبدالدینار و تعس عبدالدرهم، تعس و انتکس و شیک و لانتقش» (مرده است بنده دینار، مرده است بنده درهم، او خوار و ناتوان شود و خاری به پایش رود که یارای بیرون آوردنش را ندارد). رسول خدا بدین سخن این آگاهی را به ما می‌دهد که مفتون شدن قلب به زینت دنیا «قدم صدق» را از سیر الی الله بازمی‌دارد. اگر خرده‌ای از دنیا در چشمان ما بزرگ آید، که مرگ بر چنین دنیایی! و اگر دنیا خوار و سبک گرفته شود، دست کم همچون خاری خواهد بود که قدم رهگذر را می‌خکد. رهگذر اگر بتواند این خار را با منقاش استغفار بیرون آورد و با قوه زهد آن را به دور اندازد، سلامت می‌یابد و به قدم صدق به سوی کردگار متعال، حرکت می‌کند. ولی اگر اهمال کند، همان خار بی‌ارزش، همچون نیش عقربی خواهد شد که به رگ و خونس وارد شده، خون را فاسد می‌گرداند و حاصل آن، بیماری و درماندن از سفر می‌شود. چه بسا که همین نیش، تمکن یابد و سبب مرگ یا دست کم، تورم پا شود.

کفش‌هایی که ما را از چنین بلایایی مصون می‌دارند، همان خوف و رجاست. موسی (ع) نیز آن‌گاه که با ترس از خاندانش جدا می‌شد و پیش راه را می‌نگریست، با خود گفت: "عسی ربی ان یهدینی سواء السبیل". او می‌دانست که کفش‌های خوف و رجا را به پا کرده و این دو چون مرکبی او را راه می‌برند. از این روست که گفته‌اند: «من انتعل فقد ركب». جابر بن عبدالله (رض) نیز در حدیثی - در صحیح مسلم - می‌گوید: با رسول خدا (ص) در سفری بودیم، فرمود: «اكتروا فی النعال فان الرجل یظل راکباً ما انتعل». هنگامی که موسی (ع) در وادی مقدس، به مجلس اُنس و وصال می‌رسد، به او گفته می‌شود: "فاخلع نعلیک"، چرا که رجا و خوف تنها برای کسانی است که همچنان مشغول سلوک‌اند و نه برای کسانی که به مقصد رسیده و به مجالستِ معشوق نائل آمده‌اند.

در روایت خوانده‌ایم که کفش‌های موسی (ع) از جنس پوست اُلاغ مُرده بوده است. در این صورت باید گفت در این کفش، سه ویژگی جمع شده است: نخست، ظاهر امر که همان پوست باشد، بدین معناست که در هیچ حال در ظاهر چیزی توقف نکن، دو دیگر، بلادت و نادانی است که از حمار درمی‌یابیم و سه دیگر، مرده و غیرمزگی بودن آن است و البته موت، مُشعر بر جهل است

در مرحله «اعتبار» اشاره‌ای دارد به خلع صفتِ جهل که مختص حمار است، زیرا نعلین از پوست حمال میّت بوده و این نشانه جهل و موت است. وادی مقدس نیز در این «اعتبار» به صفت «موسویه» اشاره دارد. نیز باید گفت که بیرون‌آوردن کفش‌ها، اشاره‌ای به زوالِ صفتِ دوگانگی انسان توانند داشت. (ابن عربی 1998، ج 3: 76-78)

توضیح و تبیین ابن عربی از این آیه، بسی بیش از گفته‌های یادشده است، ضمن آنکه باید دانست او رساله‌ای مستقل نیز در شرح خلع نعلین دارد که ظاهراً هنوز به چاپ نرسیده است.

نجم‌الدین رازی (م 654) در تفسیر بحرالحقائق و المعانی خود و ذیل آیه یازدهم از سوره طه، چنین می‌نویسد:

قوله: {فلما اتاها نودی} من شجرة ذات القدس بخاطب الأنس {یا موسی ائی أنا ربک} لأریک {فاخلع نعلیک} ای: انزع عن تعلقات الکوین عن شرک الأقدس عن لوث التعلقات وادی شرک المطهر فتارة: بقطع تعلق الدنیا الدنیة الخسیسة الفانیة، و مرة: بنزع تعلق الآخرة الشریفه العلیه الباقیة؛ فالمعنی: انک یا موسی القلب اذا خلعت نعلی الکوین علی قدمی همتک و بهمتک المتعلقة، احدیها: بالدنیا و الأخری: بالآخرة، فقد طهرت وادی شرکک عن لوث الالتفات بهما فأنک قد حصلت {بالوادی المقدس طوی و أنا اخترتک} و انا اخترتک یا موسی القلب من بین سائر خلق وجودک من البدن و النفس و السرو الروح، و کرمتک بهذه الکرامة، لتکون کلیمی و صاحب سرّی یا موسی القلب ... (نجم‌الدین رازی، نسخه مرعشی)

عبدالرزاق کاشانی (م 735 هـ) نیز در تفسیر خود - که تا سالیانی پیش به ابن عربی منسوب شده بود - در این باره چنین می‌گوید:

{فاخلع نعلیک} ای نفسک و بدنک او الکوین لانه اذا تجرد عنهما فقد تجرد عن الکوین ای: کما تجرد بروحک و سرک عن صفاتهما و هیئاتهما حتی اتصلت بروح القدس، تجرد بقلبک و صدرک عنهما بقطع العلاقة الكلية و محو الآثار و الفناء عن الصفات و الأفعال. و أنما سماها نعلین و لم یسمهما ثوبین لانه لو لم یتجرد عن ملبسهما لم یتصل بعالم القدس و الحال حال الاتصال، و أنما امره بالانقطاع الیه بالکلیة کما قال: «و تبئلا الیه تبئلا» فکأنه بقیت علاقته معهما و التعلق بهما یسوخ قدمه الی الیه الیه السفلیة من القلب المسماة بالصدر، فهما بعد التوجه الروحی و السری نحو القدس، فامرہ بالقطع عنهما فی مقام الروح، و لهذا علل وجوب الخلع، بقوله: «انک بالوادی المقدس طوی» ای: عالم الروح المنزه عن آثار التعلق و هیئات اللواحق و العلائق المادیة المسمی طوی، لطي أطوار الملکوت و اجرام السموات و الارضین تحته. و لقد صدق من قال: امر بخلعها لکونهما من جلد حمار حمیت غیرمدبوغ. و قیل: لمأنودی و سوس الیه الشیطان: انک تنادی من شیطان! فقال: افرق به، انی اسمع من جمیع الجهات الست بجمیع اعضایی و لا یکون ذلك الابداء الرحمن... (کاشانی 1422، ج 2: 20)

صاحب غرائب القرآن (م. 728 هـ) نیز که بیشتر برداشت‌های عرفانی خود را از بحر الحقائق نجم‌الدین رازی، نقل می‌کند، پس از بیان مباحث ظاهری تفسیر، در بخش تأویل آیه، چنین می‌نویسد:

«فاخلع...» ای اترک الائتفات الی الزوجة و الولد، فان النعل یعبر فی الرویا بهما. او اترک الائتفات الی الکونین، اُنک واصلٌ الی جناب القدس، او هما المقدمتان فی نحو قولنا «العالم محدثٌ و کل محدثٌ فله محدثٌ مُوجدٌ» و ذلك انه اذا غرق فی لجة العرفان بقیت المقدمات علی ساحل الوسائل {و انا اخترتک} یا موسی القلب من سایر خلق وجودک من البدن و النفس و السر و الروح ... (نیشابوری 1996، ج 4: 540)

بدیهی است که دو مقدمه (صغری و کبری) برای ایصال به نتیجه اهمیت دارند و هنگامی که به نتیجه می‌رسیم، می‌توانیم از مقدمات چشم‌پوشیم. بنابراین در این بیان نظام‌الدین نیشابوری ضمن تصریح به معنای استعاره نعلین، این تعلیل نیز نهفته است که امر خداوند به خلع نعلین، از آن روست که به موسی تفهیم شود: تو اینک به مقصود و نتیجه رسیده‌ای.

همین برداشت و تعلیل در تفسیر عرفانی نعمه الله نخجوانی (م. 920 هـ) موسوم به الفواتح الالهیه با عباراتی دیگر آمده است:

فتعرفنی فالآن قد ارتفعت احجب و القيود و تحققت بمقام الکشف و الشهود «فاخلع نعلیک» و استرح عن الطلب بعد وجدان الرب و تمکن فی مقعد الصدق «انک بالواد المقدس» عن رذائل الاغیار مطلقاً «طوی» ای طویت عنک التوجه الی الغیر... (نخجوانی 1325، ج 1: 510)

می‌بینیم که نخجوانی نیز فلسفه این امر الهی را فروهستن طلب، پس از رسیدن به رب می‌داند. دریافتی که در عبارات عارفان پیشین نیز به گونه‌های دیگر درج شده بود.

اما ملاصدرای شیرازی (م 1050 هـ) نعلین را استعاره‌ای از علم جزئی انسان می‌شمرد که در برابر علم کلی باید از آن صرف‌نظر کرد. (ملاصدرا 1376: 129 و

اسماعیل حَقّی بروسوی (م. 1137 هـ) در روح البیان خود که در واقع جمع‌کننده آراء و اقوال مشایخ و عرفای پیش از اوست، در باب فلسفه امر به خلع بر مفهوم تواضع تکیه می‌کند و البته به گفته‌های دیگران نیز اشاراتی دارد. ترجمه فشرده‌ای از گفتار او که در واقع خود تعریف گفتار ملاحسین کاشفی (م. 910 هـ) در مواهب علیّه است (کاشفی 1317، ج 2: 45-46) چنین است:

... امر بذلك لان الحفوة ادخل فی التواضع و حسن الادب و لذلك کان بُشر الحافی و نحوه یسیرون حفاةً و کان السلف الصالحون یطوفون بالکعبه حافین... (بروسوی 1421، ج 5: 441) خداوند امر به افکندن کفش‌ها کرد، زیرا پابرهنگی در برابر معبود، با تواضع و حسن ادب سازگارتر است. به همین خاطر بود که امثال بُشر حافی، پابرهنگه سیر می‌کردند و نیکان روزگاران پیش، در طواف کعبه پابرهنگه بودند:

گنجی که زمین و آسمان طالب اوست چون درنگری برهنه پایان دارند یا از آن روست که شرافت آن وادی به قدم‌های موسی برسد و او از برکت آن زمین نیز نصیب برَد. چنانکه در شب معراج، خداوند از حبیبش خواست تا با نعلین بر بساط عرش قدم نهد تا عرش نیز به غبار قدم آن حضرت، تشرّف یابد و نور عرش همه پیکره او را فراگیرد. (همان)

یا از آن روست که به پای داشتن کفش در برابر ملوک سزاوار نیست. البته درخواست خلع نعلین به «مرتبه موسویّه» تعلق دارد و نه «مقام محمدیه». در فضایل ابوحنفیه ذکر کرده‌اند که هرگاه به دیدار خلیفه می‌رفت، خلیفه از او می‌خواست که کفش‌ها را درنیاورد و در بغل نگیرد، بلکه با کفش بر فرش‌ها گام بگذارد.

یا به آن دلیل است که نعلین از پوست حماری بوده که دباغی نشده بود. در این صورت همان‌گونه که در کتاب حلّ الرموز آمده - چنین خطابی، خطاب تأدیب است. اما میرزا حسین واعظ کاشفی می‌گوید:

«اصلح آن است که نعلین از جلد بقر بود و طاهر».

یا بدان سبب چنین امری آمده که «نعل» را در خواب به زوجه تعبیر می‌کنند؛ یعنی خداوند از موسی خواسته تا ذهنش را متوجه همسر و فرزند نکند. (بروسوی 1421، ج 5: 441)

نیز آلوسی در تفسیر روح المعانی ضمن بازگفت اقوال متقدمین، توجیهی برای خلع نعلین بیان می‌کند:

أمر عليه السلام بخلعها لياشر بقدميه الأرض فتصيبه بركة الوادي المقدس. وقال الأصم: لأن الحفوة أدخل في التواضع، و حسن الأدب، و لذلك كان السلف الصالحون يطوفون بالكعبة حافين، و لا يخفي ان هذا ممنوع عند القائل بأفضلية الصلاة بالنعال كما جاء في بعض الآثار، و لعل الأصم لم يسمع ذلك او يجيب عنه.

و قال ابومسلم: لأنه تعالى آمنه من الخوف و اوقفه بالموضع الطاهر، و هو عليه السلام أنما لبسهما اتقاء من الأنجاس و خوفاً من الحشرات، و قيل: المعنى فرغ قلبك من الأهل و المال. و قيل: من الدنيا و الآخرة. و وجه ذلك ان يراد بالعل كل ما يرتفق به، و غلب على ما ذكر تحقيراً، و لذا اطلق على الزوجة نعل كمال في كتب اللغة، و لا يخفى عليك انه بعيد و إن وجه بما ذكر و هو اليق بباب الإشارة، و الفاء لترتيب الأمر على ما قبلها، فان ربوبيته تعالى له عليه السلام من موجبات الأمر و دواعيه (آلوسی 1997، ج 9: 248)

آلوسی ضمن بعيد شمردن تأویل نعل به زن و فرزند، و با یادآوری اینکه «فاء» در «فاخلع» برای ترتب امر است، می‌گوید: چون خداوند، پیش از آن فرموده بود که: «انی انا ربك»، پس داعی این امر، اشعار به ربوبیت خدا بوده و خلع نعل به منزله پذیرش این ربوبیت تلقی شده است.

در روزگاران نزدیک‌تر به ما، سلطان محمد گنابادی (م. 1324 هـ)، آراء گذشتگان را با بیانی دیگر بازگو می‌کند، اگرچه دیدگاه تازه‌ای در این باره ارائه نمی‌دهد:

و امره بخلع نعليه لأن الحفاء اقرب الى التواضع و لأن يلاصق قدمه الوادي فتتبرك به و لأن النعلين كانتا كناية عن الاهل، او عن الاهل و المال، كما يعبران في الرويا بالمنكوحه، او لانهما كانتا كناية عن خوف ضياع ماله و اهله، او عن خوف ضياع اهله و خوف فرعون.

فامرہ بخلع حب‌الغیر او خوف‌الغیر من قلبہ، و مانقلہ من طرق العامّة من انہما کانتا من اہاب المیتة، فامرہ اللہ بخلعہا، ورد صریحاً تکذیبہ من طریقنا. (جنابذی 1988، ج 3: 18)

مراد سلطان محمد گنابادی از اینکه می‌گوید در طریق تشیع به روشنی تکذیبی درباره غیرمدبوغ بودن نعلین موسی (و اینکه امر خداوندی به همین دلیل صادر شده باشد) وارد شده است، روایتی است که در منابع حدیثی و تفسیری شیعی، با عباراتی مختلف نقل شده است که تنها به نقل یکی از آنها اکتفا می‌کنیم:

در نورالثقلین چنین آمده: و فیہ و قولہ عز و جل: فاخلع نعلیک. قال کانتا من جلد حمار میت. فی کتاب کمال‌الدین و تمام النعمۃ، باسناده الی سعد بن عبد اللہ القمی عن الحجّة القائم (ع) حدیث طویل و فیہ: قلتُ فآخبرنی یا بن رسول اللہ عن امر اللہ لنبیہ موسی: «فاخلع نعلیک انک بالواد المقدس» فان الفقہاء الفریقین یزعمون انہا کانت من اہاب المیتہ؟ قال صلوات اللہ علیہ: من قال ذلک فقد افتری علی موسی (ع) و استجہلہ فی نبوتہ، لأنہ ما خلا الامر فیہا من خطیبتین. إِمّا ان تكون صلوة موسی فیہا جایزۃ او غیر جائزہ، فان کانت صلوتہ جائزۃ، جاز لہ لبسہا فی تلک البقعة اذا لم تکن مقدسۃ، و ان کانت مقدسۃ مطہرۃ، فلیست باقدس و الطہر من الصلوة و ان کانت صلوتہ غیر جائزۃ فیہا فقد اوجب علی موسی آنہ لم یعرف الحلال من الحرام، و علم ماجاز فیہ الصلوة و مالم یجز و هذا کفر. قلتُ: فأخبرنی یا مولای عن التأویل فیہا، قال صلوات اللہ علیہ: انّ موسی ناجی ربّہ بالواد المقدس. فقال: یا رب انی قد اخلصت لک المحبّہ منی. و غلست قلبی عمّن سواک و کان شدید الحبّ لاهلہ. فقالہ اللہ تعالیٰ: «اخلع نعلیک» ای انزع حبّ اهلک من قلبک، ان کانت محبتک لی خالصۃ و قلبک من المیل الی من سوای مغسول.

وروی فی قولہ عز و جل «فاخلع نعلیک» ای خوفیک: خوفک من ضیاع اهلک و خوفک من فرعون. (الحویزی 1373، ج 3: 373-374)

مفسران معاصر در این باره بیشتر به نقل اقوال گذشتگان بسنده کرده و رأی و یافت جدیدی نداشته‌اند. البته برخی مفسران نیز از اساس چنین اقوالی را درباره چرایی خلع نعلین، زائد شمرده‌اند. (مکارم شیرازی 1373، ج 13: 169) و تنها به موضوع تقدس آن سرزمین اکتفا کرده‌اند. (همان: 173)

جمع‌بندی آرای این مفسران دربارهٔ چرایی امر به خلع در طرحی موجز چنین می‌شود:

1. مقاتل بن سلیمان: از آن رو این امر آمد که نعلین از پوست حمار غیرمذکی بود.
2. سلمی (به نقل از ابوسفیان): ... تا برکت قدم‌های موسی (ع) به آن سرزمین و برکت آن وادی به پای موسی (ع) برسد.
3. سلمی (به نقل از شبلی): ... اگر همه چیز را از خود خلع کنی، با تمام وجود به ما می‌رسی، به گونه‌ای که تنها ما باشیم و تو نباشی. در این صورت در مقام «عین‌الجمع» خبرهایت از ما حکایت می‌کند و کارهایت، کار ماست.
4. سلمی (به نقل از ابن عطاء): ... قلبت را از همه هستی دور بدار و سپس از این خطاب، دیگر بدان منگر.
5. ثعلبی (به نقل از عکرمه و مجاهد): ... تا زمین، قدم پاک موسی (ع) را لمس کند و برکت آن زمین دوبار تقدس یافته نیز به موسی (ع) برسد.
6. سعید بن جبیر: پابرهنگان از برکت وادی (همچون برکت کعبه) نصیب می‌برند.
7. امام قشیری: دل را از هرچه در دو جهان است، فارغ ساز.
8. رشیدالدین میبدی: امر از سر تأدیب است و برای ایجاد خشوع و تواضع.
9. روزبهان بقلی: حق تعالی، شجره را مرآتی برای نار قرار داد و نار را مرآتی برای نور، و چون دید موسی (ع) در طلب رب، خود را غایب گردانیده، امر کرد که کفش‌های وابستگی دو جهان را برکن.
10. ابن عربی: حکمت ظاهری این امر، عبور از سیر آفاقی است که می‌تواند به درک اسرار مبدأ و معاد بینجامد و این امر یعنی: تو به انتهای سفرت

رسیده‌ای، اما حکمت باطنی امر، در سیر انفسی این است که چون موسی (ع) به مجلس اُنس و وصال رسیده بود، به او امر می‌شود که کفش‌های خوف و رجا را بیرون کن که این کفش‌ها برای سالکان است و نه واصلان.

11. نجم رازی: ای موسی (قلب)، نعلین (دو جهان) را از همت خود دور بینداز تا وادی شرک تو از لوث التفات به دنیا و آخرت، پاک گردد.

12. عبدالرزاق کاشانی: ای موسی، همان‌گونه که روح و سرّت را از صفات کونین پاک کردی، قلب و سیئهات را نیز از علاقه به آنها به کلی پاک گردان.

پیداست که در بسیاری از این تعلیل‌ها که بر پایه مفهوم تواضع، خشوع و تأدیب استوار است، آنچه که شیرازه این توجیهاات اخلاقی و عرفانی محسوب می‌شود، فرهنگ قومی و بومی این مفسران شرقی بوده است که خود در بستری از عادات فولکلوریک و اساطیری رشد کرده است.

استعاره‌های خلع و نعل

همان‌گونه که در برخی گزیده‌های نقل شده مشاهده شد، از اساس سخن گفتن درباره چرابی امر به خلع نعلین، مبتنی است بر اینکه چه برداشت و دریافتی از لفظ «خلع» و «نعلین» در آیه داشته باشیم. طبیعی است اگر تنها مفهومی لغوی از نعلین دریابیم، امر به خلع چنین نعلینی، تنها مباحثی چون تزکیه یا عدم تزکیه جلد حمار غیرمدبوغ و نیز تقدس مکان و احترامی که با بیرون آوردن کفش، به آن مکان می‌توان گذارد، مطرح خواهد شد. با این دیدگاه، بسیاری از تأویل‌های مفسران عارف، بیهوده جلوه می‌کند، کما اینکه برخی معاصران چنین ادعایی را به تصریح یاد کرده‌اند. (ر.ک: نائینی در پاورقی کاشفی 1317، ج 3: 45 و نیز مکارم 1373، ج 13: 169)

اما باید پذیرفت که اعتقاد به معانی باطنی کلمات و عبارات قرآنی بر مبنای مشهور: إِنَّ لِلْقُرْآنِ ظَهْرًا و بطنًا... (کلینی 1387، ج 1: 374) لطمه‌ای به برداشت‌های

ظاهری از قرآن نمی‌زند و همان‌گونه که عارفان خود اذعان داشته‌اند: اگر آن معانی باطنی، موافق با کتاب و سنت باشد، از مصادیق تأمل و تدبر در قرآن به‌شمار می‌رود. برای نمونه، ترجمه سطوری از تأویلات نجمیه اثر عرفانی شیخ نجم‌الدین رازی، عرضه می‌شود تا مؤید این ادعا باشد:

هیچ جاهلی گمان نبرد که امثال تحقیقات قرآنی ما، بر ابطال آنچه از ظاهر آیات دانسته می‌شود، یا عالمان بزرگ در تقریر معانی ظاهری فرموده‌اند، دلالتی دارد، حاشا و کلاً. ولکن در حدیث است که: «إِنَّ لِلْقُرْآنِ ظَهْرًا وَ بَطْنًا...» و ظاهر قرآن بر آنچه عالمان تفسیر کرده‌اند، دلالت دارد و باطنش بر آنچه اهل تحقیق بدان راه یافته‌اند. به شرط آنکه تأویل اهل تحقیق با مطالب کتاب و سنت، موافق آید و این دو بر درستی تأویل، گواهی دهند و الا هر حقیقتی که کتاب و سنت بر راستی و درستی آن شهادت ندهد، چیزی جز إحداد و زندقه نیست، و ... (نجم‌الدین رازی، بی‌تا، نسخه خطی 5288)

درباره معانی تأویلی گوناگونی که مفسران عارف از واژه «نعلمین» برداشت کرده‌اند، خوشبختانه تعارضی میان معنای ظاهری و باطنی دیده نمی‌شود و به نوعی قابل جمع‌اند. برای نمونه وقتی سلمی می‌گوید: «نعل، همان نفس است و وادی مقدس، همان دین انسان، سپس مراد آن است که: اینک زمان تخلیه نفس را رسیده و باید با ما قیام به دین حق کنی» (سلمی 2001، ج 1: 437) به بیراهه نرفته است.

برخی دیگر از اقوالی که سلمی در حقائق‌التفسیر خود نقل می‌کند، چنین است: ... و قال جعفر: اقطع عنک العلائق، فانک بأعیننا. و قال ابن عطاء: اخلع نعلیک، ای اسقط عنک محل الفصل و الوصل، فقد حصلت فی الودالمقدس و هو الذی يطهرک عن الاحوال اجمع و تردها الی محولها علیک.

قال ایضاً ابن طاء فی قوله (فاخلع نعلیک) ای انزع عنک قوة الاتصال و الانفصال. انک بالواد المقدس ای بواد الانفراد معی لیس معک واحداً سواى، ... (سلمی، بی‌تا، نسخه خطی ینی جامع، ب 142)

آن‌گونه که پیداست در میان تفاسیر عرفانی اهل سنت، ثعلبی نخستین مفسری است که به نقل از اهل اشارت، مفهوم استعاری زن و فرزند را از نعلین استخراج کرده است:

و قال اهل الاشارة، معناه: فرغ قلبك من شغل الاهل والولد. قالوا: و كذلك هو في التعبير من رأى عليه نعلين، تزوج. (ثعلبی 2002، ج 6: 240)

اما معنای مستعار نعلین از آنچه سلمی گفته بود (علائق، محل الفصل و الوصل، و قوه الاتصال و الانفصال) و نیز گفته ثعلبی (الاهل و الولد)، فراتر می‌رود و در زبان امام قشیری گسترده‌تر می‌شود. او می‌نویسد:

و يقال (فاخلع نعليك) تبرأ عن نوعي افعالك، و امح عن الشهود، جنسي احوالك من قرب و بُعد، و وصل و فصل، و ارتياح و احتياج، و فناء و بقاء ... و كن بوصفنا، فانما انت بحقنا. (قشیری 1420، ج 2: 255)

می‌بینیم که دو جنس احوالی که انسان در شهود خود، مأمور به خلع آنها شده، در عبارت قشیری عبارت‌اند از: قرب و بُعد، نیز: وصل و فصل، ارتياح و احتياج و فناء و بقاء. پس در تأویلات این عارف، نعلین چنین مفاهیمی اختصاصی دارد. از مرور دوباره و بازگفت آنچه در تفاسیر عرفانی سده‌های بعد در این باره آمده است، می‌پرهیزیم و تنها به ترجمه بخشی از آن گفته‌ها از جامع این اقوال یعنی شیخ اسماعیل حقی بروسوی در *روح البیان* اکتفا می‌کنیم که معمولاً گزارشگر با حوصله‌ای است:

در کتاب *اسرارالمحمدیه* به نقل از *غرائب التفسیر* در باب خلع نعلین چنین آمده است که یعنی هم خود را از همسر و غنم پاک کن. حضرت شیخ شهیر افتاده - قدس سره - می‌گوید: مقصود از نعلین، طبیعت و نفس است.

فقیر گوید: شکی نیست که زن تصویری از «طبیعت» و فرزند تصویری از «نفس» است، چرا که حب به و آلد (نفس) از حب به همسر (طبیعت) برمی‌خیزد. همچنین همسر در حکم خود مرد است، زیرا او در اصل جزئی از مردش محسوب می‌شود، اما غنم و امثال آن، از اجزاء معاش مرد است که تابعی از وجود مرد است و نه جزء او. بنابراین، گویی خداوند

می‌فرماید: فکر نفس و توابع آن را - هرچه باشد - از سر بیرون کن و نزد من بیا. (بروسوی 1421، ج 5: 441)

«برخی نیز گفته‌اند: مراد از نعلین، دنیا و آخرت است، گویی که خداوند بنده خود را به استغراق در معرفه‌الله و مشاهده خود و وادی مقدس که همان مقام قدس جلال الله و عزت پاکش است، فرا می‌خواند. برخی دیگر گفته‌اند: اثبات صانع با دو مقدمه امکان‌پذیر است و این دو مقدمه به نعلین تشبیه شده‌اند، زیرا به واسطه این دو می‌توان به مقصود که همان معرفت خداوند باشد، نائل آمد. بنابراین، پس از وصول به مقصود، دیگر جایی برای توجه به مقدمه‌ها (نعلین) نمی‌ماند، چرا که قلب سالک دیگر مستغرق در نور قدس خداوند می‌شود. پس گویی که خداوند می‌فرماید: فکر دلیل و برهان را از خود دور کن، زیرا پس از مقام مشاهده و عیان، دیگر ارزشی برای برهان متصور نیست: ساکنان حرم از قبله‌نما آزادند.

و در مثنوی معنوی چنین می‌فرماید:

چون شدی بر بام‌های آسمان سرد باشد جست و جوی نردبان
آینه روشن که شد صاف و جلی جهل باشد بر نهادن صیقلی
پیش سلطان خوش نشسته در قبول زشت باشد جستن نامه رسول
از همین رو بود که شیخ شبلی - قدس ستره - پس از وصول الی الله، همه کتب خویش را به آب داد و بشست.» (بروسوی 1421، ج 5: 442)

در طرحی خلاصه‌وار شاید بتوان مفاهیم گوناگون دریافت شده از «نعلین» را بدین گونه فهرست کرد:

- مقاتل بن سلیمان: جلد حمار غیر مذکی

- ابوعبدالرحمن سلمی: الكلّ. الكون. النفس. محل الفصل و والوصل. قوه

الاتصال و الانفصال

- ثعلبی: شغل الاهل و الولد

- میبیدی: شغل الاهل و الولد. حدیث الدارین.

- قشیری: حدیث الدارین. احوال قرب و بُعد. فناء و بقاء.
- شیخ روزبهان: تعلقات کونین. الکون. العلائق. محل الفصل و الوصل. حدیث
الدارین.

- ابن عربی: خوف و رجا. صفت دوگانگی.
- نجم‌الدین رازی: تعلقات کونین. دنیا و آخرت.
- کاشانی: اهل و مال. دنیا و آخرت.
- نظام‌الدین نیشابوری: التفات به زوجه و ولد. کونین. مقدمتان.
- نعمت‌الله نخبجوانی: الحجب و القيود.
- ملاصدرا: علم جزئی.
- ملاحسین کاشفی: تعلقات کونین.
- اسماعیل حقی بروسوی: طبیعت و نفس. دنیا و آخرت. مقدمتان.
- آلوسی: اهل و مال. دنیا و آخرت.
- گنابادی: اهل و مال. خوف اهل و فرعون. حب‌الغیر.
- الحویزی: (از حضرت حجت (عج)): حبّ اهل، خوف از اهل و فرعون.
در جمع‌بندی میان تأویلات گوناگون، به راحتی می‌توان از این تشتت کاست و
این اقوال پراکنده را به مفاهیم منسجم‌تری تقلیل داد. به عنوان نمونه، آنجا که
مفسران، نعلین را به حدیث دارین، الکون، کونین، تعلقات کونین یا دنیا و
آخرت، تأویل کرده‌اند، همگی یک زاویه دید داشته‌اند، نیز آنجا که سخن از
احوال قرب و بُعد، محل الفصل و الوصل، قوه الاتصال و الانفصال و ... گفته‌اند،
منظری یکسان داشته‌اند. با همه این تقلیل‌ها، آنچه به عنوان تأویلات نعل در
ظرف اندیشه عارفان مفسر، باقی می‌ماند، حدود پانزده مورد است که به ترتیب
کثرت قائلان اینجا ذکر می‌شود:

1- وابستگی‌های دو جهانی (حدیث دارین) 2- شغل اهل و الولد (اشتغال
به زن و فرزند) 3- احوال القرب و البعد 4- فناء و بقاء 5- طبیعت و نفس

- 6- الکل 7- خوف از اهل و فرعون 8- علائق 9- مقدماتان 10- حبّ الیغیر
11- خوف و رجا 12- الحجب و القیود 13- صفت دوگانگی (شفعیّه)
14- صفات و افعال 15- علم جزئی

در همین نگاه اجمالی می‌توان سیر تطوّر تأویلات عارفان را از معانی بسیطی چون اشتغال به زن و فرزند یا وابستگی به جهان، تا معانی غامضی همچون صفت دوگانگی انسان، یا صفات و افعال و نیز طبیعت و نفس، به خوبی ترسیم کرد.

در پایان این بخش از مقاله بی‌مناسبت نیست که دیدگاه امام خمینی (ره) را نیز در این باره به عنوان اندیشه‌وری آشنا با قرآن و برهان و عرفان نقل کنیم. ایشان در آثار عدیده خود، در چهار موضع، از مبحث خلع نعلین برای بیان اندیشه‌های عرفانی خود، بهره گرفته است. در بیشتر موارد، تأویل ایشان نیز از نعلین همان محبت زن و فرزند است. (خمینی 1384، ج 4: 273-275) و تنها در شرح دعای سحر، نعلین را کنایه از شهوت و غضب و ترک هوا می‌داند. (همان: 275)

نتیجه

در این مقاله، دیدگاه‌های تأویلی درباره مفهوم «خلع نعلینک» را از دو ساحت بررسی کردیم؛ نخست درباره چرایی این امر الهی مبتنی بر خلع نعلین، به آرای روندگان طریقت، رجوع کردیم و دریافتیم که این تعلیل‌ها خود متوقف بر آن است که مفسر عارف، چه دریافتی از لفظ «خلع» و «نعلین» در آیه داشته باشد.

در بسیاری از این تعلیل‌ها که بر پایه مفهوم تواضع، خشوع و تأدیب استوار است، رنگی از فرهنگ بومی و قومی مفسر، خودنمایی می‌کند؛ یعنی پیش‌زمینه فرهنگی که خود متأثر از عادات فولکلوریک و اساطیری است، در توجیحات اخلاقی و عرفانی مفسران از خلع نعلین، اثری محسوس نهاده است.

آنچه عارفان درباره چرایی این امر الهی بیان داشته‌اند، بیشتر بیانگر این است که کفش، ابزار سفر است و وسیله طریقت، پس به موسی (ع) امر می‌شود که کفش‌های

خوف و رجا را بیرون آر که این کفش‌ها برای سالکان است و نه واصلان.

در بخش مربوط به معنای تأویلی «نعلین» نیز به این نتیجه رسیدیم که با وجود تنوع لفظی این تأویل‌ها، می‌توان آنها را به مفاهیم منسجم‌تری تقلیل داد: برای نمونه اگر ابو عبدالرحمن سلمی، معنای تأویلی نعلین را «الکون» یا «کونین» می‌داند و امام قشیری از آن به «حدیث دارین» تعبیر می‌کند و یا شیخ روزبهان آن را «تعلقات کونین» می‌خواند، می‌توان وجه جامعی برای این اقوال یافت و بر آنها عنوانی واحد نهاد.

همچنین در این نتیجه‌گیری باید توجه داشت که ذهنیت بسیط یا پیچیده عارف بر نوع دریافتش از واژه «نعلین» بسیار مؤثر بوده است؛ ذهنیت مترتب بر شریعت، به گونه‌ای تفسیر می‌کند و ذهنیت معطوف به اخلاق به گونه‌ای دیگر. نظام‌الدین نیشابوری با ذهنیتی نسبتاً عقلانی، نعلین را به دو مقدمه‌ای تعبیر می‌کند که برای رسیدن به نتیجه لازم است، ولی پس از وصول به نتیجه می‌توان آنها را خلع کرد، و ملاصدرای شیرازی، از خلع نعلین، کنار نهادن علم جزئی بشری را درمی‌یابد.

کتابنامه

- آتش، سلیمان. 1381. مکتب تفسیر اشاری. ترجمه توفیق سلیمانی. تهران: مرکز نشر دانشگاهی.
- الآلوسی، محمود. 1997. روح المعانی فی تفسیر القرآن. به تصحیح محمدحسین العرب. بیروت: دارالفکر.
- ابن عربی. 1998. رحمة من الرحمن. تحقیق: محمود غراب. بیروت: دار احیاء التراث العربی.
- ابوالفتوح رازی. 1368. روض الجنان و روح الجنان فی تفسیر القرآن. به تصحیح محمدجعفر یاحقی و محمد مهدی ناصح. ج 13. مشهد: بنیاد پژوهش‌های اسلامی.
- برگل، یو. ا. 1362. ادبیات فارسی بر مبنای استوری. ترجمه یحیی آرین‌پور، سیروس ایزدی، کریم کشاورز. تحریر احمد منزوی. تهران: مؤسسه مطالعات و تحقیقات فرهنگی.

- بروسوی، اسماعیل. 1421. تفسیر روح البیان. به تصحیح شیخ احمد عبید و عنایه. بیروت: داراحیاء التراث العربی.
- التستری، سهل بن عبدالله. 2002. تفسیر التستری. با تعلیقات محمد باسل عیون السود. چ 1. بیروت: منشورات محمدعلی بیضون.
- الثعلبی. 2004. الكشف و البیان. تحقیق: محمدبن عاشور. چ 1. بیروت: دار احیاء التراث العربی.
- جزایری، سید نعمت الله. 1384. النور المبین فی قصص الانبیاء و المرسلین. ترجمه فاطمه مشایخ. چ 2. تهران: فرحان.
- الجنابزی، محمد. 1988. تفسیر بیان السعادة فی مقامات العبادة. بیروت: مؤسسه الاعلمی للمطبوعات.
- الحویزی العروسی، جمعه. 1373. نورالتقلین. قم: مؤسسه اسماعیلیان.
- خمینی، روح الله. 1384. تفسیر قرآن مجید (برگرفته از آثار امام خمینی). با مقدمه، تحقیق و تعلیق سید محمدعلی ایازی. تهران: مؤسسه عروج.
- رشیدالدین میبدی. 1361. کشف الاسرار و عدة الارباب. به اهتمام علی اصغر حکمت. چ 3. تهران: امیرکبیر.
- روزبهان بقلی. 2008. عرائس البیان فی حقائق القرآن. تحقیق: الشیخ احمد فرید المزیدی. بیروت: دارالکتب العلمیه.
- سلمی، ابی عبدالرحمن. 2001. تفسیر السلمی و هو حقائق التفسیر. تحقیق: سید عمران. چ 1. بیروت: منشورات محمدعلی بیضون و دارالکتب العلمیه.
- _____ . بی تا. حقائق التفسیر. نسخه خطی کتابخانه ینی جامع استامبول. به شماره 43.
- القشیری، ابی القاسم. 1420. تفسیر القشیری المسمی لطائف الاشارات. با تعلیقات عبداللطیف حسن عبدالرحمن. چ 1. بیروت: منشورات محمدعلی بیضون و دارالکتب العلمیه.
- عبدالرزاق، کاشانی. 1422. تفسیر القرآن [منسوب به ابن عربی]. تهیه و تنظیم: سمیر مصطفی باب. چ 1. بیروت: داراحیاء التراث العربی.

کاشفی، کمال‌الدین حسین. 1317. مواهب علیه یا تفسیر حسینی. با تصحیح و مقدمه سید محمدرضا جلالی نائینی. تهران: کتابفروشی اقبال.

کلینی، ابی‌جعفر. 1387 ق. اصول کافی، ترجمه و شرح سیدهاشم رسولی. تهران: دفتر نشر فرهنگ اهل بیت علیهم‌السلام.

مقاتل بن سلیمان. 2003. تفسیر مقاتل بن سلیمان. تحقیق: احمد فرید. بیروت: منشورات دارالکتب العلمیة.

مکارم شیرازی، ناصر. 1373. تفسیر نمونه. تهران: دارالکتب الاسلامیه.

ملاصدرا. 1376. مثنوی ملاصدرا. به کوشش: مصطفی فیضی. قم: کتابخانه آیت الله مرعشی نجفی.

منزوی، احمد. 1359. فهرست نسخه‌های خطی گنج‌بخش. اسلام‌آباد. مرکز تحقیقات فارسی ایران و پاکستان.

مینوی، مجتبی. 1384. یادداشت‌های مینوی. به کوشش مهدی قریب، محمدعلی بهبودی. چ 2. تهران: پژوهشگاه علوم انسانی و مطالعات.

رشیدالدین میبدی. 1361. کشف الاسرار و عده الابرار. به اهتمام علی اصغر حکمت. چ 3. تهران: امیرکبیر.

نجم‌الدین رازی. بحرالحقائق و المعانی فی تفسیر السبع المثانی. نسخه خطی کتابخانه مرعشی نجفی به شماره 822 و 189 و 5288.

نخجوانی، نعمه‌الله بن محمود. 1325. الفواتح الالهیه و المفاتیح الغیبیه. قاهره: دار رکابی للنشر.

نیشابوری، نظام‌الدین. 1996. غرائب القرآن. با تنظیم الشیخ زکریا عمرات. بیروت: دارالکتب الاسلامیه.

هجویری، علی بن عثمان. 1383. کشف المحجوب. به تصحیح دکتر محمود عابدی. تهران: سروش.

همدانی، فاضل خان. 1380. ترجمه کتاب مقدس (عهد عتیق و عهد جدید). تهران: اساطیر.

References

Ātash, Soleimān. (۲۰۰۶/۱۳۸۱H). *Maktab-e Tafsir-e Eshāri*. Tr. by Towfiq Sobhāni. Tehran: Markaz-e Nashr-e Daneshgāhi.

Abdol Razzāq, Kāshāni. (۱۴۲۲ A.H.). *Tafsir ol Qur'an (attributed to Ibn Arabi)*. Comp. by Samir Mostafa Bāb. ۱st ed. Beirut: Daro Ehya al Taras al Arabi.

Al Sa'labi. (۲۰۰۴/۱۳۸۰H). *Alkashfo val Bayan*. Ed. by Muhammad bin Ashur. ۱st ed. Beirut. Daro Ehya el Taras al Arabi.

Al'ālusi, Mahmood. (۱۹۹۷/۱۳۷۶H). *Ruhul Ma'āni fi Tafsir el Qur'an*. Ed. by Muhammad Hussain al Arab. Beirut: Dar ol Fekr.

Alhoveizi al Orusi, Jum'at. (۱۹۹۴/۱۳۷۳H). *Nur al Saqalein*. Qom: Esmāeelian Publications.

Aljonabezi, Mohammad. (۱۹۸۸/۱۳۶۷H). *Tafsir-e Bayan-es Sa'adat fi Maqamat-el Ebadat*. Beirut: Mo'assesat-el Elmi lel Matbu'aat (Foundation for Research Publications).

Alqashiri, Abol Qasem. (۱۴۲۰ A.H.). *Tafsir al Qashiri al Musamma Latayef ul Isharat (Commentary of Qashiri known as Latayef ul Isharat)*. f. n. A'bdol Latif Hasan Abdol Rahman. ۱st ed. Beirut: Muhammad Ali Baizun and Dar ol Kotob-el Elmiah Publications.

Altastari, Sahl bin Abdollah. (۲۰۰۶/۱۳۸۱H). *Tafsir ol Tastari*. f.n.: Muhmmad Basil Oyun al Sud. ۱st ed. Beirut: Manshurat-e Muhammad Ali Baizun.

Bregel, Yuri. A. (۱۹۸۳/۱۳۶۲H). *Adabiyāt-e Farsi bar Mabnā-ye Storey*. Tr. by Yahīā Āryānpour, Sirius Izadi, Karim Keshāvarz. Written by Ahmad Monzavi. Tehran: Institute of Cultural Studies.

Brosuie Ismail. (۱۴۲۱ A.H.). *Tafsir Ruhol Bayan*. Ed. by Sheikh Ahmad O'baid and E'naya. Beirut: Daro Ehya el Taras al Arabi.

Hamedāni, Fāzel Khān. (۲۰۰۱/۱۳۸۰H). *Tarjome-ye Ketab-e Moqaddas (Ahd-e Atiq va Ahd-e Jadid)*. Tehran: Asātir.

Hojviri, Ali bin Osman. (۲۰۰۴/۱۳۸۳H). *Kashf-ol Mahjub*. Ed. by Dr. Mohammad Aabedi. Tehran: Soroush.

Ibn Arabi. (۱۹۹۸/۱۳۷۷H). *Rahmato Mena Rahman*. Ed. by Mahmood Ghorab. Beirut. Daro Ehya el Taras al Arabi

Jazāyeri, Seyyed Ne'matollah. (۲۰۰۰/۱۳۸۴H). *Annurool Mobin fi Qesasel Anbia'e val Morsalin*. Tr. by Fatemeh Mashayekh. ۲nd ed. Tehran: Farhān.

Kāshefi, Kamaluoddin Hossein. (۱۹۳۸/۱۳۱۷H). *Mavaheb-e Alaiih ya Tafsir-e Hosseini*. Edited and Intr. by Mohammad Reza Jalali Nā'ini. Tehran: Ketabforushi-e Eqbāl.

Khomeini, Ruhollah. (۲۰۰۰/۱۳۸۴H). *Tafsir-e Qur'an-e Majid (Bargerefteh az Āsār-e Emām Khomeini)*. Introduction, research and annotation by Seyyed Mohammad Ali Ayāzi. Tehran: Moassese-ye Oruj.

Koleini, Abi Ja'far. (۱۳۸۷ A.H.). *Osul-e Kafi*. Tr. and commentary by Seyyed Hashem Rasuli. Tehran: Farhang-e Ahl-e Beit Publications.

Makārem Shirazi, Nāser. (۱۹۹۴/۱۳۷۳H). *Tafsir-e Nemuneh*. Tehran: Darol Kotob-el Eslāmiieh (Islamic Publications House).

Maqatel bin Soleiman. (۲۰۰۳/۱۳۸۲H). *Tafsir-e Maqatel bin Soleiman*. Ed. by Ahmad Farid. Beirut: Darol Kotob el Elmiiah.

Minavi, Mojtabā. (۲۰۰۵/۱۳۸۴H). *Yaddāsht-hāye Minavi*. With the efforts of Mehdi Qarib and Mohammad Ali Behbudi. ۲nd ed. Tehran: Institute for Humanities and Cultural Studies.

Molla Sadrā. (۱۹۹۷/۱۳۷۶H). *Masnavi-ye Molla Sadrā*. Ed. by Mostafa Feizi. Qom: Ayatollah Mar'ashi Najafi Library.

Monzavi, Ahmad. (۱۹۸۰/۱۳۵۹H). *Manuscript Catalogue of Ganj Bakhsh, Eslamabad*. Iran-Pakistan Institute of Persian Studies.

Najmoddin Raazi. *Bahrol Haqā'eq val Ma'āni fi Tafsir al Sab'al Masāni*. Manuscript of Ayatollah Mar'ashi Najafi Library. Edition no. ۱۸۹, ۸۲۲, ۵۲۸۸.

Nakhjavāni, Ne'matollah bin Mahmood. (۱۹۴۶/۱۳۲۵H). *Alfavaateh-ol Elahiya val Mafateh-ol Gheibiyah*. Cairo: Daaro Rekabi lel-nashr (Rekabi Publications).

Neishaburi, Nezamoddin. (۱۹۹۶/۱۳۷۵H). *Ghara'eb ol Qur'an*. Comp. by Sheikh Zakaria Omraat. Beirut: Darol Kotob el Eslamiiah.

Rashidoddin, Meibodi. (۱۹۸۲/۱۳۶۱H). *Kashf-ol Asrār va Eddat-ol Abrār*. With the efforts of Ali Asghar Hekmat. ۳rd ed. Tehran: Amir Kabir.

Ruzbahān Baqli. (۲۰۰۸/۱۳۸۷H). *Araes-al Bayan fi Haqaa'eq-al Qur'an*. Research by Ahmad Farid Al Mazidi. Beirut: Dar ol Kotob-el Elmiiah.

Salma, Abi Abdol Rahman. (۲۰۰۱/۱۳۸۰H). *Tafsir ol Salma va Hova Haqaa'eq-ol Tafsir*. Research by Seyyed Emraan. ۱st ed. Beirut: Muhammad Ali Baizun and Dar ol Kotob-el Elmiiah Publications.

----- (n.d.). *Haqaeq-ol Tafsir*. Manuscript of Yani Library, Istanbul University. No. ۴۳.