

## بررسی هستی‌شناسی عرفانی از منظر نجم‌الدین رازی و عزیز نسفی

قدرت الله خیاطیان<sup>۱</sup>  
طناز رشیدی نسب<sup>۲</sup>

### چکیده

هستی‌شناسی از مهم‌ترین مباحث عرفان اسلامی است که با نظری شدن عرفان توسط ابن‌عربی، بیش از پیش مورد توجه متصوفه و عرفا قرار گرفته است. نجم‌الدین رازی و عزیز نسفی از عرفای بزرگ قرن هفتم و منسوب به فرقه کبرویه بوده‌اند؛ با این تفاوت که نسفی تحت تأثیر آرای ابن‌عربی نیز بوده است. رازی به پیروی از مکتب کبرویه، هستی را براساس عالم امر و خلق یا ملک و ملکوت تقسیم می‌کند. در مبانی فکری او درباره هستی توجه به نور، زوجیت در عالم و وحدت وجود دیده می‌شود. از سوی دیگر، نسفی ضمن اشاره به این دو عالم، جبروت را به آن افزوده و در هستی‌شناسی خویش، به تقسیمات سه‌گانه‌ای قائل شده؛ علاوه بر این به تفصیل مباحث وحدت وجود را بیان نموده است. در میان اقوال این دو، توجه به تجلی و اهمیت انسان در عالم مشترک است. این پژوهش بر آن است که به شیوه توصیفی - مقایسه‌ای، به بررسی شباهت‌ها و اختلافات آرای این دو و مبانی آن در باب هستی‌شناسی بپردازد.

**کلمات کلیدی:** عرفان نظری، هستی‌شناسی عرفانی، وحدت وجود، انسان، نجم‌الدین رازی، عزیز نسفی.

khayatian@semnan.ac.ir  
t.rashidinasab@semnan.ac.ir  
تاریخ پذیرش: 1397/08/28

<sup>1</sup> - دانشیار گروه ادیان و عرفان دانشگاه سمنان، نویسنده مسئول  
<sup>2</sup> - دانشجوی دکتری عرفان و تصوف دانشگاه سمنان  
تاریخ دریافت: 1396/07/27

**1- طرح مسأله**

هستی‌شناسی صوفیانه پیش از ابن عربی تنها شامل مباحثی حاصل از کشف و شهود عرفانی بود و با ابن عربی به شیوه بحث‌های نظری با فلسفه و استدلال، همراه شد (رحیمیان، 1388، ص 13-14). عرفای اسلامی، در بحث هستی‌شناسی قائل به تقسیمات مختلفی بوده‌اند. در عرفان کلاسیک -پیش از ابن عربی- معمولاً متصوفه قائل به تقسیمات دوگانه‌ای بودند. تقسیمات عالم به دنیا و عقبی، ماده و معنا، روح و جسم، ملک و ملکوت، خلق و امر و...؛ اما با ظهور ابن عربی و مکتب وی تقسیمات دیگری برای هستی ارائه شد. یکی از مشهورترین تقسیم‌بندی‌های مربوط به ابن عربی و برخی شارحان او، تقسیم عوالم هستی در پنج مرتبه است که در طول یکدیگرند: 1- عالم غیب مطلق یا مقام ذات؛ 2- عالم اسما و صفات؛ 3- عالم مثال؛ 4- عالم ملکوت؛ 5- عالم ملک (آشتیانی، 1380، ص 451).

از طرفی، به دلیل حضور ابن عربی و مطرح شدن دیدگاه‌های نظری و فلسفی در عرفان، قرن هفتم، حائز اهمیت است. در این قرن از یک سو تصوف خراسان، با سلسله کبرویه، در اوج درخشش خود بود. همچنین ظهور ابن عربی و مولانا، به عنوان دو تن از بزرگ‌ترین عرفای تاریخ تصوف، اهمیت خاصی به آن بخشید. در این میان، عرفای بزرگ دیگری در این عصر، آثار ارزشمندی از خود بر جای گذاشتند.

دو تن از این عرفا، نجم‌الدین رازی و عزیز نسفی‌اند. ابوبکر عبدالله بن محمد شاهور اسدی رازی، متخلص به «نجم» و معروف به دایه (654-573 ه.ق) از صوفیان مشهور قرن ششم و نیمه اول قرن هفتم است که به واسطه اثر ارزشمند خود، *مرصاد العباد من المبدأ الی المعاد*، از اهمیت ویژه‌ای برخوردار است (رازی، 1381 مقدمه، ص 13). همچنین او از سرآمدترین عرفای عصر خویش، به لحاظ پرداختن به جنبه‌های نظری و تئوریک است (همان، ص 23). نجم‌الدین در عرفان شاگرد مجدالدین بغدادی - برجسته‌ترین مرید نجم‌الدین کبری - بوده است. بنابراین از بزرگ‌ترین مشایخ این طریقه، در زمان خود محسوب می‌شود (همان، ص 24) و منظومه فکری و آرای عرفانی او متناسب با تعالیم کبرویه - عرفان کلاسیک پیش از ابن عربی - شکل گرفته است (میرباقری فرد، 1394، ج 2، ص 81).

از سوی دیگر، عزیز بن محمد (671-596 ه.ق) در اوایل سده هفتم هجری در نسف دیده به جهان گشود (ریجون، 1379، ص 15). او شاگرد سعدالدین حمویه و به فرقه کبرویه منسوب بود (نسفی، 1381 مقدمه، ص 23). مصنفات عزیز، بسیار باارزش‌اند. زیرا شامل توصیفات از جهان -بینی‌های مختلف اسلامی در آن دوره‌اند و با تحلیلی دقیق از مندرجات آنها، می‌توان اجزای

دیدگاه عرفانی خاص او را که شباهت چشم‌گیری با دیدگاه‌های ابن‌عربی و نجم‌الدین کبری دارند، فراهم آورد (ریجون، 1379، ص 9).

اگر چه افکار نسفی را متأثر از ابن‌عربی دانسته‌اند، اما وی در طرح و تفسیر آرای هستی‌شناختی، از خود استقلال فکری و خلاقیت نشان داده و به آرا و نظراتی که در قرن ششم و هفتم و پیش از آن رایج بوده، توجه نموده و حاصل آن را در طرحی نو و منسجم، ارائه کرده است (نسفی، 1379، ص 53-54). رازی و نسفی به لحاظ انتساب به فرقه کبرویه، مشابهت داشته‌اند. اما آشنایی و تحصیل نسفی در حکمت و فلسفه موجبات پیروی و تمایلات او را به عقاید ابن‌عربی فراهم ساخته است، درحالی‌که رازی به تعارض عقل و عشق معتقد بوده است و از آنجا که تصوف را طریق عشق و محبت دانسته در آثارش مخالفت خود را با فلاسفه آشکار ساخته است؛ چنان‌که عشق را سلطان و عقل را دربان قلمداد کرده است (رازی، 1322، ص 34). بنابراین بررسی اندیشه‌های این دو درخور توجه است. علاوه بر این، نجم‌الدین و نسفی، از نظر گرایش‌های مذهبی نیز، با هم اختلافاتی داشته‌اند. رازی به لحاظ مذهبی سنی متعصب و به لحاظ کلامی، پیرو عقیده اشاعره بود. تأثیر این عقاید را می‌توان در جای‌جای اقوال و اندیشه‌های وی، در آثارش یافت (همو، 1379 مقدمه، ص 28-29)؛ چنان‌که در بیان توحید، قائل به صفات برای ذات خداست؛ برخلاف معتزله که صفات ازلی زائد بر ذات را نفی کرده‌اند (همان، ص 29). از سوی دیگر، دربارهٔ مذهب نسفی اغلب محققان، بر شیعه بودن او اتفاق نظر داشته‌اند (نسفی، 1379 مقدمه، ص 6-7).

با توجه به شباهت‌ها و اختلافات موجود، در عقاید و اندیشه‌های این دو عارف و با توجه به اینکه هر دو عارف، به مباحث هستی‌شناسی عرفانی پرداخته‌اند، بررسی تطبیقی اندیشه‌های این دو عارف، در باب هستی‌شناسی عرفانی، ارزشمند است و می‌تواند موجب، فهم دو سرچشمه غنی یعنی میراث مکتب ابن‌عربی و مکتب کبرویه باشد که در قالب تحلیل آرا و به شیوه تطبیقی بررسی می‌شود. برای این امر، ابتدا هستی‌شناسی عرفانی را به طور مجزا، در آثار هر دو عارف تبیین می‌کنیم و سپس به بررسی شباهت‌ها و اختلافات موجود، در آرای آنها، در این باره می‌پردازیم.

پیش از این پژوهش، در زمینهٔ هستی‌شناسی نسفی، مقاله‌ای با عنوان «هستی و مراتب آن/از دیدگاه عزیز نسفی» در شمارهٔ هشتم نشریهٔ ادبیات عرفانی الزهرا در سال 1392 به چاپ رسیده است؛ اما دربارهٔ هستی‌شناسی نجم‌الدین رازی پژوهشی صورت نگرفته است و همچنین

پژوهشی به طور مقایسه‌ای، به تطبیق آرای این دو عارف پرداخته است؛ از این رو این پژوهش به طور توصیفی-مقایسه‌ای به هستی‌شناسی این دو عارف پرداخته است.

## 2- هستی‌شناسی از منظر نجم‌الدین رازی

### 1-2- وحدت وجود

نجم‌الدین رازی در بیان چگونگی و علت آفرینش عالم، حدیث مشهور کنز مخفی را بیان می‌دارد:

«قال داوود(ع): يا رَبِّ لِمَاذَا خَلَقْتَ الْخَلْقَ؟ قَالَ: كُنْتُ كَنَزاً مَخْفِياً فَاحْبَبْتُ أَنْ أَعْرِفَ فَخَلَقْتُ الْخَلْقَ لِأَعْرِفَ» (رازی، 1381 ب، ص 37).

این بیان حاکی از اعتقاد به تجلی حق، در هستی است که در جای‌جای آثار وی دیده می‌شود و مقدمه‌ای برای دیدگاه وحدت وجودی اوست؛ البته وی به تفصیل ابن‌عربی و شارحان مکتب او، به این بحث پرداخته است؛ بلکه در قالب مباحث معرفتی، همچون عرفان قرون قبل در قالب توحید حقیقی، آن را تبیین می‌کند. بدینگونه که او در مواردی کوشیده، مسئله وحدت را در وجود، به میان کشد و ثابت کند وحدتی بر کل عالم حاکم است. وی معتقد است، در کل هستی به هر جا نظر کنیم، نور و ظلمت خواهیم دید و این نور و ظلمت، از صفات لطف و قهر خداوندی است؛ زیرا خداوند نور آسمان‌ها و زمین است. او در واقع نور را نشانه پرتو انوار صفات جمال دانسته و ظلمت را نشانه پرتو انوار صفات جلال که ظلمت، عدم نور است. از نظر او ظلمت از نور سیاه، صفات جلال یا قهر خداست. همچنین وی با استناد به آیه شریفه نور «الله نور السموات و الارض» این مسائل را تبیین و تشریح می‌کند (همو، 1322 ق، ص 152). بنابراین همه چیز پرتو جمال و جلال حق است و از منبعی واحد سرچشمه می‌گیرد.

باید توجه داشت، رازی نگرش وحدت‌گرایانه خود را در بحث‌های معرفتی نیز بیان داشته است؛ به عقیده وی، آدمی سیر الی الله را طی می‌کند و در طول مسیر، به درک عمیق توحید حقیقی که مسئله وحدانیت در آن بیان می‌شود، دست می‌یابد (همو، 1379، ص 203). در این نگرش، وحدت، زمانی عیان می‌گردد که بتوان تجلیات اسمای حق را در دل دید؛ آن زمان آدمی قادر است دریابد که کل عالم، تجلیات اسمائی حق تعالی است (همان، ص 209-207). از آنجایی که این وحدت، حقیقت وجودی دارد، آن را می‌توان مبدأ هستی‌شناسی رازی دانست که به اعتقاد وی، آدمی در غایت معرفت، به فهم آن نائل می‌گردد؛ بنابراین نور خداوند، در تمام ذرات عالم آفرینش تجلی کرده و ظاهر شده است و در حقیقت، عالم آفرینش، چهره‌ای از ذات حق یا

پرتوی از نور اوست؛ و به عبارتی هرچه در دو عالم وجود دارد، از پرتو انوار لطف و قهر خداوند است که صفات حق تعالی محسوب می‌شوند (همان، ص 309). بنابراین، نجم‌الدین نگرشی وحدت‌گرایانه به عالم هستی دارد و این بیان، ناشی از نگرش او در باب تجلی است؛ چنان‌که با بیان حدیث کنز مخفی، آفرینش عالم را ظهور و تجلی حق می‌داند؛ علاوه بر آن هر دو عالم را پرتو نور حق دانسته و آن را با بیان نور و ظلمت، به عنوان صفات جمال و جلال حق ابراز داشته است.

## 2-2- تقسیمات هستی

نجم‌الدین رازی هستی را متشکل از عوالم بسیاری می‌داند. وی در خصوص تعداد این عوالم بر آن است تا براساس اختلاف در روایات، هجده هزار یا هفتاد هزار و یا سیصد و شصت هزار عالم است که در دو عالم خلق و امر و یا ملک و ملکوت مندرج‌اند (همو، 1322ق، ص 32). بنابراین عوالم با تمام کثرت و تنوع، از دو نوع ملک و ملکوت‌اند. این اولین و اصلی‌ترین تقسیمی است که رازی در مورد هستی بیان داشته است. او این تقسیمات را به آیه 44 سوره الأعراف «إِنَّ رَبَّكُمُ اللَّهُ الَّذِي خَلَقَ السَّمَاوَاتِ وَالْأَرْضَ...» و «أَلَا لَهُ الْخَلْقُ وَالْأَمْرُ» نسبت می‌دهد (همان، ص 26).

وی در جاهای دیگر از آن دو عالم با عناوینی چون روحانیت و جسمانیت، غیب و شهادت، علویات و سفلیات، دنیوی و عقبی و امر و خلق نام می‌برد (همو، 1425، ص 13). در این بیان، او ملکوت را همان عالم باطن دانسته است که با حواس درک نمی‌شود و قابل تقسیم و تجزیه نیست و ملک را ظاهر دانسته که با حواس درک می‌شود و قابل تقسیم و تجزیه است. در بینش او، خداوند ابتدا عوالم روحانی و ملکوتی را خلق کرده است (خوشحال دستجردی، 1388، ص 3).

علاوه بر این رازی، در هستی‌شناسی خود به نوعی ازدواج در عالم قائل است که این زوجیت در عالم را به تدبیر و قدرت لایزال الهی نسبت می‌دهد. او در این خصوص درباره این زوجیت چنین می‌گوید:

«حمد و ثنا و آفرین بی‌منتها آفریدگاری را که به تدبیر حکمت ازلی و تأثیر قدرت لم‌یزلی از نابود محض، بود دو عالم غیب و شهادت پیدا کرد؛ و از ازدواج غیب و شهادت چندین هزار عالم مختلف از امر و خلق پدید آورد» (رازی، 1381 الف، ص 33).

بر این اساس، رازی تأکید می‌کند که هستی اولاً: از نیست و نابود و ثانیاً: از ازدواج عالم غیب و شهادت، پدید آمده است؛ پس همه اجزای هستی در ازدواج با هم‌اند. او بر این اساس، همه پدیده‌های موجود در هستی را حاصل این ازدواج‌ها می‌داند؛ حتی آسمان‌ها و فرشتگان را: «آنچه از ازدواج علو رحمانی و علو جسمانی پدید آمد، دو نوع بود: آسمان‌ها و ملائکه... و آنچه از ازدواج سفلی روحانی و سفلی جسمانی پدید آمد، از چهار فصل و نوع بود: مرکبات عناصر و نبات و حیوان و انسان» (همان، ص 42).

همان‌گونه که ملاحظه می‌شود، تقسیمات رازی از عالم هستی، تقسیماتی دوگانه است؛ ملک و ملکوت؛ ظاهر و باطن؛ جسم و روح و... این مسأله حاکی از نگرش دوگانه به عالم است که در آن عوالم در زوجیت و ازدواج با همند؛ یعنی ارتباط عوالم به صورت امتزاج با هم است. علاوه بر این برای هر یک از تقسیمات خویش، اجزای مختلفی را در نظر دارد. نکته قابل توجه آن است که رازی، اساس این تقسیمات را آیات قرآن معرفی می‌کند. باید توجه داشت که استنادهای مکرر وی به آیات قرآن کریم، علاوه بر تأکید بر نگرش دوگانه به هستی، حاکی از آن است که وی نیز همچون دیگر مشایخ تصوف، در پی اذعان به حقانیت شریعت و مطابقت دادن اندیشه‌های عرفانی خود، با کلام الله است.

### 3-2- انسان، هسته اصلی هستی

رازی در هستی‌شناسی خود، همواره به فکر تأکید بر نقش و اهمیت انسان، به عنوان عنصر اصلی در آفرینش عالم است و در *مرصاد العباد*، اهمیت آدمی را تا جایی می‌رساند که او را مقصود آفرینش عالم می‌داند:

«مقصود و خلاصه جملگی آفرینش، وجود انسان بود و هر چیزی را که وجودی است از دو عالم، به تبعیت از وجود انسان است و اگر نظر تمام افتد، باز بیند که خود وجود، همه انسان است» (رازی، 1322، ص 3).

شیخ نجم‌الدین دایه، در راستای این تفکر، آفرینش جهان را به جوی تشبیه می‌کند که نشان از نگرش لایه‌ای به جهان آفرینش است. او بر این اساس، مغز و هسته اصلی جهان را انسان قلمداد می‌کند. بنابراین کمال جهان نیز همچون نسبت جوز به هسته خود، یعنی انسان است (همو، 1381، ص 41). براساس تمثیل، در جهان‌بینی او عالم همچون دایره‌ای است که خداوند در مرکز آن قرار دارد و انسان به عنوان بهترین آفریده در رأس و نزدیکی خداست. بنابراین مهم‌ترین عنصر هستی، انسان به شمار می‌رود. به عقیده وی، خدا و انسان چنان درهم

تنیده‌اند که سخن گفتن از یکی بی‌دیگری، امکان‌پذیر نیست (پرهیزگار؛ عقدایی، 1389، ص 123). علاوه بر این روح انسان اولین موجودی است که در جهان خلق شده است: «روح انسانی، وقایه این جمله که به مثبت پوست سبز است و تربیت این همه از وی است و ابتدا چیزی که آفرید آن بود؛ چنان‌که اشارت نبوی (ص) بیان می‌کند که: «أَوَّلُ مَا خَلَقَ اللَّهُ رُوحِي» (رازی، 1381 ب، ص 41).

عمده هدف رازی از این بیانات، نشان دادن اهمیت انسان در هستی است. این اهمیت به لحاظ جایگاه، عظمت و والایی مقام انسان در هستی است؛ به طوری که انسان تبدیل به مهم‌ترین، برترین و اولین موجود عالم بوده و در یک کلمه، هدف آفرینش عالم است. رازی در تبیین علل این جایگاه و برتری آدمی، بر آن است که:

الف- اول آنکه رازی معتقد است که در بین همه مخلوقات عالم خلق، روح انسان به طور مستقیم و بی‌واسطه خلق شده است:

«عالم خلق، عبارت از اجسام لطیف و کثیف که قابل مساحت و تجزّی است؛ اگرچه هم به اشارت «کن» پدید آمده است؛ ولیکن به وسایط و امتداد ایام «خلق السماوات و الارض فی سئة ایام» و تنها روح انسان مستقیم ساخته شده» (همو، 1322 ق، ص 26).

یعنی این برتری، ناشی از آفرینش مستقیم روح آدمی توسط خداست. ب- علت دیگر اهمیت این جایگاه آن است که به استناد آیات قرآن، «بار امانت» الهی بر دوش آدمی است:

«می‌فرماید که آدمیزاد را ما برگزیدیم. او محمول عنایت ماست در برّ و بحر. برّ عالم اجسام است و بحر ملکوت، و برّ و بحر آدمی را برنتواند گرفت. زیرا که او بار امانت ما دارد؛ آن بار که بحر و برّ برنمی‌گرفت که «فَأَيُّبِنَ أَنْ يَحْمِلُنَهَا وَ أَشْفَقْنَ مِنْهَا وَ حَمَلَهَا الْإِنْسَانُ». چون آدمی آن بار بر گرفت، برّ و بحر او را با آن بار چگونه برتواند گرفت» (همان، ص 27).

بنابراین گفتار، به عقیده رازی آدمی به دلیل اینکه بار امانت الهی را پذیرفته و حمل می‌کند، شایسته‌ترین موجود در ملک و ملکوت است.

ج- او انسان را چیزی جدای از وجود خداوند نمی‌داند و به واسطه عشق میان خدا و انسان به نوعی وحدت عرفانی، میان حق و آدمی قائل است:

«به حقیقت میان عاشق و معشوق بیگانگی و دوگانگی نیست:

بیگانگی نیست، تو مایی، ما تو، سر جامه تویی و بن جامه ما»

(همان، ص 27).

در هستی‌شناسی رازی، انسان هسته اصلی عالم است؛ چنان‌که او شکلی دایره‌ای برای عالم ترسیم می‌نماید و انسان را در هسته و در نزدیک‌ترین جایگاه به خدا قرار می‌دهد. شکوه و قرابت آدمی، در برابر سایر مخلوقات و از سویی در نزدیکی حق، و تصویرسازی نوعی از وحدت و یگانگی، با بیان دوستی، حب و عشق، مجموعه آرای وی را نشان می‌دهد. پس از نظر رازی انسان برترین موجود در عالم و در یک کلام، هدف و علت آفرینش عالم است. زیرا روح آدمی به طور مستقیم توسط خداوند خلق شده، آدمی حامل بار امانت الهی بوده و به واسطه عشق میان حق و انسان، نوعی وحدت عرفانی میان خدا و آدمی برقرار است.

### 1-3-2- جایگاه پیامبر (ص) در عالم

نکته قابل توجه در بحث جایگاه انسان، به عنوان عنصر اصلی عالم وجود، جایگاه حضرت محمد (ص)، به عنوان عامل و مبدأ اصلی عالم آفرینش از جمله ارواح است (همان، ص 25). بر این اساس مسأله را با تأکید بیشتری بیان می‌کند:

«ازینجا معلوم گردد که تخم آفرینش محمد بود و ثمره هم او بود و شجره آفرینش به حقیقت هم وجود محمدی است» (همان، ص 36).

به عبارتی در اندیشه رازی، صورت جملگی عالم ملکوت، پیامبر اعظم (ص) است:

«پس صورت جملگی عوالم ملکوت، شخص محمدی آمد علیه السلام، و صورت پرتو نور احدیت کلمه توحید «لَا إِلَهَ إِلَّا اللَّهُ» آمد» (همان).

در این بیانات به نظر می‌رسد رازی، مؤثرترین انسان در هستی را پیامبر (ص) می‌داند؛ تا جایی که در بیان جایگاه آن حضرت، وی را صورت همه عوالم ملکوت می‌نامد. وی این مسأله را به صراحت بیان داشته و پیامبر را به عنوان مبدأ، ثمره و صورت عالم ملکوت نامیده است.

## 3- هستی‌شناسی از منظر عزیز نسفی

### 1-3-3- وحدت وجود

عزیز نسفی از جمله اولین پیروان مکتب ابن عربی به شمار می‌رود. وی نسبت به هستی، رویکردی علمی و عمیقی دارد. رویکرد جامع و دقیقی دارد (رئیزی و دیگران، 1392، ص 95-92)؛ بدین صورت که در آثار خود به مباحث هستی‌شناسی پرداخته و دیدگاه اقشار مختلف، همچون اهل شریعت، حکمت و فلسفه، متصوفه و پیروان مکتب ابن عربی را به تفصیل، تحلیل و تبیین می‌کند (نسفی، 1379 مقدمه، ص 51). اصلی‌ترین نظریه هستی‌شناختی مکتب ابن عربی،



نظریهٔ وحدت وجود است. نسفی، پیروان این نظریه را به عنوان «اهل وحدت» نام می‌برد و در مقابل اهل وحدت که عرفایند، حکما و اهل شریعت را به عنوان «اهل کثرت» قرار می‌دهد (همو، 1359، ص 31-35). در این میان، دیدگاه اهل وحدت، مورد تأیید خود نسفی است؛ از این رو همهٔ موجودات، یک وجودند؛ به گونه‌ای که ملک، ملکوت و جبروت، همگی مراتب این وجودند، به هر نامی که نامیده شوند (همو، 1379، ص 197).

او اهل وحدت را دو دسته می‌داند؛ دسته‌ای اصحاب نور و دستهٔ دیگر اصحاب نارند (همو، 1359، ص 51). اصحاب نور دسته‌ای از اهل وحدتند که کثرات موجود در عالم را مراتب مختلف وجود واحد می‌دانند و معتقدند که وجود یکی بیش نیست و آن هم خداست (رئسی و دیگران، 1392، ص 99).

در این دیدگاه، منشأ وجود، نور حق دانسته می‌شود. او وحدت وجود در عالم را با تعبیر اهل نور، این‌گونه تحلیل و تبیین می‌کند که به نظر اهل وحدت وجود یکی بیش نیست و این وجود، خدای تعالی و تقدس است و به غیر از وجود خدای، وجود دیگری نیست و امکان ندارد که باشد. این وجود یگانه، ظاهری دارد و باطنی. باطن این وجود، نور است؛ نوری نامحدود و نامتناهی (نسفی، 1381 الف، ص 73).

از سوی دیگر، اصحاب نار، وجود حقیقی را خدا می‌دانند و بقیه «هست نیست ناماست» و کثرات خیال و نمایش است و به عبارتی، «نیست هست نما». در این نگاه، عالمی که آن را می‌بینیم، جز خیالی نیست. بحث تفصیلی دربارهٔ عوالم خیال از ابداعات ابن‌عربی بوده و در هستی‌شناسی مکتب ابن‌عربی، به عنوان مرتبه‌ای از مراتب محسوب شده است (ریجون، 1379، ص 82-83).

اما به عقیدهٔ اصحاب نار، این معقولات و محسوسات، خیال و نمایش‌اند و به واسطهٔ خاصیت وجود حقیقی که همان وجود خارجی است، این چنین می‌نمایند ولی در حقیقت وجود ندارند و همچون موجوداتی‌اند که در آب، خواب و آینه می‌نمایند (همان، 1359، ص 52).

با توجه به نظر خود نسفی که همهٔ وجود را خدا می‌داند و به مراتب جبروت، ملکوت و ملک اشاره می‌کند، می‌توان گفت، رأی خود نسفی مطابق با قول وی دربارهٔ اصحاب نور است. او در جای دیگری در تبیین وحدت وجود، عالم را یکی می‌داند که ظاهر و باطنی دارد. نسفی، ظاهر عالم را عالم خلق یا کتاب الله و باطن آن را عالم امر یا کلام الله می‌نامد. به نظر وی، ظاهر عالم، صورت عالم است و باطن عالم، خداست، یعنی ظاهر عالم، جسم عالم است و روح عالم، خداست

و عالم اگرچه از جهت ظاهر، بسیار به نظر می‌رسد، اما از جهت باطن، یک چیز است و اگرچه از نظر جسم متکثر است، اما از جهت روح، متحد است (همو، 1379، ص 163). پس از نظر نسفی صوت عالم متکثر است؛ در حالی که روح و باطن آن یکی است و وحدتی که در عالم حاکم است، از همان وجود یگانه است. این صورت تکامل یافته و پخته وحدت وجودی است که ابن عربی آن را تبیین و تشریح نموده است. نسفی دیدگاه وحدت وجود را با دو بیان که ناشی از دو دیدگاه است، تبیین می‌کند. در این تفکیک، آنچه مشترک است، قائل بودن هر دو گروه به یک وجود در عالم است. به نظر اصحاب نور، هر چه در عالم محسوس است، وجود خداست. اما اصحاب نار، عالم محسوس را خیالی بیش نمی‌دانند. نسفی در تأیید هر دو نظر اظهاراتی را ذکر می‌کند. آنچه در بیانات نسفی عیان است، وی در عقیده به وحدت وجود دیدگاهی شبیه اصحاب نور دارد که شبیه نظر ابن عربی در سلسله مراتبی بودن عوالم هستی است. بنابراین عالم یکی است و آن حضرت حق است و بقیه آنچه به نظر می‌رسد، مراتبی از آن وجود یکتاست.

### 2-3- تقسیمات هستی

نسفی در بحث تقسیم‌بندی عوالم هستی، قائل به تقسیمات متنوعی است و این تقسیمات را تنها، مراتبی از وجود می‌داند. این نگرش، ناشی از عقیده او در مورد وحدت وجود است. این نوع در تقسیمات، می‌تواند ناشی از دیدگاهی مؤثر در آرای وی باشد؛ یعنی گرچه به مکتب ابن عربی و کبرویه از طرفی و از طرف دیگر آشنایی با تفکرات حکما و فلاسفه که البته این تقسیمات منحصر به خود اوست. برای فهم این موضوع، اصلی‌ترین دیدگاه‌های وی نسبت به تقسیمات عوالم هستی، مورد بررسی قرار می‌گیرد.

#### 1-2-3- عالم ملک، ملکوت و جبروت

نسفی، در ابتدا به تقسیمات دوگانه هستی که از آیات اخذ شده و جایگاه خود را در الهیات اسلامی باز کرده، اشاره می‌کند. مطابق این بیان، عالم به اضافات و اعتبارات تقسیم شده است. به اعتقاد وی همه بیانات و تقسیمات، در واقع همان تقسیمات دوگانه عالم محسوس و معقول است که هر قشری به زبان خویش آن را تبیین می‌نماید (نسفی، 1386، ص 171). اما او عوالم را براساس وجود خارجی داشتن و نداشتن به دو قسم تقسیم کرده است:

البته او هم عوالم را بر اساس محسوس و معقول بودن به دو قسم تقسیم کرده است: بر این اساس عالم ملک و ملکوت به عنوان عوالمی که وجود واقعی دارند، مطرح می‌شوند که نسفی آنها را با نام‌های مختلف دیگری نیز ذکر می‌کند (همو، 1352، ص 238).

بنابراین او ریشه این تقسیمات را آیات قرآن دانسته است. اما وی به این تقسیمات بسنده نکرده و به تقسیم‌بندی سلسله مراتبی قائل شده است؛ تقسیماتی که علاوه بر ملک و ملکوت، در آن جبروت هم جای دارد. این تقسیم‌بندی اگر چه به دلیل تبیین سلسله مراتبی بودن و باور به وحدت وجود، تحت تأثیر عوالم هستی ابن عربی است، اما منحصر به خود نسفی است. زیرا در آن خبری از عالم خیال به عنوان یک مرتبه از عالم هستی نیست؛ پس نسفی در هستی‌شناسی، عالم را در سه مرتبه ترسیم می‌کند. جبروت، ملکوت و ملک. براساس تقسیم‌بندی، جبروت در مرتبه حقیقی، ملکوت، در مرتبه عقل و ملک در مرتبه حس قرار دارد. پس خود عالم از ملکوت و ملک تشکیل شده و جبروت به عنوان ذات متصف به صفات، در جایگاهی فراتر از این عوالم ترسیم شده است. علاوه بر این نسفی، ملکوت را عالم معقول یا نورانی می‌داند و در مقابل آن، عالم خلق را عالم محسوس و یا ظلمانی تلقی می‌کند و در تعبیری دیگر درباره ارتباط عالم جبروت با عوالم ملک و ملکوت بر آن است که عالم ملک، مرتبه حسّی دارد و عالم ملکوت، مرتبه عقلی و جبروت مرتبه حقیقی و عالم جبروت، همان عالم ماهیات است. ماهیات محسوسات و معقولات، مفردات و مرکبات، جواهر و اعراض، جمله در عالم جبروت‌اند (همو، 1386، ص 198).

همانطور که مشاهده می‌شود، نسفی عالم جبروت را عالم ماهیات تلقی می‌کند. ماهیات از نظر نسفی، حقایق موجودات است. برای تبیین این موضوع باید توجه داشت که هر موجودی حالتی بالقوه و بالفعل دارد و هر موجودی که بالفعل موجود است، حقیقتی دارد و اگر آن موجود نبود، حقیقت نبود. حقایق ثابت، اصطلاحی است که نسفی برای ماهیات وضع می‌کند. حقایق ثابت را ابن عربی اعیان ثابت و سعدالدین حمویه، اشیای ثابت نامیده است. در موضع دیگری از کتاب *انسان کامل*، نسفی اصطلاح اشیای ثابت را به خود و کاربرد حقایق ثابت را به دیگران نسبت می‌دهد (رئیزی و همکاران، 1392، ص 104). او در جای دیگری تأکید می‌کند که مقام ذات در این تقسیم‌بندی جدای از سه عالم است. این جدایی به این باز می‌گردد که در سه عالم دیگر، اسما و صفات حق است که همراه عوالم دیگر است؛ اما ذات حق تعالی جدا و برتر از آن سه عالم و در واقع، منشأ سه عالم دیگر است و رابطه این عوالم، براساس لطافت آنهاست؛ یعنی ذات

لطیف‌تر از جبروت است و جبروت لطیف‌تر از ملکوت و ملکوت، لطیف‌تر از ملک (نسفی، 1386، ص 365).

این جدایی ذاتی نیست بلکه براساس برتری و فراتر بودن آن است. او نسبت این عوالم به هم را اینگونه بیان می‌دارد:

عالم جبروت، مبدأ عالم ملک و ملکوت است و عالم ملک و ملکوت، از عالم جبروت پیدا شده و موجود گشتند. و هرچه در عالم جبروت، پوشیده و مجمل بود، در عالم ملک و ملکوت ظاهر شد و مفصل گشت و از عالم اجمال به عالم تفصیل آمد و از مرتبه ذات به مرتبه صفات (همان، ص 96).

بر این اساس، جبروت عالم ماهیات، ملکوت، عالم معقولات و ملک، عالم محسوسات است. در این تعبیر، ماهیات به عقیده نسفی اشیای ثابت‌ه‌اند (همان، ص 198) و معادل «اعیان ثابتة» ابن‌عربی تلقی می‌شوند. این همان طرح هستی‌شناسانه سنت فکری ابن‌عربی است، یعنی بر اساس تجلی ذات حق، پدیدار شدن مراتب عالم و در نهایت تجلی حق به طور کامل و جامع در انسان رخ می‌دهد (رئسی و همکاران، 1392، ص 96). در مجموع باید گفت، جبروت، ملکوت و ملک در آثار نسفی سه عالم‌اند و هر سه، عالم‌های خداوندند. تبیین رابطه ذات با این سه عالم، جایگاه ویژه‌ای در هستی‌شناسی دارد. منظور نسفی آن است که خداوند در طول این سه نیست بلکه هر سه با همند و فقط مرتبه لطیف‌تر از مراتب قبل از خود هستند و خدا بر سه عالم دیگر محیط است. باید توجه داشت که نسفی برخلاف ابن‌عربی، خیال را مرتبه‌ای از وجود نمی‌داند.

### 2-2-3- چهار دریای عالم

نسفی برای هستی، تقسیمات دیگری قائل شده و در طرح دیگری، از چهار دریای وجود نام می‌برد. وی این تقسیمات را به آیه اول سوره قلم «ن وَالْقَلَمِ وَ مَا يَسْطُرُونَ» استشهد داده و با تأویل این آیه، عالم را ترسیم می‌کند. در واقع این چهار دریا، چهار مرتبه وجودند؛ به این ترتیب که او دریای اول «نون» را مقام گنز مخفی، دریای دوم را «اول ما خلق الله العقل»، دریای سوم را «ما یسطرون» و دریای چهارم را مفردات عالم ملک و ملکوت که بی‌نهایت و به عبارتی کثرات عالم‌اند، دانسته است (نسفی، 1352، ص 258).

نسفی شرح می‌دهد که هرکدام از این دریاها چه مرتبه‌ای از هستی‌اند. در این نظریه، دریای اول، ذات خداست؛ دریای دوم، روح اضافی یا جوهر اول است که آن را عقل اول، روح اعظم و روح محمدی می‌نامد. دریای سوم و چهارم، عالم ملکوت و ملک‌اند اگرچه با ظاهر شرع و با

ظاهر قرآن راست نیست. (همان، ص 275). این تقسیم‌بندی به نوعی، تأکید و اهمیت تقسیمات چهارگانه نسفی را در آرایش نشان می‌دهد که منحصر به خود اوست؛ اگرچه در سلسله مراتبی بودن آن تحت تأثیر نظریه وحدت وجود و تبیین نظام عوالم خمسۀ ابن عربی است؛ چنان‌که تأکید می‌کند:

«این باب از اول تا به آخر سخن اهل وحدت است» (نسفی، 1352، ص 275).

در این نگاه، نسبت چهار عالم به خوبی قابل درک است. نکته قابل توجه، تعبیر روح اضافی برای دریای دوم است. نسفی این روح اضافی را جوهر اول، عقل اول، روح اعظم، روح محمدی، نور اعظم و نور محمدی نامیده است. این مسأله جایگاه عقل اول یا روح محمدی را در هستی-شناسی نسفی نشان می‌دهد.

### 3-3- انسان، میوه هستی

نسفی به اهمیت جایگاه انسان در هستی، به عنوان میوه هستی اشاره می‌کند. او انسان را مخاطب آفرینش و آفرینش جهان را برای نظاره کردن او می‌داند. وی براساس آیه «و لَارْطَبٍ و لایَابِسٍ إِلَّا فِی كِتَابٍ مَّبِیْنٍ» (انعام/59)، عالم را کتابی مشتمل بر تضادها و تکثرات تلقی می‌کند و هر جنس از اجناس طبیعت را با یکی از سوره‌های قرآن و هر نوع از انواع را با آیات قرآن و هر موجودی را با یکی از حروف قرآن منطبق می‌سازد (همو، 1379، ص 52).

این سخن نسفی، حاکی از اهمیت انسان در هستی است؛ گویی عالم تنها برای انسان خلق شده است. در این تعبیر، او عالم را شامل دو چیز دانسته است: اول انسان و دوم آنچه انسان بدان احتیاج دارد؛ به عبارتی انسان، محور آفرینش و میوه درخت هستی است (همو، 1352، ص 257-266). از نظر نسفی هدف از عالم، آفرینش انسان است و قدر و منزلت هیچ موجودی، به اندازه انسان نیست (رئیدی و دیگران، 1392، ص 113). وی درباره اهمیت و جایگاه ویژه انسان به عنوان میوه و ثمره هستی، بر آن است که میوه، لطیف‌تر و شریف‌تر از جمله مراتب درخت است و میوه موجودات، انسان است و معجون اکبر، اکسیر اعظم، جام جهان‌نمای و آئینه گیتی‌نمای، انسان دانا است (نسفی، 1352، ص 95).

او حقیقت انسان را از ملکوت می‌داند. به نظر او، حقیقت آدمی که آن را لطیفه ربانی می‌خوانند و سر زبده ملکوت است و آن مرکب است از هردو عالم جسمانی و روحانی، اکمل موجودات است و مقصود از همه آفرینش، اوست (همان، ص 239).

البته، تأکید او بر اکمل بودن آدمی، شامل همه انسان‌ها نیست؛ یعنی همه انسان‌ها اکمل موجودات نیستند بلکه همه انسان‌ها به عنوان موجوداتی که توانایی و ظرفیت گنجایش همه اسما و صفات خدا را در وجود خود دارند، اکمل محسوب می‌شوند؛ به عبارتی، انسان زمانی در جایگاه والای هستی قرار می‌گیرد که جامع اسما و صفات حق باشد و چنین انسانی، «انسان کامل» خواهد بود؛ از این رو عالم همچون آینه‌ای جمال و اسما و صفات خدا را نشان می‌دهد؛ بدان جهت که هیچ یک از مراتب هستی، آینه‌ای تمام‌نما برای اسما و صفات حق نیست و هر کدام فقط یک یا چند اسم الهی را به ظهور می‌رساند. اما انسان همچون آینه کامل خداست (همو، 1379، ص 165).

بنابراین، نسفی اهمیت «انسان کامل» در هستی را در قالب بیان تجلیات حق تشریح می‌کند؛ بر این اساس، تجلیات حق را در عالم هستی دو نوع می‌داند: تجلی عام و تجلی خاص. تجلی عام همان آفرینش هستی براساس حدیث کنز مخفی است. اما تجلی و ظهور خاص در عالم، انسان کامل است و طبق تبیین وی، کتب، به مثابه صورت کلمه است و کلام، به مثابه معنی کلمه است و همه افراد عالم، کلمه‌اند که این تجلی عالم است و انسان کامل همین کلمه و همان تجلی خاص است. پس کلام بی‌کتاب و کتاب بی‌کلام وجود ندارد؛ چنان که روح بی‌جسم و جسم بی‌روح، وجود ندارد (همان، ص 237).

در مجموع باید گفت، نسفی، انسان را به عنوان ثمره و میوه هستی در نظر گرفته است. او مقام انسان را از آن جهت بالا می‌داند که آدمی می‌تواند آینه تمام‌نمای اسما و صفات حق باشد. البته هر انسانی نمی‌تواند جامعیت کامل اسما و صفات حق را داشته باشد؛ بلکه انسان کامل این توانایی را دارد. رازی لفظ انسان کامل را بکار نبرده است. اما انسان کامل را در مصداق آن با عنوان خاص الخواص از این حیث، تجلی خاص حق می‌داند که در همه آفریده‌شدگان، به عنوان تجلی عام مطرح می‌شود. نظر او بیش از هر انسانی، بر پیامبر(ص) است؛ تا جایی که در بیان جایگاه آن حضرت، وی را صورت همه عوالم ملکوت می‌نامد.

#### 4- شباهت‌ها و تفاوت‌های هستی‌شناسی رازی و نسفی

برای مقایسه نظرات نجم‌الدین رازی و عزیزالدین نسفی، مباحث را به صورت موردی ذکر می‌کنیم. موارد کلی در هستی‌شناسی دو عارف، عبارت‌اند از: 1- وحدت وجود؛ 2- تقسیمات عوالم هستی؛ 3- اهمیت و جایگاه انسان در هستی‌شناسی دو عارف.

#### 1-4- نگرش وحدت وجودی در هستی‌شناسی رازی و نسفی

در یک نگاه کلی، هر دو عارف به وحدت وجود اعتقاد دارند؛ منتها نگرش این دو با هم قدری متفاوت است. رازی با بیان حدیث کنز مخفی، آفرینش عالم را ظهور حق می‌داند که البته این بحث را با مسئله نور و پرتو حق، تبیین می‌کند. او این مسأله را نیز با بیان نور و ظلمت، به عنوان صفات جمال و جلال حق ابراز می‌دارد. با تعبیر نور از این وحدت یاد می‌کند. در واقع در اندیشه رازی فهم وحدت، از حیث معرفتی دریافت می‌شود در حالی که نسفی نگرشی مشابه با مکتب ابن عربی دارد. او در باب نگرش وحدت وجودی، دو دیدگاه را شرح می‌دهد. دیدگاه اصحاب نور و نار؛ بر اساس این تقسیم‌بندی نظر نسفی به نظر اصحاب نور نزدیک است. نگرش او درباره وحدت وجود، تحت تأثیر ابن عربی بوده و نقطه تفاوت نگرش رازی و نسفی، در وحدت وجود در عالم، همین نگرش است؛ ضمن آنکه نسفی در پرداختن به وحدت وجود، دیدگاه‌های اقشار مختلف را بیان می‌کند و نیز با بهره‌جویی از اصطلاحات و استدلال‌ات فلسفی، به تحلیل و تبیین آرا می‌پردازد که حاکی از جامعیت تفکر وی نسبت به رازی، در باب این مسأله بوده، که بیشتر به تحولات عرفان و نظری شدن آن تحت تأثیر آرای ابن عربی مرتبط است.

#### 2-4- نگرش رازی و نسفی، به تقسیمات عوالم هستی

عرفا هرچند عموماً در هستی‌شناسی، قائل به تقسیمات دوگانه بوده‌اند. اما در مکتب ابن عربی تقسیم پنجگانه یا حضرات خمس مطرح شده است؛ از این رو در تقسیمات رازی و نسفی تفاوت‌هایی وجود دارد که ناشی از تمایلات و آشنایی نسفی با تعالیم ابن عربی بوده است. رازی قائل به تقسیمات دوگانه از قبیل عالم ملک و ملکوت، ظاهر و باطن، جسم و روح و... است. همچنین وی درباره ازدواج و زوجیت در عالم، نظریاتی دارد که ناشی از همان دوگانگی در تقسیمات عوالم است؛ اما نسفی در تقسیم‌بندی عوالم، قائل به مراتب برای یک وجود است و عالم ملک و ملکوت را عوالمی می‌داند که وجود حقیقی دارند و در راستای عالم سوم قرار دارند که نام آن را عالم جبروت نهاده است. او ذات حق را خارج از این سه و در مرتبه‌ای بالاتر می‌داند که ارتباطش با عوالم دیگر از راه تجلی است. عالم جبروت به عقیده او عالم ماهیات است که مبدأ آن دو عالم دیگر محسوب می‌شود. رابطه این عوالم به گونه‌ای است که هر عالم، عوالم پایین‌تر را در بر می‌گیرد و از عوالم فروتر لطیف‌تر است. به علاوه او نیز همچون رازی، برای هر کدام از عوالم ملک و ملکوت، قائل به اجزایی است. بنابراین هر دو عارف به اینکه هر کدام از عالم ملک و ملکوت، دارای اجزایی هستند، نظر مشترکی دارند؛ گرچه در تعداد و نکته‌های ریز

آنها اختلاف نظرهایی وجود دارد؛ ولی در مجموع، در نگرش آنها به اجزاء جزئی، تفاوت چشم‌گیری ملاحظه نمی‌شود. عمده تفاوت در تقسیم‌بندی کلی و در نظر گرفتن جبروت در نگرش نسفی است؛ آن هم به عنوان عالم ماهیات و فراتر از عوالم ملک و ملکوت. در تقسیم‌بندی عوالم، رازی توجه ویژه‌ای به زوجیت در عالم نموده است و نسفی به سمت تقسیم‌بندی‌های مختلف در عالم، همچون چهار دریای وجود: دریای اول: ذات خدا یا کنز مخفی؛ دریای دوم: روح اضافی؛ دریای سوم: ملکوت؛ دریای چهارم: مُلک، رفته است که با تقسیم‌بندی سلسله مراتبی او مطابقت و با تقسیمات رازی تفاوت دارد؛ هرچند از نظر تقسیمات هم متمایز است، زیرا در آن خبری از عالم خیال ابن‌عربی نیست. در این نگاه نسبت این چهار عالم به خوبی قابل درک است. نکته قابل توجه، تعبیر روح اضافی به عنوان دریای دوم است. نسفی روح اضافی را جوهر اول، عقل اول، روح اعظم، روح محمدی و... نامیده که این مسأله جایگاه عقل اول و روح محمدی را در هستی‌شناسی نسفی نمایان می‌کند.

### 3-4- اهمیت و جایگاه انسان در هستی‌شناسی رازی و نسفی

در هستی‌شناسی رازی، انسان هدف آفرینش، هسته اصلی جهان و کمال آن است؛ چنان‌که شکلی دایره‌ای برای عالم ترسیم می‌نماید و انسان را در هسته و در نزدیک‌ترین جایگاه به خدا قرار می‌دهد. شکوه و قرابت آدمی، در برابر سایر مخلوقات و از سویی در نزدیکی به حق و تصویرسازی نوعی از وحدت و یگانگی، با بیان دوستی، حب و عشق، مجموعه آرای وی را نشان می‌دهد. او والاترین جایگاه را جایگاه پیامبر(ص) دانسته و مبدأ و مقصد آفرینش را وی می‌داند. نسفی نیز راه مشابهی با رازی در پیش گرفته و به انسان به عنوان میوه هستی توجه نموده است. او عالم را دو چیز می‌داند: یکی انسان و دیگری آنچه انسان بدان نیاز دارد. مقام انسان در هستی‌شناسی نسفی تا جایی است که آدمی را آینه تمام‌نمای اسما و صفات حق می‌داند؛ البته هر انسانی نمی‌تواند جامعیت کامل اسما و صفات حق را داشته باشد؛ در اینجا تمایز بارز نسفی و رازی مطرح می‌شود. زیرا نسفی انسان کامل را مطرح می‌کند. او انسان کامل را از این حیث، تجلی خاص حق می‌خواند که در همه آفریده‌شدگان، به عنوان تجلی عام مطرح می‌شوند. نظر او بیش از هر انسانی، بر پیامبر(ص) است؛ تا جایی که در بیان جایگاه آن حضرت وی را صورت همه عوالم ملکوت می‌نامد. او انسان کامل را از این حیث، تجلی خاص حق می‌خواند که در همه آفریده‌شدگان، به عنوان تجلی عام مطرح می‌شوند. البته رازی نیز انسان‌های خاص را مطرح می‌کند؛ اما آن‌گونه که بحث انسان کامل در هستی‌شناسی نسفی، تحت این عنوان



مطرح است، در هستی‌شناسی رازی مفصل نبوده و تنها به طور مجمل و بیشتر با تأکید بر پیامبر اعظم، مطرح شده است.

### 5- نتیجه‌گیری

نتایج نشان می‌دهد از منظر رازی وحدت وجود، مبنای هستی است. اما این آموزه در سطح مکاتب عرفانی پیش از ابن‌عربی است. در حالی که نسفی تحت تأثیر تعالیم فلسفی و تمایلات خویش به عرفان ابن‌عربی، قائل به هستی‌شناسی سلسله مراتبی است. در تقسیمات عوالم، نسفی تحت تأثیر تقسیمات ابن‌عربی، از تقسیمات دوگانه مرسوم عرفان خراسان که در بیانات رازی مشاهده می‌شود، خارج شده و علاوه بر ملک و ملکوت، از جبروت نام می‌برد. نسفی عالم جبروت را ماهیات نامیده که معادل اصطلاح اعیان ثابته ابن‌عربی است. اما در تقسیمات نسفی از عالم خیال ابن‌عربی خبری نیست. بنابراین تقسیمات نسفی منحصر به خود اوست. در بحث جایگاه انسان در عالم، دو عارف انسان را به عنوان مبدأ و مقصد هستی می‌دانند. اما رازی بیشتر به جایگاه و اهمیت پیامبر(ص) تأکید دارد در حالی که نسفی بحث «انسان کامل» و نقش آن را در هستی را مطرح می‌کند. البته او نیز به اهمیت جایگاه پیامبر(ص) توجه دارد. در باب روش تبیین آراء، دو عارف به آیات و احادیث توجه نموده‌اند. اما در اقوال رازی بر خلاف نسفی، توجهی به آراء، اصطلاحات و روش حکما و فلاسفه، در اثبات حقایق دیده نمی‌شود. زیرا رازی بر خلاف نسفی، با دیدگاه فلاسفه و عقل‌گرایان مخالفت می‌ورزد.

### منابع و مأخذ

*Quran*

Ashtiyani, Jalal-eddin, (1991), *Description of the Introduction to Qeysari*, P3, Tehran: Amir Kabir. [In Persian]

Parhizgar, Zarinjaj; Aghdaie, Tooraj, (2010), "Man in Morsad al-Abad", Specialist Quarterly on Religions and Mysticism, Seventh year, Number twenty fifth, P.121-154. [In Persian]

Khoshhal Dasjerdi, Tahereh, (2009), "The position of Prophet Mohammad (PBUH) in the mystical world of Najm al-Din Razi", Persian Language and Literature, The first year, the second, P. 37-52. [In Persian]

Razi, Najm al-Din, (1322AH), *Mirsad Al-Ibad*, Tehran: Inapt. [In Persian]

- \_\_\_\_\_, \_\_\_\_\_, (1425AH), *Monara o-ssayerin ela Hazrat ollah va Maghamate Taerin*, Researcher and Excerpts: Asem Ebrahim Kiali Hoseyni Shazeli Daraghavi, Beyroot: Darokotob Elmiye. [In Arabic]
- \_\_\_\_\_, \_\_\_\_\_, (2000), *Mirsad Al-Ibad*, Trying to: Mohammad Riyahi, Tehran: Scientific and Cultural. [In Persian]
- \_\_\_\_\_, \_\_\_\_\_, (2002a), *Treatise of Love and Wisdom*, Excerpts and Trying: Thghi Tafazzoli, Tehran: Scientific and Cultural. [In Persian]
- \_\_\_\_\_, \_\_\_\_\_, (2002b), *Marmoozat Asadi in Marmoozat Davoodi*, Introduction and Correction: Mohammad Shafiee Kadkani, Tehran: Sokhan. [In Persian]
- Reyesi, Ehsan.; Mirbagherifard, Aliasghar; Mohammadi Fesharaki, Mohsen; Aghahoseyni, Hoseyn, (2013), “*Being and its extent from the viewpoint of dear Nasafi*”, *Mystical Literature Al-Zahra*, Number eighth, P.93-121. [In Persian]
- Rahimian, Saeed, (2009), *The Basics of Theoretical Mysticism*, Tehran: SMT. [In Persian]
- Ridgeon, Lloyd, (1999), *Aziz Nasafi*, Translation: Majdedin Keyvani, Tehran: Markaz. [In Persian]
- Mirbagherifard, Seyed Aliasghar, (2015), *Sufism Historical*, V.2, P.2, Tehran: SMT. [In Persian]
- Nasafi, Aziz ebn Mohammad, (1973), *Maghsad Aghsa (With Ashaeye Lomaat and ...)*, Researcher and Excerpts: Hamed Rabbani, Tehran: Ganjineh. [In Persian]
- \_\_\_\_\_, \_\_\_\_\_, (1980), *Kashf ol-Haghayegh*, Suspensions: Ahmad Mahdavi Damghani, Tehran: Ketab. [In Persian]
- \_\_\_\_\_, \_\_\_\_\_, (2000), *Bayan o-Tanzil*, Description of the Cultures and Analysis of Works and correction and annotation: Aliasghar Mirbagherifard, Tehran: Tahoori. [In Persian]
- \_\_\_\_\_, \_\_\_\_\_, (2002), *Zobdat ol-Haghayegh*, correction and annotation: Verdi Naseri, Tehran: Tahoori. [In Persian]
- \_\_\_\_\_, \_\_\_\_\_, (2007), *Al- Enasan Al-Kamel*, correction and annotation: Marijan mole, Tehran: Tahoori. [In Persian]