



فصلنامه علمی ادبیات عرفانی دانشگاه الزهراء(س)

سال سیزدهم، شماره ۲۷، زمستان ۱۴۰۰

مقاله علمی - پژوهشی

صفحات ۳۸-۹

بررسی ویژگی‌های «متن مغلوب صوفیانه» در انطباق با المواقف و المخاطبات عبدالجبار نقری^۱

رضا عباسی^۲

تاریخ دریافت: ۱۴۰۰/۱۰/۱۵

تاریخ پذیرش: ۱۴۰۰/۱۲/۲۱

چکیده

عبدالجبار نقری از عارفان گمنام قرن چهارم هجری است. یکی از دلایل گمنامی او پیچیدگی در نثر صوفیانه وی است. مهم‌ترین اثر منتشر نقری دو کتاب *المواقف و المخاطبات* است که محتوای آن را گزارش‌های مستقیم تجارب عرفانی این عارف تشکیل می‌دهد. تعبیر موجود در این دو کتاب نسبتاً نهمی از اصطلاحات علوم مرسوم زمانه است. در واقع بنای این گزارش‌ها بر نقل قول مستقیم از خداوند است. هدف پژوهش حاضر این است که با بررسی محتوای این دو کتاب به روش تحلیلی - توصیفی، به این موضوع پردازد که ویژگی‌های «متن‌های مغلوب صوفیانه» تا چه اندازه قابل انطباق با این دو کتاب نقری است؛ بنابراین با قبول پیش‌فرض تقسیم‌بندی مشهور متون مختلف عرفانی به دو دسته مغلوب و متمکن پرسش اصلی پژوهش این است که آیا می‌توان کتاب‌های *المواقف و المخاطبات* را در زمره نثرهای مغلوب به‌شمار آورد؟ با بررسی ویژگی‌های اصلی متون مغلوب و ارائه شواهد از این دو اثر، این نتیجه حاصل شد که آن‌ها را باید در زمره متون مغلوب دسته‌بندی کرد.

واژه‌های کلیدی: عبدالجبار نقری، *المواقف و المخاطبات*، متن مغلوب، نثر صوفیانه.

۱. شناسه دیجیتال (DOI): 10.22051/jml.2022.39469.2306

۲. دانشجوی دکتری تصوف و عرفان اسلامی، دانشکده علوم انسانی، دانشگاه سمنان، سمنان، ایران.

reza.abasi@semnan.ac.ir

۱- مقدمه

پل نويا (۱۹۸۰-۱۹۲۵) كتاب *المواقف* را انعكاس كاملی از سنت تصوف ماضی، به ویژه با رنگ و بوی حلاجی آن قلمداد می‌کند که خاتم مکتب کلاسیک است. مکتبی که از حسن بصری آغاز شده بود و در اواخر قرن چهارم در حال پایان یافتن بود (نويا، ۱۳۷۳: ۲۹۹). این کتاب از آن خواصی است که الفاظ را می‌سنجد و می‌مزند و با معانی دم می‌زند (فولادوند، ۱۳۸۸: ۱۸۲). یکی از پژوهشگران عرب نیز از کتاب نفّری با عنوان «نصوص حدسی» در برابر سایر متون متداول نام برده است (سامی یوسف، ۱۹۹۷: ۱۵۰). در کتاب نفّری، تفکر صوفیانه از گفتار درباره خود به گفتگو با خدا منتقل می‌شود (نويا، ۱۳۷۳: ۳۰۲). البته نويا به استناد یکی از عبارات نفّری پا را فراتر نهاده و اساساً کتاب او را گفتگویی شخصی، که به سبک معمایی بیان شده است، می‌داند (همان: ۳۰۷)، اما خود وجود کتاب و فهم نسبی از آن بهترین دلیل است که مدعای نويا را به نحو موجبه جزئیه زیر سؤال ببریم. آری تا به این حد می‌توان گفت که هرچه تجربه شهودی بیشتر اوج می‌گیرد، مثل رؤیت حق، زبان تعبیر نیز از غموض بیشتری برخوردار می‌شود، اما اینکه سراسر کتاب را معما بنامیم، سخنی صائب به نظر نمی‌رسد. به هر حال بخش مهمی از تجارب عرفانی گزارش شده شامل تعالیمی است که نفّری از خدای خود می‌گیرد و یا حقایقی است که بازهم خداوند برایش مکشوف می‌سازد. به همین جهت، فقط «زبان قرب» است که می‌تواند بازگوکننده عارف در حال غلبه باشد^۱.

گفت‌وشنودهای کتاب در بستر یک «سه گانه» یعنی خدا، عبد و ماسوا جریان دارد. علماء ادب برای نامیدن این شیوه از اصطلاح «حوار» استفاده کرده اند. در اغلب متون صوفیانه پیش و پس از نفّری این انسان است که در قالب ادعیه و مناجات‌ها با خدا سخن می‌گوید، اما در مورد نفّری امر به عکس است و خطابات خدا پی در پی بر او وارد می‌شوند. زبان تعبیر این تجارب به واسطه آشنایی زدایی و خارج کردن الفاظ از دلالت‌های معهود و همچنین اشباع معانی تازه، زبان نویی است که مخاطب را نیز به جهانی جدید رهنمون می‌سازد. انفجار و فوران اندیشه نفّری در زبانش 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 تعریف شده رها می‌سازد. این زبان تحت تأثیر زبان نمادین حلاج و دارای واژگانی فنی و غامض است (عباسی، ۱۳۸۶: ۱۹۸). در عرفان سیره نقری - به خلاف عرفان نظری مصطلح - نه نشانی از سایه سنگین تأویلات و تفاسیر متون دینی است و نه درهم پیچیدگی اصطلاحات علوم مرسوم زمانه همچون فلسفه و کلام^۲. خدای او، بیش از آنکه جلوه پدیداری در مقام سوّم شخص و معرفّ به معرفّی عارفانش باشد، رابطه‌ای کاملاً شخصی با بنده‌اش دارد، رابطه‌ای که به سختی قابلیت تعمیم‌های مدرسی را پیدا می‌کند. به لحاظ شکلی جملات این دو کتاب از نظر کوتاهی و بلندی متنوع هستند. تعداد جملات فعلیه در آن بیشتر از جملات اسمیه است. مهم‌ترین شاهد آن در متن *المواقف*، تکرار عبارت «و قال لی» در ابتدای تمام بندهاست و «تکرار» خود یکی دیگر از صنایع بدیعی است. همچنین در این متن از افعال ماضی بیش از افعال مضارع استفاده شده است که افاده قطعیت می‌کند. نکته دیگر استفاده زیاد از ضمائر است که اگرچه مخاطب را در یافتن مرجع آن‌ها رنج می‌کند، اما به رازپوشی عارفانه که مورد علاقه نقری است، کمک شایانی کرده است. اسلوب پر استفاده دیگر، جملات شرطی است، اما جملات شرطی در متن او بیشتر مفید جزم و قطع هستند (هاشمی‌نژاد، ۱۳۹۰: ۹۰۸). از صنایع ادبی دیگری که نقری در متن خود به کار بسته است می‌توان به سجع، تفسیر، تطابق، مقابله، جناس و... اشاره داشت که برخی پژوهشگران عرب مصادیق آن را به خوبی گردآوری کرده‌اند (مرزوقی، ۲۰۰۵: ۲۳۲-۲۲۹).

۲- پیشینه پژوهش

از جمله مقالاتی که به نحوی به اندیشه عرفانی نقری پرداخته‌اند می‌توان به این موارد اشاره داشت: عباسی (۱۳۸۶) در مقاله «معرفت و جهل در منظومه فکری محمدبن عبدالجبار نقری»، به واکاوی اندیشه این عارف تحت عنوان مذکور پرداخته است. ابراهیمی دینانی و رضی (۱۳۹۷) در مقاله «اثریذیری آدونیس از *المواقف* نقری در دیدگاه‌های شاعرانه» معتقدند که این دو در سه عامل زبان، مضمون و روش اندیشه‌های مشترک دارند. مدنی (۱۳۹۹) در مقاله «ارتباط تجربه عرفانی و خلاقیت‌های هنری نقری در *المواقف* و *المخاطبات*»، مدعی است که نقری روابط دال‌ها و مدلول‌ها را به هم می‌ریزد و دلالت‌هایی

بدیع می‌آفریند. او زبان مستقل نقری را «بیان موسیقی هیجان در زبان» می‌نامد. همچنین فتوحی (۱۳۸۹) در مقاله «از کلام متمکن تا کلام مغلوب (بازشناسی دو گونه نوشتار در نثر صوفیانه)» به بازشناسی متون صوفیانه فارسی پرداخته است. به هر حال تاکنون هیچ تحقیقی به موضوع این مقاله نپرداخته است.

۳- مبانی نظری

سخن منثور صوفیانه را می‌توان در دو گونه متقابل «مغلوب» و «متمکن» دسته‌بندی کرد که بنیاد تفاوت آن‌ها در مواردی مثل خاستگاه معرفتی، منبع آگاهی، محتوای متن و نقش و کارکرد زبان است. نگارنده در این مقاله بنا دارد با روشی توصیفی-تحلیلی و ارائه شواهدی از *متن المواقف و المخاطبات* نشان دهد که این دو متن را می‌توان در عداد متون مغلوب صوفیه به‌شمار آورد.^۳ اهمیت و ضرورت این پژوهش در بازشناسی اندیشه عرفانی نقری با تکیه بر گزارش‌های به جا مانده از تجارب عرفانی او است که با اتخاذ این گونه رویکردهای نوین در بازخوانی متون وی، آشنایی بیشتری برای پژوهشگران عرفان حاصل خواهد شد.

۴- بررسی و بحث

۴-۱ ناخودنویسی و کتابت ماورائی متن مغلوب نقری

دو کتاب *المواقف و المخاطبات* شامل گزاره‌های توصیفی و توصیه‌ای به نحو توأمان است که البته نقری هیچ نقش مؤثری در تألیف یا بازگویی آن گزاره‌ها ندارد. او همچون شیخ اکبر، کتاب خود را و بلکه تمام دانستنی‌های عرفانی خود، همچون تجربه فناء و بقاء را برگرفته از عالم غیب می‌داند. به عبارتی، او فقط آن صحیفه غیبی را برای دیگران بازخوانی می‌کند.^۴ شارح *المواقف*، این صحیفه غیبی را همان نفس صیقل‌یافته نقری می‌داند که رنگ شهود گرفته است؛ بنابراین ناطق حقیقی خداوند است که بر آینه جان او این نقوش را می‌نگارد (تلمسانی، ۱۹۹۷: ۳۸۱). به تعبیر برخی «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، ۱۳۴۹: ۱۵۶) و به قول روزبهان، «چون عدم، رنگ قدم

گرفت، عارف، فعل آمد در صفت آینه، آنگاه عارف و معروف، عین واحد گشت؛ خود است، در خود نگرده، معروف چون عارف بیند و عارف چون معروف؛ آن همه حق است که می بیند» (بقلی شیرازی، ۱۳۷۴: ۱۰۶).

نقّری کاتب معرفت است؛ اما خودش هیچ نقش مستقل کاتب بودن را ندارد.^۵ در واقع معارف الهی در حکم واردات قلبی هستند که الفاظ و معانی آن از جانب حق صادر می شوند و علم بنده را در آن مدخلیتی نیست. البته این مطلب نافی ظرفیت و استعداد بنده برای دریافت معارف نخواهد بود (تلمسانی، ۱۹۹۷: ۵۰۷). بنابراین به تعبیر نوپا، این امکان وجود دارد که انسان به زبان خدا سخن بگوید، زبانی که با تبدیل شدن به زبان آفرینندگی تابع «سوائت» نیست و این گونه استحاله زبان می تواند به بطن تجربه عرفانی اسلامی نقب بزند که نقّری آن را نشانه نهایی تألیه یا اتحاد انسان با خدا می شناسد (نوپا، ۱۳۷۳: ۳۲۷).

این بی ارادگی در برابر خداوند، حتی در گزارش کردن یا نکردن تجارب نیز ادامه پیدا می کند، تاجایی که نقّری از بازگو کردن محتوای برخی تجربیاتش نهی شده است.^۶ گفته های حق تعالی به او در حکم اسراری است که جز با فردی امین نباستی بازگو شوند؛^۷ زیرا هر کسی ظرفیت شناخت زبان حق را ندارد تا مخاطب آن قرار بگیرد، حتی اگر این امر با واسطه گری عرفانی مثل نقّری انجام پذیرد؛^۸ بنابراین با اینکه دو کتاب *المواقف* و *المخاطبات* برای اصحاب نقّری مناسب است، اما او اجازه ندارد خدا را مکشوف کند و کیفیت رؤیت را بازگو نماید؛^۹ زیرا اصحاب او قدرت ادراک برخی مطالب را ندارند و آگاهی بیش از حد ایشان، به جای ازدیاد ایمان، باعث به کفر کشیده شدن آنان خواهد شد (تلمسانی، ۱۹۹۷: ۴۵۶). دو گانه «گفتن یا نگفتن اخبار غیبی» به دیگران در خلال اثر نقّری تکرار دارد^{۱۰} که البته در این میان بیشتر، اصرار به کتمان احوال از اغیار است^{۱۱}؛ زیرا اینگونه احوال عرفانی بواسطه تجربه شخصی سالک و به قدر فهم او حاصل شده است و نه عموم مردم (همان: ۳۹۲).

گفتن یا نگفتن شهودات و تعبیر کردن یا نکردن تجارب یکی از عهدهایی است که خدای نقّری از او ستانده است^{۱۲}. وجه اهمیت این مطلب بدان جهت است که عرفان پژوهان مسلمان می توانند با تمسک به این آیه قرآن که می فرماید «و او (پیامبر اسلام) در ابلاغ پیام های غیبی بخل ندارد»^{۱۳}، اساساً صنت داشتن یا نداشتن، در گزارش تجارب عرفانی را

یکی از مسائل مهم در فلسفه عرفان معطوف به تحلیل تجارب عرفانی بدانند. از جهت جامعه‌شناسانه نیز کتمان راز و فاش نکردن اسرار کمک می‌کند تا نامحرمان کج‌اندیش با چوب تکفیر و تعزیر به جان طبقه صوفیان نیفتند. بر اساس مطالب بیان‌شده، جای تعجب نیست اگر متوجه شویم که متنی همچون *المواقف* ساختاری از پیش اندیشیده‌شده ندارد؛ یعنی اینگونه نبوده که نثری با قصد قبلی به نگارش آن پرداخته باشد و بالتبع در مقدمه کتابش فهرستی از ابواب و فصول و رئوس ثمانیه و... به روی مخاطب گشوده سازد. حتی ارتباط و نسبت میان *مواقف* ۷۷ گانه و *مخاطبه‌های* ۵۶ گانه برای خواننده روشن نیست. به این منظور می‌توان به تصویر زیر که عناوین ۳۵ موقف ابتدایی است، دقت کرد.

کتاب المواقف

صفحة	موقف	صفحة	موقف
۳۸	(۱۹) موقف الرفق	۱	(۱) موقف العز
۳۹	(۲۰) « بيته المعمور... .. »	۲	(۲) « القرب »
۴۱	(۲۱) « ما يبدو »	۳	(۳) « الكبرياء... .. »
۴۳	(۲۲) « لا تطرف »	۴	(۴) « أنت معنى الكون »
۴۴	(۲۳) « وأحل المنطقة »	۶	(۵) « قد جاء وقتي »
۴۵	(۲۴) « لا تفارق اسمي »	۷	(۶) « البحر... .. »
۴۷	(۲۵) « أنا منتهى أعزائي »	۸	(۷) « الرحانية... .. »
۴۹	(۲۶) « كدت لا أواخذنه »	۹	(۸) « الوقفة... .. »
۵۰	(۲۷) « لي أعزاء »	۱۶	(۹) « الأدب »
۵۱	(۲۸) « ما تصنع بالمسئلة »	۱۸	(۱۰) « العزاء »
۵۳	(۲۹) « حجاب الرؤية... .. »	۱۹	(۱۱) « معرفة المعارف »
۵۴	(۳۰) « ادعني ولا تسألني... .. »	۲۳	(۱۲) « الأعمال »
	(۳۱) « استوى الكشف »	۲۶	(۱۳) « التذكرة »
۵۵	(۳۲) « والبصيرة »	۲۸	(۱۴) « الأمر »
۵۶	(۳۳) « الصفح الجميل »	۳۱	(۱۵) « المطلع »
۵۷	(۳۴) « ما لا يتقال »	۳۴	(۱۶) « الموت »
۵۹	(۳۵) « اسمع عهد ولايتك »	۳۵	(۱۷) « العزة »
		۳۷	(۱۸) « التقرير »

به نظر می‌رسد نثری علاقه‌ای به مکتوب کردن تجارب خود نداشته است و همین مطلب را نیز از قول حق در شهودش یافته است: «کتابت، با عقل محاسبه‌گر ملازمت دارد و مخالف با تبعیت کردن از پیامبر امّی است»^{۱۴}. بندهای کتاب، عبارات حق تعالی است که نثری فقط کاتب آنها است، اما همین حجاب کاتب بودن نیز اگر نبود، فاصله حق و عبد،

کمر بود^{۱۵}. تلمسانی چنین توضیح می‌دهد که عبد امی به حضرت الهی نزدیک‌تر است؛ زیرا فطرت خدایی او ساده و بسیط است و دانسته‌هایش برآمده از فکر او نیست (همان: ۹۲).

اساساً زمانی که هسته اصلی یک تفکر عرفانی، اعراض از همه چیز باشد^{۱۶}، نوشتن نیز یکی از مظاهر و جلوه‌های آن خواهد بود که در نثری ظهور تام دارد. با همه این اوصاف، او علت نوشتن را اینگونه بیان می‌کند:

و مرا گفت: بنویس! که چگونه به تو به معرفت یقین مکشوف، تعرّف جستم؛ و بنویس! که چگونه تو را به مشاهده آوردم، و چگونه مشاهده نمودی، تا برای تو ذکری، و برای قلب تو ثباتی باشد. پس به زبان، آنچه به مشاهده‌ام آورد نوشتم، تا ذکری برای من و برای آن اولیائش باشد که پروردگرم به آنها تعرّف جست است، کسانی که اثبات آن‌ها را در معرفتش دوست داشته است، و دوست داشته است که قلب‌های آنان متعرض فتنه نگردد. پس نوشتم^{۱۷}... (تکاورنژاد، ۱۳۹۱: ۲۷۱).

برخی نویسندگان عرب برای رفع تناقض نوشتن یا ننوشتن در اندیشه نثری قائل به تقسیم و وضع اصطلاح «علوم الأفكار» در مقابل «علوم الأذکار» شده‌اند (الغانمی، ۲۰۰۷: ۱۷).

فارغ از این تقسیم و وضع اصطلاحات، شکی نیست که این نوشتن، نوشتنی عادی نیست. نفی اغیار و التزام به اخلاص تام در آن تا حدی است که خدای نثری او را از هر گونه شرکی، حتی در باب نگارش شهودات، بر حذر می‌دارد و دستور می‌دهد با قلم تسلیم و مهر غیرت به گونه‌ای از کتابت معنوی بپردازد^{۱۸}. او کاتب کلمات خدای رحمان در روز دیدار و دار قرار و فقیهی حکیم به حکمت ربّانی است که نگارشش وجود کتبی بخشدن به نعمت‌های الهی است و خودش صاحب معرفت فردانی است. منبع اصلی این مکتوبات، حضرت ربوبیت است و کاتب بودن وظیفه او در دنیا و آخرت است. او می‌تواند تسبیح آنچه تسبیح نمود را کتابت کند و بر این تسبیح کتابت‌شده، معرفت هر معرفت‌یابنده‌ای را نیز بنگارد. همچنین او گاهی نگارنده «علم» و «اعلام» است و گاه نگارنده «حکم» و «احکام شارع مقدس»^{۱۹} که این مطلب به نظر شارح، نشان‌دهنده غیرمقلد بودن نثری است (تلمسانی، ۱۹۹۷: ۵۳۷). اوراق این کتاب از جنس اقبال، قلم آن از سنخ

کمال و محل آن در دار جلال است و نقری به عنوان نگارنده بیان و برهان، گاهی با اسماءِ ناظر به عبودیت (همان: ۵۳۷) مثل «حمید» و «مجید» در ارتباط است و گاهی با اسمایی مثل «المنان» و «المحسن» (همان: ۵۳۸) و سایر اسماء الهی^{۲۰}. این کتاب تکوینی با چشم مغفرت خوانده می‌شود و مهر قربت آن را ختم می‌کند^{۲۱}.

۴-۲ متناقض‌نویسی در متن مغلوب نقری

ادعای ناخودنویسی که توسط صوفیان مغلوب‌الحال مطرح می‌شود، یکی از راه‌های فرار از متهم بودن به متناقض‌نویسی است. اگر بخواهیم به نکته‌ای روش‌شناسانه در اندیشه و متن نقری اشاره کنیم، باید بگوییم که عادت او بر «فرارفتن از هرگونه دوگانگی»، از جمله دوگانه‌های متضاد و حتی گاهی متناقض است. تلمسانی نیز در شرح خود، یا از شرح چنین بندهایی طفره می‌رود و یا با اضافه کردن قیودی در تقدیر^{۲۲} موضوع را فیصله می‌دهد، اما برخی نقری‌پژوهان معاصر، به لحاظ شکلی، بافت دوگانه عبارات او را به منزله یک صنعت ادبی در نظر گرفته‌اند که همگی در تجرد یا تجسم داشتن پدیده مورد نظر مؤلف، ریشه دارند (سامی یوسف، ۱۹۹۷: ۱۴۱).

برای نمونه به این بند توجه کنید: «و مرا گفت: ای کسی که بلایش تمام چیزهاست! بلاء را به عافیت، از تو دور ساختم؛ و عافیت، داخل در "چیزی" است، و "چیزی" بلاست؛ و بلاء و عافیت، آنگاه که مرا رؤیت نمودی، بر تو برابر خواهند بود، پس کدامین را دور سازم، حال آنکه "دورساختن" بلاست» (تکاورنژاد، ۱۳۹۱: ۱۸۹). در موضعی دیگر نقری مدعی می‌شود، ایستادن در مقام رؤیت زمانی حاصل می‌شود که رؤیت را حجاب و حجاب را رؤیت بینی^{۲۳}. او از زبان خدای خود چنین ادامه می‌دهد که اگر در حال رؤیت به من رجوع یا اقبال کنی، از رؤیت خارج می‌شوی^{۲۴}. نمونه دیگر از عبارات متناقض‌نما این است: «علم به حق، حجابی است که مکشوف نشود و مکشوفی است که به حجاب نرود»^{۲۵}. خود نقری این متناقض‌نما را با توسل به قید «آگاهی عبد» اینچنین رفع می‌کند که اگر علم به حق، عبد را از سایر معلومات جدا کند، کشف است و اگر علم به حق چنان باشد که او را به سایر معلومات بکشاند، حجاب خواهد بود^{۲۶}. در تعبیر از تجربه‌ای دیگر می‌نویسد: «در ظلمت ایستادم و خود را بصیرت نمودم»^{۲۷}.

تجربه‌ای که از نظر نقری طور ورای عقل و بیان‌ناپذیر است (عباسی و یوسف‌ثانی، ۱۴۰۰: ۲۸۶-۲۸۲)، در مقام تعبیر و گزارش نیز اثر خود را به‌جا می‌گذارد و متن را متناقض‌نما می‌سازد. با اینکه این‌گونه تجارب در زندگی شخصی، امکان تدبیر کردن امور معمول دنیا را از سالک می‌ستاند^{۲۸}، اما یکی از ثمرات بیان متناقض‌نمای تجارب عرفانی، خارج کردن زبان از حالت اعتیاد و مردگی آن است (کریمی و برج‌ساز، ۱۳۸۵: ۲۸).

۴-۳ شطحیات در المواقف و المخاطبات

ظهور بارز ناخودنویسی متون مغلوب، در شطحیات است. این‌گونه عبارات، حاصل تجربه‌ای است که در آن، «من الهی» جایگزین «من انسانی» می‌شود و صوفی به عنوان شاهد، چنان که گویی خداست، سخن می‌گوید (نویا، ۱۳۷۳: ۲۲۲)؛ بنابراین شطح، دارای معانی عمیقی است که برای همگان قابل فهم نیست. شطحیات نقری نشانگر وصول کامل این عارف صوفی به حقیقت است، که همه حجاب‌های میان انسان و الوهیت را گذرانده است (شیمیل، ۱۳۷۷: ۱۵۵). یکی از علل دشوار بودن فهم نوشتار نقری نیز این است که فهم کلام مستقیم خداوند، آن هم به صورت مجمل و مبهم، همیشه آسان نیست (چیتیک، ۱۳۸۸: ۲۱۷). به نمونه شطح‌گونه زیر از زبان خداوند دقت کنید:

و مرا گفت: زمان من فرارسید و هنگام من آمد که پرده از چهره خویش کنار زنی و شکوه خود را به ظهور آورم، و نور من به آستانه‌ها و آنچه در پسشان است، رسد، و چشم‌ها و قلب‌ها مرا بنگرند، ... پس گنج مرا استخراج کن و آن حقیقتی را که از خبرم و ساز و برگم و نزدیکی طلوعم تو را گفتم، بازگو کن! که همانا من طلوع خواهم نمود و به دور من ستارگان گرد خواهند آمد، و خورشید و ماه را گرد خواهم آورد، و در هر خانه‌ای وارد خواهم شد، و بر من سلام کنند، و من بر آن‌ها سلام دهم... (تکاورنژاد، ۱۳۹۱: ۱۱۷-۱۱۶).

نویا متن بالا را باب تازه‌ای از نحوه سخن گفتن خدا با زبانی دگرگون‌شده، یعنی زبان رمزی می‌داند، که گشوده شده است. این زبان، فوق انسانی، لازمان و تقریباً الهی نیست بلکه زبانی است که در زیر کلمات و تعابیر روزمره آن رمزی نهفته است. این زبان به‌ناچار دوپهلوی است و جنبه تشبیهی آن کفرآمیز است (نویا، ۱۳۷۳: ۳۳۲). نقری در موضعی دیگر

و دوباره از زبان خدای خویش می‌نویسد:

و مرا گفت: ... که همانا من از محراب خارج می‌گردم، پس چهره تو، اولین چیزی باشد که ملاقاتش نمایم! به تحقیق که من بارها به زمین آمده‌ام و عبور نموده‌ام، مگر این بار، که همانا در خانه خودم اقامت نموده‌ام و قصد بازگشت به آسمان را دارم؛ و ظهور من بر زمین، همان گذر من بر وی است و خروج من از وی، و آن آخرین بارش با منست. پس مرا رؤیت نخواهد نمود و نه آنچه درش است، ابد الابدین. و آنگاه که ازش خارج گشتم، اگر نگیرمش، قائم نخواهد ماند. و کمر بند را خواهم گشود، پس همه چیز پراکنده گردد، و برقع را کنار خواهم زد و آن را نخواهم پوشید، ...^{۲۹} (تکاورنژاد، ۱۳۹۱: ۱۸۱).

تلمسانی در شرح اینگونه تجارب به طور معمول یا سکوت می‌کند و یا با تکلفات برآمده از عرفان پساابن عربی و با تمرکز بر شهود ذاتی آنها را توضیح می‌دهد (تلمسانی، ۱۹۹۷: ۲۶۳-۲۶۶) که از نظر نگارنده، روح نقری نیز در زمانه خود از بیشتر این اصطلاحات شارح خبر نداشته است.

علاوه بر مکاشفات موسوم به انفسی، مکاشفات آفاقی نیز ممکن است محمل مناسبی برای بروز شطحیات باشند. در گزارش‌های شهود نقری، یکی از عالی‌ترین تجارب آفاقی، زمانی است که تجربه‌گر تمام هستی را به صورت واحد و در شهودی واحد بنگرد. در این حالت، اسمی از حق وجود دارد که اگر سالک آن را بداند، بایستی خدا را فقط با آن بخواند^{۳۰}. تلمسانی ازین بند به خوبی برای شرح شطحیات امثال حلاج و بایزید استفاده می‌کند و می‌گوید در اینگونه تجارب، حتی خود بیننده مستغرق در آنچه می‌بیند، می‌شود؛ اما آن اسم خاص، برای عارفان مختلف، متفاوت است، برای حلاج ضمیر «أنا» و برای بایزید «ضمیر متصل متکلم وحده» بود، به همین دلیل یکی «أنا الله» گفت و دیگری «سبحانی» (همان: ۱۹۶). عبارت‌های شطح آمیز نه فقط در توصیفات غیر متعارف از خداوند، بلکه گاهی در تعاملات میان عبد و حق ظهور پیدا می‌کند. خداوند به نقری پیشنهاد می‌دهد که اگر با آنچه شاد یا ناراحتش می‌کند، او (یعنی خدا) را بخرد، ضرر نمی‌کند^{۳۱}. شطح‌گونه‌هایی نیز وجود دارند که حاکی از تسیح شدن عبد، توسط حق هستند و آن ساحتی است که انوار، به صورت ظلمت رؤیت می‌شوند و استغفار، دشمنی

ورزیدن است و در کل راه به جایی نمی‌رساند.^{۳۲}

۴-۴ نقش عاطفی زبان در متن نثری

یکی از ویژگی‌های نوشتار مغلوب این است که نقش عاطفی، اکتشافی، زیبایی‌آفرینی و هنری زبان را برمی‌گزیند و صوفی زبان را ظرفی برای احوال عاطفی خود می‌سازد. همچنین حالات درونی‌اش را در زبان کشف می‌کند و به صورت رمز به تصویر می‌کشد. وظیفه زبان در سخن مغلوب، بیان‌گری، کشف و ایجاد افق‌ها و تجارب تازه است؛ بنابراین در این گونه کلام‌ها وجه عاطفی غلبه دارد. نثری در موارد متعددی به این ساحت ورود داشته است. برای نمونه او در گزارش زیر از عباراتی استفاده می‌کند که توصیف رابطه عاطفی میان خدا و بنده‌اش را شبیه نوعی شطح‌گویی کرده است.

و مرا گفت: ... آنگاه که به بنده‌ای تعرف جستم و وی مرا پس زد، بازخواهم گشت، گویی که من بدو حاجتی دارم... پس اگر مرا پس زد، بدو بازخواهم گشت؛ و همچنان بازخواهم گشت و او همچنان مرا پس خواهد زد، و مرا پس می‌زند درحالی که مرا اکرم الاکرمین رؤیت می‌نماید، و بدو باز می‌گردم درحالی که او را ابخل الابخلین رؤیت می‌نمایم؛ برای وی عذری می‌سازم آنگاه که حضور می‌یابد، و به عفو، با وی آغاز می‌نمایم پیش از عذر... پس اگر در آنچه بدان به وی تعرف جستم اقامت گزیند، من دوست وی می‌گردم و وی دوست من می‌شود؛ و اگر مرا پس زد، او را به خاطر پس زدنش، که به جهل آمیخته است، مفارقت نخواهم کرد، لیک به وی می‌گویم: آیا مرا پس می‌زنی درحالی که من پروردگار تو هستم؟ آیا مرا و معرفت مرا نمی‌خواهی؟ اگر بگوید: نه من تو را پس نمی‌زنم، از وی می‌پذیرم؛ و همچنان هرگاه مرا پس زند از وی بر پس زدنش اقرار می‌گیرم، و هرگاه که می‌گوید: نه پس نمی‌زنم، از وی می‌پذیرم، تا آنگاه که مرا پس زند و بر پس زدنش اقرار بگیرم و وی بگوید: بله، من تو را پس می‌زنم، و دروغ گوید و اصرار ورزد. معارف خود را از سینه‌اش بیرون خواهم کشید، پس آنچه از معرفت من که در قلبش بود به سوی من عروج خواهد نمود و باز خواهد گشت. ... معارفی را که میان من و او بود، آتش خواهم ساخت و با دستان خویش آنها را بر وی برافروخته خواهم نمود، و آن همان است که آتش، تاب آتشش را نکند، زیرا که من خودم از برای خودم از وی انتقام

می‌ستانم، جسم‌اش را همچون گستره زمین برهوت خواهم ساخت، و برایش هزار پوست قرارخواهم داد، میان هر دو پوست به همانندی گستره زمین. ... و در هر عضو وی تمامی عذاب‌هایی که در دنیا بوده‌اند به تمامی و عین همان عذاب‌ها و با وجود اختلاف‌شان، در یک آن، به گستره تمامی اندام‌ها و استخوان‌هایش، که به گستره خلق تا نکالش گسترانیده‌ام، جمع خواهند گشت. سپس به هر عذابی که اهل دنیا وقوعش را توهم می‌نمودند، امر می‌نمایم، پس دقیقاً همان‌ها که توهم می‌شد، او را خواهند آمد. پس عذاب معلوم در پوست اول، و عذاب موهوم در پوست دوم جای خواهد گرفت. سپس بعد از آن طبقات هفت‌گانه آتش را امر می‌کنم، پس عذاب هر طبقه در پوستی از پوست‌هایش جای خواهد گرفت. پس آنگاه که هیچ عذاب دنیا و آخرتی نماند، مگر اینکه در میان هر یک از دو پوست پوست‌های وی جای گیرد، عذاب او را که من خودم متولی آن هستم، به وی می‌نمایم، در قبال آنکه من خودم به وی تعریف می‌جستم و او مرا پس می‌زد. ... به وی می‌گویم: منم آنکه به تو گفتم آیا تو مرا پس می‌زنی و تو گفستی آری! من تو را پس می‌زنم؛ و آن آخرین بار او با من خواهد بود...^{۳۳} (تکاورنژاد، ۱۳۹۱: ۱۴۳-۱۴۰).

نویا این عبارات نقری را به غایت واقع‌بینانه می‌داند؛ زیرا خدا را همچون عاشقی نشان می‌دهد که بنا دارد انسان را متوجه خود کند و در این راه تا زمانی که انسان به قطع، او را رد نکند، خداوند او را با عشق‌ورزی‌های خستگی‌ناپذیر خود، به ستوه می‌آورد تا اینکه سرانجام، عشق تحقیر شده به انتقام بدل می‌شود، یعنی عذابی فراتر از تصور (نویا، ۱۳۷۳: ۳۲۹). در بررسی محتوایی جملات نیز این مطلب با صورت‌های مختلفی بیان شده است؛ مهم‌ترین آن‌ها عواطف و احساساتی است که از جانب حق نازل می‌شود و در مقابل در قوس صعود، این عواطف و احساسات عبد است که به جانب حق متصاعد می‌شود. علاوه بر مطالب محتوایی، به لحاظ شکلی، تکرار جملات «و قال لی...» در کتاب *المواقف و عبارت «یا عبد...»* در کتاب *المخاطبات*، و در طلیعه هر بند، بهترین مصداق برای آغاز جملات اخباری و عاطفی است.

۴-۴-۱ ابراز عواطف از زبان خدا

نقری - طبق روال تمامی بندهای کتاب - از قول خداوند می‌نویسد: «ای عبد! تو را به سر

حدّ کمال دوست دارم! بر تو تجلی کرده‌ام تا هیچ چیزی را به جای من بر نگزینی! تا با من همنشین باشی! تا همانگونه باشی که بر تو تجلی نمودهام! و این حکمتی است که آن را به دو عاشقی که ناظر به یکدیگرند، تشبیه نمودهام» (ریاعی، ۱۳۹۵: ۳۵). در متن نفّری، خداوند مکرّر بنده‌اش را به خود منسوب می‌کند، اصرار به عدم کشف اسرارِ میان‌شان را دارد، نعمت‌هایش به او را مدام تکرار می‌کند^{۳۴}. همچنین اگر اشتیاق حق در از میان رفتنِ حجاب‌های میان‌شان بیشتر از عبد نباشد، کمتر از او نخواهد بود و این از جمله مواردی است که پیش‌زمینه‌های ذهنی نفّری در اعتقاد به یک رابطه به شدت عاطفی میان خدا و بنده‌اش را نمایانگر است^{۳۵}. خدای نفّری قلب بنده‌اش را خانه خود می‌داند و از او می‌خواهد درب‌های این خانه را به روی غیر او ببندد؛ زیرا ملاقات با خدا در همین خانه انجام می‌شود^{۳۶}. خدای نفّری ناز او را خریدار است و محبت خود نسبت به او را برایش به ظهور رسانده است و هم‌کلامی با او را خواستار است^{۳۷}. خدای نفّری نه تنها با بندگانی مثل او رابطه عاطفی دارد، بلکه این رابطه میان خدا و بندگانی که از او دوری می‌طلبند نیز برقرار است^{۳۸}. خداوند بنده‌اش را گمشده خود خطاب می‌کند^{۳۹} و از او می‌پرسد چگونه به تو روی نیاورم؟^{۴۰}. به همین ترتیب خود را نیز گمشده بنده‌اش می‌داند^{۴۱}. امثال این تعابیر در *المواقف و المخاطبات*، کم نیست^{۴۲}.

۴-۲-۴ ابراز عاطفه در زبان انسان نسبت به خدا

رابطه عاطفی میان خدا و عبدش دوسویه است؛ یعنی خداوند اجازه ابراز سخنان احساسی و عاطفی در مورد حق را به بنده‌اش نیز عنایت می‌کند و به او این چنین تعلیم می‌دهد؛ ای عبد! بگو چگونه وقتی که ربم ناظرم است، می‌توانم به غیر او نظر داشته باشم؟! ربّ من! چه بینمش و چه نبینمش! جانم به او آرامش یابد! ... ربّ من، با علمش با من سخن گفت! و حجاب از چهره‌اش برایم گشود! کجا بروم، اوست که در من تصرف می‌کند! از که بشنوم، اوست که مراقب هر سخنی است! ربّ من! گناه کردم، دیدمش! و رای گناه می‌بینمش که در حال پوشاندن گناهم است! نیکی می‌کنم، می‌بینمش که در حال تمام کردن نیکی‌ام است! ربّ من! دیدمش، آنگاه که نه بندگی کردم و نه التماس! ربّ من! ندیدمش، آنگاه که در جستجوی شدم! و یافتمش، آنگاه که او مرا

طالب شد! ... ربّ من، مرا ظهور بخشید و خودش برایم ظهور یافت!...^{۴۳} (ریاعی، ۱۳۹۵: ۱۲۵).

نقّری در موضع دیگری از کتاب، به تصویرسازی و تشبیه صحنه غیبت حق به مراسم عزایی که مدعوین برای عرض تسلیت به خدمت صاحب عزا می‌آیند و در کنار آن، غیرت برآمده از محبت حق نسبت به عبدش در این حالت اشاره می‌کند^{۴۴} که نشان از همان اشباع ویژگی عاطفی در زبان عرفانی نقّری است. این رابطه عاطفی از پیش از خلقت انسان با خدایش وجود داشته است با این تفاوت که قبل از خلقت، خداوند ثناگوی عبدش بوده و بعد از خلقت، بنده ثناگوی خدای خود است^{۴۵}. به نظر نقّری اگر پناهگاه همیشگی عبد، خدای سبحان باشد، خداوند نیز همیشه برای او خواهد بود^{۴۶}. پرواضح است که اشباع عاطفه در تجربه و به تبع آن در زبان، یکی دیگر از وجوه بیان‌ناپذیری تجارب عرفانی است؛ زیرا اگرچه ما از احساسات سطحی خود به آسانی سخن می‌گوییم اما آنجا که شخصیتیمان از عمق بلرزد، خاموش می‌مانیم (استیس، ۱۳۷۹: ۲۹۴).



۴-۵ مستقل بودن زبان مغلوب نقّری

هریک از متون مغلوب برخلاف متن‌های متمکن، دارای زبان، نگرش، تحیل، تصویرگری و ساخت استعاری مستقلی هستند که این میل زبان به شخصی شدن. در متن نقّری خبری از به کاربرد اصطلاحات مرسوم و مستقر علوم زمانه نیست و تفاوتی ندارد که چه خواسته باشد آن اصطلاحات را به عاریت بگیرد و یا بر ساخته خودش باشد. البته این مطلب به این معنا نیست که او به عنوان گزارشگر تجارب عرفانی از هیچ‌گونه اصطلاحی استفاده نکرده است. به تعبیر بهتر، باید گفت اصطلاحات به کار گرفته شده توسط نقّری مخصوص خود اوست و در آثار متقدمین یا سابقه ندارد، یا به این گستردگی استفاده نشده است

(سامی یوسف، ۱۹۹۷: ۵۷) و یا با معانی دیگری اشباع شده‌اند. به همین جهت است که نباید انتظار داشته باشیم معانی الفاظی که او به کار می‌برد، استثناء‌پذیر نباشد؛ بنابراین نقری را بایستی از جمله «عارفان نخستینی دانست که تعبیرات و اصطلاحاتی برای بیان احوال و مواجهه خود وضع کرده‌اند» (روحانی نژاد، ۱۳۸۶: ۴۰۵).

همچنین باید توجه داشت که نظام اصطلاح‌پردازی در یک اندیشه عرفانی، تفاوت دارد با وضع چندپاره از الفاظ در آن اندیشه. برخی به این تفکیک، به خوبی توجه کرده و اشاره داشته‌اند که اصطلاح عرفانی در کتب مختلف درباره دو مقوله متمایز به کار رفته است؛ نخست، اصطلاحاتی که کاربردی ثابت و یکسان دارند و می‌توان تعریفی مشخص از آن‌ها ارائه کرد که مفاهیمشان بیشتر در حوزه عرفان نظری قرار می‌گیرد، مانند «وحدت وجود»، «اعیان ثابته»، «فقر»، «فنا» و... دوّم، رموز، تمثیلات، کنایات و استعارات عرفانی که هرچند به عنوان اصطلاحات از آن‌ها یاد شده، اما کاربرد ثابت و یکسان ندارند و مفاهیم آن بیشتر در حوزه عرفان عملی است (آقاحسینی و دیگران، ۱۳۸۴: ۷۱ و ۷۲).

بی‌شک نقری از شقّ دوّم استفاده‌های زیادی کرده است و نمونه‌های فراوانی در متن او وجود دارد که نگارنده به برخی از آن‌ها اشاره می‌کند. جایی که می‌گوید «واقف» همان «مؤمن» است و «مؤمن» همان «مخترن» است^{۴۷} یا در جایی دیگر که می‌نویسد: «... و مرا گفت؛ دو حجاب برایت آفریده‌ام، یکی "ستره" است یعنی حجاب بُعد! و دیگری "ستر" که حجاب قُرب است! تو در ورای حجاب بُعدی! و من ورای حجاب قُرب!»^{۴۸} (ریاعی، ۱۳۹۵: ۱۲۵). در هیچ‌جای دیگری از متن، این اصطلاحات یا به کار نرفته و یا در این معنا استفاده نشده است؛ بنابراین، با اینکه زبان نقری خالی از اصطلاحات نیست، اما او اصطلاح‌پردازی خاصّ خودش را دارد، نظیر «نعت = صفت» و «مبلغ = غایت»، که اصطلاحاتی تقریباً معادل اصطلاحات متعارف و مشهور «حال» و «مقام» است (تلمسانی، ۱۹۹۷: ۳۲۸).

از نظر برخی به لحاظ تاریخی نیز می‌توان نسبت به استقلال زبانی نقری صحّه گذاشت، زیرا او به خلاف جریان غالب قرن چهارم که تألیفات عرفانی آن بیشتر از جنس «ارشاد»، «شرح» و «تعلیق» بوده است، رو به سمت «نوشتن به اشاره و کنایه» کرده است (سامی یوسف، ۱۹۹۷: ۶۹). در خوانش کتاب نقری باید خود را برای مواجهه با هرگونه

گزاره‌های متفاوت، متضاد و در برخی موارد متناقض آماده کنیم. تلمسانی در بخش‌هایی از شرح خود به این موضوع که از سنخ مسائل فلسفه عرفان است، اشاره کرده است. او علت این امر را اختلاف در احوال درونی هر یک از سالکان به صورت مجزا، و همچنین تفاوت آن‌ها در مقایسه با یکدیگر می‌داند (تلمسانی، ۱۹۹۷: ۳۶۴). اما برخی نویسندگان عرب این امور را به واسطه ماهیت رؤیت می‌دانند چه از نظر ایشان حریت و آزادی از ذاتیات مقام رؤیت در عرفان نقری است (سامی یوسف، ۱۹۹۷: ۴۲). به اعتقاد نگارنده، بیشتر پژوهش‌های انجام شده در مورد اندیشه نقری دارای نوعی روحیه محافظه‌کارانه جمع‌گرایی است؛ به این معنا که گویی وجود اختلافات بنیادین در آراء نقری با سایر اندیشه‌های غالب عرفانی را مخل یکپارچگی عرفان نظری مصطلح قلمداد می‌کنند؛ بنابراین تمایل به یکسان‌نگاری و در نتیجه یکسان‌سازی آراء عارفان در عرفان پژوهی، بی‌شک خطایی است بسیار خطرناک که باعث دفن وجوه خلّاقانه هر اندیشه عرفانی خواهد شد.

۴-۶ نسبت *المواقف و المخاطبات* با تأویل و کرامت‌پردازی

با اینکه اغلب نویسندگان متون مغلوب رابطه دوسویه با مقوله تأویل داشته‌اند؛ یعنی هم خود به تأویل آیات، احادیث و سخنان مشایخ پرداخته‌اند و نیز کلام خودشان، موضوع تأویل آیندگان قرار گرفته است، اما درباره اثر نقری آنچه محقق است این است که رابطه معناداری با امر تأویل در مورد آن مشاهده نمی‌شود؛ یعنی نه خودش آنچنان به تأویل سخنی پرداخته و نه دیگران به تأویل سخنان او دست برده‌اند. البته در مقام امکان و قابلیت، آثار او به شدت می‌تواند مورد تفسیر و تأویل قرار بگیرد. در این زمینه می‌توان به گفته مرزوقی تکیه کرد که اساسی‌ترین خصوصیت آثار نقری را هرمنوتیکی بودن آن می‌داند که در هر بار خوانش جدید معنای تازه‌ای برای خواننده به دست می‌آید که در قرائت‌های قبلی حتی تصوّرش مقدور نبود (مرزوقی، ۲۰۰۵: ۲۰ و ۲۲۷). پیش از او نیز سامی یوسف به این نکته واقف بوده و نقری را نویسنده چیره‌دستی دانسته که می‌تواند باطن خواننده کتاب خود را دگرگون کند، تا حقیقت را از صمیم درون خودش به دست آورد (سامی یوسف، ۱۹۹۷: ۶۹).

در یکی از بندهای کتاب، خداوند به علت فهمی که به نقری عطا کرده است، او را از

کار تأویل منع می‌کند^{۴۹}. در اندیشه او، تأویل از مصادیق حجاب است و مورد نفرت حق تعالی است^{۵۰}؛ یعنی عبد باید آنچه‌چنان مطیع و منقاد حق باشد که در موقعیت‌های گرفتاری، خلاص را همه از او بخواهد و هیچ سهمی برای تأویل در نظر نگیرد تا خداوند بدیلی برای عقل و علمش قرار دهد (تلمسانی، ۱۹۹۷: ۴۰۳). با این حال در مواردی معدود، شارح چاره‌ای جز تأویل سخنان او نداشته است (همان: ۵۴۳). همچنین نویسنده متن مغلوب -به خلاف متن متمکن که تلاش دارد با توسل به کاریزمای شخصیت‌ها و مرجعیت ایدئولوژیک و مشروعیت‌گیری از گفتمان‌های مشهور و مسلط، به اقناع مخاطب روی آورد و آموزه‌های خود را مشروعیت بخشد-، از خویش می‌نویسد و خود مرجع خویش است. در متن *المواقف و المخاطبات* هیچ نشانی از حکایات، کرامت‌پردازی و داستان‌سرایی وجود ندارد و این خود از دیگر نشانه‌های متون مغلوب است.

۴-۷ پراکندگی معنا در اندیشه نقری

پراکندگی معنا، سستی رابطه میان واژگان و پیوند حداقلی مطالب و نیز تکرار بن‌مایه‌ها و بی‌ارتباطی بندها از نشانه‌های متن مغلوب است که در اثر نقری نیز به خوبی قابل مشاهده و درک است. گاهی از یک جمله معانی بسیاری را می‌توان برداشت کرد که این امر خواننده را به تلاطمی از معانی فرو می‌برد؛ بنابراین کلامی زنده و پویاست که با هر بار خواندن، معنایی نو در آن پدیدار می‌گردد. علت پراکندگی معنا در متن نقری، به لحاظ ظاهری و با نگاهی سطحی، این است که یادداشت‌های این عارف را نوه وی جمع‌آوری کرده و بدون ترتیب زمانی، به شکل کتاب حاضری که در برابر ماست، کنار هم قرار داده است (همان: ۲۱) و این امر باعث شده تا در مواضعی از کتاب، شاهد به هم‌ریختگی ظاهری باشیم. برای نمونه، در یکی از مواضع کتاب *المخاطبات* که همه بندهای آن با عبارت «یا عبد...» آغاز می‌شوند، چند بند وجود دارد که به سبک کتاب *المواقف* با جمله «و قال لی...» شروع شده است^{۵۱}. این گونه نواقص شکلی کلی و جزئی، منجر به این امر شده که متن کتاب از نظر محتوای بندها گاهی دچار ناهماهنگی‌هایی بشود و حتی صدای شکایت تلمسانی را بلند کند و بگوید که اگر خود شیخ به ترتیب دادن بندها می‌پرداخت، بهتر ازین می‌بود (همان: ۳۹۲ و ۲۱۳).

علاوه بر ترتیب نامناسب بندها توسط گردآورنده کتاب - که به لحاظ ظاهری باعث پراکندگی معنا در این کتاب شده است - از لحاظ معنا و محتوا، که وابستگی کامل به تجارب عرفانی دارند، نیز مشاهده می‌شود که یک معنای خاص همچون «وقفه»، «رؤیت»، و «غیبت» در صورت‌های مختلف و در خلال شهودات متنوع گزارش شده است. بدون شک این امر منجر به عدم انسجام، تودرتویی و چندلایه شدن معنای اصطلاحات کلیدی در کتاب وی شده است. به نظر می‌رسد که اساساً هیچ اصطلاح یا مفهومی، به شکل مستقل و مجزاً برای نقری معنادار نیست. در کتاب او هر مفهومی با ترکیب دو یا چند مفهوم دیگر مورد استفاده قرار می‌گیرد. برای نمونه و در باب پراکندگی معنا به این گزارش توجه کنید: ای عبد! آنکه مرا شهود کند، آیات بزرگ مرا خواهد دید و نسبت به من فروتنی کند! و آیات بزرگم، غیر از آفریده‌های من است! آنکه مرا شهود کند، آیات سلطان مرا خواهد دید و نسبت به من فروتنی کند! و آیات سلطانم، غیر از مسلمات (نیروهای تکوینی) اند! آنکه مرا شهود کند، در این کیفیت، أهوال (نیروهای پرهیت)، او را در «یوم‌الجمع» روز داوری، همراهی کنند! همانگونه که او مرا از ورای حجاب‌ها همراه بوده است! پس او را در زلزال (روزی که همه در آن متزلزل اند)، ثبات بخشم! و او در هر حال، به من ثبات یابد^{۵۴} (ریاعی، ۱۳۹۵: ۱۶۷).

امثال این موارد که در آن‌ها شاهد پیچیدگی و پراکندگی معنا هستیم، در متن او فراوانی بالایی دارد.

برخی پژوهشگران عرب با برشماری قالب‌های به کار رفته در کتاب همچون رمزی، شعری، و وحیانی تنوع و تکثر اسلوب‌های مختلف در متن نقری را مهم‌ترین دلیل برای اثبات این امر دانسته‌اند که این متن کاتب واحدی نداشته است (سامی یوسف، ۱۹۹۷: ۱۰۱-۱۲۳). به هر حال، ویژگی‌های برشمرده شده برای متن *المواقف* و بیشتر از آن *المخاطبات* باعث می‌شود تا نگارنده نتواند همچون دیگران (اسدی، ۱۳۹۲: ۱۹۴) کتاب او را در ردیف *منازل السائرین* یا *صدمیدان* خواجه عبدالله انصاری به شمار آورد و نقری را نیز مدوئی برای نوعی سلوک انتظام یافته بداند. با تمام این اوصاف، دو کتاب *المواقف* و *المخاطبات* پیوستار روحی و شناختی واحدی می‌سازد و اجزای مختلف آن به نوعی در تأثیر و تأثر از یکدیگر است که نه اجازه شکل‌گیری معنای واحد قطعی را می‌دهد و نه

به‌طور کامل در یک بی‌ارتباطی محض است تا گمان مهمل بودن آن برده شود.

۸-۴ زبان استعاره، رمز و نماد در المواقف و المخاطبات

متون مغلوب از زبان استعاری حداکثر بهره را دارند، چراکه قطب استعاری زبان، که در مقابل قطب مجازی قرار دارد، مجال گشوده‌تری را برای بیان یافته‌های غریب فراهم می‌کند. زبان در قطب استعاری، بر اساس رابطه شباهت‌ها حرکت می‌کند و این امر باعث مغلق شدن هرچه بیشتر متن خواهد شد، چراکه بازیابی وجه شبه در این ترکیبات بسیار مستصعب است^{۵۳}. تلمسانی در همین زمینه، الفاظ کتاب المواقف را بیشتر اشارات و استعارات می‌داند و اصل و اساس در این گونه نوشتن را این می‌داند که با لحاظ کوچک‌ترین علاقه میان هر دو شیء مفروضی، اسم یکی به دیگری نسبت داده می‌شود (تلمسانی، ۱۹۹۷: ۴۶۴). البته این پیچیدگی‌ها و غموض در به‌کارگیری صناعات ادبی همچون تشبیه خلاصه نمی‌شود و عبارات متعددی در متن نفّری می‌توان یافت که فهم مخاطب را دچار چالش می‌کند. برای نمونه او در موضعی نوشته است: «و قال لی المعرفة نار تأکل المحبّة لأنّها تشهدک حقیقة الغنی عنک» (نفّری ۱۹۹۷: ۶۸) و ذیل همین قسمت است که نفّری پژوه عرب‌زبان یعنی سامی یوسف با ارائه چندین پرسش از فهم آن درمی‌ماند و نتیجه می‌گیرد نفّری نویسنده تضاد و غموض است (سامی یوسف، ۱۹۹۷: ۷۷ و ۷۸). به هر حال خدای نفّری زبان تصریحی و زبان رمزی را به خود نسبت داده است^{۵۴}. این نفّری کیفیت داخل شدن در نماز را برابر با چگونگی داخل شدن در قبر می‌داند^{۵۵}. این سبک استعاری برای بیان حالات شخصی و تخیلی مناسب است. برای کسی که تجربه تازه‌ای، فراتر از عادات زبانی بیان می‌کند، متوسّل شدن به استعاره چاره‌ناپذیر است. قطب استعاری به نویسنده اجازه می‌دهد تا ذهنش را در عوالم خیال و هیجان‌های غوطه‌ور کند. پس هرچه شور و خیال بر حالات نویسنده غلبه بیشتری داشته باشد، نظام استعاری متن وسعت می‌یابد و استفاده از صناعات بلاغی بیشتر خواهد شد. نویا با توسّل به خاصیت تبادل ذاتی سخن یا همان گفتگوی میان دو ذات، که در تجارب عرفانی وجود دارد و در آن، بازیابی زبان در حلول، آزموده می‌شود، زبان استعاری را زبانی می‌داند که در آن بیشترین تشبیه حاوی بیشترین تنزیه است (نویا، ۱۳۷۳: ۳۳۶).

بیشتر گفته شد که متن مغلوب، به خلاف متن متمکن، گشوده و تأویل‌پذیر، و معنا چندوجهی و مهارناپذیر است که علت این امر تمایل وافر به رازگونه نوشتن با استفاده از زبان رمز و نماد است. این مطالب در مورد نقری به مراتب غلیظ‌تر است، چراکه سخنان او، زبان انسانی خداوند است؛ بنابراین نمادین خواهد بود و تنها نماد می‌تواند حامل ابعاد متعدّد آن شود و در صورتی انسانی دارای محتوای الهی باشد. البته این سخنان به معنای تهی بودن متن مغلوب از محتوای معناشناختی نیست، بلکه بدین معناست که معانی آن متناقض و پرشمار است. ابهام سرشت ذاتی آن است و تعین‌ناپذیری بر آن غلبه دارد. رمز معنای ثابت و راکدی ندارد و با تحولات اجتماعی و شخصیتی دچار تغییر می‌شود و با منحصر به فرد نبودن معنای رمز کشف معنا در اختیار مخاطب قرار می‌گیرد.

نویا اعتقاد دارد که زبان برآمده از قرآن از زمان مقاتل بن سلیمان و در گذار از حکیم ترمذی، امام صادق (ع) و شقیق بلخی به تدریج در حال شکل‌گیری و غلیظ شدن بوده است تا اینکه با اثر حسین نوری به آستانه آن (نمادین شدن) و در کتاب نقری به کمال و پختگی خود می‌رسد (نویا، ۱۳۷۳: ۲۹۹). محتوای این زبان نمادی نه از راه قیل و قال‌های مدرسی بلکه تنها زمانی برای ما آشکار می‌شود که همپای نقری مسیر ملاقات را طی کنیم و جلیس خداوند شویم (همان: ۳۰۵). از آنجا که این زبان برای قرائت‌های معمولی معنادار نیست، باید به قرائتی فراتر رفت. فراتر رفتن به معنای تعمیق معنی متن نیست، بلکه ورود به عالمی جدید است که رسیدن به آن سفری «بلاطریق» می‌طلبد. در این مقصد، رابطه انسان با اشیاء تغییر می‌کند و اشیاء به جای حجاب بودن، حالا «نماد» هستند (همان: ۳۳۲).

در متن نقری گاهی «سوزن»، نمادی از امور ظاهری می‌شود و «نخ» نماد چیزهای مستور^{۵۶} و خداوند، «خانه» را نمادی برای «راه»، «قبر» و «حشر» بنده‌اش می‌داند. با وجود این، در بسیاری از موارد، متعلق نمادها مشخص نیست. برای نمونه نقری می‌نویسد: اسم، «الف معطوف» است^{۵۷} و شارح «الف» را اشاره به توحید می‌داند، چراکه سایر حروف الفباء نیز از اختلاف مخارج «الف» ناشی شده‌اند و معطوف بودن «اسم» نیز به این جهت است که «اسم» چیزی غیر از مسمی نیست (تلمسانی، ۱۹۹۷: ۴۸۵)، اما این توضیحات نمی‌تواند مخاطب تیزهوش را قانع کند و متعلق نمادها را رمزگشایی نماید^{۵۸}. همچنین با اینکه بین غموض و رمز رابطه مستقیمی برقرار است و هرچه بیشتر از رمز استفاده شود، به غامض

شدن بیشتر متن می‌انجامد، اما پیچیدگی متون را می‌توان دو گونه دانست؛ نخست متن‌هایی که از جهت اسلوب عقلانی مرکب، سخت فهم و چندوجهی هستند و دوم، متن‌هایی مثل *المواقف و المخاطبات* که با وجود غامض بودن خیال مخاطبان خود را حفر می‌کنند و نشاط روحی در پس خود دارند (مرزوقی، ۲۰۰۵: ۲۲۷). اساساً در مورد استفاده صوفیان از رمز، آن را می‌توان در دو سطح معنا کرد؛ نخست، استفاده از ظاهر برخی الفاظ خاص و اشباع معنای مراد در آن‌ها که در این مورد امکان مخالفت مخاطبان غیرهمسو با عارف بیشتر است، زیرا خصم به معنای ظاهری الفاظ تعلق گرفته است. با این حال نکته مثبت این رموز این است که به دلیل تکرار و استعمال زیاد رمزگشایی از آن‌ها آسان‌تر است. نوع دوم رموز یعنی قراردادن معنا در لایه‌های پنهانی‌تر تا شاید با تحلیل و تعمق برای مخاطب خاص به دست آید و نقری از جمله ماهرترین نویسندگان از گروه دوم است که کمتر کتابی در میان متصوفه به دشواری آن است (همان: ۲۲۳-۲۲۰).

به خلاف موارد بالا، گاهی گفتگوی خدای نقری با او به سطحی‌ترین امور معمول زندگانی و معاش نیز تنزل پیدا می‌کند^{۵۹}. شاید بسیاری از شارحان و عرفان‌پژوهان علاقه داشته باشند این جملات را نیز در عداد گزاره‌های رمزی و نمادی لحاظ کنند و برای هر واژه‌ای معنایی دست و پا کنند، اما نگارنده مضاراً اینگونه تأویل و تفسیر کردن‌های «من عندی» را بیش از منافعش می‌داند. با حفظ و گزارش این تعابیر بسیار سطحی و ساده می‌توان رسوخ بیشتری در شناخت تجارب عرفانی نقری داشت و آن‌ها را بی‌جهت در پرده‌پوشی‌های اصطلاحات متراکم قرار نداد. نوپا به درستی توضیح می‌دهد که خاصیت نشانه نمادی این است که همواره فراتر از معانی است که می‌توان به آن داد. آنچه مهم است، ایجاد زبانی نو میان خدا و همه آفریدگان است (نویا، ۱۳۷۳: ۳۳۹).

۵- نتیجه‌گیری

با توضیحات ارائه شده، به سادگی خواهیم یافت که دو کتاب *المواقف و المخاطبات نقری* در گروه متون مغلوب قرار می‌گیرد و ویژگی‌های آن را داراست؛ یعنی از لحاظ خاستگاه، حاصل بی‌خویشتن نویسی و نگارش خودکار است و تابع دریافت‌ها و تجارب شخصی است. از لحاظ محتوا، مابعدی و برآمده از تجربه درونی و فردی است. همچنین محصول

حافظه کوتاه‌مدت و فردی است. به لحاظ دلالت، متن باز و چندساختی (نوشتنی) است و مبهم و تأویل‌پذیر است. از لحاظ سبک، دارای زبان شخصی، سبک پویا و ابداعی است. همچنین فاقد فصل‌بندی و انسجام است. از لحاظ صور بلاغی، دارای تصاویر غریب، نمادهای شخصی، و متناقض‌نماست. از لحاظ عملکرد، بیان‌گر، خلاق و عرصه تمرین آزادی است و نظام نشانه‌شناختی رایج را به بازی می‌گیرد. از لحاظ نقش زبان، اکتشافی، انگیزشی و زیبایی‌آفرین است و از لحاظ ایدئولوژی، با زبان استعاره‌ای ایدئولوژی را پنهان می‌کند و هم‌دلی، صلح کل و پلورالیسم در آن بارز است (فتوحی، ۱۳۸۹: ۵۸-۵۵).

نمودار زیر ویژگی‌های دو کتاب *المواقف و المخاطبات* عبدالجبار نقری را که در ردیف نثرهای صوفیانه مغلوب قرار دارند، نشان می‌دهد.



پی‌نوشت‌ها

۱. (نقری، ۱۹۹۷: ۴). تلمسانی با تأیید گرفتن از کلمه «قرب»، «حال غلبه» را محو شدن سالک در «مسلوکِ إلیه» می‌داند که عبارتست از بقاء بنده به رب و نه به خودش (تلمسانی، ۱۹۹۷: ۸۶). لازم به ذکر است تمام نقل‌قول‌های مستقیم از نسخه کتاب *المواقف و مخاطبات* آورده شده است که به جهت اختصار به جای نمایش به صورت (نقری، ۱۹۹۷: شماره صفحه) در هر موضع و در نتیجه تکرار بیش از حد آن در متن، به این شکل در پانویس نشان داده می‌شوند.

فصلنامه علمی ادبیات عرفانی، سال ۱۳، شماره ۲۷، زمستان ۱۴۰۰ / ۳۱

۲. نگارنده با نفسِ نظامِ اصطلاح‌سازیِ هر اندیشمند -از جمله نَفَری- که به روان‌سازی مفاهیم کمک می‌کند، مخالفتی ندارد، بلکه سخن در اشباع برخی معانی عرفانی در بعضی اصطلاحات مرسوم است که از آن تعبیر به درهم‌پیچیدگی شده است.

۳. در این قسمت بیشتر وام‌دار الگویی هستم که در مقاله محمود فتوحی (۱۳۸۹)، از کلام متمکن تا کلام مغلوب (بازشناسی دو گونه نوشتار در نثر صوفیانه)، نقد ادبی، سال ۳، شماره ۱۰، صص ۶۲-۳۵ ارائه شده است.

۴. (نَفَری، ۱۹۹۷: ۷۹)

۵. و قال لی یا کاتب المعرفة لا یابانتک أبتها فأجریتها و لا بتعجیمک عجمتها ففصلتها و لا

بتفصیلک رتبتها فألفتها. همان: ۱۲۶

۶. همان: ۲۰۵

۷. همان: ۱۶۰

۸. همان: ۴

۹. همان: ۱۰۷

۱۰. همان: ۱۰۴

۱۱. همان: ۸۳

۱۲. همان: ۱۰۷

۱۳. و ما هو علی الغیب بضنین. (قرآن، تکویر: ۲۴)

۱۴. و قال لی لا تزال تکتب ما دمت تحسب فاذا لم تحسب لم تکتب. و قال لی اذا لم تحسب و لم تکتب ضربت لک بسهم فی الأمیة لأنّ النبی الأمی لا یکتب و لا یحسب (نَفَری، ۱۹۹۷: ۶۰).

۱۵. همان: ۵

۱۶. همان: ۶۰

۱۷. همان: ۱۰۰

۱۸. همان: ۱۳۶ و ۱۳۷- تعابیری که به لحاظ مضمون شباهت زیادی به آیه «لو تقول علينا بعض الأقاویل لأخذنا منه الوتین» دارد.

۱۹. همان: ۱۳۶ و ۱۳۷

۲۰. همان: ۱۳۷

۲۱. همان: ۱۳۷

۲۲. برای نمونه در عبارت «و قال لی کما آلیت أن أظهر حکمتی کذا آلیت أن لا أنقض حکمتی.

ص ۸۶ حکمت حق را معادل شرع مطهر می‌داند و می‌نویسد اهل رؤیت، حق ندارند چیزی از شرع را نقض کنند، با اینکه اذعان می‌کند واجبات اهل غیبت متفاوت از واجبات اهل رؤیت است و خود اعتراف دارد که اهل رؤیت در امور ظاهری شرع عفو شده هستند (تلمسانی، ۱۹۹۷: ۴۰۱).

۲۳. (نقری، ۱۹۹۷: ۹۲).

۲۴. همان: ۱۶۰

۲۵. همان: ۱۶۴

۲۶. همان: ۱۶۴

۲۷. همان: ۷۳

۲۸. همان: ۱۵۱

۲۹. همان: ۴۴

۳۰. همان: ۲۷

۳۱. همان: ۱۸۰

۳۲. أوقفنی بین یدیہ و قال لی ما رضیتک لشیء و لا رضیت لک شیئا، سبحانک أنا أسبّحک فلا تسبّحنی و أنا أفعلک و أفعلک فکیف تفعلنی. فرأیت الأنوار ظلمة و الاستغفار مناوأة و الطریق کله

لا ینفد. (همان: ۷۲)

۳۳. همان: ۲۱ و ۲۲

۳۴. همان: ۱۴۷

۳۵. همان: ۲۵

۳۶. همان: ۱۶۳

۳۷. همان: ۱۹۰

۳۸. همان: ۷۸

۳۹. همان: ۴۱

۴۰. همان: ۴۲

۴۱. و قال لی أنت ضالّتی و أنا ضالّتک و ما منّا من غاب. همان: ۴۳

۴۲. البته در مقایسه دو کتاب، مصادیق رابطه عاطفی/احساسی نقری با خدایش در «المخاطبات»،

فراوانی بیشتری دارد.

۴۳. همان: ۱۹۴

۴۴. همان: ۱۸

۴۵. همان: ۱۷۲

۴۶. همان: ۱۴۶

۴۷. همان: ۱۲

۴۸. همان: ۱۹۴

۴۹. همان: ۱۶۵

۵۰. همان: ۸۷

۵۱. ر.ک. همان: ۱۶۲ و ۱۶۳

۵۲. همان: ۲۱۰

۵۳. برای نمونه به این موارد می‌توان اشاره داشت؛ یا عبد الغیبه و النفس کفرسی رهان. یا عبد الکون کالکره و العلم کالمیدان. همان: ۱۸۶- یا عبد قل لک کل شیء و أنا شیء و لام الملك أسبق من شین الشیء فألق لام ملک علی شین شیء أراک مالکا تحکم و لا أرانی مملوکا یتحکم. همان: ۱۸۸ و ۱۸۶- «ای عبد! تو نمی‌دانی که علم هم محزونت در کجا ریشه دارد، آن زیر کاف تشبیه است و همچون شعاع نوری است که زیر ابر است. همان: ۱۵۴» - «هم محزون شبیه به تیشه‌ای است که در دیواری کج فرو رفته است. همان: ۱۵۵». اگرچه ظاهر این تشبیهات از سنخ معقول به محسوس است؛ اما به خلاف ادعای دیگران (ر.ک؛ هاشمی نژاد، ۱۳۹۰: ۱۰)، دشواری یافتن وجه شبه آن‌ها را مفهوم‌تر نکرده است. سخن برخی در برداشت مفهوم «خیال متحرک» از امثال این عبارات، استحسان بجایی است؛ زیرا در بیشتر تعابیر نفّری، نوعی سیلان و در حرکت بودن دیده می‌شود (سامی یوسف، ۱۹۹۷: ۱۳۸).

۵۴. یا عبد رمزت الرموز فانتهدت الی و أفصحت الفواصح فانتهدت الی (نفّری، ۱۹۹۷: ۱۸۴)

۵۵. همان: ۲۴

۵۶. همان: ۷۵

۵۷. همان: ۱۱۸

۵۸. همان: ۱۳۰

۵۹. همان: ۷۶

منابع

آقا حسینی، حسین و دیگران (۱۳۸۴). «بررسی و تحلیل ویژگی‌های زبان عرفانی». مجله دانشکده ادبیات و علوم انسانی دانشگاه اصفهان. شماره ۴۲ و ۴۳. صص ۸۶-۶۵.

- ابراهیمی دینانی، آرزو و رضی، احمد (۱۳۹۷). «اثرپذیری آدونیس از *المواقف نقری* در دیدگاه‌های شاعرانه». *مجله زبان و ادبیات عربی*. شماره ۱۹. صص ۱-۳۳.
- استیس، و.ت (۱۳۷۹). *عرفان و فلسفه*. ترجمه بهاء‌الدین خرّم‌شاهی. چاپ سوم. تهران: سروش.
- اسدی، سمیه (۱۳۹۲). «بررسی دیدگاه‌های عرفانی ابو عبدالله نقری». پایان‌نامه کارشناسی ارشد. دانشکده علوم انسانی دانشگاه سمنان.
- الغانمی، سعید (۲۰۰۷). *الأعمال الصوفیة*. چاپ اول. بغداد: منشورات الجمل.
- بقلی شیرازی، روزبهان (۱۳۷۴). *شرح شطحیات*. تصحیح هانری کرین. ج ۳. تهران: طهوری.
- تکاورنژاد، صادق (۱۳۹۱). «تحقیق و ترجمه کتاب *المواقف* محمد عبدالجبار نقری». پایان‌نامه کارشناسی ارشد. دانشکده الهیات و معارف اسلامی دانشگاه فردوسی مشهد.
- تلمسانی، عقیف‌الدین (۱۹۹۷). *شرح مواقف النقری*. دراسة و تحقیق و تعلیق د. جمال المرزوقی. تصدیر د. عاطف العراقي، بی‌جا: مرکز المحروسه.
- چیتیک، ویلیام (۱۳۸۸). *درآمدی به تصوف*. ترجمه محمدرضا رجیبی. چاپ دوم. قم: دانشگاه ادیان و مذاهب.
- روحانی‌نژاد، حسین (۱۳۸۶). *مواجید عرفانی*. تهران: پژوهشگاه فرهنگ و اندیشه اسلامی.
- ریاعی، مسعود (۱۳۹۵). *خطاب دوست* (ترجمه *المخاطبات نقری*). تهران: عصر کنکاش.
- سامی‌الیوسف، یوسف (۱۹۹۷). *مقدمه النقری*. دمشق: دار الینایع.
- شیمیل، آن‌ماری (۱۳۷۷). *ابعاد عرفانی اسلام*. ترجمه عبدالرحیم گواهی. چاپ چهارم. تهران: دفتر نشر فرهنگ اسلامی.
- عباسی، حبیب‌الله (۱۳۸۶). «معرفت و جهل در منظومه فکری محمد بن عبدالجبار نقری». *فصلنامه علمی-پژوهشی علوم انسانی دانشگاه الزهراء (س)*. شماره ۶۱ و ۶۲، صص ۲۰۳-۱۸۳.
- عباسی، رضا و سید محمود، یوسف ثانی (۱۴۰۰). «تبارشناسی تجارب عرفانی در *المواقف و المخاطبات* عبدالجبار نقری». *مطالعات عرفانی*. شماره ۳۳، صص ۲۹۴-۲۶۵.
- فتوحی، محمود (۱۳۸۹). «از کلام متمکن تا کلام مغلوب (بازشناسی دو گونه نوشتار در نثر صوفیانه)». *تقد ادبی*. سال ۳. شماره ۱۰. صص ۶۲-۳۵.
- فولادوند، محمدمهدی (۱۳۸۸). *مجموعه رسائل عرفانی*. تهران: جامی.
- 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*. شماره ۱۷۹. صص ۴۲-۲۱.
- کلابادی، ابوبکر (۱۳۴۹). *خلاصه شرح التعرّف*. تصحیح دکتر احمدعلی رجایی. تهران: بنیاد

فصلنامه علمی ادبیات عرفانی، سال ۱۳، شماره ۲۷، زمستان ۱۴۰۰ / ۳۵

فرهنگ ایران.

مدنی، امیرحسین (۱۳۹۹). «ارتباط تجربه عرفانی و خلاقیت‌های هنری نقری در المواقف و

المخاطبات». *دوفصلنامه مطالعات عرفانی دانشگاه کاشان*. شماره ۳۲. صص ۲۱۹-۲۴۴.

مرزوقی، جمال (۲۰۰۵). *النصوص الكاملة للنقری*. قاهره: الهيئة المصرية العامة للكتاب.

نقری، محمدبن عبدالجبار بن الحسن (۱۹۹۷). *كتاب المواقف و المخاطبات*. به تصحیح و اهتمام

یوحنا آربری. بیروت: دارالکتب العلمیه.

نویا، پیل (۱۳۷۳). *تفسیر قرآنی و زبان عرفانی*. ترجمه اسماعیل سعادت. تهران: مرکز نشر

دانشگاهی.

هاشمی نژاد، سیده زهره (۱۳۹۰). «ترجمه، شرح و تحلیل نیمی از «المواقف» نوشته نقری». پایان‌نامه

کارشناسی ارشد در رشته زبان و ادبیات عربی. دانشگاه شیراز.



References

- Abasi, H. (2007). "Knowledge and Ignorance in the Intellectual System of Muhammad Ibn Abdul Jabbar Neffari". *Al-Zahra University Humanities Quarterly*; Nos. 61 and 62. pp 203-183.
- Abasi, R. & yusefsani, M. (2021). "Genealogy of mystical experiences in Al-Mawaqif Wa Al-Mukhatabaat of Abduljabbar Neffari" *mystical studies*: No 33. pp 183-203
- Aghahoseini, H. and others (2005). "Study and analysis of the characteristics of mystical language". *Journal of the Faculty of Literature and Humanities*, Nos. 42 and 43, pp. 86-65. University of Isfahan.
- Al-Ghanemi, S. (2007). *Al- Aamal Al Sufie*. 1th ed. Baghdad: Al-Jamal Publications.
- Asadi, S. (2013). "Investigation of Abu Abdullah Niffari's mystic view (Al-mawaqif and Al- mukhatabat)". Thesis for degree of master of in Islamic mysticism: Semnan University.
- Baqli Shirazi, R . (1995). *sharhe shtahiat*. Edited by H. Carbon. Edition 3. Tehran: Tahoori. Persian.
- Chitick ,W . (2009). *A prelude to Sufism*. Translated by M. R. Rajabi. 2th ed. Qom: University of Religions.
- Ebrahimi D & Razi A. (2018). "Adonis's impression from Al-mawaqif of Neffari in his poetical points of view". *Journal of Arabic Languages & literature*. No 19. pp 1-33.
- Fooladvand, M. (2009) Collection of mystical treatises. Tehran: Jami.
- Fotouhi, M. (2010). "From established Words to Defeated Words (Recognition of Two Writings in Sufi Prose)". *Literary Criticism*. Vol 3. No. 10. pp. 35-62.
- Hashemi Nejad, S. (2012). "Translation, Destination and Analysis on Niffari's Mawaqif". M.S Thesis in Arabic Languages & literature: Shiraz University.
- Kalabazi, A. (1970). *Summary of sharhe al-taarrof*. Edited by Dr. A. A. Rajaei, Tehran: Iranian Culture Foundation.
- Karimi, A. and Borjsaz, Gh. (2006). "Mystical experience and expression of paradox (experience of meeting God in speech)". *Journal of the Faculty of Literature and Humanities*. University of Tehran. No. 179. pp. 42-21.
- Madani A. (2020). "The relationship between mystical experiences and creatorship In Al-mawaqif & Al-mokhatabat" *mystical studies*: No 32. pp 219-244.
- Marzooqi, J. (2005). *Al -Nosus Al-Kamela Lenefarri*. Cairo: The Egyptian Public Library.
- Nefarri, M. (1997). *Al- Mavaqef va Al- Mokhatabat*. Edited by Arbery. Beirut: Dar al-Kitab al-Almiya.

- Noya, P. (1994). *Quranic Interpretation and Mystical Language*. Translated by E. Saadat. Tehran: University Publishing Center.
- Riae, M. (2016). *Khatab Doust (Translation of Al-Mokhatebate Nefarri)*. Tehran: Asre Kankash;
- Rouhani Nejad, H. (2007). *Mystical Ecstasies*. Tehran: Institute of Islamic Culture and Thought.
- Sami Al-Yusuf, Y. (1997). *Introduction to the Neffari*. Damascus: Dar Al-Yanabi.
- Schimel, A. (1998). *Mystical dimensions of Islam*. Translated by A. R. Gawahi. 4th ed. Tehran: Islamic Culture Publishing Office.
- Stace, T. (2000). *Mysticism and philosophy*. Translated by B. Khoramshahi. 3th ed. Tehran: Soroush.
- Takavarnejad, S (2012). "Research and translation of the book of Al-Mawaqif by Muhammad Abdul Jabbar Nefarri". Master Thesis. Faculty of Theology and Islamic Studies .Ferdowsi University of Mashhad.
- Telmsani, A. (1997). *Description of Mavaqef Al- Nefarri*. Edited by J. Al-Marzooqi. Nowhere: Al- Markaz Al Mahrose.



©2020 Alzahra University, Tehran, Iran. This article is an open-access article distributed under the terms and conditions of the Creative Commons Attribution-NonCommercial 4.0 International (CC BY-NC-ND 4.0 license) (<https://creativecommons.org/licenses/by-nc-nd/4.0/>)

پژوهشگاه علوم انسانی و مطالعات فرهنگی
پرتال جامع علوم انسانی

Examining the Characteristics of “Sufi-Deconstructed Text” Corresponding to Abdul Jabbar Niffari’s *Al-Mawaqif* and *Al-Mukhatabaat*¹

Reza Abasi²

Received: 2022/01/05

Accepted: 2022/03/12

Abstract

Abdul Jabbar Niffari is one of the unknown mystics of the fourth century (AH). One reason for his anonymity is his complicated mystical prose. His most important works are *Al-Mawaqif* and *Al-Mukhatabat*, which contain direct reports of his mystical experiences. The explanations in these two books are chiefly devoid of conventional scientific terminologies of that era. In fact, these reports are based on direct quotations from God. The purpose of this study is to examine the content of these two books via an analytical-descriptive research method to see which characteristics of “Sufi-deconstructed texts” correspond to Niffari’s two books. Subscribing to the famous classification of mystical texts into two categories of “deconstructed” and “constructed”, the main question of the research is whether the books of *Al-Mawaqif* and *Al-Mukhatabat* can be considered “deconstructed prose”. By examining the main features of the deconstructed texts and presenting evidence from these two books, it was concluded that they should be categorized as deconstructed texts.

Keywords: Abdul Jabbar Niffari, *Al-Mawaqif* and *Al-Mukhatabat*, Deconstructed text, Mystical prose.

1. DOI: 10.22051/jml.2022.39469.2306

2. PhD candidate of Islamic Mysticism, Faculty of Humanities, University of Semnan, Semnan, Iran. reza.abasi@semnan.ac.ir

Print ISSN: 2008-9384 / Online ISSN: 2538-1997