

فصلنامه علمی-ترویجی مطالعات تقریبی مذاهب اسلامی (فروغ وحدت)
سال یازدهم / دوره جدید / شماره ۴۴ / تابستان ۱۳۹۵
صص ۶۷-۸۰

بررسی اختلافات و اشتراکات تفاسیر عرفان فریقین ذیل داستان حضرت موسی (ع) و خضر (ع)

• رمضان مهدوی آزاد بنی

دانشیار دانشگاه مازندران

dr.azadboni@yahoo.com

• سیاوش حق جو

استادیار دانشگاه مازندران

s.haghjou@umz.ac.ir

• مصطفی رضازاده

کارشناس ارشد علوم قرآن و حدیث دانشگاه مازندران (نویسنده مسئول)

mostafa.rezazadeh4@gmail.com

تاریخ دریافت: ۱۳۹۴/۸/۲۸، تاریخ پذیرش: ۱۳۹۵/۶/۲۱

چکیده

هرچند در متون عرفانی عموماً از اختلافات مذهبی خبری نیست، با این حال نمی‌توان وجود آنها را در کتب عرفانی نادیده گرفت. مقاله حاضر که به روش توصیفی - تحلیلی تألیف شده است، نقاط اشتراک و اختلاف تفاسیر عرفانی فریقین را به لحاظ متنی و محتوایی، ذیل داستان حضرت موسی (ع) و خضر (ع) مورد بررسی قرار می‌دهد. روشمندی در تدوین متن، تداعی مفهوم سلوک و پرورش زبان عرفانی، از جمله اشتراکات مهم تفاسیر عرفانی است. دقت و تمرکز بر روی لغات، نگرشی خاص بر بعضی مفاهیم مانند ولایت و تلاش برای منسجم کردن اصطلاحات عرفانی نیز از موارد اختلاف این دو دسته از تفاسیر می‌باشد.

کلیدواژه‌ها: تفاسیر عرفانی فریقین، روشهای تفسیری فریقین، داستان حضرت موسی (ع) و خضر (ع).





مقدمه

از دیرباز، آنچه قرآن را نمودی خاص بخشیده و تحلیلها و دیدگاههای متفاوت و بعضاً تضادگونه‌ای از آن ارائه داده، وجود مذاهب اسلامی است. انشعاب دین مبین اسلام به دو فرقه اصلی شیعه و سنی، باعث به وجود آمدن نظرات و برداشتهای مختلفی از نصوص شده است. به گواه تاریخ، دیدگاههای مذهبی نه تنها بر مبانی و اصول تأثیر گذاشته، بلکه اکثر فرعیات شریعت را نیز تحت تأثیر خود قرار داده‌اند. حوزه‌هایی مانند فقه، کلام و ادب دستخوش تفسیرها و تحلیلهایی شده‌اند که بدون شک، گرایشهای مذهبی عامل این تفاوتها بوده است. البته این تفاوت و تضارب آراء، هیچ خدشهای به ساحت قرآن وارد نخواهد کرد. قطعاً دغدغه‌های یک مفسر و نوع جهان بینی او در تفسیر و تبیین آیات قرآن اثرگذار می‌باشد. در میان گرایشهای تفسیری، تفاسیر عرفانی نیز از جمله تفاسیری هستند که عارف با توجه به نوع نگاه خود، آیات و روایات را تفسیر و تبیین می‌کند. اما نکته حائز اهمیت در این گرایش، وجود یک نوع بینش و دیدگاه خاص در میان این گروه از مفسران می‌باشد و آن اینکه نگاه عموم مفسران عرفانی به پدیده‌ها فرامذهبی است.

داستان حضرت موسی(ع) و خضر(ع) از جمله داستانهایی است که مورد توجه مفسران عارف و به طور کلی عرفا قرار گرفته است. علت آن را می‌توان ارتباط بین حوادث این داستان با مبانی عرفان اسلامی دانست. داستان مورد نظر، از جنبه‌های متفاوت علمی و هنری مورد مطالعه مؤلفان قرار گرفته است. «طی این مرحله»، نوشته علی‌اکبر ترابیان طریقه را می‌توان پیشینه پژوهشی این موضوع دانست، اما تفکیک تفاسیر عرفانی فریقین از یکدیگر و پرداختن به دو بعد ساختار و محتوا در این متون (ذیل داستان حضرت موسی و خضر)، از جمله نوآوریهای این تحقیق می‌باشد که کمتر بدان پرداخته شده است.

تحقیق حاضر با تکیه بر مهم‌ترین تفاسیر عرفانی ذیل داستان حضرت موسی و خضر، در پی پاسخ به این سؤال است که آیا اختلافات و اشتراکات این تفاسیر ذیل داستان مورد نظر، برخاسته از اعتقادات مذهبی آنها است یا تحت تأثیر سلاقی شخصی یا عواملی دیگر می‌باشد؟

روشنندی تدوین

با توجه به اینکه مفسران، پیش از تألیف تفسیر خود، قطعاً به مطالعه و تفحص در نظرات دیگر مفسران هم‌عصر خود پرداخته و از تألیفات تفسیری پیشینیان بهره جست‌ه‌اند، یقیناً تأثیرات مستقیم و غیرمستقیم متون، در متن تدوین شده، توسط مفسر اعمال شده است و این بحث ما را به نظریه بینامتنیت نزدیک می‌کند. نظریه پردازان متون، خواه متون ادبی یا غیر آن را فاقد هرگونه معنای مستقل می‌دانند. متون در واقع متشکل از همان چیزی هستند که نظریه پردازان اکنون آن را امر بینامتنی می‌نامند. نظریه پردازانی مانند کریستوا (Julia kristeva) و بارتز (Roland Barthes) مدعی‌اند که عمل خوانش، ما را به شبکه‌ای از روابط متنی وارد می‌کند. تأویل کردن یک متن، کشف کردن معنا یا معانی آن، در واقع ردیابی همان روابط است. بنابراین خوانش به صورت یک فرایند حرکت میان متون درمی‌آید. معنا نیز به چیزی بدل می‌شود که میان یک متن و همه دیگر متون مورد اشاره و مرتبط با آن متن، موجودیت می‌یابد و این برون رفت از متن مستقل و ورود به شبکه‌ای از روابط متنی است که متن به بینامتن تبدیل می‌شود.^۱

در واقع این نظریه هر متن را زاینده و متشکل از دیگر متون می‌داند که کمابیش قابل شناسایی می‌باشند. این نظریه تا حد بسیار زیادی درباره متون تفسیری عرفانی صدق کرده و به احتمال قوی شامل دیگر متون نیز می‌شود. اشتراکات این متون را می‌توان به

۱. بینامتنیت، ص ۵.

طور کلی به لحاظ نگارشی و متنی و محتوایی و معنایی مورد توجه قرار داد.

مراحل تدوین

امروزه به‌کارگیری روش در تألیف متن که از جمله شاخصهای مهم در مقبولیت یک متن علمی یا ادبی و هنری می‌باشد، باعث شده است مؤلفان علاوه بر محتوا، در به‌کارگیری روشی متقن و منطقی و ارائه متنی صحیح توجه خاصی داشته باشند. آنچه در عموم تفاسیر عرفانی فریقین و چه بسا تمامی تفاسیر قرآنی به وضوح پیدا است، استفاده از یک روش خاص و کلی در تدوین است که آن را می‌توان با عنوان حرکت از سطح به عمق خواند؛ به این معنا که مفسر در مرحله اول به ظواهر، الفاظ، اعراب، اسباب نزول، قرائات مختلف و صحت و سقم آن می‌پردازد. هنر و دایره احاطه به بحث و سطح علمی یک مفسر در مرحله دوم آشکار می‌شود. هرچه مفسر به پیوند آیات و سیاق، توجه بیشتری داشته باشد و در زمینه تخصص خود تبحر بیشتری نشان دهد، در پیشبرد بحث و بیان مقاصد آیات موفق‌تر خواهد بود.

لازم به ذکر است هرچند در مرحله اول نیز پیش‌فرضها و اعتقادات مبنایی مفسر در انتخاب قرائتی خاص یا سبب نزولی خاص اثرگذار است، اما شدت و دفاع و بیان استدلالهای یک مفسر ذیل عقیده‌ای خاص، در مرحله دوم انجام می‌گیرد. آنچه تاکنون مشخص شد، به‌کارگیری دو مرحله برای تفسیر است که در تفاسیر عرفانی فریقین مشترکاً وجود دارد و هیچ‌کدام از چهارچوب آن خارج نشده‌اند. اکنون با ذکر شواهدی از هردو دسته از تفاسیر به توضیح و تبیین این ادعا پرداخته می‌شود.

۱) مرحله اول

در این مرحله ابتدا مفسر به آنچه عیناً در متن قرآن می‌بیند، می‌پردازد و سپس مطالبی در جهت تکمیل آن ارائه می‌دهد. معانی لغات و توضیح مختصری از فروع

داستان، نام دو یتیم، نام آن غلام، مکان جغرافیایی داستان، نوع کشتن غلام، نوع سوراخ کردن کشتی، نام آن قریه، وصیت خضر(ع) به موسی(ع)، محتوای لوح که در قرآن به عنوان کنز خوانده شده و ... کمابیش توسط مفسران بیان شده است. البته تفصیل و شرح کامل‌تر این مباحث، در تفاسیر روایی هردو گروه از مفسران به وفور یافت می‌شود. تفاوت تفاسیر عرفانی نسبت به تفاسیر روایی در این مسئله، این است که در متون عرفانی بسیار گذرا و مختصر بدان اشاره شده و عدم تفصیل این مطالب به خاطر اهمیت نداشتن و دور افتادن از هدف اصلی داستان می‌باشد.

در این مرحله مفسران سعی دارند که تعلقات داستان و حواشی آن را توضیح دهند. به عنوان مثال در *لطائف الاشارات* می‌خوانیم: «نام همراه موسی(ع)، یوشع است و به‌کارگیری این واژه برای همراه موسی(ع)، برای کرامت وی می‌باشد، نه اسمی عام».^۲ در تفسیر کشف الاسرار نیز مشابه آن ذکر شده است.^۳ در سایر تفاسیر نیز موسی(ع)، همان موسی بن عمران، و آن بنده‌ای که موسی(ع) با وی هم‌سفر شد، خضر خوانده شده است. درباره علت حرکت موسی(ع) به سوی خضر(ع) نیز دو گونه نقل نزدیک به هم وجود دارد: یکی اینکه خود حضرت از خداوند سؤال کرد که آیا داناتر از من نیز وجود دارد و دیگر اینکه کسی از او پرسید آیا داناتر از تو وجود دارد. جواب نیز در تصور حضرت موسی(ع) منفی بود، بنابراین خداوند برای اینکه وی را متنبه کند، از بنده‌ای که از او داناتر بود، خبر داد.^۴

۲) مرحله دوم

همان‌طور که قبلاً اشاره شد، این مرحله به عنوان شاخصی برای تفکیک تبحر مفسران، در زمینه

۲. لطائف الاشارات، ج ۲، ص ۴۰۶.

۳. رک: کشف الاسرار، ج ۵، ص ۷۰۹.

۴. بیان السعادة، ج ۲، ص ۴۷۰؛ کشف الاسرار، ج ۵، ص ۷۱۴؛ تفسیر روح البیان، ج ۵، ص ۲۶۲؛ مراح لیبد، ج ۱، ص ۶۵۴؛ الفواتح الالهیه، ج ۱، ص ۴۸۵.





تخصص خود می‌باشد. به عنوان مثال در تفسیر ابن عربی بدون توجه به مرحله اول، تمام سعی مفسر بر روی مرحله دوم متمرکز است و از این جهت درک تفسیر وی بسیار دشوار می‌باشد، چه اینکه استفاده از زبانی فلسفی و توضیحات اشاری نیز در آن بسیار پرکاربرد است. این مرحله در میان تفاسیر عرفانی به دو صورت انجام گرفته است. تفاسیری مانند *کشف الاسرار* یا *بیان السعادة* یا تفسیر منظوم صفی به صورت منفک و مجزا از مرحله اول به تفسیر و تأویل می‌پردازند. اما دیگر تفاسیر عرفانی به صورت توأم به بیان تأویلات و نکات عرفانی پرداخته‌اند. حال با توجه به اینکه سهولت در پیدا کردن مطلب مورد نظر و دسته‌بندی آنها در متن، از جمله امتیازات هر متنی می‌باشد، به نظر می‌رسد روش تفکیک و ارائه این دو مرحله به صورت مستقل، صحیح‌تر و معقول‌تر باشد. بی‌تردید بررسی و مطالعه دو تفسیر گران قدر *کشف الاسرار* و *بیان السعادة* که به ترتیب نماینده دو گروه اهل سنت و شیعه هستند، از این حیث بسیار مفید و مغتنم است و دارای اشتراک در روش ارائه مفاهیم می‌باشند. البته وجود این دو مرحله برای تفاسیر عرفانی، به معنای نفی آن از دیگر گرایشها نیست و صرفاً تمرکز بر روی دو گروه خاص از مفسران با گرایشی ویژه، باعث تنظیم این گفتار شده است.

اشتراکات

۱) سلوک معنوی

اولین نقطه مشترک که می‌توان گفت تمام تفاسیر و متون عرفانی را دربر گرفته است، پرداختن به مسئله سیر و سلوک معنوی ذیل این داستان می‌باشد. هر مفسر با توجه به ذوق عرفانی و مطالعات خود، به گسترش و رشد این نظریه عرفانی می‌پردازد و این داستان را به عنوان شاهدهی قرآنی بیان می‌کند. سفر، سالک، همراه، مرید، سلوک، مشقت در راه علم، تعلیم، شریعت، طریقت، حقیقت، ادب و ... از جمله واژه‌های

کلیدی است که در توضیح این داستان بدان اشاره شده است. آنچه این داستان را به سیر و سلوک و طی طریق معنوی سوق می‌دهد، ماهیت داستان و استعداد آن برای حمل بیانات عرفانی است. البته ذوق عرفا و توانایی ایشان برای استخراج معانی بلند از این داستان کوتاه نیز بی‌تأثیر نبوده است. به زبان ساده مقصود از سفر در میان اهل عرفان، نوعی حرکت درونی و سیر باطنی می‌باشد که دارای آداب و شرایط خاصی بوده و برای محفوظ ماندن از گمراهی در این سفر پرمخاطره داشتن یک همراه با بینشی عمیق و ژرف بسیار الزامی می‌باشد. مرید نیز باید دل از تمایلات شسته و بدون چون و چرا دستورات و راهنمایی‌های مراد خود را اطاعت کند، تا در این سفر معنوی پرمخاطره گمراه نشود و به مقصد اصلی خود برسد.

عموم تفاسیر و متون عرفانی ذیل این مباحث، به داستان حضرت موسی (ع) و خضر (ع) اشاره کرده‌اند. میبیدی این داستان را اشاره به سفر تعب و آن را مختص مریدان در ابتدای ارادتشان می‌داند که به همراه ریاضت و تحمل مشقت، تهذیب نفس، خوی و دل را نیز به ارمغان می‌آورد.^۵ ابن عربی تبعیت در آیه «قَالَ فَإِنْ اتَّبَعْتَنِي فَلَا تَسْأَلْنِي عَنْ شَيْءٍ حَتَّىٰ أُحَدِّثَ لَكَ مِنْهُ ذِكْرًا»^۶ گفت: اگر مرا پیروی می‌کنی، پس از چیزی سؤال مکن، تا [خود] از آن با تو سخن آغاز کنم»، را ظهور اراده سلوک و حرکت به سمت کمال می‌خواند.^۷ تفسیر روح البیان این سفر را سفر تأدیب خوانده که حضرت موسی (ع) در آن به دنبال طلب علم بوده است و ویژگی این سفر را مشقت می‌داند.^۸ بیان السعادة این داستان را ذیل عنوانی به نام مراتب سلوک، تفسیر و تأویل می‌کند.^۹ غرائب القرآن، روح المعانی، بحر العلوم، تفسیر صفی و دیگر متون عرفانی نیز به

۵. کشف الاسرار، ج ۵، ص ۷۲۸.

۶. کشف، ۷۰.

۷. تفسیر ابن عربی، ج ۱، صص ۴۰۷ و ۴۰۸.

۸. تفسیر روح البیان، ج ۵، ص ۲۶۵.

۹. بیان السعادة، ج ۲، ص ۴۷۷.

این داستان نگاهی از نوع شهودی و معرفتی داشته‌اند.

۲) زبان عرفانی

زبان یک ابزار برای برقراری ارتباط و تفهیم مقاصد می‌باشد. به طور قطع، علاوه بر افراد و جوامع مختلف که هر کدام دارای زبانی منحصر به خود می‌باشند، متون نیز دارای زبانی خاص در ارائه مفاهیم می‌باشند. می‌توان گفت: هر متن با توجه به زبانی که در آن به‌کار رفته است، شناخته می‌شود. با این رویکرد متنی که زبان و محتوای آن با یکدیگر همسو نباشد، مقبول و ماندگار نخواهد بود. مسئله و محور اصلی عرفان پیرامون کشف و شهود است و در واقع این گرایش توضیح و ثبت احوال و عقاید افرادی است که راهی خاص را در زندگی برگزیده‌اند؛ به بیانی روشن‌تر زبان عرفانی در حقیقت از عمل عرفانی برخاسته است. مطالعه درباره پیشینه عرفان نیز این نکته را تأکید می‌کند که در ابتدا عرفان تنها شامل عرفان عملی بوده و پس از رشد تألیفات و ثبت نظرات مختلف، عرفان عملی نیز پا به عرصه متون گذاشته و به عنوان عرفان نظری مبدل گشته است. تفاسیر و به طور کلی متون عرفانی به جا مانده نیز گویای وجود همین زبان می‌باشند و مطالعه آنها به خصوص ذیل داستان مورد نظر، وجود بیانی خاص را متذکر می‌شود که ما از آن به عنوان زبان عرفانی تعبیر کردیم. در ادامه به چند مورد برای روشن‌تر شدن بحث اشاره می‌شود.

در تفسیر *غرائب القرآن* که از جمله تفاسیر مهم عرفانی می‌باشد، مفسر در حادثه اول داستان درباره پادشاهی که کشتیهای سالم را تسخیر می‌کرد، او را شیطان معرفی کرده و یادآور می‌شود: عباداتی را که از انکسار و خشوع و تذلل به درگاه خداوند خالی باشد، او (شیطان) تصرف می‌کند؛ زیرا این‌گونه عبادات از آن شیطان است، نه خداوند رحمان.^{۱۰} ابن عربی سوار شدن بر سفینه را سوار شدن بر کشتی

۱۰. *غرائب القرآن*، ج ۴، صص ۴۵۴ و ۴۵۵.

بدن می‌داند که به سر حد ریاضت برای عبودیت به سوی عالم قدسی در عالم جسمانی و جهت سیر الی الله رسیده بود و خرق آن را به معنای ناقص کردن آن با ریاضت و تقلیل طعام و اعمال نمودن احکام و واقع کردن خلل و سستی در نظام آن می‌داند.^{۱۱} گنابادی نیز سالک این سفر را نیازمند خراب کردن و اضمحلال قوای نفسانی می‌داند، تا از تسلط شیطان و غضبش رهایی یابد و تسلیم قوای عقل شود.^{۱۲} متون عرفانی اعم از تفسیر و غیره، به وفور از این روش در توضیحات خود استفاده کرده‌اند. این متون معمولاً هر چیز را دارای معانی و مفاهیم متعدد می‌دانند و ساده از آن نمی‌گذرند. سخن گفتن به صورت استعاری و کنایی و به همان مقدار نیز دریافتهای استعاری و کنایی از آیات و حتی طبیعیات از جمله ویژگیهای زبان عرفانی می‌باشد. می‌توان گفت: مهم‌ترین ابزاری که باعث به وجود آمدن چنین نگاهی می‌شود، مفهومی به نام «تأویل» است که در ادامه به آن پرداخته می‌شود.

۳) نگرش مشترک بر بعضی مفاهیم

الف) قبض و بسط

جستجو در متون تفسیری ذیل دو مفهوم قبض و بسط، نشان می‌دهد، عرفا هر کجا در پی بیان دو مفهوم متضاد هستند، عموماً به این دو نیز اشاره می‌کنند. مانند ظاهر و باطن، روز و شب، خوف و رجا، قبض و بسط و ...^{۱۳} گفتنی است در متون تفسیری به طور پراکنده به تحلیل و تفسیر این دو مفهوم پرداخته شده است، اما نکته حائز اهمیت این است که در اکثر متون عرفانی (غیر از تفاسیر عرفانی) برای دو مفهوم قبض و بسط، دو شخصیت خضر و الیاس را مثال زده‌اند. گستردگی و شهرت این مسئله در متون عرفانی ما را بر آن داشت، تا با استفاده از بعضی متون عرفانی، به ارتباط این مفاهیم و توضیحی (هرچند مختصر) در

۱۱. تفسیر ابن عربی، ج ۱، صص ۴۰۸ و ۴۰۹.

۱۲. بیان السعادة، ج ۲، ص ۴۷۷.

۱۳. بیان السعادة، ج ۳، ص ۱۲۴؛ کشف الاسرار، ج ۶، ص ۱۱۲.





رابطه با آنها بپردازیم.

این دو مفهوم دو حالت مختلف هستند که ممکن است سالک در بین راه، به هر کدام از آنها برسد. در واقع کنایه از دو شخصیت (خضر و الیاس) می‌باشد. ابن عربی گرچه در تفسیر خود به ارتباط این دو مفهوم و خضر و الیاس اشاره‌ای نکرده، اما در الفتوحات بدان پرداخته است و خضر را کنایه از بسط و گشادگی و الیاس را کنایه از قبض و گرفتگی می‌داند. در فرهنگ اصطلاحات عرفانی ابن عربی ذیل قبض و بسط به نقل از وی آمده است: «سرور ما خضر از آن به بسط تعبیر می‌شود؛ زیرا قوای مزاجی او به عالم شهادت و غیب بسط می‌شود و همچنین قوای روحانیت و نقیض بسط قبض است که از آن به پیامبر الیاس تعبیر می‌شود».^{۱۴} نخستین در سلک ششم تألیف خود، یکی از اصطلاحات این علم (عرفان) را قبض و بسط می‌داند و در توضیح معنای آن می‌گوید: «و هما حالان یُشبهان الخوف و الرجاء». در ادامه بنا به قولی آن دو (قبض و بسط) را مرتبه بالاتر از خوف و رجا می‌داند و می‌افزاید: «القبضُ یتولّد من الخوف و البسَطُ یتولّد من الرجاء». ایشان قبض را کنایه از حالت تنگی رزق و بسط را کنایه از حالت فراخی رزق می‌داند و با اشاره به نقل قولی دیگر، قبض را اشاره به امساک دنیا و بسط را اشاره به ترک دنیا می‌داند. او می‌گوید: «چون آدمی از مادر متولد می‌شود، انگشتان دست او مقبوض باشد و چون وفات یابد انگشتان دست او مبسوط مانند» و یادآور می‌شود: «فی کون قبض الاصابع فی حالة الولادة إشارة إلى إمساك الدنيا و یكون بسط الاصابع فی حالة الوفاة إشارة إلى ترک الدنيا».^{۱۵} ابونصر سراج بدون اشاره به دو شخصیت اصلی داستان، قبض را حالت عارفی می‌داند که جز شناخت خویش از حق، چیز دیگری در دل ندارد و بدان می‌پردازد و درباره بسط نیز آورده است: «بسط

حالت عارف مردی است که حق او را بسط داده و پرستار او گشته و تربیت و پرورش خلق را بدو نهاده است. خداوند فرمود: خداست که گرفته می‌کند و هم اوست که باز می‌گشاید و به سوی او بازمی‌گردد».^{۱۶} او در ادامه از جنید نقل می‌کند که معنای قبض و بسط، همان خوف و رجا است، چه رجا به سوی طاعت می‌کشاند و خوف آدمی را از معصیت بازمی‌دارد.^{۱۷} جرجانی ارتباط خضر و مفهوم بسط را بدین صورت شرح می‌دهد: «از بسط به خضر تعبیر می‌شود؛ زیرا قوای مزاجی جسمی او و نیز قوای روحانی او، در دو عالم غیب و شهادت گسترده است».^{۱۸}

با توجه به آنچه گذشت، به نظر می‌رسد ارتباط این دو مفهوم و دو شخصیت را باید در نوع زیستن آنها دانست؛ با توجه به باور زنده بودن خضر و وجود جسمانی و روحانی او در بین مردم و از طرفی ارتباط او با عالم غیب، مفهوم بسط که به معنای گستردگی و گشایش است، بر ایشان اطلاق شده است. در مورد الیاس و مفهوم قبض نیز به همین صورت است؛ با توجه به آیه «وَرَفَعْنَاهُ مَكَانًا عَلِيًّا»^{۱۹} «و [ما] او را به مقامی بلند ارتقا دادیم»، ایشان به عالم روحانی یا گذاشته‌اند که در آنجا جسمیت جایی نداشته و جسم از ایشان گرفته شده است که این گرفتگی با مفهوم قبض هم‌معنا می‌باشد: «از قبض به الیاس تعبیر می‌شود؛ زیرا الیاس همان ادریس است و او چون به عالم روحانی (غیب) بالا برده شده، قوای مزاجی‌اش در عالم غیب مستهلک شد و توسط عالم غیب گرفته و قبض شد و بنابراین از قبض به الیاس تعبیر می‌شود».^{۲۰} دریافت صحیح و عمیق بیانات عرفا از این دو مفهوم، ارتباط نزدیکی با دریافت و فهم

۱۶. «وَاللَّهُ يَبِضُّ وَيَبْسُطُ وَإِلَيْهِ تُرْجَعُونَ» (بقره، ۲۴۵).

۱۷. اللمع فی التصوف، ص ۳۷۴.

۱۸. التعریفات، ص ۱۶۳.

۱۹. مریم، ۵۷. این آیه درباره حضرت ادریس (ع) است که در اکثر متون عرفانی ادریس و الیاس هر دو یک شخصیت دانسته شده‌اند (رک: راه روشن، ج ۲، ص ۳۵۵؛ الفتوحات المکیه، ج ۲، ص ۵).

۲۰. التعریفات، ص ۹۲.

۱۴. فرهنگ اصطلاحات عرفانی ابن عربی، ص ۲۵۵.

۱۵. سلک السلوک، صص ۱۱۰ و ۱۱۱.

شخصیت خضر و الیاس دارد که در حقیقت ویژگی و شخصیت آنها، باعث مفهوم‌سازی این دو شخصیت تحت عنوان قبض و بسط شده است.

ب) شریعت، طریقت و حقیقت

از داستان مورد نظر، دو مفهوم دیگر نیز برداشت شده است. این دو مفهوم از تقابلی اعمال حضرت موسی (ع) و خضر (ع) با یکدیگر به وجود آمده و نوع اندیشه و علم آنها، باعث دسته‌بندی این دو شخصیت ذیل دو مفهوم شریعت و طریقت شده است.

اگر روند داستان و اعتراضات حضرت موسی (ع) را در نظر بگیریم، درمی‌یابیم ایشان به ظواهر پایبند بوده است و به افعال خضر (ع) که ظاهراً با عقل و شرع منافات داشت، اعتراض می‌کند و بی‌صبریهایی او نیز ناشی از همین مسئله می‌باشد. این نوع نگاه که برخاسته از شریعت و بجا آوردن ظواهر و عمل به آن است، باعث شده است عرفا این داستان را ذیل این مفهوم (شریعت) متذکر شوند. در باب طریقت نیز برخلاف شریعت، نگاهی باطنی و تأویل‌گونه به مسائل می‌شود که حتی گاهی مانند داستان مورد نظر، این دو مفهوم با یکدیگر تضاد پیدا می‌کنند، اما در آخر به عدم تقابل و وجود اصلی واحد می‌انجامند.

میبیدی شریعت را مقابل حقیقت می‌داند و توضیح و تفسیر حقیقت، از نظر ایشان همان است که عموم عرفا از مفهوم طریقت ارائه داده‌اند. ایشان ذیل آیه «وَعَلَّمْنَاهُ مِنْ لَدُنَّا عِلْمًا»^{۲۱} «و از نزد خود بدو دانشی آموخته بودیم»، شریعت را آموختنی و علم حقیقت را یافتنی می‌داند و در ادامه علم شریعت را با استفاده از تلقین و علم حقیقت را برگرفته از نور یقین می‌خواند.^{۲۲} تفسیر مخزن‌العرفان نیز احاطه حضرت موسی (ع) به احکام شریعت و تکالیف را افضل از خضر (ع)، و خضر (ع) را از جهت علوم باطن و اصلاح مفاسد، عالم‌تر از موسی (ع) می‌داند و منافاتی

۲۱. کشف، ۶۵.

۲۲. کشف الاسرار، ج ۶، ص ۲۲۲.

در این دو نمی‌بیند.^{۲۳} بیدآبادی نیز این دو را از باب مقدمه و ذی‌المقدمه دانسته است.^{۲۴}

سید حیدر آملی در تمایز شریعت و طریقت و حقیقت آورده است: «هر شخصی که آنچه از پیامبر (ص) نقل شود، قبول کند، او اهل شریعت است و هرکس به آنچه پیامبر (ص) عمل کرده، عمل کند، او اهل طریقت است و هرکس ببیند آنچه را که پیامبر (ص) می‌بیند، او اهل حقیقت است».^{۲۵} ابونصر علم شریعت را یکی می‌داند و آن را نامی می‌داند که دو معنا را دربر می‌گیرد: روایت و درایت. وی آموختن شریعت را منوط به یادگیری هردو معنا می‌داند و هیچ‌کس را مجاز نمی‌داند که شریعت بگوید و یکی از آن دو را اراده کند. وی علم، قرآن، کلام پیامبر (ص) و اسلام را دارای ظاهر و باطن می‌داند و علم باطنی از بطن شریعت را همان علم باطن خوانده و آن را علم تصوف می‌خواند و طریقت نیز از نظر ایشان راه و روشی خاص عرفا است.^{۲۶} تفسیر روح‌البیان نیز مانند کشف الاسرار شریعت را در مقابل حقیقت مطرح و تفاوت رهروان این دو گروه را این‌طور توصیف می‌کند: «اهل شریعت فریضه گزاران و معصیت‌گدازان، اهل حقیقت از خویش‌تن‌گریزان و به یکی تازان، قبله اهل شریعت کعبه است، قبله اهل حقیقت فوق‌العرش، میدان حساب اهل شریعت موقف است و میدان حساب اهل حقیقت حضرت سلطان، ثمره اهل شریعت بهشت، ثمره اهل حقیقت لقا و رضای رحمان».^{۲۷} در جایی دیگر می‌گوید: در شریعت مال هرکس مال اوست / در طریقت مُلک ما مملوک دوست.^{۲۸}

می‌توان گفت: این مفاهیم در حقیقت لایه‌های معرفت می‌باشند که هرکس با توجه به شناخت و علمی که از

۲۳. مخزن‌العرفان، ج ۸، ص ۶۲.

۲۴. شرح رساله سیر و سلوک، ص ۲۰۱.

۲۵. محیط‌الاعظم، ص ۷۹.

۲۶. اللمع فی التصوف، صص ۸۱ و ۸۲.

۲۷. تفسیر روح‌البیان، ج ۹، ص ۱۰۸.

۲۸. همان، ج ۱، ص ۴۲۶.





آنها دارد، بدانها عمل می‌کند. هر چند معرفت به طریقت بسیار ارزشمند است و هر فردی که دارای چنین مقامی باشد، در راه رسیدن به کمال می‌تواند آن را به‌کار بندد، اما این به معنای نادیده انگاشتن و بی‌اهمیت پنداشتن شریعت نمی‌باشد؛ بروسوی ضمن تأکید بر انتخاب رهبر در طی طریق، از جمله ویژگیهای او را آگاهی بر شریعت و طریقت می‌داند.^{۲۹} در حقیقت این مفاهیم با یکدیگر در تضاد نیستند و تنها اشخاص برخوردار از آنها دارای مقامات متفاوت می‌باشند و رابطه این سه (شریعت، طریقت و حقیقت) رابطه‌ای طولی است که هرکس به فراخور استعداد و تلاش خود، به آنها دست می‌یابد.

اختلافات

اختلاف و تعدد آراء در هر علم و گرایشی وجود دارد و می‌توان آن را جزء جدایی‌ناپذیر و حتی لازم علوم دانست که این گرایش (عرفان) نیز از این قاعده مستثنا نیست. با وجود اشتراکاتی که هر دو دسته از تفاسیر عرفانی دارند، باز هم در بین تمام تفاسیر عرفانی بررسی شده ذیل این موضوع، اختلافات و تفاوت‌هایی وجود دارد. لازم به ذکر است در این نوشتار، به اختلافاتی که سطحی و غیرمبنایی‌اند، پرداخته نشده است.

۱) دقت و تمرکز بر روی لغات

آنچه در میان متون تفاسیر عرفانی اهل سنت نمود بیشتری دارد، توجه به لغات و تمرکز و دقت برای توضیح و تفسیر آنها می‌باشد. به نظر می‌رسد این دسته از تفاسیر، تمام تأویلات و نکات تفسیری خود را ذیل کلمات کلیدی این داستان بیان می‌کنند. به عنوان مثال وقتی از کشتی در داستان مورد نظر یاد می‌شود، مفسر آن را به عنوان کشتی انسانیت می‌داند که خضر(ع) می‌خواست به دست شفقت، آن

را خراب کند و بشکند^{۳۰} و در تفسیری دیگر نیز از کشتی با عنوان کشتی شریعت یاد می‌شود؛ در پی این برداشت، به طور طبیعی سیر نکات و تأویلات، همسو و همگام با این تعبیر پیش می‌رود.^{۳۱} گفتار ابن عربی نیز که کشتی را کشتی بدن می‌خواند، مانند نمونه‌های قبل، بر روند حادثه تأثیر می‌گذارد که در راستای این تعبیر، سوراخ کردن آن را به معنای ناقص کردن بدن با ریاضت می‌داند.^{۳۲} در جایی مفسر کشتن غلام را اشاره به پنداشت مرد می‌داند که در میدان ریاضت از او سر می‌زند و باید از بین برود^{۳۳} و یا مفسری دیگر غلام را به عنوان نفس اماره یاد می‌کند که باید با سکین ریاضت و شمشیر مجاهدت کشته شود.^{۳۴} والدین آن دو یتیم نیز به تعبیر نیشابوری قلب و روح مؤمن خوانده شده‌اند.^{۳۵} اما بعضی با عنوان روح و طبیعت جسمانی توضیحی مجزای از دیگران برای این حادثه نقل می‌کنند.^{۳۶} حادثه سوم نیز از این لغت پروری مصون نمانده است. میبیدی منظور از این حادثه را (ساختن دیوار) نفس مطمئنه خوانده است^{۳۷} و نیشابوری مردم آن قریه را تعبیر به جسم می‌کند و آن دو یتیم را نفس مطمئنه و مهمله می‌داند.^{۳۸} ابن عربی نیز اهل آن قریه را قوای بدنی می‌داند و آن دو یتیم را عقل نظری و عملی معرفی می‌کند.^{۳۹}

بعضی زیربنای تفسیری عارفان را بر تأویل استوار می‌دانند؛ آنان معنای ظاهری لفظ را به عنوان تشبیه و تمثیل می‌دانند که برای تقریب به ذهن خواننده صورت

۳۰. کشف الاسرار، ج ۵، ص ۷۲۹.

۳۱. غرائب القرآن، ج ۴، ص ۴۵۴.

۳۲. تفسیر ابن عربی، ج ۱، صص ۴۰۸ و ۴۰۹.

۳۳. کشف الاسرار، ج ۵، ص ۷۲۹.

۳۴. غرائب القرآن، ج ۴، صص ۴۵۴ و ۴۵۵؛ تفسیر ابن عربی، ج ۱، صص ۴۰۹ و ۴۱۰.

۳۵. غرائب القرآن، ج ۴، صص ۴۵۴ و ۴۵۵.

۳۶. تفسیر ابن عربی، ج ۱، صص ۴۰۹ و ۴۱۰.

۳۷. کشف الاسرار، ج ۵، ص ۷۲۹.

۳۸. غرائب القرآن، ج ۴، ص ۴۵۴.

۳۹. تفسیر ابن عربی، ج ۱، ص ۴۰۹.

پذیرفته است و این معنی، خود با ملازمه، راهنمای معنای بعد می‌گردد و تا آنجا که کمالات وجودی بشر در مرتبه صعود امکان دهد، این معنا اوج می‌گیرد.^{۴۰} با توجه به نوع این‌گونه برداشتها در این داستان و دقت نظر در اظهارات لطیف این عرفا، به نظر می‌رسد در متون تفسیری عرفانی دو نوع تأویل وجود داشته باشد: تأویل جزئی و تأویل کلی. منظور از تأویل جزئی همین قسم از شواهد فوق است که با تکیه بر لغاتی خاص و کلیدی در نقل حادثه یا آیه‌ای، مفسر تمام نکات تأویل‌گرایانه خود را ذیل آن می‌آورد و با محوریت آن به تأویل دیگر فرعیات داستان می‌پردازد. در واقع همه‌چیز به نوع نگرش مفسر پیرامون کلیدواژه‌های حوادث مختلف داستان بستگی دارد. این مسئله وقتی با این نگاه بررسی شود که تأویل را براساس حروف نوشتاری بدانیم که حامل رمزهای بنیادی و نامکشوف هستند،^{۴۱} صحت این دیدگاه و وضوح بیشتری می‌یابد.

با این وجود در میان اکثر تفاسیر عرفانی شیعه، تنها به رشد و پرورش یک مفهوم کلی از داستان و تأویل آن پرداخته شده است. به عنوان مثال در تفسیر منظوم صفی، حجم بسیاری از شرح و تفسیر آیات، به سه واقعه مهم داستان اختصاص یافته و در آخر به چند بیت در شرح بعضی از لغات کلیدی داستان (کشتی، غلام و دیوار) اکتفا شده است.^{۴۲} در تفسیر مخزن العرفان نیز به شرح و توضیح معانی آیات داستان پرداخته شده و دقت و تأمل ویژه‌ای بر لغتی خاص صورت نگرفته است.^{۴۳} گرچه در تفسیر بیان السعادة، شرح داستان و تأویلات عرفانی تخصصی‌تر و منسجم‌تر به رشته تحریر درآمده، اما باز هم نوع نگاه عرفانی آن به قصه، از شمولیت بیشتری برخوردار است و مفسر بدون اینکه خود را در چهارچوب لغات

۴۰. نردبان آسمان؛ جستاری در قرآن و عرفان، ص ۲۲۱.

۴۱. همان، ص ۲۱۸.

۴۲. تفسیر صفی، ج ۱، ص ۴۴۳.

۴۳. مخزن العرفان، ج ۸، صص ۵۱-۶۵.

کلیدی و تأویل یک به یک آنها محدود کند، به یک برداشت اصلی از داستان (سیر و سلوک) و شرح آن بسنده کرده است.^{۴۴}

در حقیقت در تفاسیر عرفانی اهل سنت، بیشتر مفهوم‌سازی و تأویل‌گرایی از حداقل متن (کلمات) مورد توجه خاص مفسران قرار گرفته، در حالی که در تفاسیر عرفانی شیعه، عموماً به نگرشی کلی که به تأویلی کلی می‌انجامد، اکتفا شده است.

۲) نگرشی خاص بر بعضی مفاهیم مانند ولایت

عموم مفسران مفهوم ولایت را ذیل آیه ۶۰ سوره کهف و به خصوص در توضیح «مجمع البحرين» مطرح کرده و عده‌ای نیز به توضیح و تفسیر آن ذیل آیه ۶۵ همت گماشته‌اند. البته اگر این مفهوم را همسو و هم‌معنای «فَوَجَدَا عَبْدًا مِنْ عِبَادِنَا آتَيْنَاهُ رَحْمَةً مِنْ عِنْدِنَا وَعَلَّمْنَاهُ مِنْ لَدُنَّا عِلْمًا»؛^{۴۵} «از جانب خود به او رحمتی عطا کرده و از نزد خود بدو دانشی آموخته بودیم»، بدانیم که ظاهراً صحیح‌تر می‌باشد، مطمئناً باید آن را ذیل همین آیه تفسیر کرد. مسلماً این مفهوم به لحاظ فقهی و کلامی در بین علمای اهل سنت و شیعه دارای معنایی خاص و متفاوت است و هر گروه آیات و روایاتی را برای آن به عنوان شاهد ذکر کرده و به بیان مقاصد آن پرداخته‌اند. اما باید دید آیا تفاسیر عرفانی که نگرشی عمیق و تا حدود بسیار زیادی به دور از جنجال و اختلافات کلامی دارند، برداشتی متفاوت از آن ارائه داده‌اند یا عموماً یک دیدگاه در این نوع تفاسیر حاکم است؟

در بین تفاسیر عرفانی اهل سنت، تنها دو تفسیر به شرح اجمالی مفهوم ولایت ذیل داستان مورد نظر پرداخته‌اند. تفسیر غرائب القرآن «مجمع البحرين» را همبستگی (ولایت) بین شیخ و مرید می‌داند که این همبستگی تا هنگامی که مرید به مجمع ولایت نرسد، به صحبت شیخ نائل نمی‌شود. در «مجمع الولاية»

۴۴. بیان السعادة، ج ۲، صص ۴۷۷-۴۸۰.

۴۵. کهف، ۶۵.





نیز آب حیات حقیقی وجود دارد و اولین قطره از این چشمه حیات که بر ماهی قلب مرید افتد، زنده می‌شود و راه خود را در دریای ولایت می‌گیرد و می‌رود. مفسر خداوند را حائل بین انسان و قلب می‌داند و در ادامه می‌افزاید: مرید قلبش را فراموش می‌کند، هنگامی که آن را گم کند و قلب نیز مرید را فراموش می‌کند، هنگامی که شیخ را پیدا کند.^{۴۶} در تفسیر روح المعانی نیز عیناً مطلب فوق به چشم می‌خورد.^{۴۷} همان‌طور که پیدا است، این مفهوم در این دو تفسیر بیشتر به معنای مودت و دوستی شیخ و مرید معنا شده است. حال با توجه به اینکه تفاسیر عرفانی مورد استفاده در تحقیق حاضر به روش ترتیبی تألیف شده‌اند و ممکن است شرح مبسوط‌تری از آن مفهوم، ذیل آیات دیگری وجود داشته باشد؛ فراتر از حد و مرز داستان مورد نظر، به دنبال درک صحیح و کامل‌تری از مفهوم ولایت در تفاسیر عرفانی هستیم. سهل‌شوتری از عرفای قرن سوم، حمد و شکر را برای خداوند به معنای اطاعت برای او می‌داند که در نظر او، این اطاعت همان ولایت است و به عقیده ایشان ولایت کامل نمی‌شود، مگر به تبری از آنچه غیر او است.^{۴۸} در تفسیر عرائس البیان ذیل داستان مورد نظر، بحثی پیرامون ولایت مطرح نشده، اما در تفسیر بعضی آیات به شرح مفهوم ولایت پرداخته شده است. در این تفسیر مقصود از رحمت ذیل آیه «يَخْتَصُّ بِرَحْمَتِهِ مَنْ يَشَاءُ»^{۴۹} «رحمت خود را به هرکس که بخواهد مخصوص می‌گرداند»، نبوت و ولایت معنا شده است که خداوند از خلق برگزیده خود به هرکس که بخواهد، اختصاص می‌دهد.^{۵۰} روزبهان بقلی در بیان معنای خلفای زمین در آیه «ثُمَّ

جَعَلْنَاكُمْ خَلَائِفَ فِي الْأَرْضِ»^{۵۱} «آن‌گاه شما را پس از آنان در زمین جانشین قرار دادیم»، آنان را نایبان انبیا و وارثان مرسلان می‌داند: «ایشان اهل استواری و تمکین جمعیت‌اند که خداوند در هر لحظه به زبان ولایت خطابشان نماید و بر آنان خطاب آداب برین و اعمال پاک و اخلاق والا و اسوه نیکو میراث نهد».^{۵۲} از تبیین مقام ولایت در نظر روزبهان می‌توان دریافت که ایشان این مقام را مقامی غیر قابل دسترسی برای دیگران نمی‌داند و معتقد است: در این مقام نیازی به بجا آوردن تمام حقوق بندگی نیست؛ زیرا هیچ مقامی حتی مقام نبوت عاری از خطرات نفس نمی‌باشد و این امر نقصی بر ولی صادق نخواهد بود.^{۵۳}

در تفسیر ابن عربی علاوه بر تعبیر فراوانی که بدون مصداق و به صورت مفهومی کلی در باب ولایت ذکر شده، از اهل بیت پیامبر(ص) نیز به «معادن الولایه» تعبیر شده است^{۵۴} و حتی او مقام ختم ولایت را منوط به ظهور حضرت مهدی(ع) می‌داند.^{۵۵} وی درباره تفاوت‌های بین نبی، ولی و رسول، مطالبی را ذکر می‌کند و معتقد است: هر نبی، ولی می‌باشد و به مقام ولایت رسیده است، اما هر ولی، نبی نیست^{۵۶} که این دیدگاه، می‌تواند به معنای گسترده بودن مقام ولایت برای افراد مختلف نیز باشد. بروسوی کمالاتی مانند نبوت و ولایت را از امور اکتسابی نمی‌داند^{۵۷} و مقام حق‌الیقین را معدن ولایت می‌خواند.^{۵۸} ایشان در شرح عبارت قرآنی «فتح المبین» فتح را به آنچه بر عبد از مقام ولایت و تجلیات انوار اسمای الهی باز شود، تفسیر می‌کند.^{۵۹} در این تفسیر هیچ‌گونه مصداقی

۵۱. یونس، ۱۴.

۵۲. عرائس البیان، ج ۳، ص ۱۲۱.

۵۳. همان، ج ۲، ص ۴۹۱.

۵۴. تفسیر ابن عربی، ج ۲، ص ۲۳۱.

۵۵. همان، ج ۱، ص ۳۸۶.

۵۶. همان، ج ۱، ص ۱۴۸.

۵۷. تفسیر روح البیان، ج ۱، ص ۱۸۱.

۵۸. همان، ج ۱۰، ص ۵۳۱.

۵۹. همان، ج ۱۰، ص ۵۳۰.

۴۶. غرائب القرآن، ج ۴، ص ۴۵۳.

۴۷. روح المعانی، ج ۵، ص ۲۶۶.

۴۸. تفسیر التستری، ج ۱، ص ۲۳.

۴۹. آل عمران، ۷۴.

۵۰. عرائس البیان، ج ۱، ص ۲۶۹.

از ولایت یافت نمی‌شود و معتقد است: باب ولایت مفتوح می‌باشد.^{۶۰} ابن عربی در *فصوص الحکم* نیز به توضیح این مفهوم پرداخته و معتقد است: دارندگان این مقام نبی هستند، اما نه نبوت تشریحی، بلکه نبوت به معنای نبوت عامه که این همان مقام ولایت است که ادامه دارد. مراد از نبوت عام نیز انبیا از معارف و حقایق می‌باشد.^{۶۱} وی تمام اولیا را ولی و کامل می‌داند، اما کامل آنها را پیامبر (ص) معرفی می‌کند و خاتمیت را تنها از آن ایشان می‌داند. او معتقد است: در عین حال که پیامبر (ص)، خاتم الرسل هستند، خاتم الولی نیز هستند؛ زیرا ذوق ولایت و عبودیت کامل، منقطع شده و از این رو همگان در عبودیت نیز دنباله‌رو حضرت می‌باشند.^{۶۲} تفسیر *بحر المدید* نیز ذیل آیه «فَوَجَدَا عَبْدًا مِنْ عِبَادِنَا آتَيْنَاهُ رَحْمَةً مِنْ عِنْدِنَا وَعَلَّمْنَاهُ مِنْ لَدُنَّا عِلْمًا»،^{۶۳} مقصود از رحمت را ولایت می‌داند و در اکثر موارد ولایت را سرری از اسرار خداوند خوانده است که آشکار نیست و خداوند آن را در بندگانش مخفی نگه می‌دارد.^{۶۴} ابن عجبیه تمایز بین نبوت و ولایت را وحی می‌داند و معتقد است: این مقام (ولایت) را جز اهل ذکر حقیقی نمی‌شناسند^{۶۵} و در تقسیم ولایت به دو دسته که شامل ولایت عام و خاص می‌شود، ولایت خاص را مختص اهل بقا و فنا می‌داند.^{۶۶} قشیری نیز اهل ولایت را این‌گونه وصف می‌کند: «فَهُمْ قَائِمُونَ بِاللَّهِ، فَانُونَ عَمَّا سِوَى اللَّهِ، بَلْ هُمْ مَحْوٌ، مُصَرِّفَهُمُ اللَّهُ. وَ الْغَالِبُ - عَلَى قُلُوبِهِمْ - اللَّهُ».^{۶۷} وی نیز هیچ‌گونه مصداقی را ذیل این مفهوم یادآور نشده است. ولایت از دیدگاه آلوسی

نیز برای خداوند بالاصاله و برای رسول و سایر مؤمنان بالتبع می‌باشد.^{۶۸} ایشان ذیل داستان حضرت موسی (ع) و خضر (ع)، به بررسی فضیلت ولی بر نبی پرداخته و از فضیلت و برتری مقام نبوت دفاع کرده است و نظر بعضی عرفا را در رابطه با برتری مقام ولایت مردود اعلام می‌کند و در ادامه نیز دلیل اطاعت موسی (ع) از خضر (ع) را (با اینکه نبی است و بر خضر برتری دارد)، تنها تواضع و لطف حضرت موسی (ع) نسبت به خضر (ع) می‌داند.^{۶۹} در ادامه به کاوش و جستجو در تفاسیر شیعی ذیل مفهوم ولایت پرداخته می‌شود.

در تفسیر *بیان السعادة* بیش از هر تفسیر عرفانی دیگر، به توضیح و شرح ولایت ذیل داستان مورد نظر پرداخته شده است. در این تفسیر، مقصود از رحمت در آیه «آتَيْنَاهُ رَحْمَةً مِنْ عِنْدِنَا»، ولایت نامیده شده است و مفسر این مقام را مقامی می‌داند که به حسب آن، افراد مستعد و آماده را از طریق دل و سیر الی الله به آخرت دعوت می‌کنند. ایشان درباره بی‌صبری حضرت موسی (ع) در برابر کارهای خضر (ع)، معتقد است: هرکسی که نگاه‌دارنده اوضاع شریعت و احکام کثرت باشد، بدون احاطه بر غرایب ولایت و توحید ممکن نیست آنچه را از صاحب اسرار و غرایب آشکار می‌گردد، تحمل کند.^{۷۰} و درخواست خضر (ع) را مبنی بر عدم پرسش در طول سفر، به جهت آشنا کردن حضرت موسی (ع) بر اسرار ولایت می‌داند. در ادامه، این تفسیر نیز مسئله مرمت دیوار و عدم دریافت مزد و «خدمت بی‌پاداش» را شرط وصول بر مقام ولایت و عظمای الهی می‌داند.^{۷۱} وی مبنای صالح بودن عمل را اتصال به مقام ولایت می‌داند.^{۷۲} بنابراین این مفسر

۶۰. همان، ج ۹، ص ۳۷۰.

۶۱. *فصوص الحکم*، ص ۱۳۴.

۶۲. همان، ص ۶۴.

۶۳. کشف، ۶۵.

۶۴. *بحر المدید*، ج ۵، ص ۲۴۶.

۶۵. همان، ج ۳، ص ۴۴۷.

۶۶. همان، ج ۲، ص ۴۸۴.

۶۷. *لطائف الاشارات*، ج ۱، ص ۹۸.

۶۸. *روح المعانی*، ج ۳، ص ۳۳۳.

۶۹. همان، ج ۸، ص ۳۱۳.

۷۰. *بیان السعادة*، ج ۲، ص ۴۷۱.

۷۱. همان، ج ۲، ص ۴۷۶.

۷۲. همان، ج ۲، ص ۴۸۷.





ولایت را مقدمه نبوت می‌داند و معتقد است: ولایت درخور مقام هرکسی نیست، بلکه مخصوص کسانی است که کاملاً روح و قلب آنها مرتبط به ملاّ اعلاّ گردیده و با آن ارتباطی که بین آنها با خالق آنها است، یا بدون واسطه ملک یا به واسطه ملک حامل وحی، علوم و معارف را دریافت می‌کنند.^{۷۳} اما خارج از حیظه تفسیر داستان حضرت موسی (ع) و خضر (ع)، نوع نگاه این مفسر به ولایت کاملاً مصداقی می‌شود و در بیان مصداق، معمولاً به اهل بیت پیامبر (ص) اشاره می‌کند.^{۷۴}

در تفسیر منظوم صفی نیز علاوه بر اعتقاد به وجود مقام ولایت در حضرت عیسی (ع) و پیامبر (ص)، در ارائه مصداق دارای ولایت، به حضرت علی (ع) و حضرت مهدی (ع) نیز اشاره می‌شود.^{۷۵} صرف نظر از انواع تعابیر و تعاریفی که عرفای مفسر شیعی از مقام ولایت ذکر کرده‌اند، عموماً در بیان مصداق به اهل بیت پیامبر (ص) اشاره می‌کنند، ضمن اینکه وجود این مقام در انبیای الهی نیز بر هیچ مفسر مسلمانی اعم از شیعه یا سنی پوشیده نمانده است.

گفتنی است پرداختن به مفهوم ولایت ذیل این داستان، از اشتراکات این دو دسته از تفاسیر است، اما در توضیح و شرح و بسط آن، به طور پراکنده اختلافاتی در تفاسیر عرفانی وجود دارد و مختص فرقه‌ای خاص نمی‌باشد. در واقع باید گفت: هر عارفی با توجه به برداشت خود، مطالبی را ذیل این مفهوم بیان می‌کند، این در حالی است که در توضیح بعضی مفاهیم مانند سلوک، طریقت، مراد و ... گفتارها بسیار نزدیک به هم و تا اندازه بسیار زیادی مأخوذ از یکدیگر می‌باشد. پیگیری مفهوم ولایت در لابه‌لای متون گذشته تا عصر حاضر، نیز نشان می‌دهد این مفهوم هرچه به زمان حاضر نزدیک‌تر می‌شود، با مرزبندیهای مذهبی

کاملاً مشخص و تفکیک شده مواجه می‌شود؛ یعنی نوع برداشتهای آن متفاوت شده و اختلاف در درک و شرح آن (ولایت) نمود بیشتری پیدا کرده است. این در حالی است که در متون عرفانی دسته اول، اختلافات شدید و مبنایی به چشم نمی‌خورد و این مفهوم (ولایت) تنها از نظرگاه شخصی عارف تشریح می‌شود.

علاوه بر آنچه گفته شد، به نظر می‌رسد تفاوت عمده در مفهوم ولایت در تفاسیر عرفانی فریقین، تعدّد و حصر مصداق باشد.^{۷۶} با این توضیح که تفاسیر عرفانی اهل سنت به ذکر مصداق نمی‌پردازند و یا اگر مصداقی معرفی می‌کنند، به معنای حصر مقام ولایت برای آن مصداق نیست و دیگران هم می‌توانند بدان مقام نائل آیند. این در حالی است که در تفاسیر عرفانی شیعه به وجود این مقام برای اهل بیت تأکید بیشتری شده و گویا این مقام در انحصار ایشان است. لازم به یادآوری است به جهت اطمینان مفسران شیعه از وجود این مقام در ائمه (ع)، به طور مجزا و خاص در پی اثبات این مقام برای ایشان می‌باشند و اگر هم قائل به وجود ولایت در غیر از اهل بیت هستند، به طور مستقیم بدان اشاره‌ای نشده است.

۳) ایجاد و رشد اصطلاحات عرفانی

در طول تاریخ، گذر زمان و رشد علوم، باعث دسته‌بندی دقیق‌تر و پرداختن به زوایای جدید و نو شده است. با بررسی این عنصر مؤثر (زمان) در میان متون عرفانی، به نظر می‌رسد هرچه از زمان رشد اولیه این نوع تفاسیر دور می‌شویم، مطالب ارائه شده توسط عرفا بیشتر، و زبان آنها نیز قابل فهم می‌شود. حتی بعضی از تفاسیر در لابه‌لای مطالب خود خواننده را به کتبی دیگر ذیل موضوع مورد بحث ارجاع می‌دهند. به عنوان مثال نیشابوری در تفسیر خود کتاب *آداب*

۷۶. یادآور می‌شویم به تصریح کلیه متون عرفانی و تفسیری وجود مقام ولایت برای پیامبر و دیگر انبیای الهی امری بدیهی و ثابت شده است و مقصود از مصداق در گفتار حاضر وجود و یا عدم وجود آن برای افرادی غیر از ایشان می‌باشد.

۷۳. همان، ج ۱۳، ص ۲۱.

۷۴. رک: همان، ج ۲، ص ۴۸۵؛ ج ۳، ص ۳۱.

۷۵. تفسیر صفی، ج ۱، صص ۵۴، ۷۲، ۷۳، ۱۵۰ و ... همچنین رک: انوار درخشان، ج ۱۰، ص ۴۵۲؛ مخزن العرفان، ج ۸، ص ۱۶۱.



این تعبیر صفی علیشاه در تفسیر نیشابوری نیز به چشم می‌خورد.^{۸۲} وقتی ترتیب و توالی زمانی این سه تفسیر را به یاد آوریم، متوجه خواهیم شد به علت مؤخر بودن این تفسیر منظوم شیعی (قرن ۱۴)، به احتمال قوی بعضی تعابیر مطرح شده در آن، وام گرفته شده است که به معنای استفاده از اقوال و تعابیر عرفانی اهل سنت می‌باشد.

نتیجه‌گیری

۱. تفاسیر عرفانی اهل سنت و شیعه ذیل داستان حضرت موسی(ع) و خضر(ع)، از اشتراکات بسیاری برخوردارند. روشمندی در تدوین متن، تداعی مفهوم سلوک و پرورش زبان عرفانی، از جمله اشتراکات مهم تفاسیر عرفانی است. اما دقت و تمرکز بر روی لغات، نگرشی خاص بر بعضی مفاهیم مانند ولایت و تلاش برای منسجم کردن اصطلاحات عرفانی نیز از موارد اختلاف این دو دسته از تفاسیر می‌باشد.

۲. اختلافات، از دو منظر متنی و محتوایی قابل بررسی است: اختلافات متنی، بیشتر متأثر از زمان و سلاقی فردی است و در حقیقت وجود اختلاف، به جهت روشهای نگارشی ایشان است، نه مذهب و گرایشهای آنها. در مورد اختلافات محتوایی نیز باید گفت: تعابیر استفاده شده در تفاسیر عرفانی اهل سنت و شیعه (غیر از واژه‌هایی بسیار محدود)، تفاوت چشمگیری ندارند و تنها گاهی اوقات مطالب استخراج شده از یک مفهوم، ممکن است به علت تفاوت در مذهب باشد و در خود آن مفهوم، اختلافی وجود ندارد.

المربدین^{۷۷} تألیف ابونجیب سهروردی را درباره اصول و شرایط اطاعت از شیخ معرفی می‌کند.^{۷۸} هرچند گفتار حاضر را نمی‌توان به عنوان نمونه‌ای از اختلاف برخاسته از مذهب در میان تفاسیر عرفانی یاد کرد، اما بررسی این دو دسته از تفاسیر، نشان می‌دهد دسته اول که به لحاظ زمانی در نگارش سابقه بیشتری دارند، مطالب را با یک دسته‌بندی دقیق و خاص و یا اصطلاحی مطرح نمی‌کنند، این در حالی است که تفاسیری مانند بیان السعادة، محیط الاعظم و تفسیر صفی مطالب را با تعریف اصطلاحی خود تدوین کرده‌اند و از این جهت می‌توان گفت: تفاسیر شیعی در دسته‌بندی مطالب دقیق‌ترند. این مهم را می‌توان به خاطر مشرف بودن مفسر بر تفاسیر عرفانی گذشته و احتمالاً استفاده از اقوال و مکاتب عرفانی پیشین دانست. نزدیکی بعضی از برداشتها نیز شاهد این ادعا می‌باشد. به عنوان مثال صفی علیشاه درباره حادثه سوم داستان آورده است:

هست نفس مطمئنه آن جدار/ کان پس از اماره گردد
با تو یار
او چو گردد کشته این ظاهر شود/ مستقیم از خضر
صاحب سر شود.^{۷۹}

میبیدی نیز در قسم سوم تفسیر خود که به تأویل و بیان نیت‌های عرفا می‌پردازد، ساخت دیوار را اشاره به نفس مطمئنه می‌داند.^{۸۰} درباره حادثه دوم نیز در تفسیر صفی می‌خوانیم:

کشتن نفس است قتل آن غلام/ کار قلب از قتل او
گردد بکام.^{۸۱}

۷۷. آداب المریدین، کتابی است عرفانی و به زبان عربی، نوشته ضیاءالدین ابوالنجیب عبدالقاهر سهروردی (۴۹۰-۵۶۳ق)، از مشایخ بزرگ صوفیان، که ضمن آن از اصول اعتقادات صوفیان، احوال و مقامات سالکان، شطوحیات صوفیان، آداب صوفیان در سفر و حضر و سماع و جز آن سخن گفته است.

۷۸. غرائب القرآن، ج ۴، ص ۴۵۴.

۷۹. تفسیر صفی، ج ۱، ص ۴۴۲.

۸۰. کشف الاسرار، ج ۵، ص ۷۲۹.

۸۱. تفسیر صفی، ج ۱، ص ۴۴۲.

۸۲. غرائب القرآن، ج ۴، ص ۴۵۴ و ۴۵۵.

- قرآن کریم، ترجمه محمد مهدی فولادوند.
- آلن، گراهام، بینامتنیت، ترجمه پیام یزدان جو، تهران، نشر مرکز، ۱۳۸۰ ش.
- آلوسی، سید محمود بن عبدالله، روح المعانی فی تفسیر القرآن العظیم و السبع المثانی، بیروت، دارالکتب العلمیة، ۱۴۱۵ ق.
- آملی، سید حیدر، محیط الاعظم و البحر الخضم فی تأویل کتاب الله العزیز المحکم، تحقیق: محسن موسوی تبریزی، قم، نور علی نور، ۱۴۲۸ ق.
- ابن عجبیه، احمد بن محمد، بحر المدید فی تفسیر القرآن المجید، قاهره، محمد عباس زکی، ۱۴۱۹ ق.
- ابن عربی، محمد بن علی، الفتوحات المکیه، بیروت، دارصادر، بی تا.
- همو، تفسیر ابن عربی، بیروت، داراحیاء التراث العربی، ۱۴۲۲ ق.
- همو، فصوص الحکم، بیروت، دارالکتب العربی، ۱۴۲۳ ق.
- بانوی اصفهانی، سیده نصرت امین، مخزن العرفان در تفسیر قرآن، تهران، نهضت زنان مسلمان، ۱۳۶۱ ش.
- بقلی، روزبهان بن ابی نصر، عرائس البیان فی حقائق القرآن، ترجمه علی بابایی، تهران، مولی، ۱۳۸۸ ش.
- بیدآبادی، آقا محمد، شرح رساله سیر و سلوک، تحقیق: علی کرباشی، کانون پژوهش، ۱۳۷۷ ش.
- تستری، سهل بن عبدالله، تفسیر التستری، بیروت، دارالکتب العلمیة، ۱۴۲۳ ق.
- جرجانی، علی بن محمد، التعریفات، تحقیق: محمد عبدالرحمن مرعشلی، دارالفائس، ۱۴۲۸ ق.
- حسینی همدانی، سید محمد حسین، انوار درخشان، تهران، کتاب فروشی لطفی، ۱۴۰۴ ق.
- حقی بروسوی، اسماعیل، تفسیر روح البیان، بیروت، دارالفکر، بی تا.
- سراج، ابونصر، اللمع فی التصوف، تصحیح: رینولد آلن نیکلسون، ترجمه مهدی محبتی، تهران، اساطیر، ۱۳۸۲ ش.
- سعیدی، گل بابا، فرهنگ اصطلاحات عرفانی ابن عربی، تهران، شفیعی، ۱۳۸۴ ش.
- شاهرودی، عبدالوهاب، نردبان آسمان؛ جستاری در قرآن و عرفان، تهران، قلم، ۱۳۸۰ ش.
- صفی علیشاه، حسن بن محمد باقر، تفسیر صفی، تهران، منوچهری، ۱۳۷۸ ش.
- فیض کاشانی، محمد محسن بن شاه مرتضی، المحجة البيضاء فی تهذیب الاحیاء (راه روشن)، ترجمه محمد صادق عارف، مشهد، بنیاد پژوهشهای اسلامی آستان قدس رضوی، ۱۳۷۵ ش.
- قشیری، عبدالکریم بن هوازن، لطائف الاشارات، مصر، هیئة المصریة العامة للکتاب، بی تا.
- گنابادی، سلطان محمد، بیان السعادة فی مقامات العبادة، بیروت، مؤسسه الاعلمی للمطبوعات، ۱۴۰۸ ق.
- میبیدی، احمد بن ابی سعد، کشف الاسرار و عدة الابرار، تهران، امیرکبیر، ۱۳۷۱ ش.
- نخجوانی، نعمت الله بن محمود، الفواتح الالهیه و المفاتح الغیبیه، مصر، داررکابی، ۱۹۹۹ م.
- نخشبی، ضیاء الدین، سلك السلوک، با مقدمه غلامعلی آریا، تهران، زوار، ۱۳۸۲ ش.
- نووی جاوی، محمد بن عمر، مراح لبید لکشف معنی القرآن المجید، تحقیق: محمد امین صناوی، بیروت، دارالکتب العلمیة، ۱۴۱۷ ق.
- نیشابوری، حسن بن محمد، غرائب القرآن و رغائب الفرقان، تحقیق: زکریا عمیرات، بیروت، دارالکتب العلمیة، ۱۴۱۶ ق.

