

نشریه ادبیات تطبیقی (علمی - پژوهشی)

دانشکده ادبیات و علوم انسانی

دانشگاه شهید باهنر کرمان

سال ۵، شماره ۹، پاییز و زمستان ۱۳۹۲

## حقایق و رقایق داستان حضرت موسی (ع) از دیدگاه ابن فارض و مولانا\*

دکتر فاطمه احمدی

استادیار دانشگاه آزاد اسلامی واحد گرمسار

دکتر طاهره چال دره

استادیار دانشگاه آزاد اسلامی واحد گرمسار

### چکیده

خداوند متعال از حضرت موسی (ع) در قرآن کریم بسیار سخن می گوید که با توجه به آیات قرآن، زندگی ایشان را می توان در چهار سفر خلاصه کرد: اول سفر هرب (شعراء: ۲۱) که می توان به گریز او از فرعون، هوای نفس و زندان تن تعبیر کرد و سفر دوم که سفر طلب لیلة النار بود (قصص: ۳۰) که همان طلب نور الهی و خورشید حقیقت و سرآغاز نبوت بود و سفر سوم، سفر طرب (اعراف: ۱۴۳) که تجلی کلام الهی بر او و نزول احکام تورات است و سفر چهارم، سفر تعب (کهف: ۶۲) که به وصول او به مقام ولایت در سایه همراهی خضر ولی و گداختن و آبدیده شدن مس وجود او در کوره ریاضت خضر و تبدیل آن به زر حقیقت تأویل می شود. در این مقاله، از رهگذر تأمل بر اشعار ابن فارض مصری و مولانا جلال الدین محمد بلخی به بررسی «حقایق و رقایق داستان حضرت موسی (ع)» پرداخته ایم. در پژوهش حاضر ابتدا اشعار این دو عارف نامی را در سه بخش ۱- موسی (ع) و حوادث کوه طور ۲- معجزه های موسی (ع) ۳- ماجرای او و خضر (ع)، بررسی و تحلیل کردیم و سپس، وجوه اشتراک و افتراق دیدگاه این دو شاعر را تبیین نمودیم.

\* تاریخ پذیرش مقاله: ۹۲/۲/۱۶

fahmadi@iau-garmsar.ac.ir

[Tchaldarreh@iau-garmsar.ac.ir](mailto:Tchaldarreh@iau-garmsar.ac.ir)

\* تاریخ دریافت مقاله: ۹۰/۱۲/۱

نشانی پست الکترونیکی نویسندگان مسئول:

واژه های کلیدی: حضرت موسی (ع)، خضر (ع)، حقایق، ابن فارض، مولانا.

### ۱- مقدمه

قرآن کریم دارای درجات و مراتبی است و رابطه معانی آن طولی است و هر مرتبه ای از معنا به مرتبه ای از فهم انسان اختصاص دارد و وصول و ارتقا به همه این مراتب برای انسان ممکن است. بر این اساس، اگر کسی به مرتبه بالاتر دست نیافت، نباید مرتبه پایین را آخرین پیام و ناسخ مراحل برتر بداند. اخبار متعددی که از رسول اکرم (ص) درباره مراتب قرآن آمده است، شاهد بر این ادعاست: انّ للقرآن ظهراً و بطناً و حداً و مطلعاً. (فناری، ۱۳۷۴: ۸) و در روایتی دیگر فرموده اند: و لبطنه بطناً إلى سبعة ابطن (الکاشانی: ۱۴۰۲/۱) و در روایتی دیگر إلى سبعین بطناً.

به همین جهت است که ابن عربی می گوید: وقتی دیده عقل گشاده گردد، به قدر رفع حجاب و صفای عقل، معانی معقول و اسرار معقولات مکاشف می گردد که آن را کشف نظری و معنوی گویند و بعد از آن، مکاشفات قلبی پدید آید و این را کشف شهودی گویند و در این مرتبه انوار مختلف کشف افتد و بعد از این، مکاشفات سرّی پدید آید و آن را کشف الهامی گویند و اسرار آفرینش و حکمت وجود هر چیز ظاهر و مکشوف گردد و بعد از آن، مکاشفات روحی پدید آید و آن را کشف روحانی خوانند و در مبادی این مقام کشف معاریج و جنّات و جحیم و ملائکه و مکالمات ایشان حاصل شود و چون روح به کلی صفا گرفت و از کدورت جسمانی پاک گشت، عوالم نامتناهی کشف گردد و دایره ازل و ابد نصیب دیده شود و حجاب زمان و مکان از پیش نظر برخیزد و از ابتدای آفرینش و مراتب آن و آنچه در مستقبل می آید، کشف شود؛ چنان که حارثه می گفت: «گویا که من اهل بهشت و اهل دوزخ را می بینم» (ابن عربی، ۱۳۸۸: ۸۰۹).

ابن فارض از جمله عارفانی است که علاوه بر عرفان عملی و انغمار در زهد و تقوا و سلوک طریق مجاهدت، در عرفان نظری نیز احاطه و تبحر قابل توجه داشته و در درک عویصات مسایل تصوف نظری، دارای قوه ادراک و قدرت فکری قابل توجه است، به اقوال و عقاید عرفا و محققان از صوفیه در ادوار اسلامی احاطه داشته و از این جهت، در مقام تقریر مشکلات و تحریر دقایق عرفان، از هیچ دقیقه ای فروگذار نکرده و بسیار منظم و مرتب، درجات و مراتب و منازل و دقایق مربوط به مباحث را در جملات کوتاه و موجز نظم خود آورده است. (فرغانی، ۱۳۷۹: ۲۸).

در رویکرد مولانا، تمام ماجرای یک سلوک روحانی، از آنجا که سالک از نیستان دور می افتد تا جایی که با خالی گشتن از خویش خود را باب دمساز جفت می کند و شایسته نفعه الهی می گردد، در ضمن یک رشته تفکر عرفانی بیان می شود. علاوه بر این، عناصر نوافلاطونی مشائی و اشراقی هم در تفکر او می باشد. همه این عناصر با آنچه از قرآن و حدیث و کلام مشایخ در خاطر گوینده جای دارد، رنگ خاصی از ذوق عرفانی و احساس دینی به اندیشه و تعلیم او می دهد. (زرین کوب، ۱۳۷۹: ۲۹۹).

هر صاحب یقینی بعد از طی مراتب درونی و سیر و سلوک، به شهود مراتب طولی قرآن نایل می شود و حقایق و رقایق آن براو مکشوف می گردد. بنابراین، بعید نمی باشد که عرفایی همچون ابن فارض و مولانا بر مشاهده حقایق قرآن دست یابند و آن را به زبان شعر بیان کنند. نوشتار حاضر، باتکیه بر مکتب آمریکایی ادبیات تطبیقی که شرط تطبیق را صرفاً وجود تاثیر و تأثر نمی داند و معتقد به بررسی های موازنه ای و مقایسه ای است و برخی از شباهت های بین آثار ادبی را ناشی از روح مشترک همه انسان ها می داند، به بررسی تأویلات داستان حضرت موسی (ع) با تاکید بر دیوان ابن فارض و شش دفتر مثنوی مولوی، در صدد پاسخگویی به سؤالات ذیل می باشد:

۱- ابن فارض و مولانا به کدام یک از جنبه های داستان موسی (ع) پرداخته اند؟

۲- آیا در اشعار این دو عارف، بزرگ تأویل و رقایق سفرهای موسی (ع) دیده می شود؟

۳- وجوه اشتراک و افتراق تأویلات سفرهای موسی (ع) از دیدگاه این دو شاعر چیست؟

## ۲- حضرت موسی و حوادث کوه طور

عرفا سلسله حوادثی را که برای موسی (ع) در کوه طور رخ داد، به «سفر طلب» تعبیر کرده اند و ابن فارض و مولانا با ارائه سیمای روشنی از این واقعه چنین می سرایند:

آنستُ فی الحیّ ناراً	لِیلاً قَبَشَّتْ أَهْلِی
قُلْتُ أَمْكُتُوا فَلَعَلِّي	أَجِدُ هُدَاىَ لَعَلِّي
دَتَوْتُ مِنْهَا فَكَانَتْ	نَارَ الْمُكَلِّمِ قَبْلِی
نُودِیتُ مِنْهَا كِفَاحاً	رُدُّوا لِيَالِي وَصَلِي

حَتَّىٰ إِذَا مَا تَدَانِي أَلْ  
صَارَتْ جِبَالِي دَكًّا  
مِيقَاتُ فِي جَمْعِ شَمَلِي  
مِنْ هَيَّيَةِ الْمُتَجَلِّي  
(الخوری، بی تا: ۲۱۰)

ابن فارض در این ابیات به آیه ۱۴۲ سوره اعراف اشاره می کند: «وَلَمَّا جَاءَ مُوسَىٰ لِمِيقَاتِنَا وَكَلَّمَهُ رَبُّهُ قَالَ رَبِّ ارْنِي أَنْظُرَ إِلَيْكَ، قَالَ لَنْ تَرَانِي وَلَكِنْ انظُرْ إِلَى الْجَبَلِ فَإِنِ اسْتَقَرَّ مَكَانَهُ فَسَوْفَ تَرَانِي فَلَمَّا تَجَلَّىٰ رَبُّهُ لِلْجَبَلِ جَعَلَهُ دَكًّا وَخَرَّ مُوسَىٰ صَعْقًا» و همچنین، اشاره دارد به آیات ۱۲ تا ۹ سوره طه: «وَهَلْ أَتَاكَ حَدِيثُ مُوسَىٰ إِذْ رَأَىٰ نَارًا فَقَالَ لِأَهْلِهِ امْكُثُوا إِنِّي آنَسْتُ نَارًا لَعَلِّي آتِيكُم مِّنْهَا بِقَبَسٍ أَوْ أَجْدُ عَلَىٰ النَّارِ هُدًىٰ فَلَمَّا أَتَاهَا نُودِيَ يَا مُوسَىٰ إِنِّي أَنَا رَبُّكَ فَاخْلَعْ نَعْلَيْكَ إِنَّكَ بِالْوَادِ الْمُقَدَّسِ طُوًى»

شارح به عناصر تشکیل دهنده داستان توجه نموده است. پس «حی و نار و لیل و میقات و جبال» را با تفسیری مناسب به شیوه صوفیان با تطبیق ظاهر و باطن بیان می کند. ابن فارض از کلمه «حی» مجموعه ای را که در ظاهر و باطن بر موسی (ع) نازل شد، اراده کرده است. از کلمه «نار» حرارت عشق و محبتی را که از قلبش سرچشمه گرفته است، قصد کرده و با کلمه «لیل» به ظلمت طبع و مزاج عنصری موسی (ع) اشاره کرده است و برای موسی (ع) آشکار شد که این آتش تجلی الهی است. بنابراین، شب های وصالی که عبارت از احوال عدمیه ای که در اعیان ثابته حضرت علمیه قدیم بود، آرزو کرد و این جز بعد از رسیدن به مرتبه فنا و اضمحلال انانیت حاصل نمی شود و به کلمه «مِيقَات» کشف و برداشتن پرده های اغیار افتاده بر قلوب و افکار را اراده کرد و عبارت «جمع الشمل» کنایه از ملاقات محبوب حقیقی به واسطه برطرف شدن همه حجاب هاست. و با کلمه «جبل» اشاره کرده است به آنچه در ظاهر و باطن بر آن سرشته شده است و از کلمه «الْمُتَجَلِّي» حق تعالی را اراده کرده است، چون با آمدن حق، باطل می رود. (جوده نصر، بی تا: ۱۷۰).

وَفِي صَعَقِ دَكِّ الْحِسِّ خَرَّتْ إِفَاقُهُ  
لِي النَّفْسِ قَبْلَ التَّوْبَةِ الْمَوْسَوِيَّةِ

(الخوری، بی تا: ۱۰۶)

این بیت اشاره دارد به آیه «فَلَمَّا تَجَلَّىٰ رَبُّهُ لِلْجَبَلِ جَعَلَهُ دَكًّا وَخَرَّ مُوسَىٰ صَعْقًا فَلَمَّا أَفَاقَ قَالَ سُبْحَانَكَ تُبْتُ إِلَيْكَ» (اعراف: ۱۴۳)؛ یعنی حال من بود که بر کوه، که صورتی از صور حسی من بود، هم از حیثیت اطلاق خودم تجلی کردم و آن صورت جبلی خودم را

خرد و پاره کردم و از هیبت آن پاره شدن کوه هم، من در صورت موسوی خودم بی هوش شدم و نفس و صورت موسوی من در آن بی هوشی که از هیبت پاره شدن صورت جبلی من واقع شده بود، بیفتاد و بعد از آن، چون این صورت موسوی من به هوش باز آمد و هوشیاری یافت؛ از آن گستاخی طلب رؤیت توبه کرد، پس آن بی هوش افتادن صورت موسوی من پیش از حالت افاقت و توبه او در آن حال واقع بود، پس مرا این علم محقق شد که ظاهر به همه مظاهر، منم و مظاهر، عین ظاهر است، و این وحدت ذات من جامع این همه مظاهر و ظاهر و باطن ایشان است، در این تفرقه دوم از این حضرت احدیت جمع حاصل شد. (فرغانی، ۱۳۷۹: ۵۱۱)

از بیت فوق نکات ذیل به دست می آید:

- ۱- تمام این سیر در باطن نفس موسی (ع) رخ داد.
  - ۲- منظور از کوه، انانیت و جنبه کثرت است.
  - ۳- به خاطر جنبه انانیت بود که موسی (ع) طلب رویت حق نمود.
  - ۴- بعد از فزونی از خودیت و به هوش آمدن، توبه موسوی محقق شد و برای او معلوم گردید که ظاهر، عین مظهر است و مظهر (خود او)، چیزی به جز ظاهر نیست؛ یعنی رانی و مرئی مغایرت و تباینی ندارند؛ بلکه حق در همه مظاهر، ظاهر است.
- مولوی در این باره می گوید:

همچنانک موسی از سوی درخت بانگ حق بشنید کای مسعود بخت  
(مولوی، ۱۳۷۷: ۲/۲۸۸۳)

از درخت انی انا الله می شنید با کلام انوار می آمد پدید  
(همان: ۲۸۸۴)

حضرت موسی (ع) از درخت، ندای «منم خداوند» را می شنید و همراه آن کلام، انواری پدیدار می شد. [این دو بیت اشاره دارد به آیه ۳۰ سوره قصص: فلما آتاها نودی من شاطی الواد الایمن فی البقعة المباركة من الشجر ان یا موسی انی انا الله رب العالمین] و آیه ۸ سوره نمل نیز قریب به همین مضمون دارد. گویا منظور مصراع دوم این بیت، اشاره باشد به روایتی که در برخی از تفاسیر قرآن در ذیل آیه شریفه فوق آمده است: حضرت موسی (ع) گمان کرد که آن آتش، واقعاً آتش است، درحالی که آتش نبود؛ بلکه نور بود و هنگامی که حضرت موسی (ع) به نزدیکی آتش رسید، دید که از درون شاخه های سبز

درخت، اخگری می درخشد و هر لحظه پرفروغتر می شود و درخت نیز سبزتر و زیباتر می گردد. نه گرمای آتش، درخت را می سوزاند و نه رطوبت درخت، اخگر فروزان را خاموش می کند. و مقصود از این انوار، تجلیات حضرت حق تعالی است. (همان: ۷۰۰).

در کشف الاسرار میدی آمده است که این آتش «آتش معرفت و هدایت» بود که موجب قرب موسی شد و موسی تا آن هنگام شبانی بود با گلیم، چون باز آمد، پیامبری بود حکیم. (میددی، ۱۳۶۱: ۱۸۶/۷).

آن بُود لطفِ خَفی، کوراً صمد نثار بنماید، خود آن نوری بود

(مولوی، ۱۳۷۷: ۶/۴۳۶۰)

لطف خفی آن است که خداوند بی نیاز به بنده ای آتش نشان دهد، در حالی که آن آتش عین نور باشد؛ [اشاره است به روایتی که در بعضی از تفاسیر در ذیل آیه ۳۰ سوره قصص آمده است] گاه لطف خفی در پرده قهر پوشیده شود. یعنی باطنش لطف و ظاهرش قهر. (همان: ۱۱۲۰).

چون درخت موسوی شد این درخت چون سوی موسی کشانیدی تو رخت

(مولوی، ۱۳۷۷: ۴/۳۵۷۰)

بنابراین، هرگاه سالک به طریق انبیای عظام حرکت کند و به آن ها تأسی جوید و همچون موسی وجود موهوم را در وجود حقیقی فنا کند، از درخت وجود خود ندای اناالحق را خواهد شنید. بدین ترتیب، سلوک روحی و راه یافتن او به حریم الهی از طریق درخت که از جمله مظاهر آفاقی است، صورت گرفت، موسی جمال الهی را در صورت مظاهر حسی مشاهده نمود و از طریق تجلیات آثاری به خداوند واصل شد.

موسی پس از استماع کلام الهی در کوه طور در قالب درخت مشتعل، لبریز از حال شوق شد و از خداوند طلب رؤیت کرد. انقروی در تأویل رویت الهی می نویسد: «اهل تحقیق می فرمایند: مادامی که تویی، نمی توانی مرا ببینی و آلا اگر ذات را در ذاتم و صفات و افعالت را در صفات و افعال فنا نمایی، رایی و مرئی در حقیقت من می شوم و غیریت و اثنیّت از میان برمی خیزد؛ یعنی آن موقع من ذات ذاتم را مشاهده می کنم (انقروی، ۱۳۷۴: ۱/۴۷).

ز آن شهنشاه همایون نعل بود که سراسر طور سینا، لعل بود

(مولوی، ۱۳۷۷: ۲/۱۳۳۲)

از وجود آن شهنشاه خجسته قدم بود که سراسر طور سینا، به لعل مبدل شد. این کوه برای مولانا و سایر عرفا و صوفیه، رمزی عاشقانه و عارفانه دارد و از آن مضامین بسیار نغزی ساخته و پرداخته اند و آن را پایه بسیاری از مباحث عرفانی خود نظیر فنا، استغراق، محو، سُکر، تجلیات حضرت حق و... کرده اند. در بیت فوق مراد از «شهنشاه همایون نعل» حضرت موسی (ع) است که قدمش مبارک و فرخنده بوده است؛ زیرا سبب تجلی حق بر کوه طور شد. نکته ظریفی که در این بیت نهفته است، این است که تجلی حق بر کوه از طریق ذات موسی بود نه مستقیم و از خارج. می توان گفت به واسطه حضور موسی در کوه طور، حضرت حق، تجلی ذاتی فرمود. کوه سنگی بر اثر درک و دریافت تجلی حق به مرحله لعل گرانها رسید و ارزش معنوی پیدا کرد. (همان: ۳۴۴).

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

(زمانی، ۱۳۷۲: ۱/۸۶۶)

کوه طور از نور جمال (خدای) موسی به رقص درآمد و صوفی کامل شد و از نقایص ممکنات رست و رهید.

«نور موسی» بدین نکته اشارت دارد که خداوند با تجلی جلالیه خود، موسی را منور کرد و انعکاس نور موسی بر کوه طور آن را به رقص و چالاکی و اندکاک درآورد، چون کوه طور از نور تجلی الهی برخوردار شد. (همان: ۲۴۴۵/۶). هیچ یک از موجودات عینی نیست، مگر اینکه اسمی از اسما، ربّ اوست، به خصوصیت خاصی از وجوه الهیه. و محال است که کل اسما و همه وجوه حق، ربّ او باشد؛ زیرا هر موجودی مظهر اسمی معین است و آن اسم عبارت است از ذات با صفتی نه به حسب کل صفات؛ پس ربّ او اسم خاص باشد؛ اگرچه الله به اعتبار احدیت ذاتش، ربّ همه ارباب است (ابن عربی، ۱۳۶۶: ۹۰). مرحوم فروزانفر در شرح این بیت می گوید: مقصود از «نور موسی» انوار الهی است که به واسطه موسی بر کوه تافت و یا از آن جهت که در این آیه گفته شده است: «فَلَمَّا تَجَلَّى رَبُّهُ» (اعراف: ۱۴۳) و ربّ و خداوندگار هر سالک یا هر موجودی، اسمی است از اسما خداوند که آن سالک یا موجود تحت تربیت و یا مظهر آن اسم است؛ زیرا منشأ اسما ربوبی نسبت آن هاست به موجودات خارجی و چون این جلوه بدین اعتبار که ربّ موسی بود، نسبتی به او داشت، مولانا آن را به «نور موسی» تعبیر فرموده است و چون کوه طور از تابش انوار خدا برخوردار شد، مولانا این حالت را تشبیه کرده است به حالت

وجدی که بر صوفیه عارض می شود و در آن حالت استغراق بدیشان دست می دهد و از خودی خود بیرون می آیند و به رقص برمی خیزند و دست استغنا بر جهان می افشانند و از فرط وجد و حالت، خرقة خود را می شکافند و به سوی مطرب می افکنند و وجه مشابهت، حصول حالت و انسلاخ از هستی است که بر طور عارض گشت؛ چنانکه بر صوفیان در حال وجد و تأثیر سماع. (فروزانفر، ۱۳۷۵: ۳۲۹/۱).

باز از آن صعقه چو با خود آمدم      طور برجا بُد نه افزون و نه کم

(مولوی، ۱۳۷۷: ۲۴۳۹/۶)

همینکه از حالت محو و استغراق به در آمدم، دیدم که کوه طور بر هیئت اولش بر جای ایستاده. نه چیزی بدان افزوده شده و نه چیزی از آن کاسته شده است. صعقه و صعق، مصدر است و به معنی اصابت صاعقه آمده است، نیز به معنی بانگ مهیبی است که از شنیدن آن آدمی دچار بی هوشی یا مرگ شود. چنانکه صاحب اقرب الموارد نویسد: الصَّعْقَةُ يُعْشِي مِنْهَا عَلِيٌّ مَنْ يَسْمَعُهَا أَوْ يَمُوتُ. اما صوفیه این لفظ را از آیه ۱۴۳ سوره اعراف اقتباس کرده و اصطلاحی ساخته اند که عبارت است از فنای در حق به واسطه تجلی ذاتی او. چنانکه عبدالرزاق کاشانی در تعریف آن گوید: الصَّعْقُ هُوَ الْفَنَاءُ فِي الْحَقِّ بِالتَّجَلِّيِ الذَّاتِيِّ. «صعق عبارت است از فنای در حق به واسطه تجلی ذاتی» (کاشانی، ۱۳۸۷: ۵۹). جامی در شرح نقش الفصوص ابن عربی گوید: تجلی ذات علامتش فنای ذات و صفات سالک در سطوات انوار الهی است که آن را صعقه گویند. (مولوی، ۱۳۷۷: ۶۴۵/۶).

### ۳- معجزه های حضرت موسی (ع)

ترکه اصفهانی در تعریف معجزه می گوید: آثار غریبه و خوارق عجیبه از انبیا به واسطه اظهار تحدی و افشای دعوی به صورت «اعجاز» ظاهر می گردد (ترکه اصفهانی، ۱۳۸۴: ۲۶۹). اما در فرق میان معجزه و کرامت گفته شده است: معجزات انبیا، عین کرامت اولیاست؛ لیکن فرق میان معجزه و کرامت بیش از آن نیست که بر صاحب معجزه عندالطلب اظهار آن واجب است... و اما صاحب کرامت را کتمان در هر صورت لازم است، و در عین حقیقت، معجزه و کرامت در تبدیل صور حقایق اشیا از اعیان ایشان هیچ فرقی بین آن دو نیست. (فرغانی، ۱۳۷۹: ۶۴۹).



عرفای مسلمان از عصای موسی (ع) که ابزار اجرای اکثر معجزات او بود، تفسیرها و تأویل های متعدد داشتند. صاحب تأویلات القرآن عصای موسی را نماد نفس سالک می داند (کاشانی، ۱۳۸۳: ۲۴۳/۱). عده ای عصا را رمز عقل می دانند که رو به خلق دارد که برای رسیدن به حق باید از آن گذر کرد و عقل در حقیقت ثعبانی بود که بعد از انداختن عصا پدیدار شد (نسفی، ۱۳۵۹: ۲۹۸).

شیخ محمد شبستری عصا را رمز استدلال عقلی و منطقی می داند (لاهیجی، ۱۳۷۱: ۱۵۶).

و اما دیدگاه ابن فارض و مولانا درباره معجزه های موسی (ع):

وَمِنْ يَدِهِ مُوسَىٰ عَصَاهُ تَلْقَفَتْ      مِنْ السَّحْرِ أَهْوَالًا عَلَىٰ النَّفْسِ شَقَّتْ  
وَمِنْ حَجَرٍ أَجْرَىٰ عُيُونًا بَضْرَبَتْ      بِهَادِيَمًا سَقَّتْ وَ لِلْبَحْرِ شَقَّتْ

(الخوری، بی تا: ۱۱۸)

ابن فارض علت ترس موسی (ع) را در مقابل ساحران چنین بیان می کند که از اثر آن جمعیت بود و سرایت او در موسی (ع) که چون سحره فرعون، سحرهای خود حاضر کردند، چنانکه آیه ۶۷ سوره طه از آن خبر می دهد، ترسی عظیم از آن احوال سحر ایشان در نفس موسی (ع) افتاد و بر نفس شریف او سخت آمد خوف اشتباه سحر به معجزه به نزد قومش، و حصول خلل به آن سبب در ایمان ایشان، نه خوف غلبه سحره. فرغانی در شرح این آیات، علت ایمان آوردن ساحران را دو چیز معرفی می کند: یک، ترس موسی بود از آن احوال سحر ایشان که دانستند که اگر او هم چون ایشان ساحر بودی، از سحر نترسیدی. دوم، آنکه ساحران دیدند که در حال که معجزه او ظاهر شد، آن صور مخیل ایشان باطل گشت، و آن همه جز صور حبال و عصا در همه نظرها چیزی نماند. (فرغانی، ۱۳۷۹: ۶۴۱).

و چون ارکان اربعه از این حیثیت، صورت جمعیت گرفتند، از روی تعیین موسوی دست حکومت و قهرمان را بر جوهر مرکبات - از جماد و نبات - دراز کرد و به واسطه آنکه در این حوالی، معدن خواص طلسم آثار تسلط احوال است و مغرس شجر سحر شمار تغلب مال، هر آینه مواد اوهام و احوال بر فحوای «فَأَوْجَسَ فِي نَفْسِهِ خِيفَةً» (طه: ۶۷) در حرکت آمد؛ ولیکن علو رتبت جناب کلیمی و احاطت شأن رفعت مکانت او، بر مقتضای «قُلْنَا لَا تَخَفْ إِنَّكَ أَنْتَ الْأَعْلَىٰ» (طه: ۶۸) تسکین آن ماده کرده، به القای عصای قوت عقلی

نظری که در یمین روحانیت او بود و از روی کیاست و حذاقت، بر تناول سایر صور سحریه و طلسمیه کونی خیالی که فی نفس الامر موجود نیستند، بلکه نسبت وجود به ایشان هم از صنعت آن قوای خیالی وهمی است، قادر بود -از نصّ «وَأَلْقَى مَا فِي يَمِينِكَ تَلَقَّفَ مَا صَنَعُوا» (طه: ۶۹) امر فرمود.

وهم به واسطه این قوت و خاصیت جوهر او بود که به یک ضربت، نسبتی که با حجر بدن جسمانی پیدا کرد، بر مقتضای «فَانْفَجَرَتْ مِنْهُ اثْنَا عَشْرَةَ عَيْنًا» (اعراف: ۱۶۰) دوازده چشمه قوای ادراکی -ظاهراً و باطناً- از او روان شد بی فترتی و انقطاعی.

وهم به دستیاری این قوت بود که با وجود آنکه مبدأ ظهور سایر ادراکات است، بحر مغرق خیال را به یک ضربت شق کرد و بر فحوای «فَانفَلَقَ فَكَانَ كُلُّ فِرْقٍ كَالطَّوْدِ الْعَظِيمِ» (شعراء: ۶۳) مورد گذار و محلّ جوار پیدا شد.

چه گویم وصف این معجون که هم دردست و هم درمان

چه خوانم نقش این تخته که هم کفرست و هم ایمان

(ترکه اصفهانی، ۱۳۸۴: ۲۶۶)

این درخت تن عصای موسی است	کامرَش آمد که بیندازش ز دست
تا بیننی خیر او و شر او	بعد از آن برگیر او را ز امرِ هُو
پیش از افکندن نبود او غیرِ چوب	چون به امرش برگرفتی، گشت خوب
اوّل او بُد برگ افشان برّه را	گشت معجز آن گروهِ غرّه را
گشت حاکم بر سرِ فرعونیان	آبشان خون کرد و، کف بر سر زنان

(مولوی، ۱۳۷۷: ۳۵۸۰/۴-۳۵۷۶)

این درخت تن، در دست عقل مانند عصای موسی است که به او وحی شد که عصا را بینداز. منظور بیت: ای سالک، هستی موهومت را که همچون عصای بی جان است، بر زمین فنا افکن تا حیات طّیبه یابی.

تا هم خوبی آن را بیننی و هم بدی آن را و سپس، به امر پروردگار آن را بردار. یعنی زان پس تو بر مقتضیات جسمانی ات چیره ای.

پیش از آنکه موسی عصا را بر زمین بیفکند، آن عصا چوبی بیش نبود و چون آن را به امر الهی گرفتی، محبوب و مطلوب شد. هستی موهوم و مجازی آدمی پیش از فنا، خیال و

سرابی بیش نیست و چون در هستی حق فانی می شود، زان پس هرچه از آدمی سرزند، از حق است و بدینسان مطلوب است.

آن عصا ابتدا برای تکان دادن برگ از درختان بود. یعنی موسی با آن چوبدستی از شاخه های درختان برگ می تکاند تا گوسفندانش از آن بخورند، اما به امر الهی همین چوبدستی به صورت معجزه ای درآمد و آن گروه مفتون (=فرعونیان) را به عجز درآورد. [اشاره به آیات ۲۳-۱۹ سوره طه دارد].

عصای موسی حاکم بر فرعونیان شد، به طوری که آبشان را به خون مبدل کرد و سبب شد که آنان از شدت ناراحتی با دست بر سر خود بکوبند. [اینکه بیت فوق خون شدن رود نیل را از عصای موسی می داند، به خاطر روایاتی است که می گوید همین که موسی عصای خود را به نیل زد، آب نیل برای قبطیان به خون مبدل شد.] (مولوی، ۱۳۷۷: ۱۰۰۰/۴).

چون عصای موسی اینجا مار شد عقل را از ساکنان اخبار شد

(مولوی، ۱۳۷۷: ۱۰۱۰/۳)

تبدیل عصای موسی به مار نشان از آن دارد که «ساکنان یعنی موجودات ساکن نما و به ظاهر غیر متحرک و بی جان» (اکبر آبادی، بی تا، دفتر سوم، ص ۳۹) در باطن زنده و با روح اند.

شد عصا اندر کف موسی گوا شد عصا اندر کف ساحر هبا

(مولوی، ۱۳۷۷: ۳۰۶/۲)

چون عصا از دست موسی آب خورد مُلکت فرعون را یک لقمه کرد

(همان: ۹۱۹/۲)

ازدها و مار اندر دست تو شد عصای جان موسی مست تو

(همان: ۲۲۸/۶)

انقروی ازدها و مار را در بیت مذکور به نفس اماره تاویل می کند و می گوید: «نفس اماره که به مثابه مار و ازدهاست، در دست همّت و ولایت تو همانند عصا، مسخر و منقاد گشته است.» (انقروی، ۱۳۷۴: ۷۷۸/۲).

در تأیید این مطلب می توان اشاره به ابیات زیر نمود:

گاو کشتن هست از شرط طریق تا شود از زخم دمش جان مفیق

(مولوی، ۱۳۷۷: ۱۴۴۵/۳)

گاو نفس خویش را زودتر بکش تا شود روح خفی زنده بهش

(همان: ۱۴۴۶/۳)

مولانا داستان گاوی که حضرت موسی به قومش دستور ذبح آن را داد، طبق آیه ۶۷ سوره بقره به مانند عرفای دیگر تأویل به «نفس اماره» می کند و کشتن گاو نفس را از شرایط اصلی طریقت می داند که موجب می شود جان و روان آدمی از ضربات تازیانه آن در وادی سلوک و صعود روحی توفیق یابد.

آدمی همچون عصای موسی است آدمی همچون افسون عیسی است

(همان: ۴۲۵۸/۳)

تشبیه آدمی به عصای موسی و فسون عیسی به سبب آن است که هم چنانکه عصای موسی ظاهری دارد و باطنی، ظاهرش چوب و باطنش اعجاز و اژدها و مایه هلاک فرعون؛ و فسون عیسی ظاهری دارد و باطنی که ظاهرش دم عیسی و ورد او و باطن آن احیا اموات جسمانی.

خوارزمی در شرح این بیت می گوید: «آدمی را همچون عصای موسی شناس که ظاهر او چوبی است محقر و باطن او بیرون از حد قیاس یا چون افسون عیسی شمار که ظاهرش حرف و صوت است و از باطن مرگ در فرار. تو نیز از آدمی همین صورت آب و گل می بینی و از وسعت جان و دل او که عرش با آنچه در اوست، با چندین هزار برابر عرش در گوشه ای از او گم می شود بی خبر و ذاهلی... و از باطن او که مجلای حضرت الهی و آیینة جمال نمای جناب پادشاهی بی خبری» (خوارزمی، بی تا: ۶۷۷/۳).

از دیگر معجزات موسی (ع) در حق فرعونیان که البته نفس عصای موسی را در انجام آن می توان مشاهده کرد، تبدیل رودخانه نیل و جمله آب های فرعونیان به خون بود:

این چنین لطفی چو نیلی می رود چونکه فرعونیم چون خون می شود

(مولوی، ۱۳۷۷: ۳۷۸۵/۳)

یار فرعون تن اید ای قوم دون زان نماید مرشما را نیل خون

(همان: ۳۲۵۳/۴)

یار موسی خرد گردید زود تا نماند خون و بیند آب رود

(همان: ۳۲۵۴/۴)

مولانا در ابیات فوق به چند نکته مهم اشاره می کند، او ابتدا رودخانه نیل را رودخانه لطف الهی می داند و الطاف حضرت حق را به رودخانه ای جاری تشبیه می کند و سپس، به این مسأله اشاره دارد که اگر انسان روحیه فرعونی پیدا کند، لطف و رحمت الهی به عذاب و قهر الهی تبدیل می شود و نیز اگر انسان سالک و یار و مونس فرعون و علایق جهانی باشد، آب زلال او را خون می نماید؛ اما اگر انسان در پی عقل معاد که موسی (ع) رمز آن است، باشد، آب زلال رحمت و لطف الهی را مشاهده می کند.

به علاوه، اصولاً در تأویل های عرفانی دریا و گذشتن قوم موسی از آن و رسیدن به سرزمین موعود حاوی نکات ارزشمند است. در نظر مولوی گذشتن از دریا و هلاک فرعونیان رمزی از «جهاد عقل یا روح با نفس یا وهم است». موسی مظهر سالک یا روح یا نفس ناطقه است که در سیر به سوی کمال و وصول به حق، هواهای نفسانی و وسوسه های شیطانی را مقهور می کند و آن ها را از وجود خویش می زداید و موفق می شود با ترک تعلقات و علایق مادی و بهیمی، خود را به جوار حق و عالم روحانی و حقیقی برساند. حرکت از مصر و گذشتن از دریا و رسیدن به سرزمین موعود، حرکت از دنیای مجاز و قطع مراحل و موانع آن و پیوستن به عالم حقیقت و وطن اصلی خویش، یعنی عالم جان و روح است. در این سیر و سلوک عرفانی و جهاد روح با نفس، روح پیروز می شود و نفس با همه لشکریانش غرق می شوند و از میان می روند. بدین ترتیب، روح با پیوستن به اصل خویش از خطرات نفس و وهم می رهد و به یقین می رسد. (پورنامداریان، ۱۳۸۵: ۷۳).

صورت بی صورت بی حدّ غیب ز آینه دل دارد آن موسی به جیب  
(مولوی، ۱۳۷۷: ۳۴۸۶/۱)

آمد از حق سوی موسی این عتاب کای طلوع ماه دیده توز جیب  
(همان: ۲/۲۱۵۶)

مشرقّت کردم ز نور ایزدی من حقم رنجور گشتم نامدی  
(همان: ۲/۲۱۵۷)

این ابیات اشاره دارد بر عطای علوم وهبی که از طریق علم متداول حاصل نمی شود؛ بلکه انبیا و مریدان، آن علوم را از طریق باطن، بی تعلیم معلم و ارشاد شیخ دریافت می کنند. فارابی در شرح فصوص الحکم در این زمینه، عطایا را تقسیم می کند به عطایای ذاتیه و عطایای اسمائیه و می گوید: مقصود از عطایای ذاتیه این است که مبدأ او ذات

باشد و مراد از عطایای اسمائیه آن است که مبدأ او صفتی باشد از حیث تعین و امتیازش از ذات. (خوارزمی، ۱۳۷۷: ۱۶۶).

مولانا در ابیات فوق معجزه ید بیضاء را به دو صورت تعبیر می کند: اول آنکه تجلی «صورت بی صورت بی حدّ غیب» یعنی تمامیت اسماء و صفات الهی بر دل موسی موجب شد، چون دستان در گریبان خویش می کرد، چون خورشیدی می درخشید و با آن برابری می کرد، دوم آنکه ید بیضاء کنایه از تلقی نور وحی در وجود موسی است؛ یعنی «مادام که انسان سخره استاد و شاگرد کتاب است، جز خیال حرص و شهوت از علم حاصلی ندارد. چیزی که مایه نجات او تواند شد، علمی است که موسی از تلقی وحی حاصل کرد و فروغ او را در جیب و گریبان یافت و به مرتبه اشراق رسید؛ اما علمی که از کتاب حاصل آید، مایه یقین قطعی نیست و از همین روست که نیل به نجات از آن حاصل نمی شود». (زرین کوب، ۱۳۶۸: ۵۲۸/۱).

#### ۴- ماجرای موسی و خضر

صوفیه برای ولایت و ولی، اهمیت خاصی قائل اند. برخی از آن ها مقام ولایت را در نبی واحد برتر از مقام نبوت وی می دانند و این برتری را از ناحیه علم در آن دو مقام می دانند: خوارزمی در شرح فصوص الحکم می گوید: «اگر استماع افتد که یکی از اهل الله می گوید: ولی بالاتراز نبی و رسول است از روی رتبه، مرادش آن است که رسول از آن روی که ولی است اتم است از او، از آن روی که نبی و رسول است، نه آنکه ولی که تابع رسول است اعلی باشد از رسول، هیچ تابع مادامی که تابع است ادراک درجه متبوع خود نمی کند بالذوق والوجدان والاتابع نباشد، بلکه او مثل او باشد در رتبه. پس چون خدای عز و جل خواست موسی (ع) را تکمیل کند، به جمع میان تجلیات ظاهره و باطنه و علوم نبوت و آنچه در استعداد اوست، از علوم ولایت، به او وحی فرستاد که خضر را در مجمع البحرين ملاقات کند. (خوارزمی، ۱۳۷۷: ۶۷۷).

ابن فارض و مولانا در مشاهده حقایق ماجرای موسی و خضر به نکاتی اشاره کرده اند که عبارتند از:

قَتَلْتُ غُلَامَ النَّفْسِ بَيْنَ إِقَامَتِي ال  
جِدَارِ لِأَحْكَامِي وَخَرَقِ سَفِينَتِي  
(الخوری، بی تا: ۱۲۷)

می گوید: در این ابیات که چون نفس ناطقه من از حجب صور و مراتب بیرون آمد و آفتاب شهود و شعاع ظاهر وجود طالع شد، ظاهر نفس ناطقه من که در این عالم صغیر انسانیت، صورت موسی (ع) است که در عالم کبیر بود، متوجه عالم وحدت روح مجرد من که صورت خضر (ع) است تا به او متصل و متحقق شود. احوالی که ظاهراً در این عالم کبیر میان موسی و خضر -علیهما السلام- واقع بود. صورت آن احوال را به این تقریر که کردم، در این عالم صغیر انسانیت خودم مشاهده کردم و غلام نفس اماره خودم را به مدد روح مجرد خودم بکشتم، بعد از آن که سفینه اخلاق و اعمال ظاهر خودم را از بیم شر غاصب عجب به نظر باطن استقلال کردم و به آن استقلال خرقش کردم و بعد از آن دیوار مزاج را که به سبب مجاهدات، میل به خرابی نهاده بود، از جهت اظهار احکام شرع و استخراج کمالات روح حیوانی و نباتی در نشأت برزخ و آخرت راست کردم و هر چیز که موجب تمیز و مابینت بود، میان روح مجرد و نفس ناطقه من از ایشان جدا شد و هر دو به هم متحد شدند و من به حقیقت کمال جامع میان ظاهر و باطن متحقق شدم. (فرغانی، ۱۳۷۹: ۷۲۳).

بیت فوق اشاره دارد به آیات ۷۱ تا ۷۸ سوره کهف که به همراهی و مذاکره حضرت موسی (ع) با خضر (ع) پرداخته است و در کتاب مشارق الدراری در شرح تائیه ابن فارض چنین آمده است:

موسی (ع) و خضر (ع) در آن بحر، سفینه اخلاق و آداب ایمانی دیدند پر از متاع اعمال صالح و احوال و معاملات متوجه ساحل نجات و درجات. پس خضر (ع) روح مجرد لوحی از الواح آن سفینه را به یک طعنه غیبی که در باطن خلقی مرکوزدید، بشکست و کشتی را سوراخ کرد، موسی (ع) ظاهر نفس چون سبب وصول خود به ساحل نجات و درجات مر این اخلاق و اعمال را دیده بود، ترسید که به نقصان آن در بحر امکان غرقه گردد؛ فریاد «لَقَدْ جِئْتَ شَيْئاً إِمْرًا» (کهف: ۷۱) از نهادش بر آمد؛ پس خضر روح مجردش گفت: که نه با تو گفتم که تو بر مجاری امور باطن -لعدم الخیره- صبر نتوانی نمود. موسی نفس گفت که: حکم حرکت عادت راه ثبات را بر من پوشیده کرد و عهد را بر من فراموش گردانید، این نوبت عذر من بپذیر و به بزرگی، این یک خرده بر من مگیر. (فرغانی، ۱۳۷۹: ۷۲۱).

آن گاه از بحر باطن، قدم در بر ظاهر نمودند، در اثنای سیر، غلام صفت نفس اماره که در توجّه نفس ناطقه به عالم کلیت و اطلاق خودش به حکم غلبات عشق و سورات شوق احکام کفر و عناد و طغیان و فساد این صفت نفس اماره در باطن نفس ناطقه مغلوب و مقهور و مغمور و مستور شده بود، در نظر باطن خضر روح مجرّد آمد، در حال به دست قهر و سطوت و قدرت، سر آن نا حفاظ را بر کند و دور افکند. موسی نفس ناطقه بنا بر آن مغلوبی و مغموری او، چون پنداشته بود که از آن وصف کفر و طغیان تمام مزکی شده است و به عدل و ایمان متصفّ گشته، زبان اعتراض دراز کرد و گفت: أَقْتَلْتَ نَفْسًا زَكِيَّةً بِغَيْرِ نَفْسٍ. (کهف: ۷۴). در اینجا این سؤال به ذهن خطور می کند که با وجود عصمت انبیا - علیهم السلام - تبعیت از نفس اماره برای حضرت موسی (ع) به چه معناست؟

با توجّه به دو اصل مهم در عرفان که عبارتند از:

۱. حسنات الأبرار سیئات المقربین. (مجلسی، بی تا: ۲۵/۲۰۵)

۲. فَقُلْتُ وَ مَا أَذْنَبْتُ قَالَتْ مُجِيبَةً وَجُودُكَ ذَنْبٌ لَا يُقَاسُ بِهِ ذَنْبٌ.

(سبزواری، ۱۳۷۲: ۴۷)

«بالاترین ذنب و گناه انسان انانیت و توجه به خویش است».

موسی (ع) در زمان وصولش طلب «أَرِنِي أَنْظُرَ إِلَيْكَ» (اعراف: ۱۴۲) کرد و اثر آن پوشش و طغیان پنهان جهت نفس اماره بود و «لَنْ تَرَانِي» (اعراف: ۱۴۲) وی بر رویش آورده بود و او آنگاه به آن محسّ شده بود و به استغفار «تُبْتُ إِلَيْكَ» (اعراف: ۱۴۳) از آن جریمه متابعت صفت نفس اماره تفصّی نموده و باز آن را فراموش کرده، پس بار دیگرش خضر روح مجرّد به شکستن عهد و ترک وفا به وعد صبر تفریع کرد. (فرغانی، ۱۳۷۹: ۷۲۱).

آنگاه در میان سیر گذرشان بر قریه صورت عنصری افتاد که مدتی بود تا به سبب اشتغال و اعراض نفس ناطقه از ایشان، مدد و ماده باران تدبیر و تربیت از ایشان منقطع بود و ضعف و شدت، بر ایشان استیلا یافته و اهل قریه که قوا و اعضا بودند، از غایت ضعف از کار و کسب نظر و اعتبار بازمانده، پس خضر روح به موسی نفس ناطقه طعمه علمی و معرفتی عقلی و نقلی که به ایشان مخصوص بود، به حسب آن مقام از ایشان طلب کردند، ایشان به عذر ضعف و بی قوتی و قلت مدد و ماده و انقطاع بدل ما يتحلّل از ذخایر از حق ضیافت ابا کردند.



موسی نفس ناطقه از آن صورت بخل ایشان سخت برنجید، پس خضر روح مجرد را چون نظر بر ضعف ایشان افتاد و دید که از غایت ضعف دیوار مزاج میل به خرابی کرده بود؛ به دست قدرت، آن را قائم و مستوی گردانید؛ موسی نفس ناطقه از سر رنجش به او گفت: که قومی که مَناع خیر خودند از مستحق، چه لایق شفقت باشند و چرا جز به عوضی به ایشان خیری باید رسانید؟

پس خضر روح مجرد به موسی نفس ناطقه گفت که: چون تو نه در عمل به موجبات علم که همه روی در آبادانی دارد، جز به حَظ، خودت صبر می توانی کرد و نه در عمل به موجب معرفت و فقر که رویی به خرابی دارد، ثبات می کنی و من که خضر روح مجردم، از نصیب و حظّ به کَلّی آزادم و به فقر حقیقی متحقّق، پس بیش از این صحبت میان ما برنتابد. (همان: ۷۲۲).

اما حکمت خرق سفینه آن بود که آن کشتی ملک مساکین قوا و اعضا بود، که در بحر امکان افعال مختلف نا متناهی انداخته بودند و به آن عملی معتدل می کردند که موجب نجات و رفع درجات ایشان شدی، من به طعنه «إِنِّي يَكُونُ بِأَرْضِكُمُ السَّلَام» و به سبب بعضی از آن اعمال و اخلاق به نقصان و عیب ریائی و سمعه ای که بر تو که نفس ناطقه ای پوشیده بود، آن را سوراخ و معیوب کردم تا چون نظر ملک ظالم غاصب عجب که محبط و مهلك اعمال است، بر آن عیب افتد، آن سفینه اخلاق و اعمال را به یکبارگی غصب و ابطال نکند و آن مساکین را به کَلّی محروم نگرداند.

و اما قتل غلام صفت نفس اماره که تو او را مزگی پنداشته بودی و پدرش و مادرش به حکم آئینا طائعین به حلیه ایمان متحلی بودند و او مجبول است بر پوشش از حقیقت کار و طغیان و انانیت، پس خواستیم که مادر و پدر را نعم البدلی که فرزند حقیقی دل است؛ قائم مقام آن فرزند طاغی ناخلف حاصل شود و آن بر این قتل و فنای اثر وی موقوف بود.

و اما حکمت اقامت دیوار مزاج آن است که دیوار ملک دو یتیم نفس حیوانی و نفس نباتی بود که از پدر نفس انسانی، دور افتاده بودند و گنج کمالات و ارتقای به درجات حظوظ و لذات اخروی ایشان که به احکام شریعت باز بسته بود، در زیر آن دیوار مزاج پنهان بود، پس ارادت اصلی که اول متعلّقش ظهور کمالات اسمایی بود، چنان اقتضا کرد که این دو یتیم نفس حیوانی و نباتی به غایت خودشان بالغ شوند و به تدریج، آن گنج خودشان را از زیر آن دیوار مزاج بیرون آرند. (همان: ۷۲۲).

گفت موسی: این ملامت کم کنید آفتاب و ماه را کم ره زنید

(مولوی، ۱۳۷۷: ۱۳/۳: ۱۹۶۷)

موسی گفت: این قدر مرا سرزنش مکنید و این قدر راه افاضه خورشید به ماه را قطع مکنید. این بیت مبتنی است بر این قاعده که ولایت بر حسب رتبه، برتر از رسالت و نبوت است؛ زیرا اولاً ولایت، باطن نبوت و رسالت است و ثانیاً «ولی» از اسماء الله است و رسول و نبی از اسماء الله نیست؛ از این رو، ولایت در همه ادوار در مظاهر اولیا، ظاهر می شود و ولایت کلیه در انسان کامل تجلی می کند و ولایت جزئی در اولیایی که در مراتب پایین تری قرار دارند. (لاهیجی، ۱۳۷۱: ۲۷۳). بنا بر این، در بیت فوق «خضر» به عنوان مظهر ولایت کلیه به آفتاب تشبیه شده و موسی به عنوان مظهر ولایت جزئی به ماه. همانطور که ماه از خورشید کسب نور می کند، حاملان ولایت جزئی نیز از مظهر کامل ولایت کلیه کسب فیض می نمایند. از این رو، گاه در تعابیر صوفیه و عرفا به دو نوع ولایت، ولایت شمسیه و قمریه - اشاره می کنند. (مولوی، ۱۳۷۷: ۱۳/۳: ۵۱۳).

می روم تا مَجْمَعُ الْبَحْرِینِ مِنْ تَا شوم مَصْحُوبِ سُلْطَانِ زَمَنْ

(همان: ۱۹۶۸)

درباره عبارت مبهم «مَجْمَعُ الْبَحْرِینِ»<sup>۴</sup> گفته شده که «محل تلاقی دو دریا» است و شاید مراد از آن «پایان دنیا» یعنی آنجا باشد که «بنا بر گیتی شناسی سامی غربی دریا های زمین و آسمان به هم می رسند». این توضیح با منظور عارفان از انسان کاملی که جنبه های ظاهری و باطنی وجود، صورت و معنا، جسم و روح، انسانیت والوهیت در او جمع است، بسیار متناسب است. احتمال می رود که «مَجْمَعُ الْبَحْرِینِ» در اینجا اشارت به خود خضر یا مرد کامل حقی باشد که به صورت خضر(ع) نمایش یافته است.

دیگران «دو دریا» را به موسی (ع) = علم ظاهری و خضر(ع) = علم باطنی تفسیر کرده اند و این نظری است که ذکر «آفتاب و ماه» در بیت قبل ظاهراً مؤید آن است. (نیکلسون، ۱۳۸۴: ۱۱۶۱).

اما عده دیگری از صوفیه در تعابیر خود «مَجْمَعُ الْبَحْرِینِ» را عبارت می دانند از: مقام «قاب قوسین» به سبب اجتماع دو مجرای و جوب و امکان در آن و نیز گفته اند: عبارت است از مقام جمع وجود به اعتبار اجتماع اسماء الهی و حقایق تکوینی در آن. (کاشانی، ۱۳۸۷: ۱۲۴).

## ۵- مقایسه دیدگاه دو شاعر

### وجوه اشتراک و افتراق

#### ۱- موسی (ع) و حوادث کوه طور

– از دیدگاه ابن فارض، آتشی که موسی (ع) از دور دید، حرارت عشق و محبتی است که از قلب او سرچشمه گرفته بود و منظور از کوه، انانیت و جنبه کثرت است.

– از دیدگاه مولانا، آتش؛ آتش معمولی نبود، بلکه نور بود و مقصود از این نور، تجلیات حضرت حق تعالی است. به نظر وی تجلی خداوند بر کوه طور از طریق ذات موسی (ع) بود، نه مستقیم و از خارج. خداوند با تجلی جلایه ی خود موسی (ع) را منور کرد و انعکاس نور موسی بر کوه طور آن را به رقص و اندکاک در آورد. مولانا درخت را درخت وجود موسی می داند.

#### ۲- معجزه های موسی (ع)

ابن فارض مراد از عصا را قوه عقل نظری می داند که در یمین روحانیت او بود و این عقل منجر شد که صور سحریه و طلسمیه خیالی را که موجودیتی نیز نداشتند، ابطال کننده و به تبع آن قوه و خاصیت عقل بود که دوازده چشمه قوای ادراکی ظاهری و باطنی به جوشش در آمد. بنا بر این تعبیر، می توان گفت: که به وسیله قوه عقل بود که دریای خیال به یک ضربه عصای عقل از هم شکافته شد و این مرحله عبور موسی از خیال کلی بود.

از دیدگاه مولانا عصای موسی (ع) درخت تن موسی بود که وقتی سالک از هستی موهوم و مجازی که همچون عصای بی جان است، عبور کند، به حیات طیبه راه می یابد. وی در بیتی دیگر انسان کامل را به عصای موسی تشبیه کرده است؛ زیرا به دست همت انسان کامل که مظهر تام خداوند می باشد، هر چیز می تواند تبدیل شود.

مولانا مراد از رود نیل را لطف الهی می داند. وی معتقد است که اگر انسان سالک عصای وجودش - انانیت - را بر زمین افکند، دیده او تغییر می یابد. به همین جهت بود که حضرت موسی (ع) و یاران وی رود نیل را آب لطف و رحمت الهی می دیدند؛ ولی فرعون و همراهانش به دلیل علایق جسمانی آب زلال را خون می دیدند.

مولانا در تأویل ید بیضای موسی می گوید: آن صورت بی صورت بی حدّ غیب است؛ یعنی تجلی همه اسماء و صفات الهی بر دل موسی موجب شد که وقتی دست در گریبان فرو برد، همچون خورشید تابان بدرخشد. و از نظر ایشان دستور کشتن ذبح گاو به قومش همان قربان کردن نفس اماره است.

### ۳- ماجرای حضرت موسی و خضر(ع)

به تعبیر ابن فارض، اگرچه در عالم کبیر میان موسی(ع) و خضر ماجراهایی واقع شد؛ ولی در حقیقت احوالی بود که موسی(ع) در عالم انسانیت خودش مشاهده می کرد. به همین جهت است که وی کشتن جوان توسط خضر(ع) را به کشتن غلام نفس اماره به مدد روح مجرد خضر تعبیر می کند.

ابن فارض سوراخ کردن کشتی توسط خضر(ع) را به سفینه اخلاق و اعمال ظاهری تأویل می کند که به خاطر عجب و خودپسندی باید شکسته شود.

وی حکمت برپایی دیوار توسط خضر را به دیوار مزاج تعبیر می کند که میل به خرابی کرده که دیوار ملک دو یتیم نفس حیوانی و نفس نباتی بود و در زیر آن دیوار، گنج کمالات و ارتقا به درجات اخروی پنهان شده بود.

مولانا خضر(ع) را به آفتاب و موسی(ع) را به ماه تشبیه کرده است، از این تشبیه استنباط می شود که خضر(ع) مظهر ولایت کلیه و موسی(ع) مظهر ولایت جزئیه است.

### ۶- نتیجه گیری

با بررسی اشعار ابن فارض و مولانا، به وجوه اشتراک و افتراق تأویلات این دو عارف نامی پی بردیم که حکایت از سیر صعودی آن ها و تجلی آیات پیرامون حضرت موسی براین دو شاعر عارف می نماید.

ابن فارض و مولانا در سفر طلب موسی هردو، به کوه و آتش اشعار می کنند؛ ولی مولانا به درخت توجه ویژه نموده است.

ابن فارض درباره معجزه های موسی(ع) به عصا و تبدیل شدن آن به اژدها و تبدیل شدن سنگ به ۱۲ چشمه و شکافتن دریا اشاره کرده و مولانا جلال الدین بلخی به عصای موسی و تبدیل شدن آن به اژدها و کشتن گاو و تبدیل شدن آب نیل به خون برای فرعونیان و ید بیضا پرداخته است.

اما در ماجرای حضرت موسی (ع) و خضر (ع) ابن فارض به طور گسترده به جزئیات این داستان اعم از کشتن غلام و سوراخ کردن کشتی و برپایی دیوار توجه نموده است و مولانا در ضمن تشبیه خضر (ع) به آفتاب و ماه به موسی (ع) به جنبه ولایت کلیه خضر (ع) و ولایت جزئیة موسی (ع) یا جنبه نبوت وی پرداخته است.



## فهرست منابع

- ۱- قرآن کریم
- ۲- ابن عربی، محیی الدین. (۱۳۸۸)، رساله غوثیه، تهران، مولی.
- ۳- ابن عربی، محی الدین. (۱۳۶۶). **فصوص الحکم**، انتشارات الزهراء، تهران.
- ۴- اکبرآبادی، ولی محمد، (بی تا)، **شرح مثنوی**، چاپ سنگی.
- ۵- انقروی، روح الدین اسماعیل، (۱۳۷۴)، **شرح کبیر انقروی**، ترجمه دکتر عصمت ستارزاده، تهران، انتشارات زرین.
- ۶- پور نامداریان، تقی، (۱۳۸۵)، **داستان پیامبران در کلیات شمس**، پژوهشکده علوم انسانی و مطالعات فرهنگی.
- ۷- ترکه اصفهانی، صائغ الدین علی بن محمد، (۱۳۸۴)، **شرح نظم الدر (شرح قصیده تائیه کبری ابن فارض)** تصحیح، اکرم جودی نعمتی، تهران، میراث مکتوب.
- ۸- جوده نصر، عاطف، (بی تا)، **شعر عمر بن الفارض (دراسة فی فن الشعر الصوفی)**، دارالاندلس.
- ۹- خوارزمی، تاج الدین حسین، (۱۳۷۷)، **شرح فصوص الحکم**، تحقیق آیه الله حسن زاده آملی، مرکز انتشارات دفتر تبلیغات اسلامی حوزه علمیه قم.
- ۱۰- خوارزمی، حسین، (بی تا)، **جواهر الاسرار و زواهر الانوار**، لکنوه.
- ۱۱- الخوری، امین، (بی تا)، **جلاء الغامض فی شرح دیوان ابن الفارض**، بیروت، مکتبه الآداب، الطبعة الرابعة.
- ۱۲- زرین کوب، عبدالحسین، (۱۳۷۹)، **جستجو در تصوف ایران**، امیر کبیر.
- ۱۳- زرین کوب، عبدالحسین، (۱۳۶۸)، **سوتی**، تهران، انتشارات علمی.
- ۱۴- مولوی، جلال الدین محمد بلخی، (۱۳۷۷)، **شرح جامع مثنوی معنوی**، کریم زمانی، تهران، اطلاعات.
- ۱۵- سبزواری، ملاهادی، (۱۳۷۲)، **شرح الاسماء یا شرح دعای جوشن کبیر**، تحقیق نجف قلی حبیبی، دانشگاه تهران.
- ۱۶- فرغانی، سعیدالدین سعید، (۱۳۷۹)، **مشارق الدراری (شرح تائیه ابن فارض)**، مقدمه و تعلیقات سید جلال الدین آشتیانی، قم، دفتر تبلیغات اسلامی.
- ۱۷- فروزانفر، بدیع الزمان، (۱۳۷۵)، **شرح مثنوی شریف**، تهران، علمی و فرهنگی.
- ۱۸- فناری، محمد بن حمزه، (۱۳۷۴)، **مفتاح الغیب و شرح مصباح الانس**، تهران، مولی.

۱۹- کاشانی، عبدالرزاق، (۱۳۸۳)، **تأویلات القرآن**، پیرلوری، مترجم زینب پودینه آقائی، تهران، حکمت.

۲۰- کاشانی، عبدالرزاق، (۱۳۸۷)، **اصطلاحات صوفیه**، ترجمه محمد خواجهی، تهران، مولی.

۲۱- الکاشانی، فیض، (۱۴۰۲)، **تفسیر صافی**، بیروت، مؤسسه الأعلمی للمطبوعات.

۲۲- لاهیجی، عبدالرزاق، (۱۳۷۱)، **مفاتیح الاعجاز فی شرح گلشن راز**، سعدی.

۲۳- مجلسی، محمد باقر، (بی تا)، **بحار الانوار**، تهران، دارالکتب الاسلامیه.

۲۴- میدی، ابوالفضل رشیدالدین، (۱۳۶۱)، **کشف الاسرار وعدة الابرار** (معروف به تفسیر خواجه عبدالله انصاری)، تهران، امیرکبیر.

۲۵- نسفی، عزیزالدین، (۱۳۵۹)، **الانسان الکامل**، تصحیح ماریژان موله، طهوری.

۲۶- نیکلسون، رینولد الین، (۱۳۸۴)، **شرح مثنوی معنوی مولوی**، ترجمه و تعلیق لاهوتی، انتشارات تهران.

پژوهشگاه علوم انسانی و مطالعات فرهنگی  
پرتال جامع علوم انسانی