



<https://jpll.ui.ac.ir/?lang=en>

Research on Mystical Literature

E-ISSN: 2476-3292

Document Type: Research Paper

Vol. 17, Issue 2, No.51, Fall & Winter 2023, pp. 165-182

Received: 15/06/2024

Accepted: 08/10/2024

## From Linguistic Experiences to the Metalinguistic Realm: Stages of Niffari's Behavior

**Mostafa Mirdar Reza'ee** 

Assistant Professor, Department of Persian Language and Literature, Faculty of Literature and Humanities,  
University of Guilan, Rasht, Iran.

m.mirdar@guilan.ac.ir

**Farzad Balou**

Farzad Balou Associate Professor, Department of Persian Language and Literature, Faculty of Persian Literature  
and Foreign Languages, University of Mazandaran, Babolsar, Iran.

f.baloo@umz.ac.ir

### Abstract

Most research on the role of "language" in Niffari's *Al-Mavāghef val Mokhātabāt* has focused primarily on "silence", often overlooking other linguistic and meta-linguistic elements in the text or giving them only cursory attention. However, this focus does not imply neglect of the objective manifestations of language—namely, "speech" and "silence". Rather, it suggests a progression through these linguistic dimensions to explore the extra-linguistic realm (extra-speech, extra-silence) or the domain of "manifestation". This study conducted in a descriptive-analytical manner using library resources aimed to discover, explain, and analyze 3 distinct stages of the journey and behavior outlined in *Al-Mavāghef val Mokhātabāt*, employing a phenomenological approach to engage with the text. The essay also sought to classify and define the linguistic reflections of mystics, particularly their ontological insights. The findings indicated that two of the three behavioral domains pertained to language—specifically, "speech" and "silence". The mystic traversed these stages to enter a third realm: that of manifestation and intuition. More precisely, the seeker's journey began in the realm of "speech", advances to "silence", and ultimately reached the threshold of manifestation (extra-speech, extra-silence). Remaining in the stage of "silence" without acknowledging the significance of "speech" and especially "manifestation" risked neglecting essential aspects of behavioral experiences, leading to an incomplete understanding within Niffari's epistemic framework.

**Keywords:** Niffari, Book of *Al-Mavāghef val Mokhātabāt*, Language, Linguistic areas, Manifestation.

---

<sup>†</sup> Corresponding author

Mirdar rezaei, M., & Balou, F. (2023). From linguistic experiences to the meta-linguistic field in the stages of nefferi behavior. *Research on Mystical Literature*, 17 (2): 165-182.

2476-3292 © The Author(s).

This is an open access article under the CC BY-NC 4.0 License (<https://creativecommons.org/licenses/by-nc/4.0>)



10.22108/jpll.2024.141835.1843

## **Introduction**

Abu Abdallah Mohammad ibn Abdul Jabbar ibn al-Hasan al-Niffari is a prominent mystic and Sufi from the 4<sup>th</sup> century Hijri. His most notable works are two books, *Al-Mavāghēf val Mokhātabāt*, which contain descriptive and advisory statements. Importantly, Niffari does not claim significant authorship in the compilation or retelling of these statements. Like Sheikh Akbar, he attributes his mystical knowledge, including insights into death and survival, to revelations from the unseen world.

In reviews of *Al-Mavāghēf val Mokhātabāt*, most discussions have focused primarily on "silence", often neglecting other linguistic manifestations or addressing them only briefly. However, a closer examination of Niffari's text revealed that while his emphasis was on "silence", this did not imply a disregard for other objective language manifestations, namely "speech" and "silence". Ultimately, the journey involved traversing these linguistic realms to enter the domain of "extra-speech" and "extra-silence" or what could be termed the realm of "manifestation".

It emerged from the text that there were 3 distinct linguistic realms, which could be viewed as 3 stages in the seeker's journey. The findings of this research indicated that two of these realms were linguistic, namely "speech" and "silence". By traversing these stages, the mystic entered the third realm, which was the domain of manifestation and intuition. The seeker's journey began in the realm of "speech", progressed to "silence", and ultimately reached the threshold of manifestation. Remaining solely in the stage of "silence" and neglecting the stages of "speech" and particularly "manifestation" overlooked important aspects of experiential understanding and resulted in an incomplete grasp of Niffari's epistemic system.

A key question that arose for readers confronting these three stages was the reason behind the contradictions and incompatibilities of concepts—especially those of silence and speech—in Niffari's writings. Why did the text appear contradictory and how did the mystic assert that intuition and manifestation could be accessed through both speech and silence? An examination of Niffari's text revealed that certain expressions suggested a state of awareness characterized by contradictions and transcendence exemplified by concepts, such as silence versus speaking, eating versus not eating, and drinking versus not drinking. This state arose from a one-sided certainty within the realms of knowledge and episteme, yet it became obscured and negated in the realm of interruption.

## **Review of Literature**

Habib Allah Abbasi, in his paper "Episteme and Ignorance in the Intellectual System of Mohammad ibn Abdul Jabbar Niffari" (2007), explored the life and works of Niffari, analyzing the reasons for the mystic's relative obscurity based on evidence found in various sources. The study also examined the key mental and linguistic motifs in Niffari's writings, as well as their foundational sources. Hasan Ali Aghakhani Nejad (2009) investigated "The Biography and Mystical Opinions of Mohammad ibn Abdul Jabbar Niffari" in his research paper. He began by describing Niffari's condition using ancient sources and adhering to a chronological framework, before delving into his mystical concepts, such as interruption, vision, episteme, and the notion of the complete human being. In their paper "Examination of Mystic Veils from the Perspective of Abu Abd Allah Niffari" (2015), Hamziyan and Asadi focused on *Al-Mavāghēf val Mokhātabāt* while also referencing other mystical texts. They articulated various theories of Sufis and mystics, specifically examining Niffari's views on the types of veils, their causes, and the processes for removing these veils. Takavar Nejad, in his master's thesis titled "Research and Translation of the Book of *Al-Mavāghēf* of Mohammad Abd al-Jabbār Niffari" (2013), translated and elucidated some of Niffari's key ideas. In another study, "Comparison of the Critiques of Ibn Arabi and Niffari" (2016), he explored the parallels and contrasts between the thoughts of Ibn Arabi and Niffari. Ebrahimi Dinani and Razi, in their paper "The Influence of Niffari's *Al-Mavāghēf* on the Poetic Views of Adonis" (2017), aimed to uncover the origins of certain thoughts

and opinions expressed by Adonis in *Al-Mavāghēf*. They argued that the interconnectedness of language, theme, and method formed a significant link between the ideas of Niffari and Adonis. Talieh Bakhsh and Gholam Hosseinzadeh, in their paper "The Negative Path and Penalistic Theology of Interruption in the *Al-Mavāghēf* of Abdul Jabbar Niffari" (2019), sought to articulate the nature of interruption, the foundations of the negative path, and punitive theology within Niffari's thought, examining these concepts from epistemological and linguistic-cognitive dimensions.

Amirhossein Madani, in his paper "The Relationship between Mystical Experience and the Artistic Creations of Niffari in *Al-Mavāghēf val Mokhātabāt*" (2020), provided a preliminary overview of Niffari's context and works, focusing on the central elements of his mystical system, including interruption, *seva*, episteme, vision, and veil. Reza Abbasi and Seyyed Mahmoud Yusef Thani, in their paper "Genealogy of Mystical Experiences in the *Al-Mavāghēf val Mokhātabāt* of Abdul Jabbar Niffari" (2021), investigated Niffari's perspectives on the nature of mystical experience, the distinction between experience and interpretation, and the qualities of the mystical experiencer. This paper discussed the ineffability of the state of interruption, noting that words and phrases could serve as veils. In his own paper, "Investigation of the Properties of the 'Defeated Sufi Text' in Relation to the *Al-Mavāghēf val Mokhātabāt* of Abdul Jabbar Niffari" (2021), Reza Abbasi aimed to demonstrate how the characteristics of the "Defeated Sufi text" aligned with Niffari's *Al-Mavāghēf val Mokhātabāt*.

### **Materials & Methods**

This research employed a descriptive-analytical approach, utilizing library resources to explore, explain, and analyze linguistic experiences and the meta-linguistic dimensions within the stages of Niffari's behavior. A phenomenological approach was applied to the text of *Al-Mavāghēf val Mokhātabāt*, with the authors focusing on this methodology to underscore the significance of the text in their classifications and analyses.

### **Research Findings**

The analysis of Niffari's *Al-Mavāghēf val Mokhātabāt* revealed 3 distinct linguistic areas that corresponded to different stages in the seeker's journey. The research indicated that two of these areas were linguistic—specifically "speech" and "silence"—which served as foundational experiences for the mystic. By navigating through these stages, the mystic ultimately entered the third realm: the domain of manifestation and intuition.

The seeker began in the realm of "speech", transitions to "silence", and finally reached the threshold of manifestation (characterized as extra-speech and extra-silence). This progression emphasized that remaining solely in the stage of "silence" while neglecting the significance of "speech" and "manifestation" resulted in an incomplete understanding of the mystical experience, thus leaving the seeker in a state of imperfection within Niffari's epistemic framework.

A critical inquiry arose regarding the apparent contradictions in Niffari's text, particularly between the concepts of silence and speech. Despite these contradictions, Niffari posited that intuition and manifestation could be accessed through both modalities. Furthermore, the text suggested that states of awareness might inherently possess contradictions and transcendental qualities as seen in the juxtaposition of various dualities (such as silence and speaking, eating and not eating, drinking and not drinking). These complexities pointed to a one-sided certainty found in epistemological discourse, which became obscured in moments of interruption.

Overall, the findings underscored the significance of both linguistic and meta-linguistic experiences in Niffari's work, illustrating how these elements contributed to the seeker's journey toward the manifestation of truth. The study called for a deeper appreciation of the textuality of Niffari's writings and the importance of mystical experiences within the linguistic realm.

### **Discussion of Results & Conclusion**

In *Al-Mavāghēf val Mokhātabāt*, Niffari articulated his mystical lived experiences through the dynamic relationship between the seeker and God. For Niffari as for any mystic, the ultimate goal was to attain a state where the manifestation of truth became visible. Various mystical traditions proposed hierarchies for reaching such a state; Niffari, however, delineated his journey into 3 stages and areas. The first two areas of his mystical experiences were defined by linguistic possibilities and expressions, encompassing both speech and silence. A particularly noteworthy aspect of the stage of silence was its revealing nature. Here, the truth—characterized by its verbal and eloquent essence—could be discerned by the mystic when he maintained a hermeneutic silence. In this context, Niffari illustrated that through his silence, God opened the way for divine communication. Thus, as a seeker-mystic, Niffari initially engaged with linguistic experiences to forge the relationship between the seeker and the Divine. Following these linguistic encounters, he ascended to the meta-linguistic realm where he perceived the position of manifestation. This 3-stage journey paralleled Dante's *Divine Comedy*, where the traveler completed the first two stages under the guidance of reason (Virgil) and the final stage through the guidance of love (Beatrice), ultimately reaching his destination. An essential point—regardless of the various interpretations that might arise in mystical texts—was the importance of acknowledging the textuality of the work and not underestimating the significance of mystical experiences within the linguistic realm. This research strived to evaluate Niffari's mystical reflections with this understanding in mind.



نشریه علمی پژوهش‌های ادب عرفانی

سال هفدهم، شماره دوم، پیاپی ۵۱، پاییز و زمستان ۱۴۰۲، صص. ۱۶۵-۱۸۲

تاریخ وصول: ۱۴۰۳/۳/۲۶ تاریخ پذیرش: ۱۴۰۳/۷/۱۷

## از تجربه‌های زبانی تا ساحت فرازبانی در مراحل سلوک نقری

مصطفی میردار رضایی<sup>1</sup>، استادیار گروه زبان و ادبیات فارسی دانشکده ادبیات و علوم انسانی، دانشگاه گیلان، رشت، ایران.

m.mirdar@guilan.ac.ir

فرزاد بالو، دانشیار گروه زبان و ادبیات فارسی، دانشکده ادبیات فارسی و زبان‌های خارجه، دانشگاه مازندران، بابلسر، ایران.

f.baloo@umz.ac.ir

### چکیده

قابطه پژوهش‌ها در بررسی عنصر «زبان» و نقش آن در کتاب *مواقف و مخاطبات نقری*، بیشتر بر روی «سکوت» تمرکز کرده‌اند و به دیگر مظاهر زبانی و فرازبانی موجود در متن، کمتر توجه شده و یا تنها اشاره‌ای گذرا به آنها شده است. باین حال، این تأکید به معنای غافل ماندن نقری از نمودهای عینی زبانی یعنی «سخن» و «سکوت» و درنهایت، گذر از این ساحت زبانی و ورود به اقلیم فرازبانی (فراسخن - فراسکوت) یا به عبارتی اقلیم «تجلی» نیست. پژوهش حاضر به شیوه توصیفی - تحلیلی و با بهره‌گیری از منابع کتابخانه‌ای، می‌کوشد تا با رویکرد پدیدارشناسی و درنگ در متن کتاب *مواقف و مخاطبات*، سه مرحله مختلف در مسیر سیر و سلوک در این اثر را شناسایی، تبیین و تحلیل کند. همچنین، می‌کوشد تا نشان دهد که تأملات زبانی عرفای ما، به‌ویژه تأملات هستی‌شناختی شان آنان، چگونه قابل طبقه‌بندی و تعریف هستند. نتایج این پژوهش نشان می‌دهد که دو مرحله از سه مرحله سلوک، ماهیت زبانی دارند و شامل «سخن» و «سکوت» می‌شوند و عارف با گذر از آنها، وارد سومین منزلگاه، یعنی عرصه تجلی و شهود می‌شود. به تعبیر دقیق‌تر، سفر سالک از عالم «سخن» گفتن آغاز می‌شود، به پهنه «سکوت» می‌رسد و درنهایت به مرز تجلی (فراسخن - فراسکوت) می‌رسد. ماندن در مرحله «سکوت» و بی‌توجهی به مراحل «سخن» و خاصه «تجلی»، به‌نوعی نادیده گرفتن مراتب تجربه‌های سلوک و ابرماندن دستگاه معرفتی نقری است.

### واژه‌های کلیدی

نقری، کتاب *مواقف و مخاطبات*، زبان، ساحت‌های زبانی، تجلی.

مسئول مکاتبات

میردار رضایی، مصطفی، بالو، فرزاد. (۱۴۰۲). از تجربه‌های زبانی تا ساحت فرازبانی در مراحل سلوک نقری. *پژوهش‌های ادب عرفانی* ۱۷ (۲): ۱۶۵-۱۸۲.



2476-3292 © The Author(s).

This is an open access article under the CC BY-NC 4.0 License (<https://creativecommons.org/licenses/by-nc/4.0>)



10.22108/jpll.2024.141835.1843

## ۱- مقدمه

## ۱-۱- زندگی و آثار نفری

ابو عبدالله محمد بن عبدالجبار بن الحسن النُفَری از عرفا و صوفیان برجسته قرن چهارم هجری است. نخستین بار محی‌الدین ابن عربی در کتاب *فتوحات المکیه* از او (چند مرتبه، بدون اشاره به سال میلاد و مرگ) یاد کرده است و وی را در زمرة «رجال الله» قرار داده: «و اما من اعتبر المرض بالمیل و هو الذى ينطلق علیه اسم مرض و هو مذهب محمد بن عبدالجبار النُفَری صاحب *المواقف من رجال الله*» (ابن عربی، بی تا، ج. ۱/۶۱۳). ابن عربی در بخش‌های دیگر *فتوحات* نیز نفری را «اهل شب» (ابن عربی، بی تا، ج. ۱/۲۳۸)، در ردیف بایزید بسطامی (ابن عربی، بی تا، ج. ۱/۶۰۹)، «صاحب طریقت واقفیه» (ابن عربی، بی تا، ج. ۱/۱۴۲)، دارای «مقام استواء» (ابن عربی، بی تا، ج. ۳/۱۴۷) و... می‌داند.

نام نفری در آثار و پژوهش‌های مختلف به صورت «محمد بن عبدالجبار بن الحسن النُفَری» (حاجی خلیفه، ۱۹۹۲م، ص. ۱۸۹۱؛ آقاخان‌نژاد، ۱۳۸۹، ص. ۲۵۱)، «محمد بن عبدالجبار بن حسین بن احمد نفری» (عباسی، ۱۳۸۶، ص. ۱۸۴)، «ابو عبدالله محمد بن عبدالله النُفَری» (نفری، ۱۹۳۴م، ص. ۲۰؛ سزگین، ۱۳۸۰، ص. ۹۶۷) و «محمد بن عبدالجبار» (آملی، ۱۳۴۷، ص. ۳۳؛ شیمل، ۱۳۷۷، ص. ۱۵۴) ذکر شده است و محققان، اصل و نسبش را به روستا یا شهر کوچک «نُفَر» (از نواحی بابل در کوفه عراق) رسانیده‌اند (نفری، ۱۹۳۴م، ص. ۲۰؛ نوپا، ۱۳۷۳، ص. ۲۹۸؛ شیمل، ۱۳۷۷، ص. ۱۵۴).

در حالی که بیشتر آثار و پژوهش‌ها درباره سال میلاد و کیفیت زندگی او سکوت کرده‌اند، عباسی در مقاله‌ای، تاریخ ولادت او را در حدود نیمه دوم سده سوم هجری می‌داند (عباسی، ۱۳۸۶، ص. ۱۸۴) و ظاهراً سال مرگ او نیز ۳۶۶ هجری بوده است (ابوزید، ۲۰۰۴م، ص. ۲۷). درباره زندگی نفری تنها همین مقدار مشخص است که زندگی او همیشه در سفر می‌گذشته و به همین سبب در بعضی نسخه‌های خطی آثارش، از او با لقب «سائح» یاد شده است. نیکلسن نیز او را درویشی آفاقی، حادثه‌جو و اهل خطر می‌داند که پیوسته در آفاق سیاحت می‌کرده است (عباسی، ۱۳۸۶، ص. ۱۸۴).

برجسته‌ترین اثر نفری، دو کتاب *المواقف و المخاطبات* است که شامل گزاره‌های توصیفی و توصیه‌ای به نحو توأمان است که البته نفری هیچ نقش مؤثری در تألیف یا بازگویی آن گزاره‌ها ندارد. او همچون شیخ اکبر، کتاب خود را و بلکه تمام دانستی‌های عرفانی خود، همچون تجربه فنا و بقا را برگرفته از عالم غیب می‌داند؛ به عبارتی، او فقط آن صحیفه غیبی را برای دیگران بازخوانی می‌کند (عباسی، ۱۴۰۰، ص. ۱۱). گفت‌ووشنوده‌های کتاب در بستر یک «سه گانه»، یعنی خدا، عبد و ماسوا جریان دارد. علمای ادب برای نامیدن این شیوه از اصطلاح «حوار» استفاده کرده‌اند. در بیشتر متون صوفیانه پیش و پس از نفری، این انسان است که در قالب ادعیه و مناجات‌ها با خدا سخن می‌گوید؛ اما در آثار نفری، این رویه برعکس است و خطابات خدا پی‌درپی بر او وارد می‌شوند (عباسی، ۱۳۸۶، ص. ۱۹۸). خدای او، بیش از آنکه جلوه پدیداری در مقام سوم شخص و معرف به معرف عارفانش باشد، رابطه‌ای کاملاً شخصی با بنده‌اش دارد؛ رابطه‌ای که به سختی قابلیت تعمیم‌های مدرسی را پیدا می‌کند (عباسی، ۱۴۰۰، ص. ۹). زبان تعبیر تجارب نفری به واسطه آشنایی‌زدایی و خارج کردن الفاظ از دلالت‌های معهود و همچنین اشباع معانی تازه، زبان نویی است که مخاطب را نیز به جهانی جدید رهنمون می‌کند. انفجار و فوران اندیشه نفری در زیانش تبلور دارد که یکی از نتایج آن گسستن از نگارش‌های رایج خواهد بود، تا آنجا که این متن به اسطوره و شعری ناب، بدل می‌شود. اثر او چنان مایه سرور و شادمانی است که مخاطب را برای مدتی از چارچوب‌های بسته و از پیش تعریف‌شده رها

می‌کند. این زبان، تحت تأثیر زبان نمادین حلاج، دارای واژگانی فنی و غامض است؛ واژگانی مانند حرف، موقف، وقفه، واقف و ... (عباسی، ۱۳۸۶، ص. ۱۹۷-۱۹۸).

## ۱ - ۲- چارچوب مفهومی

چنان که در ادامه و در بخش پیشینه پژوهش خواهد آمد، بررسی‌های انجام یافته درباره کتاب *مواقف و مخاطبات نقری*، بیشتر بر روی مفهوم «سکوت» تمرکز کرده‌اند و به دیگر مظاهر زبانی و نمودهای گفتاری موجود در متن کمتر توجه شده و یا با اشاره‌ای گذرا از آن عبور شده است. با این حال، با تأمل در متن نقری می‌توان دریافت که اگرچه تأکید این عارف بر عنصر «سکوت» است؛ این تأکید به معنای غافل‌ماندن از واژگانی دیگر جلوه زبانی، یعنی «سخن» و «سکوت» و درنهایت، گذر از این دو ساحت زبانی و ورود به اقلیم «فراسخن - فراسکوت» یا به عبارتی اقلیم «تجلی» نیست. آنچه از متن برمی‌آید، نمایانگر سه ساحت زبانی مختلف است که گویی به مثابه سه مرحله مختلف در مسیر سیر و سلوک برای سالک است. نتایج این پژوهش نشان می‌دهد که دو ساحت از سه ساحت، زبانی است که شامل «سخن» و «سکوت» می‌شود و عارف با گذر از آنها، وارد سومین منزلگاه یعنی عرصه تجلی و شهود می‌شود. سفر سالک از عالم «سخن» گفتن آغاز می‌شود، به پهنه «سکوت» می‌رسد و درنهایت به مرز تجلی می‌رسد. ماندن در مرحله «سکوت» و بی‌توجهی به مراحل «سخن» و خاصه «تجلی»، به نوعی نادیده گرفتن درجات تجربه‌های سلوک و ابتر ماندن دستگاه معرفتی نقری است.

یکی از مهمترین پرسش‌های مخاطب هنگام خواندن و مواجهه با سه مرحله یادشده، چرایی و سبب تناقض و ناسازواری مفاهیم (خاصه سکوت و سخن) در کتاب‌های نقری است؛ اینکه چرا متن متناقض است و عارف، شهود و تجلی را هم از مسیر سخن میسر می‌داند و هم از راه سکوت؟ تأمل در متن نقری نیز نشان می‌دهد که از برخی عبارات موقف وقفه برمی‌آید که حالت واقف‌حالی متناقض و ماورایی است؛ مانند خاموشی و گویایی، خوردن و نخوردن، نوشیدن و ننوشیدن و ... این احوال به دلیل خارج شدن از قطعیت، یک‌سویه است که در ساحت علم و ساحت معرفت وجود دارد؛ اما در ساحت وقفه تعطیل و الغاء می‌شود. در این ساحت، صحو، قول، فعل، علم و جهل وجود ندارد؛ اما در عبارات دیگر به این مفاهیم در وقفه پرداخته شده است. این حالات و عبارات به ظاهر متناقض، کلام نقری را به سطح نزدیک می‌کند (طلیعه بخش و غلامحسین زاده، ۱۳۹۹، ص. ۲۴۹). همچنین باید در نظر داشت که اساسی‌ترین خصوصیت آثار نقری، هرمنوتیک بودن آن است که در هر بار خوانش جدید، معنای تازه‌ای برای خواننده به دست می‌آید که در قرائت‌های پیشین حتی تصورش مقدور نبود (مرزوقی، ۲۰۰۵، ص. ۲۰، ۲۲۷) و از قضا، این معناهای تازه با معانی پیشین در تناقض‌اند. از این رو، بسامد بسیار تضاد در گفتمان نقری، امری تصادفی نیست؛ بلکه محصول نوعی خودآگاهی و اندیشه قبلی است. او جهان را منسوجی از اضداد (خاصه سکوت و نطق) می‌داند؛ از این رو، بر سالک بایسته است که بعد از وقوف بر گرفتاری خویش در قلمرو اضداد، از این تعارض‌ها اعم از خیر و شر به طور یکسان فراتر رود؛ چه تنها راه، رهایی وی در همین تجاوز از قلمرو ماده و اضداد است. بی‌شک، نقری در این مقوله از دیانت‌های مانوی که به دیانت تضاد ممتاز است و زردشتی که دیانتی بر چالش جاودانه میان نور و ظلمت و خیر و شر است، تأثیر پذیرفته است (عباسی، ۱۳۸۶، ص. ۱۸۹، ۱۹۰). ضمن اینکه باید در نظر داشت، تفاوت در ظرفیت‌های وجودی و تغییر در حالات هر عارف

سبب شکل‌گیری تجربه‌های عرفانی متفاوت خواهد شد (عبادی، ۱۳۶۲، ص. ۲۹) و یکی از ثمرات بیان متناقض‌نمای تجارب عرفانی، خارج کردن زبان از حالت اعتیاد و مردگی آن است (کریمی و برج‌ساز، ۱۳۸۵، ص. ۲۸). برخی نقری پژوهان معاصر، به لحاظ شکلی، بافت دوگانه عبارات او را به منزله یک صنعت ادبی در نظر گرفته‌اند که همگی در تجرد یا تجسم‌داشتن پدیده موردنظر مؤلف ریشه دارند (سامی‌الیوسف، ۱۹۹۷ م.، ص. ۱۴۱).

پژوهش حاضر به شیوه توصیفی - تحلیلی و با بهره‌گیری از منابع کتابخانه‌ای، می‌کوشد تا با رویکرد پدیدارشناسانه، تجربه‌های زبانی و ساحت فرازبانی در مراحل سلوک نقری را در متن کتاب *مواقف و مخاطبات*، شناسایی، تبیین و تحلیل کند. مقصود نگارندگان از رویکرد پدیدارشناسانه در این پژوهش، تکیه و تأکید به متن کتاب *مواقف و مخاطبات* در طبقه‌بندی‌ها و تحلیل‌ها است.

### ۱ - ۳- پیشینه پژوهش

- عباسی (۱۳۸۶) در مقاله «معرفت و جهل در منظومه فکری محمد بن عبدالجبار نقری» باتکیه بر منابع قدیمی، به بررسی زندگی و آثار نقری پرداخته و دلایل گمنامی این عارف را براساس قراین موجود در منابع، تحلیل می‌کند. همچنین، پژوهنده در این جستار، مهمترین موتیف‌های ذهنی و زبانی عارف (اضداد، وقفه، رؤیا، جهل، معرفت و...) و نیز آبخوره‌های آن را مورد بررسی قرار می‌دهد.

- حسنعلی آقاخان‌نژاد (۱۳۸۹) در مقاله‌ای به بررسی «زندگی‌نامه و آرای عرفانی محمد بن عبدالجبار نقری» می‌پردازد. در این مقاله، ابتدا باتکیه بر منابع قدیمی و نیز رعایت ترتیب زمانی، شرح احوال نقری بررسی می‌شود. سپس، آرای عرفانی وی از قبیل وقفه، رویت، معرفت و انسان کامل تحلیل می‌شود.

- تکاورنژاد (۱۳۹۱) در پایان‌نامه کارشناسی ارشد خود با عنوان «تحقیق و ترجمه کتاب *المواقف* محمد عبدالجبار نقری» به ترجمه و تبیین برخی آرای نقری پرداخته و در پژوهشی دیگر با عنوان «مقایسه ملامتی ابن عربی و واقف نقری» (۱۳۹۵) به قیاس آرای ملامتی ابن عربی و نقری می‌پردازد.

- حمزبیان و اسدی (۱۳۹۵) در مقاله «بررسی حجاب‌های عرفانی از دیدگاه ابو عبدالله نقری» با تمرکز بر متن *المواقف و مخاطبات* و جستجو در دیگر متون عرفانی، ضمن بیان نظریه‌های متقدمین صوفیه و عرفا، به بررسی دیدگاه‌های نقری درباره انواع حجاب و مهمترین آنها (در این مقاله: حجاب نفس، حجاب علم و معرفت، و حجاب حروف)، علل ایجادکننده آنها و درنهایت رفع حجاب می‌پردازد.

- ابراهیمی دینانی و رضی (۱۳۹۷) در مقاله «اثرپذیری آدونیس از «المواقف» نقری در دیدگاه‌های شاعرانه»، با هدف نمایاندن ریشه برخی اندیشه‌ها و آرای آدونیس در کتاب *المواقف*، نشان می‌دهند که بیش از همه سه عامل زبان، مضمون و روش، اندیشه‌های نقری و آدونیس را به هم پیوند می‌زند.

- طلعبه‌بخش و غلامحسین‌زاده (۱۳۹۹) در مقاله «طریق سلبی و الهیات تنزیهی وقفه در *المواقف* عبدالجبار نقری» می‌کوشند تا به بیان ماهیت مقام وقفه، مبانی طریق سلبی و الهیات تنزیهی در اندیشه نقری در سه بُعد معرفت‌شناختی و زبان‌شناختی بپردازند. نویسندگان در بُعد زبان‌شناختی موقف وقفه بیان می‌دارند که تنزیه زبانی در موقف وقفه ذیل سکوت و گنگی زبان بحث می‌شود. سکوت، لازمه وقفه است. یکی از ارکان مهم الهیات سلبی، سکوت، سلب زبانی و بصیرت خاموشی است.



- عباسی و یوسف‌ثانی (۱۴۰۰) در مقاله «تبارشناسی تجارب عرفانی در المواقف و المخاطبات عبدالجبار نَفَری» می‌کشند تا نظرات نَفَری درباره ماهیت تجربه عرفانی، تفکیک تجربه و تعبیر و ویژگی‌های تجربه گر عرفانی را بررسی کنند. در بخشی از این مقاله (تفکیک مقام تجربه از تعبیر در آرای نَفَری)، درخصوص ناگفتنی بودن مقام وقفه و تجربه آن از جانب عارف، بحث و بیان می‌شود که حروف و عبارات، ستر و حجاب‌اند (ص: ۲۷۷).

- رضا عباسی (۱۴۰۰) در مقاله «بررسی ویژگی‌های «متن مغلوب صوفیانه» در انطباق با المواقف و المخاطبات عبدالجبار نَفَری» درصدد نشان دادن آن است که ویژگی‌های متن‌های مغلوب صوفیانه تا چه اندازه با کتاب المواقف و المخاطبات نَفَری منطبق است. براساس نتایج این پژوهش، المواقف و المخاطبات نَفَری در گروه متون مغلوب قرار می‌گیرد و ویژگی‌های آن را داراست؛ یعنی، از لحاظ خاستگاه، حاصل بی‌خویشتن‌نویسی و نگارش خودکار است و تابع دریافت‌ها و تجارب شخصی است. از لحاظ محتوا هم این متن مابعدی و برآمده از تجربه درونی و فردی است.

- مدنی (۱۳۹۹) در مقاله «ارتباط تجربه عرفانی و خلاقیت‌های هنری نَفَری در المواقف و المخاطبات» کوشیده است تا ضمن تبیین مقدماتی درباره احوال و آثار نَفَری، عمده‌ترین عناصر اختصاصی منظومه عرفانی وی، یعنی مواقف «وقفه، سوا، معرفت، رؤیت و حجاب» را بیان کند. او با اشاره به نکاتی درباره تجربه عرفانی و شروط و ملازمات آن و ارتباط مستقیم این نوع تجربه با نظام زبان، در نهایت به این نتیجه می‌رسد که اوج و حضيض تجربه عرفانی، رابطه مستقیمی با اوج و حضيض زبان و خلاقیت‌های هنری نَفَری یا هر عارف دیگر دارد و از این رو، «حال عالی» در آینه «قال هنری و جمال‌شناسیک» نمودار می‌شود.

## ۲- متن اصلی

نَفَری در متن کتاب *مواقف و مخاطبات*، سیر تجربه‌های عرفانی خود را در سه ساحت با ما در میان گذاشته است. اگر غایت شوق و مراد یک عارف، حضور در میدان ظهور و تجلی دانسته شود، فرایند این مقصود نزد نَفَری از بستر زبان شروع می‌شود و با گذر از سه مرحله صورت می‌گیرد که دو ساحت آن در بستر زبانی اتفاق می‌افتد و یک ساحت آن «فرازبانی» است. پیش از بررسی ساحت‌های یادشده، ذکر این نکته بایسته است که سفر سالک در جهان‌بینی نَفَری بسیار شبیه به سفر مسافر کم‌دی الهی دانه است. در این اثر، مسافر دو مرحله نخست سفر (دوزخ و برزخ) را با راهنمایی دو عنصر عقل (ویرژیل) و عشق (بئاترس) پیش می‌برد و سرانجام به سرمنزل مقصود (بهشت) می‌رسد.

## ۲-۱- مرحله سخن

چنان که گذشت، عمده تأکید نَفَری و جمله توجّه پژوهشگران بر عنصر «سکوت» است؛ اما این به معنی نادیده گرفتن مطلق سخن گفتن و گفت و گو از سوی این عارف نیست. در واقع، نخستین منزل در دستگاه معرفتی نَفَری، جایگاه سخن گفتن و گفت و گو است. زبان و دیگر مفردات آن در دستگاه فکری نَفَری، خاصه در توقفگاه نخست، حضوری زنده و کنش‌مند دارند و در جای‌جای متن کتاب *مواقف و مخاطبات* مشاهده می‌شود که عارف، بر ساخت‌های مختلفی همچون «زبان عزت» (نَفَری، ۱۳۹۷، ص. ۳)، «زبان قرب» (نَفَری، ۱۳۹۷، ص. ۶)، «زبان یگانگی» (نَفَری، ۱۳۹۷، ص. ۱۸)، «زبان معرفت و زبان علم» (نَفَری، ۱۳۹۷، ص. ۲۰)، «زبان حرف» (نَفَری، ۱۳۹۷، ص. ۱۰۸) و... را از واژه زبان دارد.

نخستین و بایسته‌ترین شرط در این منزلگاه که مبدأ سفر سالک است، ضرورت سخن گفتن است. در این وادی، حصول به مقام معرفت، تنها از مسیر «سخن» میسر است. از این رو، نه تنها سکوت جایز نیست که پرهیز از «گفت و گو» موجبات مرگ «معرفت» را فراهم می‌آورد:

«و گفت: مقام معرفت، زبان یگانگی است اگر سخن گوید، ما سوای دگر هیچ‌اند و اگر سکوت کند، معرفت کشته آید» (نفری، ۱۳۹۷، ص. ۱۸).

در سطرهای بالا، به وضوح می‌توان وجوب و لزوم سخن گفتن را در بالاترین و والاترین مقام‌های طریقت مشاهده کرد. باید با خدا سخن گفت؛ ورنه، پیروزی دشمن حتمی است:

«و گفت: اگر مرا بر زبان نیاوردی، تو را بر دشمنت ظفر ندهم» (نفری، ۱۳۹۷، ص. ۱۱۵).

البته سخن گفتن آدابی دارد؛ نخست اینکه باید موافق دل و به اندازه ظرفیت هر کس با او سخن گفت:

«و گفت: اگر موافق دل کسی با وی سخن گفتی، پایدار ماند و اگر با ترس و وعید گفتی برآمد؛ پس با هر کس به اندازه توانش بگویی» (نفری، ۱۳۹۷، ص. ۶۱).

و یکی دیگر از آداب سخن گفتن، اذن و اجازه داشتن از جانب خداست. در این حالت، سخن گفتن نه تنها سلبی و بازدارنده نیست که امری واجب و لازم است و از این رو، سکوت موجب خشم پروردگار خواهد شد:

«و گفت: نشانه رخصت من به تو در سخن گفتن، آن است که در سکوت، غضب مرا و اینی و در سخن، فروکش کردنش را» (نفری، ۱۳۹۷، ص. ۲۰۱).

نفری در بخش‌هایی از مواقف، به صراحت از «وجوب سخن گفتن» حرف می‌زند و میزان بایستگی این التزام تا اندازه‌ای است که به سادگی نمی‌توان از کنار آن گذشت:

«و گفت: تا علم تو ثابت نگشته، سخن مگویی و آن گاه که علم بر جان تو نشست، سخن گفتن بر تو واجب گردد» (نفری، ۱۳۹۷، ص. ۲۰).

در این جایگاه، «نفری زبان را نشانه تالیه انسان یعنی اتحاد انسان با خدا می‌شناسد، انسان به زبان خدا سخن می‌گوید» (نویا، ۱۳۷۳، ص. ۳۲۷). در سطر زیر نیز امکان دریافت زبان و شناخت خداوند منوط گشته است به سخن گفتن و پیاوند آن، هم‌زبانی با او:

«و گفت: هیچ بنده، زبان مرا در نیابد، مگر که بدان سخن گوید و مرا شناسد، مگر هم‌زبان شود» (نفری، ۱۳۹۷، ص. ۶).

نفری از زبان خداوند سخن می‌گوید و هر آنچه که خدا به او القا می‌کند، بر زبانش جاری می‌شود؛ پس سخنان نفری همه حرف‌های خداست:

«و گفت: نور من در چشمان تو بود و من، پشتیان نور؛ زبان من بر زبان تو جاری» (نفری، ۱۳۹۷، ص. ۱۰).

اساساً یکی از معانی وقفه، همان تجربه عرفانی یا کشف و شهود است که مقامی با ارزش نزد خداوند است و شرط لازم آن، نفی اغیار است و به چگونگی تجربه درونی او اشاره دارد که از سنخ گفت‌وشنود مستقیم با خداوند است (عباسی و یوسف‌ثانی، ۱۴۰۰، ص. ۲۷۰). گفت‌وگویی که اغیار لایق آن نیستند: «ای بنده! مکالمه تنها میان گوینده و شنونده سزد» (نفری، ۱۳۹۷، ص. ۱۶۹)، غلبه با زبان قرب است: «... و گفت: بزرگواری، نیکی بر دهد و عزت، قدرت اما

غلبه با زبان قُرب سخن گوید» (نقری، ۱۳۹۷، ص. ۶) و از آنجا که با زبان قلب تکلم انجام می‌گیرد، ارزشمندترین نوع سخن گفتن است: «ای بنده! ارزش هر انسانی **سخن قلب** اوست» (نقری، ۱۳۹۷، ص. ۱۷۸). عدم رعایت این موازین، مساوی با قطع گفت و گو و خلق حجاب است:

«و گفت: مرا بر زبان آور؛ همچنان که در قلب تو آمده‌ام، ورنه از تو حجابی بسازم و به سبب خودت از تو پنهان شوم» (نقری، ۱۳۹۷، ص. ۱۱۵)

دیگر نکته مهم این منزلگاه در یک جمله این است: «**تخاطب، طلیعة تجلی است**»؛ یعنی، یکی از پیش شرط‌های شهود، سخن گفتن است؛ حرف زدن خداوند با سالک:

«و گفت: تجلی من بر تو با عبارت، مقدمه تجلی من بر تو بدون عبارت است» (نقری، ۱۳۹۷، ص. ۸۵)

اهمیت این موضوع زمانی بیشتر می‌شود که بدانیم عرفا، حرف و صوت و سخن را مانع تجلی شدن حق می‌دانند و معتقدند «آنجا که دیدار است، گفتار نیست و آنجا که گفتار است، دیدار نیست؛ در حال مشاهده نفس زدن حرام است، سخن گفتن چگونه باشد» (کلابادی، ۱۳۸۶، ص. ۱۵۶) و نیز تلمسانی و دیگر نقری پژوهان هم بر این عقیده‌اند که در هنگامه شهود ذاتی باید مطلقاً سکوت کرد و بساط هر گونه «حرف»، «صوت»، «عبارت» و «سخن» را برچید (تلمسانی، ۱۹۹۷م.، ص. ۱۶۵، ۲۸۳؛ ابراهیمی دینانی و رضی، ۱۳۹۷، ص. ۹؛ نوپا، ۱۹۸۶م.، ص. ۲۲۵). اما درنگ و تأمل در متن نقری نشان می‌دهد که یکی از مراتب رسیدن به شهود و تجلی، سخن گفتن است و هر سالکی که حق با او زبان به گفتار بگشاید، نه تنها به میدان شهود می‌رسد که عالم معلومات قلب‌ها خواهد شد:

«ای بنده! من حق حقیقی‌ام که تمام اشیا به من قائم‌اند و با هر که سخن گویم، به شهودش رسانم که قائم به من باشد و قلبش عیان را وایند و با هر کس سخن گویم، عالمش کنم که قائم به من باشد و قلبش معلوم را وایند» (نقری، ۱۳۹۷، ص. ۱۸۸).

نقری اما به این هم بسنده نمی‌کند و اوج نگاه او به مقوله زبان را - که باز هم در برابر سنت عرفانی ما قرار می‌گیرد - در سطرهای زیر می‌توان مشاهده کرد که مقام و مرتبت زبان را فراتر از درک و دیده قرار می‌دهد:

«و گفت: هر سخنی که گفته شود و من آن را برگزینم و در قالب کلمات من در آید، به آن بنگر که زبان، نه در دیده آید و نه درک گردد و من نه در قوالب در آیم و نه وصف شوم» (نقری، ۱۳۹۷، ص. ۵۳).

## ۲ - ۲ - مرحله سکوت

منزلگاه دوم، موسم سکوت و تن زدن است و منزلگاه تجلی و شهود:

«و گفت: تا زمانی که حق در سکوت بر تو تجلی نیابد، هرگز او را شناسی.

و گفت: اگر در سکوت بر تو تجلی یابد، آن‌گاه با معنای خویش بر تو تجلی یافته و تو از شناخت او مکدر نخواهی شد» (نقری، ۱۳۹۷، ص. ۶۳).

در سراسر متن نقری، دو گانه سکوت و سخن و «گفتن یا نگفتن اخبار غیبی» به دیگران تکرار می‌شود که البته در این میان بیشتر، اصرار به کتمان احوال از اغیار است (تلمسانی، ۱۹۹۷م.، ص. ۳۹۲). نقری در این منزل با هم‌دستی با

دیگر عرفای مسلمان (ر.ک: سلطانی و پورعظیمی، ۱۳۹۳، ص. ۱۳۳ - ۱۳۲)، سکوت را بر سخن ترجیح می‌دهد و به نقد زبان و حرف می‌پردازد. در این وادی، او حرف و عبارت را حجاب، دل‌بستن به ماسوی و شرک و کفر می‌داند:

«و گفت: گفتنی‌ها تو را به سخن وادارد و سخن، گفتار است و گفتار، حرف و حرف، **دل‌بستن به ماسوی** است و ناگفتنی‌ها در هر چیز، تجلی مرا به تو می‌نمایاند و جایگاه وقوف را در هر چیز به تو می‌شناساند.

و گفت: عبارت، خروج است؛ پس اگر ناگفتنی‌ها را دیدی، ثابت می‌مانی.

و گفت: سخن، ذهن را بسته خود کند و بستگی به سخن، به ستایش می‌انجامد و سخن را محبوب تو می‌سازد.

و گفت: ستایش سخن و حُب آن در نظر اهل معرفت، **کفر** است.

و گفت: هر چه از من در قالب سخن با تو گفتند، هیچ شمار و هر چه از من در پیرهن علم، تو را دادند، فرو نه» (نفری، ۱۳۹۷، ص. ۵۶-۵۷).

باری مشغول شدن ذهن به حرف (الفاظ)، باعث از دست رفتن معنا می‌شود؛ زیرا «امر گفتنی» وابسته به تفکر است و تفکر نیز یکی از شئون خلقی است. بنابراین عقل، «گفتنی‌ها» را می‌پذیرد، اما «امر ناگفتنی»، تنها از آن جهت که قابلیت واردات حقایق را تبیین می‌کند، مقبول عقل واقع می‌شود. از این رو، عقل در حالت اول فاعل است؛ اما در حالت دوم منفصل (= منفعل) است و همین امر سبب اختلاف طایفه عارفان و ارباب معقولات و منقولات است (تلمسانی، ۱۹۹۷م.، ص. ۳۰۷). با این توضیحات، حضور در محضر حق، بی حجاب حرف صورت می‌گیرد و اساساً حرف را بدین حریم راهی نیست:

«مرا در محضر خویش بداشت و بگفت حرف، حجاب است و حجاب، حرف و گفت: در عرش بمان! و من حریم را دیدم که سخن در آن راه ندارد...» (نفری، ۱۳۹۷، ص. ۱۰۸)؛ «و گفت: عارف با تجلی حق، مقام خود را از حرف خارج می‌سازد و در مقام تجلی او قرار می‌گیرد که حروف، دیگر او را حجاب‌اند» (نفری، ۱۳۹۷، ص. ۱۰۹).

گذر ناکردن و آرام گرفتن در عالم عبارت، همتای خفتن است و ماندن در عالم بی‌خبری؛ و حتی همتای مرگ! چرا که اصلاً نزیسته‌ای:

«و گفت: اگر به عبارت، آرام گرفتی، به خواب روی و اگر به خواب روی، مرده‌ای که در این صورت نه زیسته‌ای و نه عبارتی تو را حاصل آمده» (نفری، ۱۳۹۷، ص. ۸۶).

لاجرم هر کس سخنگویی را از موقعیت گفتار که جایگاه شرک و وقفه است، به مرز سکوت که جایگاه توحید و وقف است، ببرد، فردی است مخلص و صدیق:

«ای بنده! هر که سخن، او را متوقف کند، **مشرک** است و هر که سخنگو را به وقفه رساند، مخلص» (نفری، ۱۳۹۷، ص. ۱۷۷).

چنان که مشاهده شد، نفری میان توقف و وقفه تفاوت قائل است. توقف مقرر سکون و خمودی است و بازماندن سالک از سلوک. وقفه اما به تعبیر نیکلسون، والاترین درجه فنا در ذات الهی (آقاخان‌نژاد، ۱۳۸۹، ص. ۲۵۸) و به زعم تلمسانی همان حضرات الهیه‌ای است که تجلی در آن حاصل می‌شوند (تلمسانی، ۱۹۹۷م.، ص. ۳۲۱). به دیگر بیان، وقفه امری شخصی است که سبب انگیزش قابلیت سالک برای پذیرش تجلیات بیشتر می‌شود و پیوسته نقش طریقی و نه موضوعی دارد. تجربه وقفه با از دست دادن علم و حس و تدریجی بودن و خلوص از عبارت و تعریف حاصل می‌شود

(عباسی و یوسف‌ثانی، ۱۴۰۰، ص. ۲۸۷). پس شرط لازم برای درک مقام وقفه یا کسب تجربه‌های ناب عرفانی در راستای شهود و تجلی، خروج از غیر، حجاب و عبارت است؛ نیز جداشدن اسم از حروف و حرکت‌ها: «و گفت: اگر از حروف خارج شُدی، از نام‌ها بیرون شده‌ای و اگر از نام‌ها از بیرون روی از نامیدگان بیرون رفته‌ای و اگر از نامیدگان بیرون روی، از ظواهر فرارفته‌ای و اگر از ظواهر جدا شوی، دیگر از اشیا نیستی و چون بگویی، بشنوم و چون دعا کنی، اجابت گردانم» (نقری، ۱۳۹۷، ص. ۳۶).

یکی از نشانه‌های اهل وقوف، بی‌تعلقی نسبت به حرف و سخن است: «و گفت: آنان که به حرف بی‌تعلق‌اند، اهل وقوف من‌اند» (نقری، ۱۳۹۷، ص. ۱۱۱). نقری، اهل وقوف را اهل شهود می‌نامد و بارزترین خصوصیت این افراد را گذر از حرف و رد و طرد سخن:

«و گفت: حرف را به محضر حق راه نیست و اهل شهود از حرف می‌گذرند و آن را به چیزی نمی‌شمرند و گفت: اهل وقوف، حرف را رد می‌کنند و از این ره، خیالات و تعلقات را هم... و گفت: آنان که به حرف بی‌تعلق‌اند، اهل وقوف من‌اند» (همان‌جا)

پس طبیعی است که عارف، اهل وقوف را در برابر اهل حروف قرار می‌دهد:

«و گفت: اهل حروف قادر به کشف و شهود نیستند و به ماسوی مشغول‌اند و گفت: حرف دام ابلیس است» (نقری، ۱۳۹۷، ص. ۱۱۰)

اما سواى اینکه عبارت و حرف، دل‌بستن به ماسوی است (نقری، ۱۳۹۷، ص. ۵۶)، در متن نقری بر ناتوانی و زبونی زبان و سخن در تبیین و تشریح خودش و خدا بسیار تأکید شده است: «و گفت: سخن از تشریح خویش ناتوان است، چه رسد به توصیف من! (نقری، ۱۳۹۷، ص. ۵۷)؛ به تعبیر خود نقری، زبان در وقفه و در زمان گفت‌وگویی با خداوند، الکن و گنگ است و بر چنین کیفیتی باید گریست:

«و چون با تو سخن گفتم، دیگر با توست که بر من بگریی یا بر **زبان الکن** خویش؛ خود بر هر کدام که خواهی گریه کن!» (نقری، ۱۳۹۷، ص. ۱۰۶).

حرف و زبان در برقراری ارتباط با خداوند نه تنها الکن، نارسا و ناتوان است که توانایی دیدار حق را نیز ندارد: «و گفت: حرف، مرا نشانسد و آنچه از حرف است نیز و آنچه میان حرف است هم و گفت حرف را با زبان حرف خطاب کردم. نه زبان، مرا دید و نه حرف» (نقری، ۱۳۹۷، ص. ۱۰۸).

و از این رو، زبان پا به گریز می‌نهد؛ پس بهتر آن است که از سخن گفتن روی گرداند و خموشی گزیند: «... و گفت: تو را آن به که با من خموشی گزینی و تنها به گاه ضرورت سخن گویی. و گفت: تأثیر نگاه من در همه چیز موجود است و اگر آن را بر زبان بگذارم، زبانت بگریزد!» (نقری، ۱۳۹۷، ص. ۸).

به همین دلیل است که در بخش‌هایی از متن، موضوع «سکوت» و «پرهیز از سخن گفتن» در قالب **هشدار**هایی رسا در متن تکرار می‌شود. در این حالت، شهود با سکوت در ارتباط است و سخن با حجاب:

«و گفت: از جمله علوم شهود آن است که **سکوت** همه چیز را درک کنی و از جمله علوم حجاب آن است که سخن همه چیز را بشنوی» (نقری، ۱۳۹۷، ص. ۸۶).

و مدام هشدار داده می‌شود که این عرصه جای سخن نیست:

«ای بنده! آن‌گاه که مرا رؤیت نمودی، به ارکان وابسته مباش و آن‌گاه که مرا شنیدی، دگر گوش به سخن مده» (نقّری، ۱۳۹۷، ص. ۱۵۷).

و

«ای بنده! مباد آن‌وقت که نظر من به قلب توست و نور من بر چهره توست و نام من از دل بر زبانت جاری است، به حرف آیی. ای بنده! حتی اگر با نیروی آتش به حرف آیی، آتش حرف، هر دُونَ شما را بسوزاند... مقام تو نزد من ورای حرف و کلیدهای حروف است» (نقّری، ۱۳۹۷، ص. ۱۹۰، ۱۹۱).

چراکه شهود و تجلّی و دیدار در ورای کلام و عبارت و سخن است:

«ای بنده! ... و من این سخن به کلیت موجود ملحق سازم و تو مرا ورای سخن بینی و سخن در میانه نه؛ و کلیت را ورای موجود بینی. پس همه چیز برای تو آفریده شده است و من تنها در تو می‌نگرم، نه در غیر» (نقّری، ۱۳۹۷، ص. ۱۴۱).

این پرهیز و ممنوعیت در حرف و سخن، تنها شامل بخش گفتار و امکان بیرونی بروز و ظهور زبان (قوة تکلم) نمی‌شود، بلکه او در کنار گفتار، نوشتار را هم تحریم می‌کند:

«و گفت: نویس و جهد نکن و ندان و نخوان!

و گفت: ذات نوشتن، حق و باطل را نویسد و مطالعه، گرفتن و رها کردن داند.

و گفت: آنکه از حق و باطل نویسد و گرفتن و رها کردن داند، از من نیست.

و گفت: هر نویسنده نوشته‌اش را می‌خواند و هر خواننده، خواننده خویش می‌داند!» (نقّری، ۱۳۹۷، ص. ۵۷).

نقّری همچنین در کنار ممنوعیت گفتار و نوشتار، تأویل و تفسیر را حجابی بزرگ و از آن بدتر، مستحق عذاب می‌داند:

«و گفت: هر گاه به فکر تأویل و تفسیر افتادی، حجاب من سراغ تو آمده است؛ حجابی که بدان در نمی‌نگرم و عذاب

من تو را دریافته است؛ عذابی که از آن نمی‌گذرم» (نقّری، ۱۳۹۷، ص. ۸۲).

چراکه فرد تأویل‌کننده از او (حق) نیست: «ای بنده! اگر تو را فقیه کردم و تو در کار من تأویل کردی، نه تو از منی و

نه من از تو» (نقّری، ۱۳۹۷، ص. ۱۵۲).

اما پیش از پایان این مرحله، ذکر این نکته خالی از لطف نیست که تأمل در مفردات زبانی و واژه‌ها و ترکیب‌هایی که

با زبان ارتباط دارند، نشان می‌دهد که آنچه بیشتر نمود دارد، دعوت به شنیدن، گوش داشتن، گوش سپردن و... است که

باز به نوعی معادل سکوت و در برابر سخن گفتن است:

«و گفت: ... مرا گوش‌دار و چون تو را نامیدم، نامیده مشو...» (نقّری، ۱۳۹۷، ص. ۶۷).

و

«و گفت: هرگز مرا نشنیدند و اگر می‌شنیدند، نمی‌گفتند: لا!» (نقّری، ۱۳۹۷، ص. ۷۲).

و

«و گفت: نام مرا، داستان نام مرا، علم نام مرا، داستان آن کس را که نام مرا داند و داستان دیدن آن کس را که نام مرا

داند با هیچ کس باز مگوی و حتی اگر کسی از نام من با تو سخن گفت، گوش سپار، اما خود هیچ مگوی» (نقّری،

۱۳۹۷، ص. ۹۷-۹۸).

و

«و گفت: با دوستان من بگوی، پیش از آفرینش کالبد گلی‌تان با شما سخن گفته‌ام و شنیده‌اید؛ با شما گفتم اینک یکی «وجود»! بنگرید» (نقری، ۱۳۹۷، ص. ۹۹).

و

«ای بنده! اگر مرا ندیدی، به علم خویش نسبت به من گوش فراده و آن کن که گوید؛ چراکه علم تو دلیل توست...» (همان، ص. ۱۴۰).

و

«ای بنده! به سخن تمام اشیا گوش فراده که به قیمومیتم که در آن قائم‌اند، گویند: «باش!» و الاً تو را حجاب روا نباشد» (نقری، ۱۳۹۷، ص. ۱۴۹).

و

«ای بنده! با هر که سخن گویم، از من شنود، ورنه شنیدنی دگر به کار نیست و هر که از مسخن گویملیک گوید، ورنه لیکی دگر نباشد» (نقری، ۱۳۹۷، ص. ۱۵۳).

و...

کوتاه‌سخن اینکه، در این مرحله، غروب و غیبت عبارت، سرآغاز شناخت، حصول معانی و حضور در پیشگاه خداوند است:

«و گفت: شناخت، در غیبت عبارات، آغاز حصول معانی است» (نقری، ۱۳۹۷، ص. ۸۵).

و

«و گفت: حضور، حرف را بسوزاند و در حرف هم جهل است و هم علم...» (نقری، ۱۳۹۷، ص. ۱۱۱).

در این حالت است که جملگی زبان‌ها پدیدار و وجودمند می‌شوند:

«ای بنده! مجمع زبان‌ها در غیبت است» (نقری، ۱۳۹۷، ص. ۱۷۰).

## ۲ - ۳ - مرحله فراسخن - فراسکوت (تجلی)

سالک پس از گذر از توقفگاه‌های زبانی پیشین، به مرحله تجلی می‌رسد؛ اقلیمی در ماورای ساحت‌های مادی و زبانی بشری؛ در آن سوی سخن و حتی در آن سوی سکوت و تأمل؛ بالاتر از همه و هیچ؛ نقطه‌ای در ورای خلاً فراتر از نظرات اندیشمندان پیشین (مولانا و...) و پسین (هایدگر) در باب سکوت! جایی در آن سوی ناکجا؛ وراتر از چشم و گوش و زبان:

«... و گفت: معنای تو بی چشم دیده می‌شود و بی گوش شنیده» (نقری، ۱۳۹۷، ص. ۱۱۰).

گذر از توقفگاه‌های پیشین، یعنی سخن گفتن و سکوت کردن، بهانه‌ای است برای رسیدن به وادی تجلی؛ جایی که حتی شناخت و دریافت نیز رنگ می‌بازد:

«و گفت: با دل عارفان بگوی او را گوش فراده‌ید، اما نه برای اینکه بشناسیدش و سکوت کنید، اما نه برای اینکه

دریابیدش؛ چراکه او به همان شکل که شما نزد او می‌روید، بر شما تجلی می‌یابد» (نقری، ۱۳۹۷، ص. ۹۲).

و حتّی «علم» نیز دیگر در این مرحله مذموم نیست:

«... و گفت: اگر مرا دیدی در حالی که از اهل من و اهل نام من بودی و با تو سخن گفتم، آن علم است و اگر بر تو تجلّی یافتم، آن نیز علم است...» (نقّری، ۱۳۹۷، ص. ۱۰۰-۱۰۱).

براساس متن، سالک پس از گذر از مراحل اول و دوم، به مرز و ساحت بی تفاوتی در سکوت و سخن می‌رسد. تلمسانی با تقسیم شهود به کلی و جزئی، وقفه را شهود کلی می‌داند؛ یعنی، شهودی همراه با محور تمام رسوم و فنای «شاهد» در «مشهود» که نهایت آن، رسیدن به مراد حق تعالی است و نه مراد هیچ‌گیری (تلمسانی، ۱۹۹۷م، ص. ۱۱۹، ۲۳۱). در این توقفگاه هم سخن حجاب است و هم سکوت و خموشی:

«و گفت: سخن، حجاب است و خموشی حجاب و برداشتن حجاب، خطر و رفع خطر، سلامتی؛ اندوه که علم این امر موجود است و حقیقت آن موجود نیست» (نقّری، ۱۳۹۷، ص. ۳۹).

حتی در مقام رؤیت نیز تفاوتی میان سخن و سکوت وجود ندارد:

«ای بنده! آنکه مرا رؤیت کند، او را سخن و سکوت، هر دو روا باشد.

ای بنده! قائم به من باش تا علم و جهل را دو حد بینی و در آن سکوت و سخن را دو حد بینی و هر حدی به دلیل حد بودن، از من محجوب است و خواهی دید که ظاهر حجاب علم است و باطن آن جهل...» (نقّری، ۱۳۹۷، ص. ۱۵۱).  
چراکه:

۱- یاد مخلصانه خداوند در آن سوی حرف و سکوت است، نه در این سوی آن:

«و گفت: افکار پوشیده در حرف است و خیالات در فکر و یاد مخلصانه من ورای حروف و اندیشه‌هاست و نام من ورای یادهاست» (نقّری، ۱۳۹۷، ص. ۸۶).

و

«ای بنده! من از حرف، نزدیک‌ترم، گرچه سخن گوید و از حرف دورترم گرچه سکوت کند» (نقّری، ۱۳۹۷، ص. ۱۵۴).

۲- عامل و فاعل سخن و سکوت خود خداست:

«ای بنده!... در هر آنچه از تو خواستم، ثابت قدم بمان که اگر سخن‌گویی با دلالت من باشد و اگر سکوت کنی، دلیل همه من باشم» (نقّری، ۱۳۹۷، ص. ۱۳۷).

فرایند گذر از سکوت به وادی «فراسخن - فراسکوت» را در بندهای زیر می‌توان مشاهده کرد:

«و گفت: جایگاه وقوف، جداشدن اسم از حروف و حرکت‌هاست و گفت: اگر از حروف خارج شُدی، از نام‌ها بیرون شده‌ای و اگر از نام‌ها از بیرون روی از نامیدگان بیرون رفته‌ای و اگر از نامیدگان بیرون روی، از ظواهر فرارفته‌ای و اگر از ظواهر جدا شوی، دیگر از اشیا نیستی و چون بگویی، بشنوم و چون دعا کنی، اجابت گردانم» (نقّری، ۱۳۹۷، ص. ۳۶).

نام دیگر این وادی، منزل «معرفت» است که ورای مقام فناء فی‌الله است. درحالی که **شاهدان** در مقام فناء فی‌الله مانده‌اند:

«و گفت: چون بر جمع تجلّی یافتم، شاهدان در مقام فناء فی‌الله بمانند و چشم فروپوشیدند و زبان‌شان بسته شد و ایشان را هیچ‌گونه هراس نرسید» (نقّری، ۱۳۹۷، ص. ۷۹).



نقری از مقام «الله» می‌گذرد و به مقام «معرفت» پا می‌گذارد:

«و گفت: ... چون بر من وارد شدی بمان و خروج مکن مگر به اذن و تجلی من؛ زیرا تا زمانی که با تو سخن نگفتم و بر تو تجلی نیافته‌ام، در مقام «الله» هستی و چون بر تو تجلی یافتم، در مقام «معرفت» خواهی بود» (نقری، ۱۳۹۷، ص. ۱۰۷).

به تعبیر خود نقری می‌توان این جایگاه را مقام «سکوت کل» هم نامید:

«و گفت: از جمله علوم **سکوت کل** آن است که به عدم کل گواهی دهی و از جمله علوم سخن آن است که به هستی آن گواه شوی» (نقری، ۱۳۹۷، ص. ۸۶).

که در آن سکوت و سخن دیگر معنایی ندارد:

«ای بنده! در **رؤیت** نه **سکوتی** است، نه **سخنی** که سکوت بر اندیشه استوار است و سخن بر نیت، اما در رؤیت من نه اندیشه‌ای است و نه نیتی» (نقری، ۱۳۹۷، ص. ۱۷۰).

و

«و گفت: اگر بدون عبارت بر تو تجلی یافتم، سنگ و خاک با تو سخن خواهد گفت» (نقری، ۱۳۹۷، ص. ۸۵).

نکته بایسته ذکر در این منزل آن است که تصاویر کیفیتی سورئال می‌یابند. سبب این موضوع آن است که تجلی حق و شهود او امر و تجربه‌ای منحصر و فردی است و هر عارف بنا به اقتضای تجربه و قدرت بیانش می‌کوشد تا آن احوال را بیان کند. خود تجلی از عالی‌ترین احوال عرفانی و تا اندازه‌ای مهم است که معرفت و کشف اسرار و حتی رسیدن به مقام نبوت و ولایت، همه موقوف به نزول آن (تجلیات ربانی) است (هجوی، ۱۳۷۳، ص. ۴۹۰). سهروردی آن را برطرف شدن حجاب‌های بشری می‌داند (سهروردی، ۱۳۸۶، ص. ۲۴۹). عزالدین محمود کاشانی در *مصباح الهدایه و مفتاح الکفایه* می‌نویسد: «مراد از تجلی، انکشاف شمس حقیقت حق است، تعالی و تقدس، از غیوم (ابراهامی) صفات بشری به غیبت آن و مراد از استتار احتجاب نور حقیقت به ظهور صفات بشری و تراکم ظلمات آن» (کاشانی، ۱۳۹۴، ص. ۱۲۹)<sup>(۱)</sup>. در همین راستا، تجربه نقری از تجلی در مرحله «فراسخن - فراسکوت» نیز مختص و منحصر به خودش است:

«آن‌گاه پیرهنم پایین کشیده شد و من خود بر جای و چون پیرهن برفت، دوباره پرسیدم: «کیستم من؟» آن‌گاه خورشید و ماه سیاه شدند و ستارگان فروریختند و نورها همه ظلمت شد و تاریکی بر همه چیز خیمه افکند. غیر او و چشم نمی‌دید و گوش نمی‌شنید و ادراک من خاموشی گرفت و این چنین مانده بودم که اشیا جمله فریاد برآوردند: **الله اکبر!**» (نقری، ۱۳۹۷، ص. ۶۹)

اما حاصل این سلوک و گذر سالک از منازل سخن و سلوک و ورودش به پهنه تجلی، کتابی است که عارف به مخاطب خود عرضه می‌دارد:

«و گفت: با ایشان بگویی که: به‌سوی شما بازگشتم و او، پیش از آنکه سخنان پیشین مرا به یاد آرد، مرا در حضرت خود بداشت؛ زیرا در موقف توحید بودم من و او، مرا در توحید یافت و آنجا، نه بقایی بود و نه فناپی و او «توحید» در گوش من همی خواند و من طریق شنیدن نمی‌دانستم، پس مرا به حال نخستینم بازگرداند و در این بازگشت، یکی **کتاب** یافتم که اکنون بر شما می‌خوانم» (نقری، ۱۳۹۷، ص. ۷۵)

## نتیجه‌گیری

نَفَری در کتاب *مواقف و مخاطبات*، تجارب زیسته عرفانی خود را در قالب رابطه من و تویی بنده و خدا به نمایش گذاشته است. برای نَفَری مانند هر عارف و سالک عالم عرفان، نقطه غایی و مقصد نهایی، رسیدن به مرتبتی است که تجلی حق را به تماشا بنشیند. مسلک‌های مختلف عرفانی سلسله‌مراتبی را برای وصول به چنین جایگاهی برمی‌شمارند؛ در این میان، نَفَری مراتب سیروسلوک خود را در سه مرحله و سه ساحت با ما در میان می‌گذارد. امکان‌ها و نمودهای زبانی در قالب گفتار و سکوت، ساحت‌های اول و دوم تجربه‌های عارفانه وی را رقم می‌زنند. نکته تأمل برانگیز به‌ویژه در مرحله سکوت زبانی، خصلت آشکارکنندگی آن است. آشکارگی حقیقتی که از سوی حق ماهیت کلامی و سخن‌ورانه دارد و در صورت حفظ سکوت هرمنوتیکی به گوش جان عارف می‌رسد و برای او نمایان می‌شود. سکوتی که در کتاب *مواقف و مخاطبات* در بافتی گفت‌وگویی رخ می‌دهد و با حفظ خاموشی از سوی نَفَری، خداوند لب به سخن می‌گشاید. بنابراین، نَفَری در مقام یک عارف سالک، رابطه من و تویی خود را در گام‌های نخست با تجربه‌های زبانی می‌پیماید و در پس این تجربه‌ها در ساحت زبانی است که نَفَری به ساحت فرازبانی صعود می‌کند و مقام تجلی را به رؤیت درمی‌یابد. سیر سه مرحله‌ای نَفَری تا وصال حق، مسافر کم‌دی الهی دانه را فریاد می‌آورد که دو مرحله نخست را با راهنمایی عقل (ویرژیل) و مرحله نهایی را با راهنمایی عشق (بئاتریس) به پایان می‌رساند و سرانجام به سرمنزل مقصود می‌رسد. نکته مهم - فارغ از تفاسیری که بر متون عرفانی حاکم است - توجه به متنت متن و به‌ویژه کم‌اهمیت تلقی نکردن تجربه‌های عرفانی در ساحت زبانی است؛ امری که پژوهش حاضر براساس آن، تأملات عرفانی نَفَری را مورد ارزیابی قرار داده است.

## پی‌نوشت

۱- موضوع تجلی در سنت عرفانی ما، بحثی مبسوط و مهم است. رازی ضمن اینکه تجلی را «ظهور ذات و صفات الوهیت» (رازی، ۱۳۷۱، ص. ۳۱۶) بیان می‌کند، تجلی را به‌مثابه فرایندی می‌داند که نخست در طینت آدم تعبیه شده و در نهایت، در ولایت پیامبر به اوج می‌رسد. او با ذکر این حدیث پیامبر: «ان الله خلق آدم فتجلی فیه»، پیشینه تجلی را تا زمان خلقت انسان پیش می‌برد و در ادامه می‌گوید: «اگرچه تخم تجلی ابتدا در طینت آدم تعبیه افتاد، اما در ولایت موسی سبزه پدید آورد و در ولایت محمدی ثمره به کمال رسید» (رازی، ۱۳۷۱، ص. ۳۲۸). تجلی نزد هجویری «تأثیر انوار حق باشد به حکم اقبال بر دل مقبلان که بدان شایسته آن شوند که به دل مر حق را ببینند» (هجویری، ۱۳۷۳، ص. ۵۰۴) و در نظرگاه کلابادی «از میان رفتن حجاب بشریت است، نه آن که ذات حضرت حق تعالی متلون گردد» (کلابادی، ۱۳۸۶، ص. ۴۰۹). در مجموع، تجلی در عرفان دوره اول (عرفان عملی) به معنای جلوه کردن خدا بر دل صوفی و به‌گونه‌ای شهود انوار الهی است و در مراحل سلوک نقش برجسته‌ای دارد؛ چنان‌که در *تذکره اولیاء* از زبان سهل بن عبدالله تستری نقل شده است که انواع تجلی در عرفان دوره اول «بر سه حالت است: تجلی ذات و آن مکاشفه است و تجلی صفات و آن موضع نور است و تجلی حکم ذات و آن آخرت است و ما فیها» (عطار، ۱۳۸۷، ص. ۲۷۶) که هر کدام در سلوک عرفانی برای صوفی نتایج حاصل می‌کند. تجلی افعالی، خاص مبتدیان سلوک است. با تجلی افعالی، عارف برای خود فعلی در نظر نمی‌گیرد و به‌نوعی مسلوب الاختیار می‌شود و در مرتبه رضا و تسلیم قرار می‌گیرد. در مرتبه بالاتر از تجلی افعالی، تجلی صفاتی است. با این تجلی، خداوند در کسوت یکی از صفات خود بر عارف متجلی می‌شود و با آن، عارف از ظلمات صفات خلق و خود منقطع می‌شود. تجلی ذات برترین مرتبه تجلی و خاص منتهیان سلوک است که در نتیجه آن صوفی هیچ وجودی برای خود در نظر نمی‌گیرد و مستغرق وجود حق می‌شود. ظهور انوار تجلی در بروز احوال عرفانی نقش ویژه‌ای دارد.

نخستین تجلی برای سالک، تجلی افعالی است که باعث حصول حال رضا می‌شود. احوال خوف و قبض و هیبت، نتیجه تجلی صفات جلالی است که به ترتیب برای مبتدیان و متوسطان و منتهیان سلوک حاصل می‌شود؛ به همین ترتیب احوال رجا، بسط و انس، حاصل تجلی صفات جمالی است. سالک در سیر الی‌الله به مجاهده می‌پردازد تا به مرتبه مشاهده برسد. مشاهده که دیدار خداوند از طریق دل است، از عالی‌ترین احوال عرفانی است که سالک با آن به یقین می‌رسد. تجلی ذات باعث بروز مقام مشاهده برای سالک می‌شود. افزون بر اینکه مشاهده، نوع عالی حال در عرفان محسوب می‌شود، برترین نوع شهود نیز هست (نوریان و باقرزاده، ۱۳۹۶، ص. ۲۵۰-۲۵۱).

اما مفهوم تجلی در عرفان اسلامی در بُعدی دیگر، در اندیشه ابن عربی و پیروان او (عرفان نظری) در تبیین نظام هستی به کار می‌رود و با اندیشه وحدت وجود و بیان مراتب و حضرات وجود در ارتباط است. به تعبیری، «تجلی نقطه محوری اندیشه ابن عربی است. همه تفکر او درباره ساختار وجودی جهان در حول این محور در گردش است» (ایزوتسو، ۱۳۷۹، ص. ۱۶۷). در این گونه از عرفان، تجلی مترادف خلق و آفرینش به کار می‌رود و بُعد هستی‌شناسی دارد و این مسئله با تعبیری همچون فیض اقدس و فیض مقدس تبیین می‌شود. در این نگره، «تجلی» عبارت است از خلقت جهان (سجادی، ۱۳۸۶، ص. ۲۲۳) و «هر دو عالم، انعکاسی از خال زیبای حقیقت مطلق هستند. جمال او بی حد و مرز و بی نهایت است، سخن گفتن از آن در توان مخلوق و متجلی له نیست، چون در هر موجودی به حسب مرتبه و استعداد و قابلیتش تجلی کرده است» (حیدری، ۱۳۸۴، ص. ۱۳۸). هدف از آفرینش و خلق جهان «تجلی» بوده است و خداوند، انسان را آینه تمام‌نمای خود قرار داد تا وجودش را در او به نظاره نشیند. انسان کامل و عارف راستین پس از طی مراحل سلوک و گذر از عقبه‌های پرپیچ‌وخم عرفان به مرتبه‌ای از کمال حقیقی دست می‌یابد و شایستگی‌های لازم را کسب می‌کند، تاجایی که دل او مستعد مشاهده انوار الهی می‌شود و حق تعالی بی‌واسطه بر دیده دل او جلوه‌گری می‌کند (حیدری و زینلی، ۱۳۸۹، ص. ۱۴۴). با این توضیحات، مفهوم تجلی دو بُعد اساسی دارد: بُعدی در معنای فیض و وجودبخشی برای تبیین نظام هستی از دیدگاه وحدت وجود که در عرفان ابن عربی و پیروان او مطرح است و بُعدی در معنای جلوه کردن حق بر دل سالک که به گونه‌های مختلف در سیر باطنی صوفی به سوی حق نقش برجسته‌ای دارد. این بعد از تجلی و انواع آن در مسیر سلوک برای سالک نتایج حاصل می‌کند؛ از جمله، موجب بروز احوال عرفانی می‌شود؛ همچنین در رسیدن سالک به منزل فنا و توحید نقش مهمی دارد که نهایت سیر الی‌الله محسوب می‌شوند (نوریان و باقرزاده، ۱۳۹۶، ص. ۲۳۳).

## منابع

آقاخان‌نژاد، حسنعلی (۱۳۸۹). زندگی‌نامه و آرای عرفانی محمد بن عبدالجبار نَفَری. *عرفان اسلامی*، ۷(۲۶)، ۲۴۷-۲۷۲.  
<https://www.sid.ir/paper/191512/fa>

آملی، سیدحیدر (۱۳۴۷). *جامع الاسرار*. علمی و فرهنگی.

ابراهیمی دینانی، آرزو، و رضی، احمد (۱۳۹۷). اثرپذیری آدوینس از «المواقف» نَفَری در دیدگاه‌های شاعرانه. *زبان و ادبیات عربی*، ۱۰(۱۹)، ۱-۳۳.  
<https://doi.org/10.22067/jall.v10i19.36339>

ابن عربی، محمد بن علی (بی تا). *الفتوحات المکیه*. دار احیاء التراث العربی.

ابوزید، نصر حامد (۲۰۰۴م). *هکذا تکلم ابن عربی*. الدار البیضاء، المركز الثقافی العربی.

العبادی، قطب‌الدین (۱۳۶۲). *صوفی‌نامه: التصنیف فی احوال المتصوفه* (غلامحسین یوسفی، مصحح). سخن.

ایزوتسو، توشیهیکو (۱۳۷۹). *صوفیسم و تائوئیسم* (محمدجواد گوهری، مترجم). روزنه.

تکاورنژاد، صادق (۱۳۹۱). *تحقیق و ترجمه کتاب المواقف محمد عبدالجبار نَفَری* [پایان‌نامه کارشناسی ارشد، دانشکده

الهیات و معارف اسلامی دانشگاه فردوسی مشهد]. علم‌نت. <https://elmmnet.ir/doc/10554926-51551>

- تکاورنژاد، صادق (۱۳۹۵). مقایسه ملامتی ابن عربی و واقف نقری. کنگره بین‌المللی زبان و ادبیات دانشگاه مشهد.  
<https://civilica.com/doc/581228>
- تلمسانی، عقیف‌الدین (۱۹۹۷م). شرح مواقف النقری (جمال المرزوقی، محقق؛ عاطف العراقی، تصدیق). مرکز المحروسه.
- حاجی خلیفه (۱۹۹۲م). کشف الظنون عن اسامی الکتب و الفنون. دارافکر.
- حمزبیا، عظیم، و اسدی، سمیه (۱۳۹۵). بررسی حجاب‌های عرفانی از دیدگاه ابو عبدالله نقری. پژوهش‌های ادب عرفانی (گوه‌رگویا)، ۱۰(۲)، ۶۵-۹۰. <https://doi.org/10.22108/jpll.2016.21081>
- حیدری، فاطمه (۱۳۸۴). پندارهای یونانی در مثنوی. روزنه.
- حیدری، فاطمه، و زینلی، سهیلا (۱۳۸۹). تقسیمات تجلی در قلمرو عرفان. فصلنامه تخصصی ادیان و عرفان، ۶(۲۳)، ۱۲۳-۱۴۶. <https://ensani.ir/fa/article/191831>
- رازی، نجم‌الدین (۱۳۷۱). مرصاد العباد (محمدامین ریاحی، گردآورنده). علمی و فرهنگی.
- سجادی، سیدجعفر (۱۳۸۶). فرهنگ اصطلاحات و تعبیرات عرفانی (چ. ۸). طهوری.
- سامی یوسف، یوسف (۱۹۹۷م). مقدمه النقری. دارالینابیع.
- سزگین، فؤاد (۱۳۸۰). تاریخ نگارش‌های عربی (ج. ۱). خانه کتاب وزارت فرهنگ و ارشاد.
- سلطانی، منظر، و پورعظیمی، سعید (۱۳۹۳). بیان‌ناپذیری تجربه عرفانی با نظر به آرای مولانا در باب صورت و معنا. ادبیات عرفانی و اسطوره‌شناسی، ۱۰(۳۴)، ۱۳۱-۱۵۹. [https://journals.iau.ir/article\\_511575.html](https://journals.iau.ir/article_511575.html)
- سهروردی، شیخ شهاب‌الدین عمر (۱۳۸۶). عوارف المعارف (قاسم انصاری، گردآورنده). علمی و فرهنگی.
- شیمیل، آن‌ماری (۱۳۷۷). ابعاد عرفانی اسلام (عبدالرحیم گواهی، مترجم). دفتر نشر فرهنگ اسلامی.
- طلیعه‌بخش، منیره، و غلام‌حسین زاده، غلام‌حسین (۱۳۹۹). طریق سلبی و الهیات تنزیهی وقفه در المواقف عبدالجبار نقری. ادبیات عرفان و اسطوره‌شناسی، ۱۶(۶۰)، ۲۲۹-۲۵۶.
- <https://sanad.iau.ir/Journal/jmmlq/Article/1050373>
- عباسی، حبیب‌الله (۱۳۸۶). معرفت و جهل در منظومه فکری محمد بن عبدالجبار نقری. نشریه علوم انسانی دانشگاه الزهراء (س)، ۱۶-۱۷(۶۱ و ۶۲)، ۱۸۳-۲۰۶. <https://www.sid.ir/paper/13851/fa>
- عباسی، رضا (۱۴۰۰). بررسی ویژگی‌های «متن مغلوب صوفیانه» در انطباق با المواقف و المخاطبات عبدالجبار نقری. فصلنامه علمی ادبیات عرفانی، ۱۳(۲۷)، ۹-۳۸. <https://doi.org/10.22051/jml.2022.39469.2306>
- عباسی، رضا و یوسف‌ثانی، سیدمحمود (۱۴۰۰). تبارشناسی تجارب عرفانی در المواقف و المخاطبات عبدالجبار نقری. مطالعات عرفانی، ۳۳(۳۳)، ۲۶۵-۲۹۲. [https://s-erfani.kashanu.ac.ir/article\\_113236.html?lang=fa](https://s-erfani.kashanu.ac.ir/article_113236.html?lang=fa)
- عطار نیشابوری، محمد بن ابراهیم (۱۳۸۷). تذکره الاولیاء (محمد استعلامی، گردآورنده). زوار.
- کاشانی، عزالدین محمود (۱۳۹۴). مصباح الهدایه و مفتاح الکفایه (جلال‌الدین همایی، مصحح). سخن.
- کریمی، امیربانو، و برج‌ساز، غفار (۱۳۸۵). تجربه عرفانی و بیان پارادوکسی (تجربه دیدار با خدا در سخن). مجله دانشکده ادبیات و علوم انسانی دانشگاه تهران، ۱۷۹(۱)، ۲۱-۴۲.
- [https://journals.ut.ac.ir/article\\_25195.html](https://journals.ut.ac.ir/article_25195.html)

کلابادی، ابوبکر محمد بن ابراهیم (۱۳۸۶). خلاصه شرح تعرف (احمدعلی رجایی، مصحح). پژوهشگاه علوم انسانی و مطالعات فرهنگی.

مرزوقی، جمال (۲۰۰۵). النصوص الكاملة للنَفَری. الهيئة المصرية العامة.

مدنی، امیرحسین (۱۳۹۹). ارتباط تجربه عرفانی و خلاقیت‌های هنری نَفَری در المواقف و المخاطبات. مطالعات عرفانی، ۱۶(۲)، ۲۴۴-۲۱۹. [https://s-erfani.kashanu.ac.ir/article\\_113223.html](https://s-erfani.kashanu.ac.ir/article_113223.html)

نوریان، مهدی، و باقرزاده، هاشم (۱۳۹۶). نقش تجلی در مقامات سلوک. پژوهشنامه عرفان، ۸(۱۶)، ۲۲۱-۲۵۳. <http://erfanmag.ir/article-1-547-fa.html>

نَفَری، محمدبن عبدالجبار بن حسن (۱۹۳۴م). المواقف والمخاطبات (آرتور جون آربری، گردآورنده). مطبعة دارالکتب المصریه.

نَفَری، محمدبن عبدالجبار بن حسن (۱۳۹۷). کتاب مواقف و مخاطبات (امیرحسین الهیاری، مترجم). مولی.

نویا، پل (۱۳۷۳). تفسیر قرآنی و زبان عرفانی (اسماعیل سعادت، مترجم). مرکز نشر دانشگاهی.

نویا، پل (۱۹۸۶م). نصوص صوفیه غیر منشوره. دارالمشرق.

هجویری، علی (۱۳۷۳). کشف المحجوب (والتین آکسی یویچ ژو کوفسکیم، مصحح؛ قاسم انصاری، مقدمه نویس). طهوری.

## References

- Abasi, R. (2021). Examining the Characteristics of "Sufi-Deconstructed Text" Corresponding to Abdul Jabbar Niffari's Al-Mawaqif and Al-Mukhatabaat. *Mystical Literature*, 13(27), 9-38. <https://doi.org/10.22051/jml.2022.39469.2306> [In Persian].
- Abassi, R., & Yousofsani, S. M. (2021). Genealogy of Mystical Experiences in Al-Mawāqif wa al-Mukhātabāt of Muhammad ibn 'Abd al-jabbar Neffari. *Mystical Studies*, 17(1), 265-292. [https://s-erfani.kashanu.ac.ir/article\\_113236.html?lang=en](https://s-erfani.kashanu.ac.ir/article_113236.html?lang=en) [In Persian].
- Abbasi, H. (2007). Knowledge and ignorance in the intellectual system of Muhammad bin Abdul Jabbar Nefari. *Al-Zahra University Journal of Humanities*, 16-17(61 & 62), 183-206. <https://www.sid.ir/paper/13851/fa> [In Persian].
- Abu Zeyd, N. H. (2004). *Hakaza tokalemo Ibn Arabi*. Al-Dar alBayda, al-Maqrez Aløaqafi al-Arabi. [In Arabic].
- Aghakhaninejad, H. A. (2010). The biography and mystical opinions of Muhammad bin Abdul Jabbar Nefferi. *Islamic Mysticism*, 7(26), 247-272. <https://www.sid.ir/paper/191512/fa> [In Persian].
- Alebadi, G. (1983). *Sufi Nameh* (Gh. H. Yousefi, Ed.). Sokhan. [In Persian].
- Amoli, S. H. (1968). *Jame ol Asrar*. Scientific and Cultural. [In Persian].
- Attar Neyshaburi, M. E. (2008). *Tazkaratol oulia* (M. Estelami, Ed.). Zovar. [In Persian].
- Ebrahimi Dinani, A., & Razi, A. R. (2018). Adonis's impressibility from Neffary's Mavaqef in the poetic ideas. *Arabic Language & Literature*, 10(19), 1-33. <https://doi.org/10.22067/jall.v10i19.36339> [In Persian]
- Haji Khalife (1992). *Kashf ol zonun an asamyel kotobe val fonun*. Darolfekr. [In Persian].
- Hamzeeyan, A., & Asadi, S. (2016). A Study on Gnostic Veils from the Viewpoints of Abo Abdollah Nafri. *Research on Mystical Literature*, 10(2), 65-90. <https://doi.org/10.22108/jpll.2016.21081> [In Persian].
- Heydari, F. (2005). *Greek ideas in Masnavi*. Rozane. [In Persian].
- Heydari, F., & Zainli, S. (2009). Divisions of manifestation in the realm of mysticism. *Religions and Mysticism*, 6(23), 123-146. <https://ensani.ir/fa/article/191831> [In Persian].
- Hojviri, A. (1994). *Kashfol mahjub* (V. A. Zhukovsky, Ed.; by G. Ansari). Tahouri. [In Persian].

- Ibn Arabi, M. (n.d.). *Al Fotuhat al Makiye*. Arab Heritage Revival. [In Persian].
- Izutso, T. (2000). *Sufism and Taoism* (M. J. Gohari, Trans). Rozaneh. [In Persian].
- Karimi, A., & Borjsaz, G. (2006). The Mystical Experience and the Paradoxical Expression . *Journal of the Faculty of Literature and Human Sciences of Tehran University*, (179), 21-42. [https://journals.ut.ac.ir/article\\_25195.html](https://journals.ut.ac.ir/article_25195.html) [In Persian].
- Kashani, E. M. (2014). *Mesbah ol-Hedayah va Meftah ol-Kefaya* (J. Homai, Ed.). Sokhan. [In Persian].
- Kolabadi, A. (2007). *Summary of the description of the tariff* (A. A. Rajae, Ed.). Research Institute of Humanities and Cultural Studies. [In Persian].
- Madani, A. H. (2019). The relationship between mystical experience and Nefari's artistic creations in Almavaghef & Almokhatabat. *Mystical Studies*, 16(2), 219-244. [https://s-erfani.kashanu.ac.ir/article\\_113223.html](https://s-erfani.kashanu.ac.ir/article_113223.html) [In Persian].
- Marzoghi, J. (2005). *Al-Nusus ol Kamela Neffri*. Egyptian General Authority. [In Arabic].
- Neffri, M. (1934). *Almavaghef & Almokhatabat* (By A. J. Arbury). Dar ol-Kitab Al-Masriyeh Press. [In Persian].
- Neffri, M. (2017). *Almavaghef & Almokhatabat* (A. H. Allahyari, Trans.). Molla. [In Persian].
- Noya, P. (1986). *Non-manifested Sufi texts*. Darol Mashregh. [In Persian].
- Noya, P. (1994). *Quranic interpretation and mystical language* (I. Saadat, Trans.). Academic Publishing Center. [In Persian].
- Nurian, M., & Bagherzadeh, H. (2016). The role of manifestation in the authority of conduct. *Mysticism Research Paper*, 8(16), 221-253. <http://erfanmag.ir/article-1-547-fa.html> [In Persian].
- Razi, N. (1992). *Mersad ol-ebad* (M. A. Riahi, Ed.). Scientific and Cultural. [In Persian].
- Sajjadi, S. J. (2007). *A dictionary of mystic terms and expressions* (8th ed.). Tahouri. [In Persian].
- Sami Al-Yousef, Y. (1997). *Al-Nefferi's introduction*. Dar ol Yanabi. [In Arabic].
- Sezgin, F. (2001). *History of Arabic writings* (Vol. 1). The Ministry of Culture and Guidance's Book Library. [In Persian].
- Shimel, A. M. (1998). *Mystical dimensions of Islam* (A. R. Govahi, Trans.). Farhang Islamic Publishing House. [In Persian].
- Sohrevardi, Sh. (2007). *Avaref ol-Maaref* (By Q. Ansari). Scientific and Cultural. [In Persian].
- Soltani, M., & Pourazimi, S. (2013). The inexpressibility of mystical experience according to Rumi's views on "form" and "meaning". *Mystical and mythological literature*, 10(34), 131-159. [https://journals.iau.ir/article\\_511575.html](https://journals.iau.ir/article_511575.html) [In Persian].
- Takavarnejad, S. (2011). *Research and translation of the book "alMavaghef" by Mohammad Abdul Jabbar Nefferi* [Master's thesis, Ferdowsi University of Mashhad], Elmnet. <https://elmnet.ir/doc/10554926-51551> [In Persian].
- Takvarenjad, S. (2015). *A comparison of Ibn-Arabi's blame and Waqif Nefferi*. International Congress of Language and Literature of Mashhad University. <https://civilica.com/doc/581228> [In Persian].
- Talieh Bakhsh, M., & GolamHosseyznadeh, G. (2019). The negative way and the punitive theology of pause in the alMavaghef of Abdul Jabbar Nefferi. *The literature of mysticism and mythology*, 16(60), 229-256. <https://sanad.iau.ir/Journal/jmmlq/Article/1050373> [In Persian]
- Talmasani, A. (1997). *Description "Al-Mavaḡef" Neffri* (J. al-Marzooqi, Researcher; A. al-Iraqi, Ed.). Al-Maharuse center. [In Arabic].