

رمزگشایی از ماجرای خضر و موسی - علیهما السلام

دکتر لیلا امینی لاری

دانشگاه پیام نور شیراز

چکیده

آمیختگی ادب عرفانی با حقایق قرآنی به گونه‌ای است که می‌توان گفت آشنایی با دقایق کلام الهی، امری است لازم و ضروری برای درک معانی و تعبیرات مندرج در آثار منظوم و منثور عرفانی - حکمی. در بسیاری از موارد، آیات قرآن سرچشمه سخنان بلند و ارزشمند اهل معرفت است؛ در این میان داستان‌های قرآنی از جمله داستان خضر و موسی - علیهما السلام - نیز همواره مورد توجه و علاقه عرفا بوده و ژرف‌نگری ایشان به همراه درک معنوی - شهودی - که مختص اهل معرفت است - کل این ماجرا را پذیرای ابعاد متعددی از معنی در سطوح گوناگون کرده است. در مباحثی که مطرح خواهد شد، سعی شده دیدگاه‌های متفاوت عرفا به این ماجرا بررسی و تا حد امکان تحلیل شود.

واژه‌های کلیدی: تطبیق انفسی، خضر، موسی، مجمع البحرین، مرگ ارادی.

مقدمه

در آیات ۶۰ تا ۸۲ سوره کهف، موضوع دیدار موسی (ع) با بنده‌ای خاص از بندگان حق، مطرح شده است؛ تبعیت موسی (ع) از این بنده خاص (خضر) که خداوند او را مورد رحمت خویش قرار داده و وی را صاحب علوم لدنی کرده است و مقام ارشاد خضر (ع)، سبب شده که

عرفا در آینه وجود آنها، سیمای مراد و مرید را بازیابند و رابطه میان آنها را با ارادت مرید به مراد بسنجند.

علاوه بر موارد مذکور، عرفا، به مصداق آیه ۵۳ سوره فصلت: «سترهیم آیاتنا فی الآفاق و فی انفسهم... و احادیث: «خلق الله تعالی آدم علی صورته» (فروزانفر، ۱۳۷۶: ۳۶۵) و «من عرف نفسه فقد عرف ربه» (همان: ۴۷۱) و ... کتاب انفسی انسانی را نمونه‌ای از کتاب آفاقی می‌دانند و مفاهیم قرآنی را با وجود انسانی مطابقت می‌دهند.

شیخ اشراق در رساله «الواح عمادی» پس از تأویل آیات متعددی از قرآن در جهت بیان احوال نفس می‌گوید: «نظر کن به اعجاز وحی الهی و ضرب مثال‌ها؛ اشارت به نفس است و احوال او؛ به امور محسوس، تفهیم معقولات می‌کند به امثال حسی؛ چنان که در قرآن آمده که: «و یضرب الله الامثال لعلهم یتذکرون» و در آیتی دیگر گواهی می‌دهد که «و تلک الامثال نضربها للناس و ما یعقلها الا العالمون» و هم چنانکه آیتی دیگر: «... و فی انفسکم افلا تبصرون» اشارت می‌کند که عجائب عالم علوی در عالم کوچک که انسان است تعبیه کرده شده است» (سهروردی، ۱۳۷۳: ۱۹۰).

و آیه ۱۰ سوره انبیاء را نیز اثبات و تأییدی بر این مطلب می‌داند: «لقد انزلنا الیکم کتابا فیه ذکرکم افلا تعقلون» (همان)

یعنی آنچه از طریق وحی در آیات قرآن نازل شده، اشاره‌ای است به عالم کوچک (انسان) و احوال او؛ و نمونه آنچه در آسمان و زمین است در انسان نیز موجود است. «و هرچه در لوح و قلم و بهشت آفریده است مانند آن در نهاد و باطن تو آفریده است؛ هرچه در عالم الهی است عکس آن در جان تو پدید کرده است» (عین القضات، ۱۳۷۷: ۲۸۷).

بزرگان دین گفته‌اند: «همه چیز را در آدمی بازیابی و آدمی را در هیچ چیز باز نیابی» (مبیدی، ۱۳۷۶: ۳۴۴) و انسان «از روی معانی و معالی آن کنوز رموز که در او مودع است، عالم اکبر است...» (همان: ۴۲۴).

اعتقاد به این امر که قرآن دارای بطن‌های مختلفی است و قبول این اصل که آیات خداوند در آفاق، در انفس نیز تعبیه شده است، سبب می‌گردد که حتی داستان‌های پیامبران نیز به منزله

اثری نمادین تلقی گردد؛ یعنی اثری که معقولات را از طریق محسوسات تفهیم می‌کند و در این راستا به شخصیت پیامبران و ماجراهای آنها نیز از دیدگاهی نمادین نگریسته می‌شود. برای نمونه می‌توان به تعبیرها و تأویل‌های عرفانی متفاوتی که از داستان خضر و موسی - علیهما السلام - در متون مختلف عرفانی - حکمی، ارائه شده است، اشاره کرد. در این مقاله ماجرای خضر و موسی به چند بخش تقسیم شده و در هر قسمت دیدگاه عرفا نسبت به ماجرا بررسی و تا حد امکان تحلیل شده است.

۱- موسی (ع) در طلب خضر

خلاصه ماجرا چنین است: موسی (ع) به همراه خود (یوشع) می‌گوید که قصد دارد به مجمع‌البحرین برود؛ آنگاه زاد و توشه‌ای (نان و ماهی) فراهم کرده، حرکت می‌کنند و سرانجام به مجمع‌البحرین می‌رسند و نزدیک صخره‌ای کنار عین‌الحیات توقف می‌کنند؛ ولی ایشان آگاه نیستند که به مقصد رسیده‌اند؛ به همین سبب آنجا را ترک می‌کنند. روز بعد موسی (ع) از یوشع طعام می‌خواهد و یوشع پاسخ می‌دهد که زنبیل غذا را کنار صخره فراموش کرده است؛ به همین دلیل موسی (ع) و یوشع به سوی صخره و چشمه عین‌الحیات باز می‌گردند و متوجه می‌شوند که ماهی به سبب تأثیر آب چشمه زنده شده است.

در دیدگاه سعیدالدین فرغانی، موسی (ع)، نفس ناطقه - که شعاعی از نفس کل است - و یوشع، عقل ممیز است - که از متعلقان نفس ناطقه می‌باشد؛ حوت (ماهی)، رمز علم و معرفتی است که به واسطه و اسباب حاصل می‌شود و در زنبیل فهم و اعتقاد و قابلیت جای دارد. در واقع نفس ناطقه و عقل ممیز با علم و معرفت اکتسابی به سوی مجمع‌البحرین می‌روند؛ یعنی بحر باطن و حضرت جمع‌الجمع: «موسی نفس ناطقه... یا یوشع عقل ممیز... حوت علم و معرفت بالوسائط و الاسباب را... در زنبیل فهم و اعتقاد و قابلیت و استعداد خود نهاده، متوجه بحر باطن و مجمع‌البحرین حضرت جمع‌الجمع شدند...» (فرغانی، ۱۳۵۷: ۵۹۶-۵۹۵).

باطن به سبب عمق، عظمت و ناشناختگی به دریا تعبیر شده است:

بلکه گردونسی و دریای عمیق

تو یکی تو نیستی ای خوش رفیق

قلزم است و غرقه‌گاه صد تو است

آن تو زفتت که آن نهصد تو است

«جمع الجمع» را «مجمع البحرين» گفته‌اند؛ «مقام جمع الجمع» یا «بقاء بعد از فنا» و «بقاء بالله» یعنی مشاهده عالم کثرت بعد از مشاهده عالم وحدت که مشاهده حق است در مظاهر آفاقی و انفسی و این مقام، نهایت مراتب انسان است و صاحب این مقام، موحد حقیقی است: «مشاهده عالم کثرت بعد مشاهده عالم الوحده ... منتهی مراتب العارفین ... ای مشاهده الحق ... فی مظاهر الافاقیه و الانفسیه ... و هذه المشاهده هی المسماء بمقام الفرق بعد الجمع الذی هو نهایه مراتب الانسان ... و هذا المقام هو المسمى بجمع الجمع...» (آملی، ۱۳۶۸: ۲۹۶-۲۹۵).

انسان کامل وجه الله است و وسیله توجه به کبریای الهی و فیض مقدس حق از وجود نورانی وی بر هستی جاری می‌شود. مولانا با اشاره به آیه «فاینما تولوا فثم وجه الله» (بقره/۱۱۵) به جنبه وجه‌اللهی انسان کامل اشاره کرده، می‌گوید:

به هر طرف نگری صورت مرا بینی اگر به خود نگری یا به سوی آن شر و شور
ز احوالی بگریز و دو چشم نیکو کن که چشم بسد بود آن روز از جمال دور
به صورت بشرم هان و هان غلط نکنی که روح سخت لطیف است و عشق سخت غیور
(مولوی، ۱۳۷۸: ۴۱)

و «کل شیء هالک الا وجهه» (قصص/۸۸)، یعنی رسیدن به مقام جمع الجمع مستلزم «حیات جاوید» است و خلود ابدی در این مقام است.

موسی در طلب خضر به سوی مجمع‌البحرین حضرت جمع‌الجمع می‌رود و این امر اشاره‌ای است به مقام جمع‌الجمعی انسان کامل که خضر رمزی از آن است.

اما منفصل شدن از علوم اکتسابی و مقید - که نقطه مقابل علوم لدنی است - که با رمز فراموش کردن ماهی در کنار صخره و آن گاه روان شدن «حوت معرفت مقید در محیط علم و قدرت مطلق» بیان شده است، اشاره است به این امر که برای برخورداری از علوم لدنی باید آموخته‌های مرسوم را فراموش کرد:

دفتر صوفی سواد و حرف نیست جز دل اسپید همچون برف نیست
(مولوی، ۱۳۶۳: ۲۵۵)

یک حمله مردانه مستانه بکردیم تا علم بدادیم و به معلوم رسیدیم
(مولوی، ۱۳۷۸: ۲۲۸)

در مرصادالعباد آمده است که اگر «خفی» که واسطه است میان عالم صفات حق و عالم روحانیت، به صفت «عالمی» مکاشف شود، علم لدنی پدید می‌آید (نجم‌الدین رازی، ۱۳۷۴: ۳۱۵). صاحب علم لدنی به لطف و عنایت حق به سرچشمه علوم الهی دست می‌یابد و این علم به کسب و درس حاصل نمی‌شود.

اما این امر زمانی اتفاق افتاد که به نزدیک صخره ثبات و تمکین رسیدند: صخره‌ای که عین‌الهیات حق یقین در کنار آن بود و: «چون نزدیک صخره ثبات و ... تمکین که عین‌الهیات حق یقین به نزد آن صخره است، پناه آوردند ... قطره‌ای از آن ... چشمه به ایشان رسید... حوت معرفت مقید در محیط علم و قدرت مطلق روان شد...» (فرغانی، ۱۳۵۷: ۵۹۶-۵۹۵).

این سخن نشان دهنده این مطلب است که «حق یقین» در مقام «تمکین» حاصل می‌شود. رسیدن به مقام تمکین یا تمکین در توحید یعنی مشاهده کثرت در وحدت و وحدت در کثرت یعنی: «کثرت، حاجب وحدت ایشان نباشد و ... عین واحد در صور کثرت و صور کثرت در عین واحد مشاهده نمایند» (لاهیجی، ۱۳۷۴: ۴۵۳). در واقع هنگامی که سالک به مقام تمکین و حق یقین برسد، علم لدنی حاصل می‌شود.

اما در تفسیر القرآن الکریم، موسی (ع) نماد قلب است و یوشع نماد نفس؛ نفسی که به بدن تعلق دارد؛ و مجمع البحرین منقشای دو عالم است یعنی عالم روح و عالم جسم: «و اذ قال موسی القلب لفتی النفس وقت التعلق بالبدن لا ابرح... حتی ابلغ مجمع البحرین ای ملتقی العالمین: عالم الروح و عالم الجسم ... ای مقام القلب...» (ابن عربی، ۱۹۷۸: ۷۶۶).

در واقع قلب به همراه نفس، در سیری طولانی به مقام قلب یا مجمع البحرین عالم روح و جسم یعنی برزخ و محل تلاقی بحر معانی و محسوسات می‌رسند.

فخرالدین عراقی نیز، مجمع البحرین را رمز «دل» می‌داند: «عاشق را دلی است منزّه از تعین که مخیم قیاب عزت است و مجمع بحر غیب و شهادت...» (عراقی، ۱۳۷۴: ۴۰۵).

مراد از این دل یا مقام دل، «آن نقطه‌ای است که دایره وجود از او در حرکت آمد و بدو کمال یافت و سرّ ازل و ابد در او به هم پیوست؛ مجمع البحرین ملک و ملکوت و ناظر و منظور پادشاه و محبّ و محبوب اله و حامل و محمول سرّ امانت و لطف الهی، جمله اوصاف اوست» (عزالدین محمود کاشانی، ۱۳۷۶: ۹۸).

عین القضاة «مجمع البحرين» را محل التقای بحر «یس و القرآن» و بحر «ص» می‌داند: «و اذ قال موسى لفتاه لابرح حتى ابلغ مجمع البحرين؛ درینجا هرگز ندانسته‌ای این بحرین کدام است؛ یک بحر «یس و القرآن» است و دیگر بحر «ص» که به مکه «کان علیه عرش الرحمان حیث لالیل و لانهار» باشد؛ یعنی جوهر آدمی» (عین القضاة، ۱۳۷۷: ۲۱۹-۲۱۸).

سخن عین القضاة اشاره است به حدیث: «اطلبوا العلم و لو بالصین»؛ «اطلبوا العلم و لو بالصین، طلب علم فریضه است و طلب باید کرد اگر خود به چین و ماچین باید رفتن. این علم «ص» بحری است به مکه که «کان علیه عرش الرحمن اذ لالیل و لانهار و لارض و لاسماء» کدام مکه؟ در مکه «اول ما خلق الله نوری»... علم صین، علم «ص و القرآن ذی الذکر» است. (همان: ۶۵)

اما در منابع مختلف عرفانی - حکمی، درباره «ص» و «یس» مطالب مختلفی ذکر شده است: «یس» را اشاره می‌دانند به قلب قرآن؛ پیامبر (ص) می‌فرماید: ان لكل شيء قلبا و ان قلب القرآن یس» (همان: ۱۷۵)

حضرت علی (ع) در خطبه افتخاریه می‌فرماید: «انا یس» (آملی، ۱۳۶۷: ۲۰۳) و عطار در این باره می‌گوید:

او چو قلب آل یاسین آمده است قلب قرآن یا و سین زاین آمده است
 قلب قرآن قلب پر قرآن اوست وال من والاه انسدر شأن اوست
 (عطار، ۱۳۶۴: ۳۵)

همچنین «یس» را از اسماء پیامبر (ص) دانسته‌اند. (فرغانی، ۱۳۷۵: ۳۱۴) و عبارت دانسته‌اند از خطاب «یا انسان» و «یا سید» که با صورت و بشریت مصطفی (ص) است. (مبیدی، ۱۳۷۶: ۲۰۴؛ سلمی، ۱۴۲۱: ۱۷۱؛ بقلی شیرازی، ۱۳۱۵: ۱۶۹ و عین القضاة، ۱۳۷۷: ۲۰۱) و ذکر شده که «یس» یعنی «بحق یوم الميثاق و بسرئ مع الاحباب و بالقرآن الحکیم» (مبیدی، ۱۳۷۶: ۲۰۵) یاء «یس» را اشاره می‌دانند به اسم «الواقی» (ابن عربی، ۱۹۷۸: ۳۲۳) و «ید قدرت ازلی» و «یوم ميثاق» (بقلی شیرازی، ۱۳۱۵: ۱۶۹) و سین «یس» را اشاره می‌دانند به اسم «سلام» (ابن عربی، ۱۹۷۸: ۳۲۳) و «سنا ربوبیت» (بقلی شیرازی، ۱۳۱۵: ۱۶۹).

«ص» را در آیه ۱ سوره «ص» رمزی می‌دانند از صفای قلوب عارفان و آنچه در آن به ودیعه است از لطائف حکمت و ذکر و نور معرفت (سلمی، ۱۴۲۱: ۱۸۳ و بقلی شیرازی، ۱۳۱۵: ۱۸۰) و صفای مودت مصطفی (ص) (میبدی، ۱۳۷۶: ۲۸۲) و اشاره می‌دانند به اسم «الصادق» و «الصبور» و «الصمد» و «الصانع» (بقلی شیرازی، ۱۳۱۵: ۱۸۰-۱۷۹).

در کشف الاسرار، مجمع البحرین محل تلاقی دو بحر علم است: دریای علم موسی و دریای علم خضر: «لا ابرح حتی ابلغ مجمع البحرین ... قیل البحران من العلم و هما موسی و الخضر...» (میبدی، ۱۳۷۶: ۷۱۵).

طبق این تعبیر، موسی دریای علم ظاهر و خضر دریای علم باطن است. در المصباح فی التصوف، موسی (ع) در این ماجرا رمز عقل است (حمویه، ۱۳۶۲: ۱۲۳). مقصود از این عقل، عقل ممدوح است؛ عقل ممدوح و سلیم و عقل عرشی، خاص مقربان درگاه حق است:

عقل و دل‌ها بی گمانی عرشی‌اند در حجاب از نور عرشی می‌زیند
(مولوی، ۱۳۶۳: ۴۱)

بهاء ولد، تعبیری کاملاً متفاوت از تعبیر فوق ارائه داده و مجمع البحرین را «صوم و صلاه» می‌داند: به عقیده وی برای بهره‌مند شدن از انوار غیبی باید منتظر فیض حق بود: «تو، به نزد آفتاب نتوانی رفتن؛ اما جایی که آفتاب تابد آنجا باش تا تاب آفتاب به نزد تو فرستیم؛ اکنون به مجمع البحرین صوم و صلاه بنشین چون موسی و رنج به جای آر...» (بهاء‌الدین ولد، ۱۳۵۲: ۱۳۵).

۲- دیدار موسی و خضر - علیهما السلام

موسی و یوشع در مجمع البحرین با بنده‌ای از بندگان حق که خداوند از نزد خویش به وی علم آموخته بود، یعنی خضر (ع) ملاقات می‌کنند و موسی (ع) از خضر (ع) طلب ارشاد می‌کند؛ خضر (ع) می‌پذیرد که موسی (ع) با وی همراه شود؛ مشروط بر این که در برابر کارهایش سکوت کرده، صابر باشد و اعتراضی نکند.

فرغانی، «خضر» را «روح مجرد» می‌داند که آگاه است به علم وجدانی و معرفت وحدانی: «[موسی نفس ناطقه و یوشع عقل ممیز]... بنده پسندیده، خضر روح مجرد را که به مناسبت

وحدت و بساطت از علم وجدانی و معرفت وحدانی آگاهی داده بودند؛ آنجا یافتند؛ به ردای درایت و کسای وحدت و هدایت خود را از ایشان پوشانیده...» (فرغانی، ۱۳۵۷: ۵۹۶).

در المصباح فی التصوف نیز، خضر، رمز «روح» است (حمویه، ۱۳۶۲: ۱۲۳).

اما در تفسیر القرآن الکریم، «خضر» رمز «عقل قدسی» است که مخصوص است به عنایت و رحمت حق - که کمالی است معنوی که از تجرد حاصل می‌شود - و معارف قدسی از جانب حق به وی افاضه می‌گردد: «حتی وجدا العقل القدسی و هو عبد من عبادالله مخصوص بمزیه عنایه و رحمه؛ آتیناه رحمه من عندنا، ای کمالا معنویا بالتجرد عن المواد... و علمناه من لدنا علما من المعارف القدسیه...» (ابن عربی، ۱۹۷۸: ۷۶۸).

۳- سوراخ کردن کشتی و حکمت آن

موسی و خضر - علیهما السلام - سوار کشتی (سفینه) می‌شوند و خضر کشتی را سوراخ می‌کند. موسی طاقت نمی‌آورد و بر این کار اعتراض می‌کند و چون خضر به او می‌گوید که مگر من به تو نگفتم نمی‌توانی مصاحبت مرا تحمل کنی؛ موسی پیمان خویش را با او تجدید می‌کند و قول می‌دهد صبور باشد... در پایان، خضر حکمت این کار را چنین بیان می‌کند که آن کشتی متعلق به مساکینی بود که در دریا کار می‌کردند و ملکی (پادشاهی) ظالم و غاصب، کشتی‌ها را تصرف می‌کرد؛ کشتی را خراب کردم تا پادشاه آن را تصرف نکند.

فرغانی، این مطلب را چنین بیان کرده که موسی نفس ناطقه و خضر روح مجرد به بحر امکان که باطن روح و ظاهر نفس بود، رسیدند؛ در آن بحر سفینه اخلاق و آداب ایمانی را دیدند که لبریز از متاع اعمال صالح و احوال و معاملات بود؛ «پس خضر روح مجرد لوحی از الواح آن سفینه را به یک طعنه غیبی که در باطن خلقی مرکوز دید بشکست و کشتی را سوراخ کرد...» (فرغانی، ۱۳۵۷: ۵۹۷).

فرغانی، صاحبان کشتی (مساکین) را رمزی از «قوا و اعضا» می‌داند: «کشتی، ملک مساکین قوا و اعضا بود که در بحر امکان افعال مختلف نامتناهی انداخته بودند و به آن عملی معتدل می‌کردند که موجب نجات و رفع درجات ایشان شدی...» (فرغانی، ۱۳۵۷: ۵۹۹).

وی ملک ظالم و غاصب را «عجب» می‌داند که اعمال نیک را از میان می‌برد و حکمت خرق سفینه را چنین بیان می‌کند که: «[سفینه اخلاق و آداب ایمانی] را سوراخ و معیوب کردم

تا چون نظر ملک ظالم غاصب عجب... بر آن عیب افتد، آن سفینهٔ اخلاق و اعمال را به یکبارگی غصب و ابطال نکنند...» (همان)

این مطلب اشاره است به این که از مشاهدهٔ اخلاق و آداب صالح و مفتون شدن به آن، عجب و غرور حاصل می‌شود و سالک، گرفتار حجب نورانی می‌گردد؛ علم، یقین، احوال و مقامات و طاعات و ... و جملهٔ اخلاق حمیده، هرگاه سبب غرور و خودبینی شوند، حجابند و به این حجاب‌ها، حجاب نورانی می‌گویند؛ خواجه عبدالله انصاری می‌گوید: «بیزارم از آن طاعت که مرا به عجب آرد؛ بندهٔ آن معصیتم که مرا به عذر آرد» (خواجه عبدالله انصاری، ۱۳۷۷: ۵۲۸).

ز آن که هفتصد پرده دار نور حق پرده‌های نور دان چندین طبق
از پس هر پرده قومی را مقام صف صفتد این پرده‌هاشان تا امام
(مولوی، ۱۳۶۳: ۲۹۱)

خرق سفینهٔ اخلاق و آداب ایمانی، یعنی به چشم کمال به اعمال خویش ننگریستن و مغرور و مفتون طاعات و عبادات نگشتن؛ به قول سعدی:

بنده‌همان به که ز تقصیر خویش عذر به درگاه خدای آورد
ورنه سزاوار خداوندیش کس نتواند که به جای آورد
(سعدی، ۱۳۷۲: ۲۸)

در کشف‌الاسرار، دریا، دریای معرفت است که «صد و بیست و اند هزار نقطهٔ عصمت هریکی با امت خویش و قوم خویش در آن دریا غواصی کردند به امید آن که مگر جواهر توحید از آن دریا در دامن طلب گیرند...» و کشتی، کشتی انسانیت است که «خضر می‌خواست تا به دست شفقت آن را خراب کند و بشکنند...» (میبدی، ۱۳۷۶: ۷۲۹).

مولانا نیز در این باره چنین می‌گوید:

وگر خضری در اشکستی بناگه کشتی تن را در این دریا همه جان‌ها چو ماهی آشنایستی
(مولوی، دیوان شمس، ۱۳۷۸: ۲۴۶)

این مطلب اشاره است به این که در سیر الی الله، ریاضت‌های جسمانی همچون تقلیل طعام و خواب و ... و انجام عبادات و ... ضروری است.

هجویری، ریاضت و مجاهدت را مخالفت کردن با نفس می‌داند و عقیده دارد که: «بنده جز بدان به حق راه نیابد» (هجویری، ۱۳۷۵: ۲۴۶).

مردن تن در ریاضت زندگی است رنج این تن روح را پایندگی است
(مولوی، ۱۳۶۳: ۱۹۲)

اما صاحبان کشتی یعنی «مساکین»، را رمزی از «اهل سکینه» دانسته‌اند. در کشف‌الاسرار چنین آمده: «خداوندان آن سفینه [کشتی انسانیت] مساکین بودند؛ سکینه صفت ایشان و از بارگاه قدم با ایشان این خطاب رفته که: هو الذی انزل السکینه فی قلوب المؤمنین...» (میبدی، ۱۳۷۶: ۷۲۹).

به عقیده مولانا، حصول سکینه، موجب اصلاح نفوس است؛ سکینه موهبتی الهی است و «قدم» تعبیری دیگر از آن می‌باشد:

دوزخ است این نفس و دوزخ اذدهاست کو به دریاها نگرود کم و کاست
حق قدم بر وی نهد از لامکان آنکه او ساکن شود از کن فکان
(مولوی، ۱۳۶۳: ۸۵)

پادشاه غاصب و ظالمی که در صدد تصرف کشتی بوده است، رمز «شیطان» است؛ خضر کشتی «انسانیت» را به دست شفقت خراب می‌کند و موسی (ع) که ظاهر آن را به پیرایه شرع و طریقت آراسته می‌دید به او اعتراض می‌کند که: «اخرقتها لتفرق اهلها» و خضر در پاسخ می‌گوید: «از پس این آبادانی، ملکی است شیطانی که در جوار کشتی، کمین قهر ساخته تا به قهر و مکر خود، سفینه را بستاند و روز و شب در وی راه کند... این آراستگی و آبادانی به دست شفقت برداریم تا چون شیطان بیاید ملک‌وار ظاهر خراب بیند، پیرامن آن نگرود» (میبدی، ۱۳۷۶: ۷۲۹).

عین‌القضات، سفینه را رمزی از «دنیا» می‌داند و می‌گوید: «باش تا از سفینه دنیا که در دریای بشریت است برون آیی؛ چون برون آمدی، پای همت بر سرش زنی... حتی اذا ركبنا فی السفینه خرقها، خود بیان این همه می‌کند» (عین‌القضات، ۱۳۷۷: ۲۱۹).

بیرون آمدن از سفینه دنیا و پای همت بر آن زدن، یعنی ترک تعلقات دنیوی؛ حافظ می گوید:

غلام همت آنم که زیر چرخ کبود
 ز هر چه رنگ تعلق پذیرد آزاد است
 (حافظ، ۱۳۷۴: ۵۴)

۴- کشتن غلام و حکمت آن

خضر و موسی از دریا به خشکی می‌رسند و خضر در میان راه غلامی را می‌کشد؛ بار دیگر موسی به او معترض می‌شود و خضر نیز شرط خویش را که عدم اعتراض و سکوت بوده، تکرار می‌کند... در پایان، خضر حکمت این کار را چنین بیان می‌کند که آن غلام را کشتم؛ زیرا بیم آن بود که پدر و مادر مؤمنش را کافر کند.

فرغانی، «غلام» را رمز «نفس اماره» می‌داند که خضر روح مجرد با قهر و سطوت و قدرت، او را می‌کشد: «غلام صفت نفس اماره... در نظر باطن خضر روح مجرد آمد؛ در حال به دست قهر و سطوت و قدرت، سر آن ناحفاظ را برکند و دور افکند» (فرغانی، ۱۳۵۷: ۵۹۸).

در تفسیر القرآن الکریم نیز «غلام» نفس اماره است که قلب را محجوب می‌کند: «فانطلقا حتی اذا لقیا غلاماً هو النفس التي تظهر بصفاتهما فتحجب القلب فتكون اماره بالسوء و قتله باماته الغضب و الشهوه و سائر الصفات...» (ابن عربی، ۱۹۷۸: ۷۷۰).

عین القضاة نیز در این باره می‌گوید: «ای دوست! تو خود هرگز نفس را نکشته‌ای با مخالفت کردن با او که «اقتلوا انفسکم» به چه؟ «بسیوف المجاهدات و المخالفات»: «حتی اذا لقیا غلاما» این باشد» (عین القضاة، ۱۳۷۷: ۲۱۹).

این مطلب اشاره است به مرگ (تبدیل) نفس به مجاهده و حدیث «موتوا قبل ان تموتوا» (فروزانفر، ۱۳۷۶: ۳۷۰).

موت اختیاری (موت ارادی، مرگ اختیاری) در مقام مجاهده یعنی مردن از هوی و مراد دنیا و نفس:

نه چنان مرگی که در گوری روی
 مرگ تبدیلی که در سوری روی
 (مولوی، ۱۳۶۳: ۳۱۵)

«باز که نفس از روی مجاهدت بر وفق شریعت کشته گردد، زندگی دل آغاز کند؛ هدایت در رسد، مشاهدت در پیوندد» (میبدی، ۱۳۷۶: ۳۱۱).

منظور از این «قتل معنوی» تبدیل نفس است با مراقبه، مطالعه، محبت، ریاضت، مجاهدت و مخالفت هوا که مقتضی حیات و بقای حقیقی است.

قتل معنوی و موت ارادی سبب حیات طیبه و بقای بالله است. این حیات، حیات معرفت و عشق و مشاهده است و آن که به این حیات رسید، باقی بالله است و این حیات یعنی فنای هستی و خودی و بقاء به حیات رانی:

خواهی که در بقای حقیقی رسی به کل از هستی مجازی خود شو به کل فنا

(عطار، ۱۳۷۵: ۷۰۲)

عزیزا گر بمیرد نفس فانی دل باقیت یابد زندگانی

(عطار، ۱۳۸۱: ۶۲)

اما در کشف الاسرار، غلامی که به دست خضر کشته می شود، «منی و پنداشت» است: «و آن غلام که خضر او را کشت... اشارت است به منی و پنداشت که در میدان ریاضت و کوره مجاهدت از نهاد مرد سر برزند؛ گفت ما را فرموده اند تا هرچه نه نسبت ایمان است، سرش به تیغ غیرت برداریم...» (میبدی، ۱۳۷۶: ۷۲۹).

۵- مرمت دیوار و حکمت آن

در ادامه راه، خضر و موسی دیواری را که در حال ویرانی بود، مرمت می کنند و موسی (ع)، از خضر می خواهد که برای این کار از اهالی شهر، مزدی بگیرند و در این مرحله است که خضر به موسی قراق را یادآور می شود؛ وی حکمت مرمت دیوار را چنین بیان می کند که زیر آن دیوار گنجی است که متعلق به دو پسر بچه یتیم است. پدر ایشان مردی صالح بود و خداوند اراده کرد که این دو پسر بچه بالغ شوند و گنج خویش را تصاحب کنند.

فرغانی ادامه حکایت را این گونه بیان می کند که: موسی نفس ناطقه و خضر روح مجرد، به قریه «صورت عنصری» می رسند که به سبب اعراض نفس ناطقه از اهل قریه - که قوا و اعضا بودند- ضعف و شدت بر ایشان مستولی شده بود و از طعام علم و معرفت عقلی و نقلی عاری

شده بودند و به همین سبب از نفس ناطقه و روح مجرد مهمان‌نوازی نکردند و «موسی نفس ناطقه از آن صورت بخل ایشان سخت برنجید» (فرغانی، ۱۳۵۷: ۵۹۹-۵۹۸).

در این تعبیر، دیوار، اشاره به «مزاج» است که متعلق به «نفس حیوانی» و «نفس نباتی» است؛ پدر این دو نفس، یعنی «نفس انسانی» صالح بوده و این نفوس از پدر خویش دور افتاده‌اند؛ در زیر دیوار مزاج، گنج کمالات و ارتقاء به درجات لذات اخروی که منوط است به اجرای احکام شریعت، پنهان است؛ «پس ارادت اصلی... 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: ۶۰۰).

در واقع خضر روح مجرد، دیوار مزاج را که از غایت ضعف رو به خرابی داشته است، مرمت و استوار می‌کند تا روح حیوانی و نباتی، بتوانند کمال خویش را حاصل کنند: «دیوار مزاج را که به سبب مجاهدات، میل به خرابی نهاده بود از جهت... استخراج کمالات روح حیوانی و نباتی... راست کردم...» (همان).

در المصباح فی التصوف چنین آمده که: «گنج وحدت در زیر جدار شرک کثرت بنهاده‌اند تا هر نامحرمی را نظر بر گنج نیفتند، الا غلامین را که آن سرّ نبوت است و ولایت؛ خضر و موسی که ایشان صورت عقل بودند و روح، شرک نگاه می‌داشتند تا به وقت بلوغ یتیمین...» (حمویه، ۱۳۶۲: ۷۷).

این مطلب اشاره است به مخفی بودن وحدت در کثرت؛ مولانا نیز به اخفای وحدت در کثرت اشاره کرده، می‌گوید:

صورت سرکش گدازان کن به رنج	تا ببینی زیر او وحدت چو گنج
ور تو نگدازی عنایت‌های او	خود گدازد ای دلم مولای او
منبسط بودیم و یک گوهر همه	بی سر و بی پا بدیم آن سر همه
یک گهر بودیم همچون آفتاب	بی‌گره بودیم و صافی همچو آب
چون به صورت آمد آن نور سره	شد عدد چون سایه‌های کنگره
کنگره ویران کنید از منجنیق	تا رود فرق از میان این فریق

(مولوی، ۱۳۶۳: ۴۳)

در کشف‌الاسرار چنین آمده: «دیوار که [خضر] آن را عمارت کرد، اشارت است به نفس مطمئنه؛ چون دید که در کورهٔ مجاهدت پاک و پالوده گشته و نیست خواهد شد، گفت یا موسی مگذار که نیست گردد... عمارت ظاهر او و مراعات باطن او فرض عین است...» (مبیدی، ۱۳۷۶: ۷۲۹).

در تفسیر القرآن الکریم نیز به همین مطلب اشاره شده است: «والجدار الذی یرید ان ینقض هو النفس المطمئنه... و لشدہ ضعفها کادت تهلک» (ابن عربی، ۱۹۷۸: ۷۷۰).

این دیوار (نفس مطمئنه) متعلق به عقل نظری و عقل عملی است که از پدرشان یعنی روح القدس در حجابند و گنج معرفت در زیر این دیوار است: «و اما الجدار فکان لغلامتین یتیمین فی المدینہ؛ ای العاقلین: النظریہ و العلمیہ؛ المنقطعین عن ابیہما هو روح القدس لاحتجابہما عنہ بالغواشی البدنیہ... و کان تحتہ کنز لہما ای کنز المعرفہ...» (همان: ۷۷۳).

تمایل نفس مطمئنه به خرابی، اشاره است به آرزوی فنا فی الله: آن کشیدم ز تو ای آتش هجران که چو شمع جز فنای خودم از دست تو تدبیر نبود (حافظ، ۱۳۷۴: ۲۸۴)

خراباتی شدن از خود رهایی است خودی کفر است اگر خود پارسایی است (شبستری، ۱۳۳۳: ۷۷)

نتیجه

عرفان اسلامی، نشأت یافته از قرآن و دارای اصالتی قرآنی - اسلامی است و ادب عرفانی سرشار است از لطایف حقایق قرآن و دقایق کلام الهی.

در این میان، تعبیرات صرفاً از داستان‌های قرآنی، چه از لحاظ کمی و از جهت کیفی، قابل ملاحظه و بررسی است.

در واقع مکتب عرفان، زبان مشخصی را که قرآن در دسترس گذاشته، جذب می‌کند و بسط و پرورش می‌دهد.

زبان عرفان، اصطلاحات و نمادهای جدیدی می‌آفریند و به عارف این امکان را می‌دهد که جهانی از تمثیلات بیافریند و با خلق این تمثیل‌ها و استعاره‌ها و اشارات است که بیان تجربه‌های روحانی و ادراکات شهودی، امکان‌پذیر می‌شود.

با دقت در مباحث ذکر شده، متوجه می‌شویم که در متون عرفانی - حکمی، به داستان خضر و موسی - علیهما السلام - اغلب از دیدگاه تطبیق انفسی نگریسته شده است و در مواردی نیز واژه‌ای قرآنی با اصلی از اصول عرفان، از مقامات و مدارج و احوال اهل معرفت، تطبیق داده شده است.

در حقیقت، عارف ابعاد متعدد این ماجرا را لحظه به لحظه در وجود خویش احساس می‌کند و شخصیت‌های این حکایت همواره در روح وی حضور دارند.

این ماجرا در تطبیق انفسی تصویری از سیری درونی و صعودی به سوی کمال و حقیقت ارائه می‌دهد.

نکته دیگر آن که در میان عرفای مختلفی که به این داستان از دیدگاه نمادین نگریسته‌اند، سعید الدین فرغانی در مشارق الدراری، دقیق‌ترین تعبیرات را از ماجرا ارائه داده و به همه جزئیات داستان پرداخته است و باقی عرفا، هر یک جزئی از داستان را مد نظر قرار داده آن را رمزگشایی کرده‌اند.

منابع

۱. قرآن مجید، ترجمه محمد مهدی فولادوند، تهران: دارالقرآن الکریم.
۲. آملی، سیدحیدر (۱۳۶۷) المقدمات من کتاب نص النصوص فی شرح فصوص الحکم لمحی الدین ابن العربی. با تصحیحات و دو مقدمه هنری کرین و پرفسور دوسربین و عثمان اسماعیل یحیی. تهران: توس.
۳. _____ (۱۳۶۸) جامع الاسرار و منبع الانوار. با تصحیحات و دو مقدمه هنری کرین و عثمان اسماعیل یحیی. تهران: انجمن ایران شناسی فرانسه و شرکت انتشارات علمی و فرهنگی.
۴. ابن عربی، محیی الدین (۱۹۷۸) تفسیر القرآن الکریم. تحقیق و تقدیم الدكتور مصطفی غالب. بیروت: دارالاندلس.
۵. بقلی شیرازی، روزبهان (۱۳۱۵) عرائس البیان فی حقائق القرآن. لکهنو.
۶. بهاء الدین ولد، محمدبن حسین خطیبی (۱۳۵۲) معارف. به اهتمام بدیع الزمان فروزانفر. تهران: طهوری.
۷. پورنامداریان، تقی (۱۳۷۵) رمز و داستانهای رمزی در ادب فارسی. تهران: علمی و فرهنگی.
۸. حافظ، شمس الدین محمد (۱۳۷۴) دیوان غزلیات. به کوشش خلیل خطیب رهبر. تهران: صفی علیشاه.
۹. حمویه، سعدالدین (۱۳۶۲) المصباح فی التصوف. مقدمه و تصحیح و تعلیق نجیب مایل هروی. تهران: مولی.
۱۰. خواجه عبدالله انصاری (۱۳۷۷) مجموعه رسائل فارسی. تصحیح محمد سرور مولایی. تهران: توس.
۱۱. سعدی، مصلح بن عبدالله (۱۳۷۲) کلیات سعدی. به اهتمام محمدعلی فروغی. تهران: امیرکبیر.
۱۲. سلمی، ابی عبدالرحمن محمد (۱۴۲۱) حقایق التفسیر (تفسیر القرآن العزیز). تحقیق سید عمران. بیروت - لبنان: دارالکتب العلمیه.

۱۳. سهروردی (شیخ اشراق) شهاب الدین یحیی (۱۳۷۳) مجموعه مصنفات شیخ اشراق. به تصحیح و تحشبه سید حسین نصر. تهران: پژوهشگاه علوم انسانی و مطالعات فرهنگی.
۱۴. شبستری، محمود (۱۳۳۳) گلشن راز. شیراز: کتابخانه احمدی.
۱۵. عراقی، فخرالدین ابراهیم (۱۳۷۴) دیوان. تهران: نگاه.
۱۶. کاشانی، عزالدین محمود بن علی (۱۳۷۶) مصباح الهدایه و مفتاح الکفایه. تصحیح جلال الدین همایی. تهران: هما.
۱۷. عطار، فریدالدین (۱۳۶۴) مصیبت نامه. به اهتمام و تصحیح نورانی وصال. تهران: زوار.
۱۸. _____ (۱۳۷۵) دیوان. به تصحیح تقی تفضلی. تهران: علمی و فرهنگی.
۱۹. _____ (۱۳۷۶) اسرارنامه. تصحیح سید صادق گوهرین. تهران: زوار.
۲۰. عین القضاة. ابوالمعالی عبدالله بن محمد، (۱۳۷۷). تمهیدات، با مقدمه و تصحیح عقیف عسیران، تهران: منوچهری.
۲۱. فرغانی، سعید الدین (۱۳۵۷) مشارق الدراری (شرح تائیه ابن فارض). با مقدمه و تعلیقات جلال الدین آشتیانی. مشهد: دانشگاه فردوسی.
۲۲. فروزانفر، بدیع الزمان (۱۳۷۶) احادیث و قصص مثنوی. ترجمه کامل و تنظیم مجدد: حسین داوری. تهران: امیرکبیر.
۲۳. لاهیجی، شمس الدین محمد (۱۳۷۴) مفاتیح الاعجاز فی شرح گلشن راز. مقدمه و تصحیح محمدرضا برزگر خالقی و عفت کرباسی. تهران: زوار.
۲۴. مولوی، جلال الدین محمد (۱۳۶۳) مثنوی معنوی. به اهتمام پورجوادی، تهران: امیرکبیر.
۲۵. _____ (۱۳۷۸) کلیات شمس تبریزی. به اهتمام بدیع الزمان فروزانفر. تهران: امیرکبیر.
۲۶. میبدی، ابوالفضل رشیدالدین (۱۳۷۶) کشف الاسرار و عدده الابرار. تصحیح علی اصغر حکمت. تهران: امیرکبیر.

۲۷. نجم الدین رازی، ابوبکر ابن محمد (۱۳۷۴) مرصاد العباد. به اهتمام محمد امین ریاحی. تهران: علمی و فرهنگی.
۲۸. هجویری غزنوی، ابوالحسن علی بن عثمان (۱۳۷۵) کشف المحجوب. تصحیح و ژوکوفسکی. با مقدمه قاسم انصاری. تهران: طهوری.



پژوهشگاه علوم انسانی و مطالعات فرهنگی
پرتال جامع علوم انسانی