

نگرش عارفانه به قرآن: داستان خضر و موسی^۱

کریستین زهرا سندز*

مائده سادات حسینی زاده**

چکیده

دوره کلاسیک اسلامی (۱۰-۱۵ م. / ۴-۹ ه.ق.) دوره‌ای است که در آن تأثیرگذارترین تفاسیر قرآن نگاشته شد. نوشته پیش رو، ترجمه دومین فصل از بخش دوم کتاب *تفاسیر عرفانی قرآن در دوره اسلام کلاسیک* است. نویسنده در این کتاب به مشارکت و نقش بی‌بدیل متصوفه در تفسیر قرآن می‌پردازد. این کتاب با بررسی چند پیش‌فرض تفسیری کلیدی متصوفه آغاز می‌شود، که عبارت است از: فهم آنها از طبیعت چندبنیانی و مبهم نص قرآن، نقشی که روش‌های معنوی و عقلانی در کسب معرفت این معانی ایفا می‌کنند و ذات همواره متغیر نفس انسان که طالب چنین معرفتی است. دومین بخش پژوهش، تحلیل و مقایسه زمینه‌ها و روش‌های چندین تفسیر مختلف در داستان قرآنی موسی و خضر، چهره مریم (مریم مقدس) و آیه نور است. اهمیت این کتاب از آن رو است که نخستین پژوهش جامع درباره مشارکت صوفیان در نوع تفاسیر قرآن است و گزینش و ترجمه این فصول سه‌گانه، به دلیل روشن کردن روش‌های عملی تفسیری و چگونگی تطبیق نگرش‌های صوفیان با آیات قرآنی است.

کلیدواژه‌ها: تفاسیر عرفانی، قرآن، موسی، خضر، صوفیه.

۱. مشخصات کتاب‌شناختی این اثر چنین است:

Kristin Zahra Sands (2006). "Qur'anic verses 18: 60-82: the story Musa and Al-khadir" in: *Sufi commentaries on the Quran in classical Islam*, New York: Routledge, pp. 79-96.

* دستیار آموزشی دانشگاه ملون و استاد همکار مطالعات اسلامی در کالج سارا لورنس، پژوهشگر حوزه تصوف، تفسیر قرآن، اسلام و رسانه.

** دانشجوی دکتری عرفان اسلامی، پژوهشگرده امام خمینی و انقلاب اسلامی.

داستان موسی و خضر

وَ إِذْ قَالَ مُوسَى لِفَتْنِهِ لَآ أُبْرِحُ حَتَّىٰ أُبْلَغَ مَجْمَعَ الْبَحْرَيْنِ أَوْ أَمْضَىٰ حُقُبًا (۶۰) فَلَمَّا بَلَغَا مَجْمَعَ بَيْنَهُمَا نَسِيَا حُوتَهُمَا فَاتَّخَذَ سَبِيلَهُ فِي الْبَحْرِ سَرَبًا (۶۱) فَلَمَّا جَاوَزَا قَالَ لِفَتْنِهِ ءَاتِنَا غَدَاءَنَا لَقَدْ لَقِينَا مِنْ سَفَرِنَا هَذَا نَصَبًا (۶۲) قَالَ أَرَأَيْتَ إِذْ أَوْبْنَا إِلَى الصَّخْرَةِ فَإِنِّي نَسِيتُ الْحُوتَ وَمَا أَنْسَنِيهِ إِلَّا الشَّيْطَانُ أَنْ أَذْكُرَهُ وَ اتَّخَذَ سَبِيلَهُ فِي الْبَحْرِ عَجَبًا (۶۳) قَالَ ذَلِكَ مَا كُنَّا نَبْغُ فَارْتَدَّآ عَلَىٰ ءِثَارِهِمَا قَصَصًا (۶۴) فَوَجَدَا عَبْدًا مِّنْ عِبَادِنَا ءَاتِيَاهُ رَحْمَةً مِّنْ عِنْدِنَا وَ عَلَّمْنَاهُ مِمَّا لَدُنَّا عِلْمًا (۶۵) قَالَ لَهُ مُوسَىٰ هَلْ أَتَّبِعُكَ عَلَىٰ أَنْ تُعَلِّمَ مِنِّي مِمَّا عَلَّمْتَ رُشْدًا (۶۶) قَالَ إِنَّكَ لَنْ تَسْتَطِيعَ مَعِيَ صَبْرًا (۶۷) وَ كَيْفَ تَصْبِرُ عَلَىٰ مَا لَمْ تُحِطْ بِهِ خُبْرًا (۶۸) قَالَ سَتَجِدُنِي إِن شَاءَ اللَّهُ صَابِرًا وَ لَأَ أَعْصِي لَكَ أَمْرًا (۶۹) قَالَ فَإِنِ اتَّبَعْتَنِي فَلَا تَسْتَلْنِي عَنْ شَيْءٍ حَتَّىٰ أُحْدِثَ لَكَ مِنْهُ ذِكْرًا (۷۰) فَانطَلَقَا حَتَّىٰ إِذَا رَكِبَا فِي السَّفِينَةِ خَرَقَهَا قَالَ أَخَرَقْتَهَا لِتُغْرِقَ أَهْلَهَا لَقَدْ جِئْتَ شَيْئًا إِمْرًا (۷۱) قَالَ أَلَمْ أَقُلْ إِنَّكَ لَنْ تَسْتَطِيعَ مَعِيَ صَبْرًا (۷۲) قَالَ لَأُتَوَّخِذَنَّ بِمَا نَسِيتُ وَ لَأُتْرَهِقَنَّ مِنْ أَمْرِي عُسْرًا (۷۳) فَانطَلَقَا حَتَّىٰ إِذَا لَقِيَا غُلَامًا فَقَتَلَهُ قَالَ أَقْتَلْتَنِي نَفْسًا زَكِيَّةً بِغَيْرِ نَفْسٍ لَقَدْ جِئْتَ شَيْئًا نُكْرًا (۷۴) قَالَ أَلَمْ أَقُلْ لَكَ إِنَّكَ لَنْ تَسْتَطِيعَ مَعِيَ صَبْرًا (۷۵) قَالَ إِن سَأَلْتُكَ عَنْ شَيْءٍ بَعْدَهَا فَلَا تُصَاحِبْنِي قَدْ بَلَغْتَ مِنَ لُدُنِي عُذْرًا (۷۶) فَانطَلَقَا حَتَّىٰ إِذَا آتَيَا أَهْلَ قَرْيَةٍ اسْتَطَعْنَا أَهْلَهَا فِآبُورًا أَنِ يَضْفُوهُمَا فَوَجَدَا فِيهَا جِدَارًا يُرِيدُ أَنِ يَنْقَضَ فَأَقَامَهُ قَالَ لَوْ شِئْتَ لَتَّخَذْتَ عَلَيْهِ أَجْرًا (۷۷) قَالَ هَذَا فِرَاقُ بَيْنِي وَ بَيْنِكَ سَأُنَبِّئُكَ بِتَأْوِيلِ مَا لَمْ تَسْتَطِعْ عَلَيْهِ صَبْرًا (۷۸) أَمَّا السَّفِينَةُ فَكَانَتْ لِمَسَاكِينَ يَعْمَلُونَ فِي الْبَحْرِ فَأَرَدْتُ أَنْ أَعِيبَهَا وَ كَانَ وَّرَاءَهُمْ مَلِكٌ يَأْخُذُ كُلَّ سَفِينَةٍ غَصْبًا (۷۹) وَ أَمَّا الْغُلَامُ فَكَانَ أَبَوَاهُ مُؤْمِنِينَ فَخَشِينَا أَنْ يَرِهَهُمَا طُغْيَانًا وَ كُفْرًا (۸۰) فَآرَدْنَا أَنْ نُبْدِلَهُمَا رَبَّهُمَا خَيْرًا مِنْهُ زَكَاةً وَ أَقْرَبَ رُحْمًا (۸۱) وَ أَمَّا الْجِدَارُ فَكَانَ لِغُلَامَيْنِ يَتِيمَيْنِ فِي الْمَدِينَةِ وَ كَانَ تَحْتَهُ كَنْزٌ لَهُمَا وَ كَانَ أَبُوهُمَا صَالِحًا فَأَرَادَ رَبُّكَ أَنْ يَبْلُغَا أَشُدَّهُمَا وَ يَسْتَخْرِجَا كَنْزَهُمَا رَحْمَةً مِّنْ رَبِّكَ وَ مَا فَعَلْتُهُ عَنْ أَمْرِي ذَلِكَ تَأْوِيلُ مَا لَمْ تَسْطِعْ عَلَيْهِ صَبْرًا (۸۲)

و یاد کن زمانی را که موسی به جوانی که پیوسته همراهش بود گفت: همچنان خواهیم رفت تا به محل برخورد آن دو دریا برسیم یا زمانی دراز راه پویم (۶۰) پس به راه خود ادامه دادند تا وقتی که به محل برخورد آن دو دریا رسیدند و بر صخره‌ای آرمیدند، از ماهی خود که آن را در کناری نهاده بودند غافل شدند و ماهی راه خود را در دریا که همچون جاده‌ای بود در پیش گرفت و رفت (۶۱) و هنگامی که از آنجا

گذشتند موسی به جوان همراهش گفت: غذایمان را به ما بده که ما از این سفرمان رنج و خستگی دیدیم (۶۲) جوان گفت: دیدی؟ وقتی کنار آن صخره جای گرفتیم من فراموش کردم جریان آن ماهی را برای تو باز گویم، و کسی جز شیطان یاد آن را از خاطر من نبرد، و ماهی به گونه‌ای شگفت‌انگیز راه خود را در دریا پیش گرفت و رفت (۶۳) موسی گفت: این رویداد همان چیزی است که ما در پی آن بودیم و این نشانه میعاد ماست، پس بی‌درنگ رد پای خود را دنبال کردند و بازگشتند (۶۴) چون بدانجا رسیدند بنده‌ای از بندگان ما را یافتند که از جانب خود رحمتی به او عطا کرده و از نزد خود دانشی به او آموخته بودیم (۶۵) موسی به او گفت: آیا اجازه می‌دهی به دنبال تو بیایم، با این قرار که بخشی از آنچه را که به تو آموخته‌اند، به من بیاموزی تا به وسیله آن به راه درست رهنمون شوم؟ (۶۶) آن عالم گفت: تو هرگز نمی‌توانی به همراه من باشی و بر روش آموزش من شکیبایی کنی (۶۷) و چگونه بر چیزی که دانشت بر آن احاطه ندارد شکیبایی می‌کنی؟ (۶۸) موسی گفت: اگر خدا بخواهد مرا شکیبای خواهی یافت و در هیچ کاری تو را نافرمانی نخواهم کرد (۶۹) خضر گفت: اگر دنبال من آمدی، از من درباره کاری که انجام می‌دهم چیزی مپرس تا خود از آن برای تو سخنی آغاز کنم (۷۰) پس هر دو به راه افتادند تا وقتی که سوار کشتی شدند، خضر آن را سوراخ کرد. موسی گفت: آیا آن را سوراخ کردی تا سرنشینانش را غرق کنی؟ به راستی کاری بس ناگوار کردی! (۷۱) خضر گفت: آیا به تو نگفتم که هرگز نمی‌توانی همراه من باشی و بر روش آموزش من شکیبایی ورزی؟ (۷۲) موسی گفت: مرا به فراموشی و غفلتم بازخواست مکن و به سبب کارم مرا در تنگنا قرار مده! (۷۳) سپس از کشتی پیاده شدند و به راه افتادند، تا وقتی که به پسری نوجوان رسیدند و خضر او را کشت. موسی گفت: آیا شخص بی‌گناهی را بدون آنکه کسی را کشته باشد کشتی؟ به راستی کاری ناپسند مرتکب شدی! (۷۴) خضر گفت: آیا به تو نگفتم که هرگز نمی‌توانی همراه من باشی و بر روش آموزش من شکیبایی کنی؟ (۷۵) موسی گفت: اگر پس از این درباره چیزی از تو پرسیدم با من همراهی مکن که قطعاً از جانب من به عذری رسیده‌ای (۷۶) پس به راه افتادند تا وقتی که به مردم دیاری رسیدند و از اهل آنجا غذا خواستند و آنان از مهمان نمودن و غذا دادن به آن دو خودداری کردند و در آنجا دیواری را یافتند که می‌خواست فرو ریزد و خضر آن را استوار ساخت. موسی گفت:

اگر می‌خواستی بر آن دست‌مزدی می‌گرفتی تا به وسیله آن غذایی تهیه کنیم (۷۷) خضر گفت: این سخن تو باعث جدایی میان من و توست. به زودی دلیل آنچه را که نتوانستی بر آن شکیبایی کنی به تو خبر می‌دهم (۷۸) اما آن کشتی از آن بینوایانی بود که در دریا کار می‌کردند و معاش خود را از این طریق تأمین می‌نمودند. می‌خواستیم آن را معیوب کنم زیرا در کمین آنان پادشاهی بود که هر کشتی سالمی را به زور می‌گرفت (۷۹) اما آن نوجوان پدر و مادرش مؤمن بودند و ما ترسیدیم او با کفر و سرکشی خود آن دو را در تنگنا قرار دهد و بیازارد (۸۰) پس خواستیم که پروردگارشان برای آنان فرزندی که در ایمان و نیکوکاری از او بهتر و به رعایت حق خویشاوندی نزدیک‌تر باشد، جایگزین او کند (۸۱) و اما آن دیوار از آن دو پسر یتیم در شهر بود و زیر آن گنجی وجود داشت که مال آن دو بود و پدرشان مردی نیکوکار بود. پس پروردگارت خواست که آن دو به توانایی خویش رسند و گنج خود را از آنجا بیرون آورند. این به سبب رحمتی بود که از جانب پروردگارت شامل حالشان شده بود. من آنچه انجام دادم از پیش خود نکردم، بلکه فرمان خدا را به جای آوردم. این بود دلیل و خاستگاه آنچه نتوانستی بر آن شکیبایی کنی (۸۲)

بسیاری از داستان‌ها در قرآن با این شیوه موجز بیان می‌شوند و حاکی از این هستند که مسلمانان صدر اسلام که این آیات را می‌شنیدند قبلاً با این داستان‌ها آشنایی داشته‌اند، یا اینکه جزئیات یا توصیفات داستانی بیشتری از خود پیامبر دریافت می‌کردند.

در این زمینه شاهدی برای مورد دوم در حدیثی که ابی ابن کعب (یهودی مسلمان‌شده) نقل کرده وجود دارد؛ در این حدیث بنده خداوند، که در این آیات ذکر شده، خَضِر (خِضْر) معرفی شده است. محققان متقدم غربی می‌کوشیدند برای داستان قرآن منابع بیرونی معرفی کنند و ویژگی‌های مشترکی در اثر حماسی گیلگمش، داستان عاشقانه اسکندر و افسانه یهودی الیاس و ربی جاشوا بن لاوی بیابند.^۱ در حالی که ونسینک ادعا می‌کند داستان قرآن از افسانه یهود مشتق شده (Wensinck, "Ilyas", *Shorter*)^۲ ویلر به تازگی اثبات کرده است که این داستان در حقیقت، افسانه‌ای یهودی است که می‌توان رد پای آن را در منابع عربی جست (Wheeler, 1998: 153-71). او می‌گوید ویژگی‌های داستانی مشترک که ونسینک و

پژوهش‌گران پیش از او جداگانه بررسی کرده‌اند، نسخه قرآنی را با موادی از تفاسیر قرآنی پس از آن در می‌آمیزند. برای مثال، موضوع آب حیات که میان افسانه گیلگمش و داستان اسکندر مشترک است، در داستان موسی و خضر فقط در تفاسیر و نه در خود قرآن به صراحت ذکر شده است. ویلر تصرف در موضوعات از جانب منابع پیشین را بخشی از برنامه تفسیری هدفمند برای پرده‌برداری از معانی می‌داند نه تلاشی برای «نقل درست داستان». اما باید خاطرنشان کرد در حالی که ویلر این ویژگی‌های داستانی را برای مفسران قرآن برمی‌شمارد، مفسران اولیه خود جزئیاتی همچون آب حیات و ماهی نمک‌سود را که زنده می‌شود به خود پیامبر از طریق احادیث منسوب به ابی ابن کعب نسبت می‌دهند و بدان‌ها مشروعیت می‌بخشند.

حدیثی که از ابی ابن کعب نقل شده این داستان قرآن را با شرح علت سفر موسی زمینه‌سازی می‌کند. موسی در جست‌وجوی مردی است که به او گفته شده از دانش بیشتری برخوردار است.

موسی در میان بنی‌اسرائیل برای موعظه به پا خاست. کسی پرسید «دانشمندترین مردم کیست؟» موسی پاسخ داد «من هستم». از آنجایی که او دانش را به خود نسبت داده بود خداوند او را مؤاخذه کرد. خدا فرمود: «نه، من در مجمع‌البحرین بنده‌ای دارم». موسی گفت: «پروردگارا چگونه به او راه برم؟». پاسخ شنید: «ماهی‌ای برگیر و آن را در سید بینداز» (طبری، ۱۹۵۴-۱۹۵۷: ۲۷۸/۱۵).

طبری این گفت‌وگو را با تفصیل بیشتر از ابن‌عباس نقل می‌کند: موسی از پروردگارش می‌پرسد: «خدایا کدام یک از بندگانت نزد تو محبوب‌ترند؟». خدا فرمود: «آن کس که مرا یاد کند و از یاد من غافل نشود». موسی گفت: «و کدام یک از بندگانت خردمندترند؟». پاسخ داد: «آن کس که به درستی قضاوت کند و از هوای نفس خود پیروی نکند». موسی پرسید: «خدایا کدام یک از بندگانت دانشمندترند؟». فرمود: «آن کس که به آموزش مردم اشتیاق دارد که شاید آنها واژه‌ای دریابند که منجر به هدایتشان شود یا آنها را از تباهی برهاند». موسی پرسید: «خدایا

آیا چنین کسی بر زمین هست؟». خدا گفت: «آری». موسی پرسید: «او کیست؟». خدا گفت: «خضر». موسی پرسید: «کجا می‌توانم به دنبال او بروم؟». خدا پاسخ داد: «بر ساحل نزدیک صخره‌ای که ماهی از آنجا بگریزد» (همان: ۲۷۷/۱۵).

گرچه خضر دانشمندتر از موسی معرفی می‌شود اما خود بر طبیعت تکمیل‌شونده دانش خویش با این گفته تأکید می‌کند: «ای موسی! من دانش را از خدایی دارم که به من آموخت تو هیچ نمی‌دانی، و تو دانش را از خود آموختی که به تو یاد داد من چیزی نمی‌دانم» (همان: ۲۸۰). طبری تفسیری از ابن عباس درباره ذات دانش خاص آنها بیان می‌دارد که خضر علم غیب را به کار گرفت، در حالی که موسی فقط معیارهای ظاهری قضاوت را آموخت (همان). وی دانش خضر را باطنی و دانش موسی را ظاهری توصیف می‌کند (همان: ۲۸۳). اما خضر بی‌اهمیتی نسبی دانش خود و موسی را هنگامی که آنها سفر خویش را آغاز می‌کنند خاطر نشان می‌دارد؛ زمانی که هر دو بر قایقی نشستند، پرنده کوچکی را دیدند که بر آب نوک می‌زند و موجب می‌شود خضر یادآوری کند که دانش التقاطی آنها به همان میزان از دانش خداوند بهره یافته که پرنده از آب دریا می‌گیرد (همان: ۲۷۸-۲۷۹).

همان‌گونه که پیش‌تر ذکر شد، حدیث ابی ابن کعب جزئیاتی دارد، که با دیگر داستان‌های کهن مشترک است، و در آیات قرآن ذکر نشده است. این جزئیات فقط در یکی از نسخ حدیث به صراحت ذکر شده:

موسی با همراهش و ماهی نمک‌سود عازم سفر شد. به او گفته شد: «زمانی که این ماهی در مکانی مشخص حیات دوباره یافت همراه تو آنجا خواهد بود و تو آنچه را در جست‌وجوی آنی خواهی یافت». پس موسی با همراهش و ماهی‌ای که با خود برداشتند عازم سفر شد. آنها به سفر ادامه دادند تا احساس خستگی کردند و به صخره و آبی رسیدند (آب حیات) که هر کس از آن بنوشد جاودانه می‌شود و هر بی‌جانی که بدان نزدیک شود زنده باز گردد. زمانی که آنها ایستادند و ماهی به آب رسید جان دوباره یافت «واتخذ سبيله فی البحر عجبا» (همان: ۲۷۹).

در ماجرای اسکندر، آندریاس آشپز اسکندر، به دنبال ماهی به درون آب حیات می‌جهد و از این‌رو به جاودانگی دست می‌یابد که نمی‌داند با آن چه کند. داستانی مشابه در روایت منسوب به ابن‌عباس آمده اما منبع سخنان او نامشخص است:

از ابن‌عباس پرسیده شد «چرا ذکر از حدیثی که درباره همراه موسی باشد نمی‌شنویم؟». ابن‌عباس با یادآوری این نکته می‌گوید: «آن جوان از آب حیات نوشید و جاودانه شد. مرد خردمندی او را برد در قایق مناسبی نهاد و به دریا فرستاد. او در میان امواج تا روز رستاخیز سرگردان خواهد بود. زیرا او نمی‌بایست از آب حیات بنوشد و نوشید» (همان: ۲۸۱).

در تفسیر طبری درباره جاودانگی خضر چیزی ذکر نشده، اما وی در *تاریخ الرسل والملوک* گزارش‌هایی را بیان می‌دارد که خضر از آب حیات نوشید و جاودانه شد و هر ساله در مکه در ایام حج با الیاس پیامبر دیدار می‌کند (همان: ۵/۳).^۳ قرطبی سه و نیم صفحه را در تفسیر خویش به موضوع جاودانگی خضر اختصاص می‌دهد. او می‌نویسد بیشتر مردم بر اساس حدیثی که می‌گوید هیچ‌کسی در زمان پیامبر اسلام نمی‌تواند صد سال پس از او زنده بماند معتقدند خضر مرده است. اما قرطبی از کسانی حمایت می‌کند که این حدیث را همچون هر سخن کلی دارای استثنائاتی می‌دانند که شامل خضر، عیسی، الیاس و دجال می‌شود. گرچه این حدیث بیان می‌دارد که «هیچ کس بر روی ارض باقی نمی‌ماند» قرطبی «ارض» را در اینجا فقط اشاره به جهان عرب می‌داند. او شواهد بیشتری در تأیید جاودانگی خضر در احادیثی می‌یابد که از ملاقات سالیانه خضر و الیاس در مکه سخن می‌گویند و رساله منسوب به قشیری که در بردارنده گزارش‌های فراوانی از مردان و زنان پرهیزکاری است که خضر را ملاقات کرده‌اند. افزون بر این، گفته شده حضرت علی (ع) دعای مخصوصی مستقیماً از خضر دریافت کرده است. حدیثی در صحیح مسلم از ملاقات دجال با بهترین انسان آخرالزمان سخن می‌گوید، و قرطبی از افرادی نام می‌برد که این مرد را خضر معرفی می‌کنند و کسانی که معتقدند دجال در نهایت به عمر طولانی خضر پایان می‌بخشد اما همچون همیشه او می‌گوید: «والله اعلم» (قرطبی، ۱۹۸۰: ۴۱/۱۱-۴۵).

گرچه جاودانگی خضر اغلب در آثار دیگر متصوفه، خصوصاً نقش او به عنوان راهنمای روحانی ذکر می‌شود،^۴ این نظر در تفاسیر صوفیه که تا اینجا بررسی شده ذکر نشده است. در عوض، تمرکز این آثار در داستان خضر بر دانشی است که گفته شده دارد؛ یعنی «علم لدنی».

علم لدنی

در تفاسیر غیرعرفانی، مفسران می‌کوشند واژه‌ها و عبارات مبهم و دشوار را روشن کنند و قرائت‌های متفاوتی از متن به دست دهند. اما متصوفه زمانی که به واژه یا عبارتی می‌پردازند، همانند عبارت «علم لدنی» در داستان موسی و خضر، اغلب به جای پاسخ دادن به پرسش‌ها بر تعداد آنها می‌افزایند. ارنست معتقد است این تعاریف به بهترین وجه، ابزارهای آموزشی دانسته می‌شوند. وی در بحث درباره متنی از *الرساله القشیریه* که تعاریف متفاوتی برای اصطلاح تصوف بیان می‌دارد، می‌گوید:

این تعاریف فن بلاغت قدرتمندی را ایجاد می‌کنند؛ کسی که به این تعاریف گوش می‌سپارد یا آنها را می‌خواند ناگزیر ویژگی اخلاقی یا معنوی مستلزم آن تعریف را تصور می‌کند؛ حتی زمانی که آن تعریف متناقض باشد (Ernst, 1997: 23).

در تفاسیر صوفیه تعاریف از علم لدنی که بیشتر تعلیمی‌اند تا توصیفی، در جهت این کارکرد هستند. همان‌گونه که دیده‌ایم، طبری در تفسیر علمی که خداوند از نزد خویش به خضر آموخت، جنبه‌های باطنی و ظاهری علم خضر و موسی را مقایسه می‌کند. مفسران صوفی تعاریف و تأملات بسیار گسترده‌تری در باب این نوع دانش بیان کرده‌اند.

تستری دانش مخصوص خضر را الهام می‌داند که گونه‌ای از وحی محسوب می‌شود و به پیامبران اختصاص ندارد: «همان‌گونه که خداوند فرمود «و ریک اوحی الی النحل»^۵ و «و اوحینا الی ام موسی»^۶ الهام به مثابه جایگزینی برای وحی به کار می‌رود. هر دوی این آیات الهام هستند» (سلمی، ۱۹۸۶: ۸۴).^۷

پس از تستری، در تفاسیر سلمی و روزبهان بقلی به نقل از بسیاری از متصوفه قرن دهم م. تعاریف متفاوتی از علم لدنی بیان می‌شود. بر اساس نظر ابن‌عطا، علم لدنی معرفت کتابی نیست، بلکه دانشی غیبی است: «[این معرفت] معرفتی است که از طریق کشف حاصل شده، نه اینکه حاصل القای علوم باشد. بلکه جایگاه مواجهه با آن معرفت در مشاهده ارواح است» (سلمی، ۲۰۰۱: ۴۱۴/۱؛ روزبهان بقلی، ۱۸۹۸: ۵۹۱/۱).^۸ قاسم،^۹ علم لدنی را معرفت موهوبی می‌داند نه اکتسابی: «علم استنباط با کلفت و واسطه پدید می‌آید اما علم لدنی بی اینها» (سلمی، ۲۰۰۱: ۴۱۴/۱؛ روزبهان بقلی، ۱۸۹۸: ۵۹۱/۱).

نه تنها این معرفت این‌جهانی نیست، توجه شخص را از هر چه جز منشأ غیبی خویش به خود معطوف می‌دارد و باعث محو کامل در خداوند می‌شود. شبلی گفت: «و علمناه من لدنا علماً» علمی که توجه او را از هر چه غیر ما، به سوی ما معطوف می‌دارد. گفته شده: «این علم او را به سوی ما می‌کشاند و از مخلوقات و هر چیز مرتبط با آنان می‌برد» (سلمی، ۱۹۸۶: ۸۴-۸۵).

این مایه ابتدایی در تفسیر قشیری در قرن یازدهم م. تأیید می‌شود و گسترش می‌یابد. او می‌افزاید که این معرفتی است که برای خاصان خدا ذخیره می‌شود، اما چون بهره‌ای برای تمام مؤمنان. تعاریف قشیری همچنین تضاد درونی میان عقاید عرفانی و کلام سنتی را روشن می‌کند. زیرا «علم لدنی» بر براهین تفکر عقلانی اولویت دارد.

گفته می‌شود معرفت من لدن خداوند با الهام و بی‌رنج تکلب به دست می‌آید. می‌توان گفت این همان چیزی است که حق به خواص بندگانش می‌آموزد. نیز انسان می‌تواند بگوید این همان چیزی است که حق به اولیای خود بر اساس شایستگی‌شان می‌آموزد. گفته می‌شود این معرفت چیزی است که فایده‌اش به دارنده آن تعلق ندارد، بلکه چیزی از حقیقت خداوندی است که به بندگانش تعلق دارد. نیز انسان می‌تواند بگوید دارنده آن راهی برای انکارش ندارد. دلیل صحت آن، چیزی است که شخص بی‌شک می‌یابد، اما اگر تو مجبوری از برهانش بپرسی، او قادر نخواهد بود هیچ دلیلی بیاورد، زیرا قوی‌ترین معرفت‌ها آنهایی‌اند که دورترین از دلیل‌اند (قشیری، ۱۹۶۸-۱۹۷۱: ۷۹/۴-۸۰).

گرچه بعضی از این تعاریف در صددند «علم لدنی» را در ارتباط با انواع دیگر معرفت تعریف کنند، هیچ یک این کار را به صورت نظام‌مند انجام نمی‌دهند. رازی این وظیفه را در تفسیر خویش بر این آیه بر عهده گرفته، و با ردیه بر کسانی که معتقدند «علم لدنی» فقط می‌تواند به پیامبر اعطا شود سخن خود را آغاز کرده است. از نظر مفسرانی که معتقدند خضر پیامبر بود، این حقیقت که خداوند او را «علمناه من لدنا علما» توصیف می‌کند، مستلزم این است که خداوند به او بدون واسطه تعلیمات معلم و ارشاد مرشد معنوی بیاموزد. هر کس که خداوند بی‌واسطه انسانی بدو بیاموزد باید پیامبری باشد که امور را از طریق وحی می‌شناسد (رازی، ۱۹۸۰: ۱۴۸/۲۱).

تاکنون دیده‌ایم که این مسئله، نزد کسانی همچون ابن جوزی و ابن تیمیه که تأکید دارند فقط پیامبران مستقیماً از خداوند دانش می‌یابند، محل بحث است. رازی با این ادعا که بسیاری از انواع معرفت وجود دارند که مستقیماً بدون واسطه برای انسان پدید می‌آید، با آنها مخالفت می‌ورزد: «این استدلال ضعیف است. زیرا انواع گوناگون علوم ضروریه ابتدائاً از حق حاصل می‌شوند، اما به نبوت اشاره ندارند» (همان).

اصطلاح «علم ضروری» به معرفت حسی از ادراکات حسی ظاهری و باطنی اشاره دارد؛ معرفت بدیهی حقایق بدیهی همچون حقیقت وجود شخص و این حقیقت که یک‌دوم دو، یک است؛ و اطلاعاتی که با گزارش‌های متواتر ایجاد می‌شود. این دانش عموماً در مقابل علم مکتسب یا کسبی، که شامل دانش عقلی و شرعی است، قرار می‌گیرد.^{۱۰} گرچه رازی «علم لدنی» را با «علم ضروری» در اینجا به مناسبت بحث خویش مقایسه می‌کند، علم لدنی را جزء انواع علوم کسبیه طبقه‌بندی می‌کند. رازی یادآور می‌شود که غزالی رساله‌ای درباره علوم لدنیه دارد. وی (رازی) «به اثبات هر آنچه مرتبط با این موضوع است» می‌پردازد (همان: ۱۴۹/۲۱). او با این گفته می‌آغازد که آگاهی ما از اشیا به واسطه تصور یا تصدیق است. هر یک از این انواع تصور، به ترتیب، نظری یا کسبی هستند:^{۱۱}

انواع علوم نظری در نفس یا عقل بدون کسب یا طلب حاصل می‌شود، همچون تصور ما از درد و لذت، و وجود و عدم و تصدیق ما به اینکه اجتماع و ارتفاع نقیضین محال است و یک نصف دو است. انواع علوم کسبی آنهایی هستند که ابتدائاً در جوهر نفس به دست نمی‌آیند بلکه اکتساب آنها با روشی خاص

حاصل می‌شود. این روش دو بخش دارد. یکی از آنها جایی است که انسان علوم بدیهی و نظری را در می‌آمیزد تا به دانش مجهولات دست یابد. این طریق، نظر، تفکر، تدبیر، تأمل، تروی و استدلال نامیده می‌شود. این شیوه اکتساب علوم مختلف طریقی است که فقط با تلاش و مطالعه کامل می‌شود. دومین شیوه [اکتساب انواع علوم] هنگامی است که انسان با ریاضت و مجاهدت می‌کوشد قوه حسیه و خیالیه را در خود ضعیف کند. پس از آن، قوه عقلیه قدرت می‌یابد و انوار الاهی بر جوهر عقل پرتوافشانی کرده، معارف، حاصل شده و انواع علوم بی‌واسطه تلاش یا مطالعه، با تفکر و تأمل کامل می‌شوند. این همان است که علوم لدنیه نامیده می‌شود (همان: ۱۵۰/۲۱).

اگر رساله غزالی که رازی بدان اشاره دارد، در حقیقت، *الرساله اللدنیه* باشد که به ما رسیده است،^{۱۲} رازی تعریف غزالی از علم لدنی را از اصطلاحات نوافلاطونی پیراسته است.

در اثر غزالی، فراگیری معرفت یا با تعلیم انسانی است یا ربانی (غزالی، بی‌تا: ۱۹-۲۶).^{۱۳} زمانی که ربانی باشد، ممکن است به روشی ظاهری یا باطنی باشد. روش باطنی، همان تفکر است که از دانش حاصل شده از یادگیری انسانی متفاوت است، زیرا تفکر آن چیزی است که شخص از نفس کلی به دست می‌آورد، در حالی که یادگیری از انسان دیگر به چیزی محدود می‌شود که انسان از شخص خاصی به دست می‌آورد. زمانی که تعلیم ربانی به روش ظاهری باشد، می‌تواند وحی یا الهام باشد. اگر وحی باشد، معلم، عقل کلی است^{۱۴} و دانش در نفس قدسیه بدون یادگیری یا تفکر نگاشته می‌شود. بر اساس نظر غزالی، وحی فقط به پیامبران اختصاص دارد.

وحی از افاضه عقل کلی پدید می‌آید، در حالی که الهام از اشراق نفس کلی. الهام بیداری نفس انسان توسط نفس کلی بر اساس درجه خلوص و قبول و قوت استعداد است.^{۱۵} علم حاصل از این فرآیند، که در انبیا و اولیا دیده شده، علم لدنی نامیده می‌شود؛ و همان معرفتی است که خضر دریافت کرد.

آنچه عموماً در نظریات رازی و غزالی در اینجا مطرح می‌شود، شیوه‌ای است که

آنها در آن می‌کوشند امکان حصول علوم لدنی برای غیرپیامبران را اثبات کنند. این اثبات، با ضمیمه کردن «علم لدنی» به چارچوب‌های معرفت‌شناختی کلامی و فلسفی تحقق می‌یابد. رازی و غزالی با استفاده از آیه علم خضر به عنوان متن شاهد، چارچوبی نظری برای عقیده صوفیه در باب معرفت الهامی پدید می‌آورند. این چارچوب، رویکردی توجیهی و تفسیری است که از تفاسیر عرفانی که چنین معرفت را موهبی می‌دانند متمایز می‌شود. گرچه تمامی مفسران صوفی در اینجا «علم لدنی» را معرفتی می‌دانند که افراد اندکی ممکن است آن را به دست آورند، هیچ یک از ایشان به این موضوع نمی‌پردازند که آیا این اشخاص، همانند خضر، مجاز یا حتی مجبور به پیروی از مجموعه متفاوتی از قوانین در مقایسه با مؤمن عادی هستند یا خیر. اما ظاهراً اشخاصی وجود دارند که چنین بحثی را مطرح می‌کنند، و قرطبی نه فقط به خاطر عقیده به اینکه ایشان می‌توانند معرفت را از هر وسیله‌ای غیر از پیامبران دریافت دارند، بلکه خصوصاً برای این ادعا که این دانش خاص، ایشان را از نیاز به پیروی از شریعت رها می‌کند در تفسیر خویش به آنها حمله می‌کند:^{۱۶}

شیخ ما، امام ابوالعباس گفت که زنادقه باطنیه معتقدند طی طریق به این احکام دینی نیازمند است. اما این گروه می‌گویند «این احکام دینی عام فقط بر ابلهان و عامه مردم تکلیف می‌شود. اولیا و اهل‌الخصوص، به این متون نیازی ندارند؛ تنها چیزی که برای آنان معنادار است آن چیزی است که در قلوبشان پدید می‌آید و هر آنچه ایشان را در اندیشه‌هایشان به چنگ آورد بر آنان غلبه دارد». آنها می‌گویند: «به سبب خلوص قلوبشان از انواع آشفتگی و آزادی قلوبشان از هر چیز دیگر، انواع علوم الاهی و حقایق ربانیه بر آنان آشکار می‌شود و اسرار مخلوقات را درمی‌یابند. آنان اصول اشیا را درمی‌یابند و به واسطه آن قادر به صرف نظر کردن از اصول دینی جهانی می‌شوند، همان‌گونه که در مورد خضر رخ داد. به خاطر انواع گوناگون دانش که بر او آشکار شد، توانست با دانستن اینکه موسی این اشیا را دارد، از آن چشم‌پوشی کند»، از جمله سخنانی که از ایشان نقل می‌شود:

«در طلب نظر منطقی قلب خود باشد حتی اگر فتوا دهندگان، برای تو حکم شرعی صادر کنند».

شیخ ما با ملاحظه این امر گفت که این سخن زندقه و کفر است، مدافع آن بدون فرصتی برای توبه باید کشته شود، زیرا منکر قوانین شریعت است. در حقیقت خداوند سنت خویش را قرار داده و حکمت خود را با احکام خویش که فقط رسولانش آن را می‌شناسند اجرا کرده است. همان‌ها که واسطه میان خدا و خلقت هستند. آنان پیام و کلام خدا را از او با توضیح قوانین و احکام شریعت می‌رسانند. آنان بدین منظور برگزیده شده‌اند. همان‌گونه که خداوند می‌فرماید: «الله یصطفی من الملائکه رسلا و من الناس، ان الله سمیع بصیر» (حج: ۷۵).

همچنین خداوند فرموده: «الله اعلم حیث یجعل رسالته» (انعام: ۱۲۴) و «کان الناس امة واحدة فبعث الله النبیین مبشرین و منذرین» (بقره: ۲۱۳) افزون بر آیات دیگر.

در مجموع علم قطعی، یقین ضروری و اجماع زاهدان متقدم و متأخر همگی بر این حقیقت متفق‌اند که هیچ راهی وجود ندارد که شخص بتواند به معرفت احکام خداوند، که به او امر و نواهی الهی اشاره دارد، دست یابد مگر از طریق رسولان. و آن کس که می‌گوید «راه دیگری وجود دارد که به واسطه آن بدون پیامبران امر و نهی الهی دانسته می‌شود» و لذا از احکام صرف نظر می‌کند، کافری است مستوجب قتل. نباید در طلب توبه او بود و هیچ نیازی به پرسش و پاسخ از او نیست. این نوعی اعتقاد به تداوم نبوت پس از پیامبر ما است؛ پیامبری که خداوند وی را خاتم پیامبران و رسل کرده است. هیچ پیامبر یا رسولی پس از او وجود ندارد (قرطبی، ۱۹۸۰: ۴۰/۱۱-۴۱).

ظاهراً قرطبی امکان آنچه را رازی و غزالی مدافع آن هستند، یعنی علم لدنی که برای غیرپیامبران حاصل شود، منتفی می‌داند، حداقل با نظر به معرفت اوامر و نواهی خداوند. اما وی امکان کرامات اولیا را انکار نمی‌کند. گرچه او با دیگر شارحان که معتقدند خضر پیامبر بود هم عقیده است، با این حال داستان خضر را به عنوان سرآغازی برای درباره کراماتی که در غیرپیامبران رخ می‌دهد، و پرسش از اینکه آیا برای ولی مجاز است که بداند ولی است یا نه، به کار می‌گیرد (همان: ۲۸/۱۱-۳۲). در بحث دوم،

قرطبی با اثبات اینکه انتقاد او از برخی متصوفه نباید به مثابه محکوم کردن کلی تصوف تلقی شود مطالب سیره‌نویسی‌های عرفانی را به نشانه تأیید نقل می‌کند.^{۱۷}

اسفار موسی

این حقیقت که رازی علم لدنی را معرفتی اکتسابی می‌داند که مستلزم ریاضات و مجاهدات معنوی طالبان است، با نظر صوفیانی که معتقدند علم لدنی بدون تلاش و طلب پدید می‌آید، در تناقض نیست. تفاسیر آنها به افاضه واقعی معرفت از جانب خداوند اشاره دارد، حال آنکه تفاسیر رازی به آمادگی مورد نیاز برای دریافت این معرفت اشاره می‌کند. بر اساس نظر متصوفه، دشواری‌هایی که موسی در سفر خویش به سوی خضر و در معیت او متحمل شد، بخشی از فرآیند تأدیب وی بود. تفسیر آنان در این حوزه ویژگی خاص دیگری از تفاسیر عرفانی را روشن می‌کند، ویژگی‌ای که همانند موعظه‌گران می‌خواهد نیروی تربیت‌کننده شخصیت‌ها و حوادث مذکور در قرآن را نشان دهد. این تفاسیر، سفر موسی با خضر را در بستر سفرهای دیگر زندگی وی قرار می‌دهد، و این سفر را با احوال و مقاماتی که سالک از طریق آنها همواره حرکت می‌کند، مقایسه می‌کنند. این حقیقت که خضر علم لدنی داشت، در حالی که موسی فاقد آن بود، به مقامات مختلف آن دو مرتبط می‌شود.

فارس^{۱۸} گفت: «موسی در جمله «ستجدنی ان شاء الله صابرا»، درباره خویش گفت «ان شاء الله»؛ اما خضر این جمله را در پاسخ خویش «انک لن تستطیع معی صبرا» به کار نبرد، زیرا معرفت موسی در آن زمان دانش مجوزات قوانین شریعت و استدلال بود، اما معرفت خضر علم لدنی از عالم غیب به دیگری بود. موسی در مقام تأدیب بود حال آنکه خضر در مقام کشف و مشاهده بود (سلمی، ۲۰۰۱: ۴۱۵/۱؛ روزبهان بقلی، ۱۸۹۸: ۵۹۳/۱).

اما وظیفه موسی در این سفر، یادگیری احوال نبود، بلکه یادگیری ادب بود؛ و این مقام با پرسش کردن به دست نمی‌آید. از حصری^{۱۹} منقول است که در باب پاسخ به درخواست خضر از موسی «فان اتبعنتی فلا تسئلنی عن شیء حتی احدث لک منه ذکرا» می‌گوید:

نگرش عارفانه به قرآن: داستان خضر و موسی / ۱۰۹

در مقام سؤال راهی برای اخذ معرفت از خضر نبود. موسی به نزد خضر آمد تا از او تأدیب بیاموزد، نه برای آموزشی که هر حالی را در نظر می‌گیرد (سلمی، ۲۰۰۱: ۴۱۵/۱؛ روزبهان بقلی، ۱۸۹۸: ۵۹۳/۱).

قشیری در حالی که هدف از سفر موسی با خضر را یادگیری ادب می‌داند، خاطر نشان می‌کند این نه هدف سفر موسی به کوه سینا بود و نه هدف وی در زمانی که به صحرا فرستاده شد تا از دید فرعون ناپدید شود:

در این سفر موسی متحمل بود، سفری بود که تأدیب بیاموزد و دشواری متحمل شود، زیرا او در طلب معرفت عظیم‌تر بود، و حال معرفت‌طلبی حال تأدیب و زمانی برای تحمل دشواری است. از این رو، گرسنگی بر او غالب شد و گفت: «لقد لقینا من سفرنا هذا نصبا». زمانی که او در زمان انتظار برای شنیدن کلام خداوند روزه گرفت، سی روز صبر کرد و هیچ‌گونه گرسنگی و نه دشواری بر او عارض شد، زیرا سفر او به سوی خدا بود و بنابراین او محمول بود (قشیری، ۱۹۶۸-۱۹۷۱: ۷۸/۴). می‌توان گفت این سفر برای تأدیب شدن بود و وی برای تحمل دشواری به عقب فرستاده شد. این حالت همانند زمانی نیست که موسی به [حیوانات] دختران شعیب آب داد، زیرا کار سخت و گرسنگی‌ای که او را رنج داد [در طلب خضر] بیشتر بود. در آن زمان او محمول بود حال آنکه در این زمان او متحمل است (همان: ۸۳/۴).

تحلیل قشیری از اسفار متفاوت موسی در اینجا از خودش نیست. احمد ابواسحاق ثعالبی در کتاب *عرائس المجالس فی قصص الانبیاء*، کتابی درباره داستان‌های پیامبران، بیان می‌دارد که حکما گفته‌اند موسی کلاً پنج سفر داشت. اولین، سفر هرب پس از کشتن مردی در مصر بود (شعراء: ۲۱)، دومین سفر به طور بود؛ جایی که موسی آتشی دید و صدایی شنید (نمل: ۸؛ قصص: ۳۰). سومین سفر طلب بود زمانی که با مردم خویش مصر را ترک گفت (طه: ۷۷). سفر چهارم سفر حرب بود زمانی که وی مردم خویش را برای ورود به سرزمین مقدس ترغیب کرد (مائده: ۲۷). پنجمین سفر، سفر نصب بود که برای پیدا کردن خضر بود (ثعالبی، ۱۹۵۴: ۱۲۳).

در حالی که به داستان‌هایی که در *قصص الانبیاء* یافت می‌شود با دیده شک و تردید نگریسته می‌شود، جزئیات و شیوه جذاب آنها باعث شده برخی از مفسران معیارهای وثاقتشان را با تسامح به کار برند تا جایی که گزیده‌هایی از این داستان‌ها را در برگرد. ^{۲۰} قرطبی از جمله چنین مفسرانی است که نظریات انتقادی‌اش در باب «اسرائیلیات» مانع از این نمی‌شود که برخی از حکایات سرگرم‌کننده‌تر از تفسیر طبری را ذکر کند. ^{۲۱} اما شیوه ادبی و واعظانه که در موعظه، مقبول و حتی تحسین‌برانگیز شمرده می‌شود، عموماً در تفسیر پذیرفته نمی‌شود، مگر هنگامی که بتواند به نقل از احادیثی باشد که وثاقتشان تردیدناپذیر است. در مقابل، تفاسیر عرفانی، اسرائیلیات و مطالب ادبی و موعظه‌ای اصیل را به گونه‌ای در هم می‌آمیزد که بهترین شکل آن در تفسیر رشیدالدین میبیدی تحقق یافته است. همان‌گونه که پیش از این ذکر کردیم، میبیدی بدون ذکر منبع، میزان قابل توجهی از اثر قشیری را در تفسیر خویش ادغام می‌کند، اما اصالت خویش را این‌گونه نشان می‌دهد که نظرات قشیری را در چارچوبی کاملاً ادبی می‌نویسد. در نسخه میبیدی از اسفار موسی، چهار سفر و چهار واژه مسجع در شرح آنها وجود دارند: هرب، طلب، طرب و تعب.

موسی چهار سفر داشت: نخستین سفر، سفر هرب بود زمانی که خداوند در داستان موسی گفت: «ففررت منکم لما خفتکم» (شعراء: ۲۱). دومین سفر طلب آتش بود در شب «فلما أتيتها نودی من شاطيء الوادی الایمن فی البقعه المبارکه» (قصص: ۳۰). سومین سفر طرب بود «و لما جاء موسی لمیقاتنا» (اعراف: ۱۴۳). چهارمین سفر تعب بود «لقد لقینا من سفرنا هذا نصبا» (کهف: ۶۲).

اما سفر هرب، حادثه‌ای در بیابان بود زمانی که او از دشمن گریخت و به سوی مدین رفت. او شخصی قبطی را کشته بود، همان‌گونه که پروردگار گفت: «فوکزه موسی ففضی علیه» (قصص: ۱۵) نجات و فلاح در توجه خداوند به بخشش گناه آن قتل، بسیار فوق‌العاده است! موسی گفت: «دست او بود که دروگر محصول بود» اما خداوند به موسی پاسخ می‌دهد: «هیچ گناهی در آن کار نیست. گناه به شیطان باز می‌گردد و آن فعل از ناحیه او بود». خداوند گفت: «هذا من عمل الشیطان» (قصص: ۱۵). بنابراین، بنده مؤمن مورد رحمت و

عفو الاهی قرار می‌گیرد. خداوند می‌فرماید: «انما استزلهم الشیطان ببعض ما کسبوا و لقد عفا الله عنهم» (آل عمران: ۱۵۵). خداوند از گناه آنان چشم می‌پوشد. زیرا این گناه در اثر نجوای شیطان و عمل او بود.

پس از این سفر طلب بود، شبی که موسی به دنبال آتش رفت، آتشی که تمام جهان را محو کرده بود. کل جهان عاشق آنجایی است که داستان آتش موسی بدانجا رفته است. موسی به دنبال آتش بود و نور یافت در حالی که جوان مردان در جست‌وجوی نورند و آتش می‌یابند. اگر موسی حلاوت شنیدن بی‌واسطه کلام حق را دریافت، رایحه آن که به دوستان حق می‌رسد چقدر شگفت‌آور است؟ اگر آتش موسی آشکارا تجلی یافت، آتش این جوان مردان پنهان شد. و اگر آتش موسی در بوته بود، آتش این جوان مردان در جان است. کسی که این آتش را دارد، می‌داند چگونه است. تمام آتش‌های تن سوزان‌اند و آتش دوستی جان نمی‌تواند آتش جان‌سوز را تحمل کند.

اما در مورد سفر طرب، پیش‌تر در تفسیر آیه ۱۴۳ اعراف ذکر شده بود: «و لما جاء موسی لمیقاتا»؛

سفر چهارم موسی سفر تعب بود که به سفر مریدان در ابتدای ارادتشان اشاره دارد.^{۲۲} سفر ریاضت، تحمل مشقات، و تزکیه سه چیز: نفس، خوی و دل. تزکیه نفس سه مرحله دارد: تبدیل شکایت به شکر، غفلت به ذکر و اسراف به متانت. تزکیه خوی نیز سه مرحله دارد: جایگزینی خشم با صبر، بخل با جود و کینه با بخشایش. تزکیه دل نیز سه مرحله دارد: تبدیل خطر امنیت به ترس، شقاوت یأس به سعادت رجا و محنت تفرقه در قلب به شکر قلبی.

اساس این تزکیه بر سه امر استوار است: طلب معرفت، [خوردن] غذای مباح، و مداومت بر ورد. ثمره آن سه چیز است: سرّی مزین به معرفت رب، جانی فروزان با خورشید ازل و علم لدنی بی‌واسطه (میبیدی، ۱۹۸۲-۱۹۸۳: ۷۲۶/۱۶-۷۲۸).

میبیدی در قسمتی از تلاش خویش برای استخراج درس‌هایی از داستان موسی و خضر برای انسان مؤمن، از شخصیت‌ها، جزئیات و حوادث داستان به عنوان اشارات

نمادین مراحل نفس در سلوک برای کسب معرفت به حقایق عالی تر بهره می‌برد. کشتی‌ای که خضر از بین می‌برد نشانگر فقری است که انسانی که مجذوب نعمت و نمایش ظاهری دین می‌شود، باید به منظور رهایی از توجه شیطان بپذیرد (همان: ۷۲۸-۷۲۹). پسری که خضر می‌کشد اشاره به شهوات و عقایدی است که در راه ریاضت و مجاهده شعله‌ور شده و باید منقطع شود. زیرا این «فرزند» وقتی بزرگ شود، کافر می‌شود (همان: ۷۲۹). در نهایت، دیواری که خضر دوباره بنا می‌کند به نفس مطمئنه اشاره دارد^{۲۳} که نباید ویران شود. هدف از مجاهده معنوی تزکیه روح است، نه نابود کردن آن، زیرا پیامبر فرمود: «نفس تو حقی بر گردن تو دارد».

خزائن اسرار ازل درون نفس نهفته است. اگر دیوار نفس نابود شود، گنجینه اسرار پرشکوه بر بیابان خواهد ریخت و هر ابله ضعیفی به آن چشم خواهد دوخت. سرّ این کلمات این است که گنجینه حقیقت در خصایص انسانی قرار دارد و رفتارهای طبیعی درویشان بر این تقسیم بنا شده است. این همان چیزی است که جوان‌مردان گفته‌اند: دین درویشان طلب است، زیرا از عادت پادشاهان است که گنجینه‌ها را در مکان‌های متروک دفن کنند (همان: ۷۲۹/۱۶-۷۳۰).

برخلاف شیوه آموزنده و بسیار خواندنی میدی، تفسیر روزبهان در داستان موسی و خضر، عموماً تفسیری مبتنی بر نظریات پیشینیان خویش است، که به شیوه‌ای دشوار نوشته شده که با اصطلاحات و مفاهیم مبهم همه آیات را پیچیده‌تر کرده است. میدی از تفسیر داستان سفر موسی به سوی خضر، به عنوان سفر محنت، که در کتاب قشیری ذکر شده، بهره می‌برد تا به ابعاد عملی سلوک، که باید پیش از دستیابی به معرفت عرفانی پذیرفته شود، بپردازد. روزبهان به تفسیر قشیری نیز اشاره می‌کند، و حتی به طور کامل از او نقل می‌کند، اما تفسیر او بیشتر رمزی است تا واقعی:

زمانی که [موسی و همراهش] راه خویش را گم کردند، با قلب خود پیش رفتند و خستگی بر آنها تأثیر گذاشت. این شیوه تعلیم خداوند به ایشان بود که به حدس و قلب اعتنایی نوزند. شاید موسی حکم غیب را می‌دانست، اما قلب و عقل بدان عمل نکردند، از این رو نفس از جهالت رنج برد. اگر قلب و

نفس، همانند سرّ می‌شناختند، خستگی بر ایشان غلبه نمی‌کرد. خستگی بر ایشان غالب شد زیرا در مقام مجادله و امتحان بودند. اگر موسی همان کسی بوده که به یمن «مشاهده» محمول واقع شد،^{۲۴} پس او همان‌گونه بوده که در کوه سینا بود، آن زمان که چهل روز غذایی نخورد، و با این حال ضعف بر او غلبه نکرد. این حال مردم انس است در حالی که حال نخست حال مردم اراده بود ... زمانی که او در طلب واسطه بود، از مقام مشاهده محجوب، و به وسیله تأدیب خداوند با مجاهده آزمایش می‌شود تا هیچ دانشی از حقایق در ذهنش وارد نشود، زیرا خداوند غیور است بر کسی که دست‌یابی به سرالاسرار را بدو می‌دهد، و به سبب یادگیری معرفت غیب او را به سوی خود می‌کشاند (روزبهان بقلی، ۱۸۹۸: ۵۹۰/۱).

همان‌گونه که تفسیر رازی به پیشینه‌ای در کلام و اصطلاحات آن نیاز دارد، تفسیر روزبهان نیز به بهترین وجه از جانب کسانی فهمیده می‌شود که دیگر تفاسیر عرفانی را خوانده‌اند و با واژگان تخصصی‌شان آشنا هستند.

آنچه تفاسیر کاشانی و نیشابوری را از تفاسیر عرفانی متقدم متمایز می‌کند، استفاده تقریباً انحصاری آنها از تمثیل به عنوان روش تفسیری است. کاشانی به صراحت به چنین شیوه‌ای در تفاسیر نخستینش در داستان موسی و خضر اشاره دارد؛ نوعی از تفسیر که غزالی در *مشکاة الانوار* آن را «ضرب المثل» می‌نامد:

«و اذ قال موسی لفتیه» ظاهر آن با آنچه در داستان‌ها ذکر شده مطابقت دارد و هیچ راهی برای انکار معجزات وجود ندارد. در معنای باطن آیه می‌توان گفت: *وَ اِذْ قَالَ مُوسَىٰ (قَلْب) لِفَتَاةٍ (نَفْس) فِي زَمَانٍ تَعْلَقُ بِهٖ بَدَنٌ كَقَلْبِ اِبْرٰهٖمَ*؛ یعنی به سفر خویش ادامه می‌دهم «حتی ابلغ مجمع البحرین» تا به محل تلاقی دو عالم روح و جسم برسیم. آنها تلخی و شیرینی^{۲۵} قالب انسان و مقام قلب هستند.^{۲۶}

در حالی که میدی در تفسیر خویش به مقدار اندک از تمثیل استفاده می‌کند، کاشانی در تفسیر سه عمل خضر، در سرتاسر تفسیر خویش از این داستان قرآن، به طور

مداوم و گسترده از تمثیل استفاده می‌کند. همچنین، وی در این شیوه متمایز، اصطلاحات و مفاهیم مأخوذ از نوشته‌های ابن‌سینا را با اصطلاحات صوفیه درمی‌آمیزد.^{۲۷} بر اساس نظر کاشانی، جست‌وجوی موسی در طلب خضر جست‌وجوی عقل قدسی است که برای دستیابی به کمال ضرورت دارد.^{۲۸} این گفته موسی: «ستجدنی ان شاء الله صابرا» بر قابلیت یا استعداد خویش و استقامت در طلب گواهی می‌دهد. طریق کمال مستلزم اخلاص در تمارین معنوی است تا زمانی که نفس از بدن مجرد شود. فقط از آن پس است که شخص می‌تواند با حقایق ژرف‌تر آشنا شود:

در سلوک راه کمال «فان اتبعنی» [اگر از من پیروی می‌کنی] «فلا تسئلنی عن شیء» باید اقتدا کنی و با عمل، ریاضت معنوی، اخلاق و مجاهدت از این طریقه پیروی کنی. در پی حقایق و معانی مباش تا هنگامی که زمانش فرا برسد و «حتی‌ا‌حدث لك منه ذکرا» من به تو معرفت به حقایق غیبی را که مبتنی بر مجرد نفس و از طریق معاملات قلب و بدن حاصل می‌شود بگویم (کاشانی، ۱۹۶۸: ۷۶۸/۱-۷۶۹).^{۲۹}

کشتی‌ای که خضر از میان برد بدن را در دریای هیولا که به سمت خدا در سفر است نشان می‌دهد. فقرا که صاحب کشتی‌اند قوای حیوانیه و نباتیه هستند.^{۳۰} ده برادر، که در حدیث ذکر شد، نشان‌دهنده حواس پنج‌گانه ظاهر و حواس پنج‌گانه باطن‌اند. کشتی بدن باید به واسطه ریاضت از میان رود تا پادشاه نفس اماره آن را به چنگ نیاورد و برای شهوات و مطالباتش از آن بهره‌نگیرد (همان: ۷۷۲/۱، ۷۶۹).^{۳۱}

جوانی که خضر می‌کشد نیز نمایانگر نفس اماره است که صفات خشم و شهوتش قلب را در حجاب قرار می‌دهد. والدینش، یعنی روح و طبیعت جسمانی، با تولد نوزادی جدید، نفس مطمئنه، دلجویی خواهند شد (همان: ۷۷۲/۱، ۷۷۰). دیواری که در حال سقوط بود نیز نفس مطمئنه را نشان می‌دهد.

دیواری که در حال ریزش بود (يُرِيدُ أَنْ يَنْقُضَ) نفس مطمئنه است. دیوار نمایانگر نفس است، زیرا پس از کشتن نفس اماره به وسیله ریاضت، به وجود

می‌آید. شبیه شیء بی‌جان است که در جوهر یا اراده خویش تحرکی ندارد. از شدت سستی، تقریباً در حال نابودی است، از این‌رو حال آن نمایانگر ریزش قریب‌الوقوعش است. ثابت کردن دیوار، اصلاح آن با کمالات اخلاق و صفات حمیده در پرتو قوت نطقیه است تا زمانی که حسنات جای سیئات را بگیرد (همان: ۷۷۰).

دو یتیم، صاحبان عقل نظری و عملی هستند که از پدر خویش، که کاشانی او را روح‌القدس یا قلب می‌داند، جدا افتاده‌اند.^{۳۲} گنجینه، معرفت است که فقط در مقام قلب به دست می‌آید؛ زیرا در اینجا است که با نیل به کمال، تمام جزئیات و امر مطلق در واقعیت درهم می‌آمیزند (همان: ۷۷۳/۱).^{۳۳}

گرچه شباهت‌هایی میان تفاسیر کاشانی و نیشابوری وجود دارد، دومین با دقت بسیار بیشتر بر نقش شیخ صوفیه در راه دست‌یابی به کمال تأکید می‌ورزد:

«و اذ قال موسی لفتهیه». در این آیه این حقیقت وجود دارد که سالک باید در طریق مصاحبی داشته باشد. نیز شرایطی وجود دارد که یکی از آنان فرمانده و دیگری فرمانبر است. مصاحب باید نیت و قصد خود را بدانند تا طبیعت مصاحبت خویش را بشناسد و از دشواری‌های سلوک پیش از نیل به هدف خویش دل‌زده نشود. قصد او باید جست‌وجوی شیخ باشد تا بدان وسیله در طلب حق پیشی جوید.

«مجمع البحرین» محل تلاقی ولایت ولی و ولایت مرید است. سرچشمه واقعی حیات وجود دارد. زمانی که قطره‌ای از آن بر ماهی فرو چکد، قلب طالب، حیات دوباره یابد و «واتخذ سبيله» در دریای ولایت «فی البحر عجباً».

«فلما جاوزا»، در این آیه اشاره‌ای به این حقیقت وجود دارد که اگر طالب در مسیر سفر خویش خسته شود، قلب او در برابر خستگی تسلیم می‌شود، و با این اندیشه که این هدف با دیگر وسایل قابل دست‌یابی است، به سوی ترک مصاحبت شیخ سوق یابد. چه نظری! اگر توجه الاهی به او نرسد و خلوص ارادت را به او باز نگرداند این اندیشه اشتباه و بیهوده است (نیشابوری، ۱۹۶۲-۱۹۷۰: ۷۳۰/۱۶).

معرفتی که خضر دارد، معرفت باطن اشیا و حقایقشان است، معرفتی که نمی‌تواند آموخته شود بلکه فقط می‌تواند با تصفیه نفس و تجرید قلب از علایق جسمانی به دست آید. این فرآیند با تفسیر اعمال خضر توضیح داده می‌شود.

خراب کردن کشتی نمایانگر نابودی شهرت و غرور شخص در اعمال خالصانه است، زیرا فقط اعمال خالصانه‌ای که با روح انکسار و تواضع انجام می‌شوند از شیطان محفوظاند. جوانی که خضر کشت نفس اماره است که با چاقوی ریاضت و شمشیر مجاهدت به قتل رسید. والدینش قلب و روح‌اند که فرزند بهتری به جای قبلی می‌یابند، یعنی نفس مطمئنه. دیوار تعلق حائل میان نفس ناطقه و عالم مجردات است. بر پا کردن دیوار توسط خضر نیرو بخشیدن به بدن و رأفتی است که به قوا و حواس مختلف نشان داده می‌شود. همان‌گونه که گفته شد، «نفس تو مرکب تو است، با آن مهربان باش». دو کودک یتیم نفس مطمئنه و ملهمه هستند و گنجینه در انتظار آنان دست‌یابی به کمالات نظریه و عملیه است. پدرشان عقل فارقه است که از این گنجینه محافظت می‌کند تا زمانی که آنان تحت تعلیمات شیخ و راهنمایی سهل‌گیرانه و محبت‌آمیز شیخ به بلوغ رسند (همان: ۱۸).

گرچه محتوای تفسیر نیشابوری به اصطلاحات و مفاهیم تصوف وفادار می‌ماند تا فلسفه، شیوه او بسیار شبیه کاشانی است، شیوه‌ای از تمثیلات که معادلات یک به یک میان هر یک از عناصر متن قرآن و مفهوم فلسفی یا عرفانی می‌یابد. هدف متداول تمام این تفاسیر، علی‌رغم شیوه‌ها و روش‌های گوناگون در ملاحظه داستان موسی و خضر، آن چیزی است که غزالی، تخصیص و سمنانی تشخیص مشابَهت‌های میان پیامبران و لطائف انسان می‌داند.

«أَرَدْتُ» «أَرَدْنَا» و «أَرَادَ رَبُّكَ»

زمانی که سرانجام خضر، اعمال مرموز خود را پیش از وداع برای موسای شگفت‌زده توضیح می‌دهد، در سخنان او تغییری در ضمائر از «أردت» به «أردنا» و به «أراد ربك» وجود دارد. متصوفه این داستان عجیب را اشاره به ذات ابهام‌آمیز اراده انسانی می‌دانند.

ابن عطا می‌گوید: زمانی که خضر گفت «اردت» در سرش بر او مکشوف گشت: «تو کیستی که اراده به تو تعلق گیرد؟». سپس در موقعیت دوم گفت: «اردنا» در سرش بر او روشن گردید: «تو و موسی کیستید که اراده به شما تعلق گیرد؟». سپس او از حرف خود بازگشت و گفت: «اراد ربک» (سلمی، ۲۰۰۱: ۱۷/۱؛ روزبهان بقلی، ۱۸۹۸: ۱/۵۹۵؛ میبدی، ۱۹۸۲-۱۹۸۳: ۱۶/۷۳۰).

حلاج این عبارات را مقامات متفاوتی می‌داند:

نخستین مقام، استیلای کامل حق است. دومین مقام گفت‌وگو با بنده است و سومین مقام، بازگشت به باطن برتری حق در ظاهر است ... زیرا برای نزدیک شدن به چیزی به واسطه نفوس باید از آن دورتر گشت در حالی که برای احاطه بر چیزی به وسیله خود آن چیز باید به آن نزدیک شد (همان).

آنچه حلاج در اینجا درصدد توضیح آن است، گونه‌ای تغییر در آگاهی عارف است، هنگامی که به حق نزدیک‌تر می‌شود. ابتدا خضر می‌گوید «اردت»، زیرا او میان خود و خالق قادر فاصله‌ای می‌یابد و از این رو خود را موجودی مستقل می‌داند که بر اراده خویش تأثیرگذار است. زمانی که گفت «اردنا» وی گفت‌وگوی درونی میان خود و رب خویش را اشاره‌ای به نوعی مشارکت در عمل می‌داند، اما این گمان نیز توهمی بود که او را از قرب حقیقی باز داشت.^{۳۴} سرانجام، هنگامی که او گفت: «اراد ربک» او به آگاهی از قدرت مطلقه خداوند رجوع کرد و با درک فاعلیتِ نافذِ حق [تعالی] و اجازه دادن به محو خویشتن به انس حقیقی دست یافت.^{۳۵}

همان‌گونه که تاکنون دریافته‌ایم، روزبهان اغلب تأملات خویش را بر نظریات اسلاف صوفی خویش بنا می‌کند و نظرات او در اینجا از تفاسیر منسوب به ابن‌عطا و حلاج پیروی می‌کند.

این تعبیرات از اراده به اشکال گوناگونی است اما در حقیقت همگی یکی است. زیرا اراده، اراده حق است از آنجا که اراده با انواع گوناگونش، از اراده حق صادر می‌شود. سخن خضر «اردت» از منبع عین الجمع و الاتحاد حکایت دارد.^{۳۶} «اردنا» از آنصاف و انبساط سخن می‌گوید. و «اراد ربک» از جدایی قدم از محدث و فنای حدث و محو موحد در موحد سخن می‌گوید.

در این وصف، این اراده، باطن مشیت و باطن مشیت، غیب صفت است. غیب صفت، سرّ ذات است و سرّ ذات، غیب کل عالم غیب. زمانی که خضر از وصف اتحاد گذشت، غیرت وی را از وحدت ناب برید تا به عین الجمع روی آورد، و از جمع برید تا اتصاف را بپذیرد، و از اتصاف برید تا انبساط یابد. سپس وی را در دریای الوهیت غرقه ساخت و وی را در ژرفای آن دریا از هر رؤیا، علم، اراده، فعل و اشاره تهی کرد. با فعل وی، حق در نخستین، دومین و سومین مرتبه سخن گفت و هیچ چیز در توضیح نمی ماند مگر خداوند (همان: ۵۹۵/۱).

تغییر در ضمیر از «اردت» به «اردنا» و به «اراد ربک» موضوعی است که در تفاسیر غیرعرفانی بسیار کم بدان پرداخته شده است. تفاسیر عرفانی، با تمرکز آگاهانه بر عبارت پردازی دقیق، به تبیین پدیده می پردازند، همان طور که خوتکیویچ (Chodkiewicz) در نوشته های ابن عربی متذکر می شود و آن را «سرسپاری قاطعانه» به نص قرآن می خواند (Chodkiewicz, 1993: 30, 45).

پی نوشت ها

۱. ای. جی. ونسینک در مقاله خویش با عنوان «الخضر» در ویرایش جدید *دایرةالمعارف اسلام* ویژگی های مشترکی را به شرح زیر تعیین می کند؛ در اثر حماسی گیلگمش، گیلگمش در جست و جوی نیای خویش که در دهانه رودها می زید و حیات جاودان یافته، سفر می کند. در داستان عاشقانه اسکندر، وی با مصاحبت آشپز خویش آندریاس به طلب چشمه حیات برمی آید. آندریاس در یک نقطه از سفر دشوارشان، ماهی نمک سودی را در چشمه ای می شوید و این عمل باعث زنده شدن و شنا کردن آن ماهی می شود. آندریاس پس از آن واقعه به درون آب می پرد و به زندگی جاودان دست می یابد. در افسانه یهودی، الیجاه نبی با ربی جاشوا بن لاوی به این شرط سفر می کند که او اعمال نبی را بی قید و شرط بپذیرد. الیجاه تعدادی اعمال ظاهراً زنده را انجام می دهد که در نهایت برای جاشوای حیرت زده توضیح می دهد (The Encyclopedia of Islam, 1960-2002: vol. 4, 902b-3a).

۲. به تبع آراء پیش از خود، یعنی دیدگاه های وای. ال. تسوننتس (Y. L. Zunz)، آبراهام گایگر (Abraham Gieger) و اسرائیل فریدلندر (Israel Friedlander). برای مراجعه به این آرای پیشینی نک.: (Wheeler, 1998: 155)؛ این مقاله در بخشی از کتاب ویلر با نام *Moses in the Quran and Islamic Exegesis* بازنویسی شده است (Wheeler, 2002: 153-71).

۳. لویی ماسینیون در کتاب *Elie et son role transhistoreque, Khadiriya, en Islam* دوگانه متداول خضر و الیاس و این حقیقت را ذکر می کند که آنها حتی گاهی در منابع اسلامی یکی دانسته می شدند. وی

نقش خضر را در زندگی عبادی مسلمانان می‌کاود و جاودانگی و تقدس اظهار شده او را می‌یابد و اینکه ظواهر و اعمال منقول از شفاعت وی را، که نمادی از امید مسیحایی برای فقرا و ستم‌دیدگان همانند نقش ایجاء در یهودیت و مسیحیت است، پیدا می‌کند.

۴. هانری کربن با الهام از نقش خضر به عنوان استاد معنوی در حیات ابن‌عربی و دیگر متصوفه، مفاهیمی را هم از تصوف و هم از روان‌شناسی تحلیلی برای تحلیل تجارب معنوی به کار می‌برد که معتقد است این تجارب، نمایانگر عمل تأیید شخص به عنوان مرید خضر است. او خضر را، هم شخص و هم صورت ازلی کسی می‌داند که هر یک از شاگردان خویش را در تمام دوره‌ها به سوی تجلی‌های خداوند در خودشان هدایت می‌کند (Corbin, 1969: 53-67).

۵. متن کامل آیه چنین است: «وَأَوْحَىٰ رَبُّكَ إِلَى النَّحْلِ أَنْ اتَّخِذِي مِنَ الْجِبَالِ بُيُوتًا وَمِنَ الشَّجَرِ وَمِمَّا يَعْرِشُونَ».

۶. متن کامل آیه چنین است: «وَأَوْحَيْنَا إِلَىٰ أُمِّ مُوسَىٰ أَنْ أَرْضِعِيهِ فِإِذَا خِفْتِ عَلَيْهِ فَأَلْقِيهِ فِي الْيَمِّ وَلَا تَخَافِي وَلَا تَحْزَنِي إِنَّا رَادُّوهُ إِلَيْكَ وَجَاعِلُوهُ مِنَ الْمُرْسَلِينَ».

۷. نیز در تفسیر *عرائس البیان* روزبهان بقلی بدون سلسله اسناد نقل شده است (روزبهان بقلی، ۱۸۹۸: ۵۹۲/۱).

۸. کاربرد واژه «کشف» برای توضیح پرده‌برداری از حقایق معین ریشه در آیات «لَقَدْ كُنْتَ فِي غَفْلَةٍ مِّنْ هَذَا فَكَشَفْنَا عَنْكَ غِطَاءَكَ» (ق: ۲۲) و «أَزَقَّتِ الْأَازِقَةُ * لَيْسَ لَهَا مِنْ دُونِ اللَّهِ كَاشِفَةٌ» (نجم: ۵۷-۵۸) دارد. قشیری، در رساله خویش، سه مرحله قرب فزاینده به سوی حقیقت را شرح می‌دهد: محاضره، مکاشفه و مشاهده. برای این مورد و مثال‌های دیگر اصطلاح «کشف» در تصوف نک.: مقاله «کشف» اثر ال. گاردتز (L. Gardet's) در ویراست جدید *دائرةالمعارف اسلام* (The Encyclopedia of Islam, 1960-2002).

۹. ابوالعباس القاسم بن مهدی سیاری.

۱۰. این اصطلاحات در کلام اسلامی از زمان محققان اشعری، یعنی ابوبکر باقلانی و عبدالقاهر بن طاهر البغدادی، یافت می‌شود. نک.: (Rosenthal, 1970: 216-18, 227-30; Wensinck, 1965: 250f).

۱۱. استفاده رازی از عبارت «العلوم النظریه» گیج‌کننده است، زیرا وی ظاهراً آن را مترادف با «العلوم الضروریه» به کار برده است. شاید وی صفت «نظری» را در وسیع‌ترین معنای خود به کار می‌گیرد تا به «نظر» از طریق حواس پنج‌گانه ظاهری و عقل اشاره کند، پیش از آنکه آن را در فرآیند استنباط یا قیاس به کار گیرد. اما پس از آن، وی نظر را در مقوله‌ای متضاد برای شرح دادن شکل اکتسابی دانش به کار برده است. استعمال دوم رایج‌تر است و اصطلاح علم نظری اغلب مترادف با دانش مکتسب یا کسی استفاده می‌شود. نک.: (Rosenthal, 1970: 216-18, 227-30; Wensinck, 1965: 250f).

۱۲. ام. وات (M. Watt) به تبع میگل آسین (Miguel Asin) *الرسالة اللدنیة* اثر موثق غزالی به شمار نمی‌آورد. او نظر آسین در خصوص شباهت میان این اثر و *رسالة النفس و الروح* ابن‌عربی را نقل می‌کند: به نظر آسین، اصطلاحات و نظریه‌پردازی اثر دوم دقیقاً از آن ابن‌عربی است و از این رو *الرسالة اللدنیة* اشتباهاً به غزالی نسبت داده شده است. وات بر این مبنا و ارزیابی خودش که این اثر

از تفکر غزالی دور است، این کتاب را ناموثق می‌داند، همان‌گونه که در آثار اعتبار قطعی را اثبات می‌کند. بر اساس نظر وات، غزالی عقل را متقدم بر وحی می‌داند، و میان وحی و الهام تمایز می‌نهد. به نظر من، بحث اضافی وات بر مبنای محتوای *الرساله اللدنیه* برای ابطال وثاقت این اثر ناکافی است. تمایز میان وحی و الهام در تصوف متقدم یافت می‌شود، بنابراین، اینکه غزالی آن را انتخاب کند، جای تعجب ندارد و با نظرات مطرح‌شده وی در *احیاء علوم الدین* ناهماهنگ نیست.

۱۳. ترجمه انگلیسی این رساله انجام شده است:

M. Smith, "al-riśalat Al-Laduniyya", *Journal of Royal Asiatic Society*, 1938, pp. 177-200, 353-74.

۱۴. مفهوم نفس کلی و عقل کلی، همان‌گونه که اسمیت در مقدمه خویش بر ترجمه‌اش از این رساله صفحات ۶-۱۸۱ خاطر نشان می‌کند، در تعالیم نوافلاطونی فلوطین یافت می‌شود. غزالی این مفاهیم مابعدالطبیعی را معادل واژه‌های قرآنی «لوح» و «قلم» می‌داند.

۱۵. بنگرید به ابن سینا در کتاب *فی اثبات النبوه*، جایی که می‌نویسد: «وحی افاضه است و فرشته نیروی افاضه‌کننده مقبولی است که بر پیامبران هبوط می‌کند، گویی افاضه مداومی از عقل کلی است (ص ۴۵، ترجمه انگلیسی مأخوذ از: (Marmura, 1963: 115). برای تحلیل نظرات ابن سینا در خصوص ماهیت نبوت و عقل به عنوان علت تفکر بشری نک.: (Davidson, 1992: 83-94, 116-23). دیویدسون تأثیر ابن سینا را بر *مشکات الانوار* غزالی (pp. 129-44) ثابت می‌کند، تأثیری که در *الرساله اللدنیه* نیز مشهود است. شگفت اینکه رونوشتی از *الرساله اللدنیه* در نسخه خطی‌ای منسوب به ابن سینا در کتاب‌خانه‌ای در استانبول موجود است و در کتاب‌شناسی جامع جی. سی. انواتی (G. C. Anwati) از آثار منسوب به ابن سینا با عنوان *العلم اللدنی* فهرست شده است. (انواتی، ۱۹۵۰: ۲۳۱) و به معنای دقیق کلمه در کتاب *التفسیر القرآنی و اللغة الصوفیه فی فلسفه ابن سینا*، (عاصی، ۱۹۸۳) منتشر شده است. نه انواتی و نه عاصی نگفته‌اند که این اثر همان اثر منسوب به غزالی است.

۱۶. قبلاً دیده‌ایم که غزالی در کتاب *فیصل التفرقه* خویش صوفی‌ای را که ادعا می‌کند از بندهای شریعت رهیده، مستوجب قتل می‌داند (غزالی، ۱۹۸۳: ۲۸).

۱۷. مطلبی که میددی نیز در کتاب *کشف الاسرار و عدة الابرار* خویش (میددی، ۱۹۸۲-۱۹۸۳: ۲۰/۲۳۲) به عنوان بخشی از تفسیر خویش بر انتقال آنی و معجزه‌آسای تخت ملکه سبأ به محضر سلیمان به کار می‌برد.

۱۸. فارس بن عیسی الدینوری البغدادی (متوفای ۹۵۱ م.).

۱۹. ابوالحسین الحصری (متوفای ۹۸۱ م.).

۲۰. کتاب *عرائس المجالس* ثعالبی نخستین مجموعه مستقل داستان‌های پیامبران است؛ نک.: (Nagel, 1978: xvi). این مطلب از یهود و نصارا پیش از این در جامعه مسلمانان کاملاً مشکل‌دار تلقی می‌شده است. جی. نیوبای اظهار داشته است که داستان‌های اسرائیلی که در تفسیر طبری وجود دارد، همچنان نمایانگر «بقایای رو به زوال روایتی» است که جایگاه مطلوب‌تری در گونه قصص الانبیا به دلیل معیارهای کمتر دقیقش یافته است (Newby, 1979: 685-97). تفسیر ثعالبی، *الکشف و البیان عن تفسیر القرآن*، به دلیل استفاده از همان سنخ از مطالب نقد شد. ابن تیمیه تفسیر بغوی (متوفای میان

۱۱۱۷ و ۱۱۲۲) را تحسین می‌کند؛ به دلیل نگارش نسخه تلخیص‌شده تفسیر ثعالبی که از «روایات پست و عقاید کفرآمیز» پاک شده است؛ و از این رهگذر تفسیری می‌نگارد که ابن تیمیه آن را برتر از تفاسیر زمخشری و قرطبی می‌داند، دو مفسری که ثعالبی بارها از آن دو نقل قول کرده است؛ نقل شده در: (Riddell, 1997: 67).

۲۱. آر. آرنالدز (R. Arnaldez) می‌گوید قرطبی استفاده بسیار کمی از این مطلب کرده است (The Encyclopedia of Islam, 1960-2002: vol. 15, p. 531b) اما فهرست کتاب تفسیر قرطبی، *فهارس الجامع لاحکام القرآن* (۱۹۸۸) چیزی حدود ۲۵۰ استشهاد، فقط از ثعالبی، ذکر می‌کند، و همان‌گونه که در پاورقی پیشین ذکر شد، ابن تیمیه از قرطبی برای استفاده از این مطلب انتقاد می‌کند. یک مثال از استفاده قرطبی از مطلب ثعالبی موضوع مورد بحث کنونی را اثبات می‌کند؛ و آن توضیحی در واکنش موسی در قبال عمل خضر در کشتن آن پسر بچه است: «زمانی که موسی گفت «اقتلت نفساً زکیه؟» خضر خشمگین شد. وی شانه چپ آن پسر را برید و سپس پوست آن را کند. آنجا بر استخوان شانه نوشته شده بود: «کافری که هرگز به خداوند ایمان نیاورد» (قرطبی، ۱۹۸۰: ۲۱/۱۱؛ ثعالبی، ۱۹۵۹: ۱۲۷). این روایت ظاهراً پرسش برانگیز است. زیرا با گاه‌شمار روایت قرآنی‌ای در تعارض است که در آن خضر از توضیح اعمالش تا زمان جدایی از موسی امتناع می‌ورزد. قرطبی شیوه ناقدانه‌اش را با ملاحظه روایت‌ها در جای دیگری در تفسیرش اثبات می‌کند، اما وی در اینجا خاموش است و این پرسش برای انسان پیش می‌آید که آیا تصمیم او برای گنجاندن این مطلب به واسطهٔ اعجاب او از شیوهٔ دل‌پذیری است که این مطلب بر سیاق آن نوشته شده است. گونه قصص الانبیا ارتباط بسیار نزدیکی با موعظه‌گری دارد که در آن اهمیت حفظ توجه مخاطب به داستانی که بیان می‌شود مسلم گرفته می‌شود.

۲۲. قشیری در رساله خویش، مقام اراده را نخستین مقام طالبان خداوند می‌داند (Al-Qushayrī, 1992: 175).
۲۳. اشاره به آیات «یا ایها النفس المطمئنة ارجعی الی ربک * راضیه مرضیه» (فجر: ۲۷-۲۸). صوفیان به ارتقای بالقوه نفس از نفس اماره همان‌گونه که در قرآن است «ان النفس لامارة بالسوء» (یوسف: ۵۳)، به نفس لوازمه همان‌طور که در قرآن آمده: «لا اقسام بالنفس اللوامة» (قیامت: ۲) و به نفس مطمئنه معتقدند (Schimmel, 1975: 112). برای تعریف کاشانی از این سه مرتبه نک: پاورقی ۳۱.

۲۴. اصطلاح «محمول» در آثار قشیری نیز ذکر شده است.

۲۵. ارجاع به آیات قرآنی: «وَهُوَ الَّذِي مَرَجَ الْبَحْرَيْنِ هَذَا عَذْبٌ فُرَاتٌ وَ هَذَا مِلْحٌ أُجَاجٌ» (فرقان: ۵۳)؛ و «وَمَا يَسْتَوِي الْبَحْرَانِ هَذَا عَذْبٌ فُرَاتٌ سَائِغٌ شَرَابُهُ وَ هَذَا مِلْحٌ أُجَاجٌ» (فاطر: ۱۲).

۲۶. *تأویلات کاشانی*، با نام *تفسیر القرآن الکریم* منتشر شده و اشتباهاً به ابن عربی نسبت داده شده است (کاشانی، ۱۹۶۸: ۷۶۶/۱).

۲۷. کاشانی، همان‌گونه که ذکر کرده است، پیرو نظرات ابن عربی است، اما در این قطعه وفاداری او به ابن سینا بسیار آشکارتر است. ابن عربی برخی اصطلاحات و مفاهیم ابن سینا را اخذ کرده است، اما آنها را بسیار مفصل‌تر از کاری که کاشانی در اینجا انجام داده، با تفکر خویش سازگار کرده است؛ تفسیر کاشانی از داستان موسی و خضر از نظریه ابن سینا در باب نفس و معرفت به طور نزدیکی

- پیروی کرده است. خلاصه‌های این نظریات را می‌توان در این دو اثر یافت: (Afnan, 1958: 136-7; Heath, 1992: 53-106).
۲۸. در جای دیگری کاشانی در شرح خضر، اصطلاح «روح القدس» را به کار می‌برد (Kashani, 1991: 160). در اصطلاح‌شناسی ابن سینا «العقل القدسی» به نفسی اشاره دارد که با عالی‌ترین سطح استعداد عقلانی تبرک شده است، استعدادهایی که شایسته پیامبران است (Heath, 1992: 89-90).
۲۹. ابن سینا نیز در کتاب *اشارات و تنبیهات* (۱۹۵۸)، قواعد معنوی را پیش شرط دستیابی به معرفت بالاتر قرار داده است، گرچه وی نه از اقتدا به دیگری یاد می‌کند و نه از اصطلاح «قلب» بهره می‌برد.
۳۰. ابن سینا نفس انسانی را متشکل از سه بخش می‌داند: نفس نباتی یا طبیعی که بر فرآیندهای طبیعی بدن حاکم است، نفس حیوانی که حرکت غریزی و اختیاری را در اختیار دارد، که دومی بر جاذبه یا دافعه و ادراک از طریق پنج حس ظاهری و باطنی نهاده شده؛ و نفس ناطقه، که خاص انسان است، و از عقل نظری و عملی شکل یافته که انسان را قادر می‌سازد در طلب کمال اخلاقی و عقلانی باشد (Afnan, 1958: 136-139; Heath, 1992: 60-65).
۳۱. ما تاکنون مراتب مختلف روح را در تفسیر تمثیلی میدی ذکر کرده‌ایم. کاشانی این سه مرحله را به شرح زیر بیان می‌دارد: «النفس الامارة که به الطبیعة البدنیة تمایل دارد و آن را به لذات و شهوات جسمانی فرمان می‌دهد و قلب را به جهتی نزولی می‌کشاند. این نفس جایگاه استقرار شر و منبع اخلاق در خور ملامت و اعمال سوء است. خداوند می‌فرماید: «ان النفس لامارة بالسوء» (یوسف: ۵۳). نفس لوامه نفسی است که با نور قلب منور شده، به حدی که از عادت غفلت بیدار شده، و هشیار می‌شود و در حالی که میان دو جهت خالقیت و مخلوقیت در تردید است، ارتقای مرتبه خویش را آغاز می‌کند. هر زمانی که امر بدی از سرشت ظالمانه‌اش سرزند، پرتو بیداری الاهی بر آن مستولی می‌شود و نفس لوامه، در حالی که در طلب بخشایش و بازگشت به باب رحیمیت و رحمانیت است، آغاز به اتهام خویشتن می‌کند و از آن عمل برمی‌گردد. به این دلیل، خداوند به این نفس قسم یاد می‌کند: «لا اقسام بالنفس اللوامة» (قیامت: ۲). النفس المطمئنه نفسی است که فروغ آن در پرتو قلبی که خصایص درخور سرزنش خود را از دست داده، کامل شده است و با اخلاق درخور تحسین شکل یافته است؛ و تماماً به سوی قلبی رو کرده که در پی آن به سوی جایگاه عالم‌القدس برمی‌خیزد، از جایگاه ناپاکی رها می‌شود، در اطاعت جدی است، در حضور عالی‌ترین مراتب سکنا گزیده تا جایی که پروردگارش به وی خطاب می‌کند: «یا ایها النفس المطمئنة، ارجعی الی ربک راضیة مرضیة * فادخلی فی عبادی وادخلی جنتی» (فجر: ۲۷-۳۰) (Kashani, 1991: 77-78).
۳۲. بر اساس نظر ابن سینا، نفس عقلانی از دو قوه یا دو عقل نظری و عملی تشکیل شده است. عقل عملی واسطه میان روح حیوانی و نباتی است و عقل نظری، با بهره‌گیری از عقلانیت نفس حیوانی امیال و هیجانات نفس نباتی را با پرورش رفتار اخلاقی کنترل می‌کند. عقل عملی مربوط به خصایص عالم مادی خارجی است حال آنکه عقل نظری نیروی فهم مفاهیم جهانی دریافت‌شده از عقل فعال را دارد، خواه از طریق فرآیند کم‌شتاب منطق عملی یا به واسطه حدس بی‌واسطه؛ قوه‌ای

نگرش عارفانه به قرآن: داستان خضر و موسی / ۱۲۳

که ممکن است به فعلیت درآید یا نه. کاشانی مفاهیم سینوی عقل نظری و عملی را می‌پذیرد (Lory, 1980: 76) و عقل فعال را برابر با روح القدس می‌بیند (p. 55).

۳۳. کاشانی در جای دیگری می‌گوید قلب آن چیزی است که حکیم آن را نفس ناطقه می‌نامد (Kashani, 1991: 141).

۳۴. نک.: تفسیر ابن عطا از «اردنا» جایی که «نا» به خضر و موسی اشاره دارد.

۳۵. میبیدی در اینجا توضیحی می‌افزاید: زیرا هر کس بتواند صفات خویشتن را در این طریق قدسی فدا کند، ما اسرار انواع گوناگون معرفت حق را در قلبش به تصویر خواهیم کشید. زیرا «او علمناه من لدنا علما» (میبیدی، ۱۹۸۲-۱۹۸۳: ۱۶/۷۲۸).

۳۶. بقلی شیرازی این نخستین مقام را یکی از وحدت‌های عرفانی می‌داند، در حالی که حلاج آن را استیلاي خداوند می‌خواند.

منابع

- قرآن کریم (۱۳۹۱). ترجمه: سید محمدرضا صفوی (بر اساس تفسیر المیزان)، قم: دفتر نشر معارف، چاپ دهم.
- ابن سینا، ابو علی الحسین (۱۹۶۸). *فی اثبات النبوة، ویراسته: مایکل ای. مارمورا، بیروت: دار النهار للنشر.*
- ابن سینا، ابو علی الحسین (۱۹۵۸-۱۹۵۹). *الاشارات و التنبيهات*، تهران: مطبعة الحیدریه.
- روزبهان بقلی، ابو محمد بن ابونصر (۱۸۹۸). *عرائس البیان فی حقایق القرآن، لکنهو: بی نا.*
- انواتی، جی. سی. (۱۹۵۰). *مؤلفات ابن سینا، قاهره: دار المعارف.*
- ثعالبی، ابن اسحاق احمد بن محمد ابراهیم (۱۹۵۴). *قصص الانبیاء: مسمى بالعرائس المجالس، مصر: مكتبة الجمهورية العربية.*
- رازی، محمد بن عمر فخر الدین (۱۹۸۰). *التفسیر الكبير، بیروت: بی نا.*
- سلمی، عبد الرحمن محمد بن الحسین (۲۰۰۱). *حقائق التفسیر، ویراسته: سید عمران، بیروت: دار الکتب العلمیه.*
- سلمی، عبدالرحمن محمد بن الحسین (۱۹۸۶). *زیادات حقائق التفسیر (تفسیر فرعی)*، ویراسته: گرهارد باورینگ، بیروت: دار المشرق.
- طبری، ابوجعفر (۱۹۵۴-۱۹۵۷). *جامع البیان عن تأویل آی القرآن، مصر: مصطفى البابی الحلبي.*
- عاصی، حسن (۱۹۸۳). *التفسیر القرآنی و اللغة الصوفیة فی فلسفة ابن سینا، بیروت: المؤسسات الجامعیة للدراسات و النشر و التازی.*
- غزالی، ابوحامد محمد (بی تا). *الرسالة اللدنیة، قاهره: بی نا.*
- غزالی، ابوحامد محمد (۱۹۸۳). *فیصل التفرقة بین الاسلام و الزندقه، دار البیضاء: دار النشر المغربیه.*
- قرطبی، محمد بن احمد عبدالله انصاری (۱۹۸۰). *الجامع لاحکام القرآن والمبین لما تضمن من السنة و آیات الفرقان، بیروت: دار الکتب العربی.*
- قرطبی، محمد بن احمد عبدالله انصاری (۱۹۸۸). *فهارس الجامع لاحکام القرآن، بیروت: دار الکتب العلمیه.*
- قشیری، ابوالقاسم (۱۹۶۸-۱۹۷۱). *لطائف الاشارات، قاهره: دار الکتب العربی.*
- کاشانی، عبدالرزاق (۱۹۶۸). *تأویلات، بیروت: دار الیقظة العربیة.*
- میبدی، رشید الدین (۱۹۸۲-۱۹۸۳). *کشف الاسرار و عدة الابرار، ویراسته: ع. الف. تهران: حکمت و امیرکبیر.*
- نیشابوری، نعیم الدین (۱۹۶۲-۱۹۷۰). *غرائب القرآن و رغائب الفرقان، ویراسته: ابراهیم عطوه عواد، قاهره: مصطفى البابی الحلبي.*

Afnan, S. M. (1958). *Avicenna: His Life and Works*, London: George Allen and Unwin.

Al-Qushayrī (1992). *Principles of Sufism*, trans. B. von Schlegel, Berkeley, CA: Mizan Press.

- Chodkiewicz, M. (1993). *An Ocean without Shore: Ibn Arabi, the Book, and the Law*, Albany, NY: SUNY Press.
- Corbin, H. (1969). *Creative Imagination in the Sufism of Ibn Arabi*, trans. R. Manheim Princeton, NJ: Princeton University Press.
- Davidson, H. A. (1992). *Alfarabi, Avicenna, and Averroes, on Intellect: their Cosmologies, Theories of the Active Intellect, and Theories of Human Intellect*, Oxford: Oxford University Press.
- Ernst, C. (1997). *The Shambala Guide to Sufism*, Boston, MA: Shambhala.
- Heath, P. (1992). *Allegory and Philosophy in Avicenna (Ibn Sina): with a Translation of the Book of the Prophet Muhammad's Ascent to Heaven*, Philadelphia: University of Pennsylvania Press.
- Ibn Sina, Abu Ali al-Husayn (1963). "Avicenna: On the Proof of Prophecies and the Interpretation of the Prophet's Symbols and Metaphors." Trans. Michael E. Marmura, *Medieval Political Philosophy: A Sourcebook*, Eds. Ralph Lerner and Mushin Mahdi, Ithaca, NY: Cornell University Press, pp. 112–21.
- Kashani, Abd al-Razzaq al- (1991). *A Glossary of Sufi Technical Terms (Istilahat al-sufiyya)*, Arabic text with trans. by Nabi Safwat, revised and edited by David Pendlebury, London: Octagon Press.
- Lory, P. (1980). *Les commentaries esoteriques du coran dapres abd ar-razzaq al-qashani*, Paris: les deux oceans.
- Marmura, M. (1963). "On the Proof of Prophecies and the Interpretation of the Prophets' Symbols and Metaphors", in: *Medieval Political Philosophy: a Source Book*, eds. R. Lerner and M. Mahdi, Ithaca, Ny: Cornell University Press.
- Massignon, Louis (1963). "Elie et son rôle transhistorique, Khadiriya, en Islam." *Opera Minora*, Ed. Y. Moubarac, Vol. 1, Beirut: Dar al-Maarif, pp. 142–61.
- Nagel, T. (1978). "Kisas al-anbiya" in: *The Encyclopedia of Islam*, new Ed. And W. M. Thackston, *Introduction to the Tales of the Prophets of al-Kisai*, Boston, MA: Twayne Publishers, 1978, p. xvi.
- Newby, Gordon (1979). "Tafsir Isra'iliyat," *Journal of the American Academy of Religion*, 47: 685–97.
- Riddell, P. G. (1997). "The Transmission of Narrative-based Exegesis in Islam" in: *Islam: Essays on Scripture, Thought and Society*, eds. P. G. Riddell and t. Street, Leiden: E. J. Brill.
- Rosenthal, F. (1970). *Knowledge Triumphant: The Concept of Knowledge in Medieval Islam*, Leiden: E. J. Brill.
- Schimmel, A. (1975). *Mystical Dimensions of Islam*, Chapel Hill, NC: University of North Carolina Press.

- Smith, M. (1938). "Al-Risalat Al-Laduniyya," *Journal of the Royal Asiatic Society*, 177–200, 353–74.
- Shorter Encyclopedia of Islam* (1953). edited By H. A. R. Gibb & J. H. Karmers, Leiden: Brill.
- Thalabi, Abu Ishaq Ahmad b. Muhammad Ibrahim (2002). al. Ara'is al-majalis fi qisasal-anbiya1 or, "Lives of the Prophets", Trans. William M. Brinner, Leiden: E. J. Brill.
- Thackston, W. M. (1978). *Introduction to the Tales of the Prophets of al-Kisai*, Boston, Ma: Twayne Publishers.
- The Encyclopedia of Islam* (1960-2002). Eds. C.E. Bosworth, E. van Donzel, W. P. Heinrichs, and G. Lecomte. Leiden: E. J. Brill.
- Watt, W. Montgomery (1952). "The Authenticity of the Works Attributed to al-Ghazali." *Journal of the Royal Asiatic Society*, pp. 24–45.
- Wensinck, A. J. (1965). *The Muslim Creed: Its Genesis and Historical Development*, New York: Barnes and Noble.
- Wheeler, B. M. (1998). "The Jewish Origins of Quran 18: 65-82?, Reexamining Arent Jan Wensinck, Theory," *Journal of the American Oriental Society*, 118: 153-71.
- Wheeler, B. M. (2002). *Moses in the Quran and Islamic Exegesis*, London: Routledge Curzon.