



فصلنامه علمی ادبیات عرفانی دانشگاه الزهراء(س)

سال چهاردهم، شماره ۲۹، تابستان ۱۴۰۱

مقاله علمی - پژوهشی

صفحات ۹۹-۱۳۰

خداشناسی عرفانی در المواقف و المخاطبات ابوعبدالله نقری^۱

رضا عباسی^۲

تاریخ دریافت: ۱۴۰۱/۰۲/۰۳

تاریخ پذیرش: ۱۴۰۱/۰۴/۱۸

چکیده

«خداشناسی» و ارتباط با خدا مهم‌ترین موضوع در عرفان است و عارفان در این زمینه نگاه ویژه و تفسیر خاصی داشته‌اند. ابوعبدالله نقری یکی از همین عارفان است که گزارش تجارب عرفانی خود را در دو کتاب *المواقف و المخاطبات* در بندهای متعدد و با زبانی بسیار پیچیده ارائه کرده است که می‌توان نگرش خداشناسانه او را از آن مطالب استنباط کرد. این پژوهش در پی پاسخ به این پرسش است که «شناخت خدا» در اندیشه عرفانی نقری چه ویژگی‌هایی دارد؟ نگارنده در این مقاله با روش توصیفی-تحلیلی محتوای «خداشناسانه» اندیشه عرفانی وی را استخراج و تدوین کرده و به این نتیجه رسیده است که نقری اصرار زیادی بر ناتوانی انسان در شناخت حق دارد، اما این موضوع به معنای تعلق او به «تعطیل» و تنزیه صرف نیست. با تکیه بر ناتوانی در شناخت خدا، او از «جهلی مقدس» در شناخت خدا پرده‌برداری می‌کند و در واقع دیدگاه تنزیهی خاصی در این زمینه دارد. به اعتقاد نقری این خود خداوند است که شناسنده خود به بنده‌اش است. او از اصطلاح «تعرف» در این زمینه استفاده کرده است. بخش‌هایی از مقاله نیز به موضوع چگونگی ارتباط با حق اشاره دارد.

واژه‌های کلیدی: خداشناسی عرفانی، ابوعبدالله نقری، *المواقف و المخاطبات*،

جهل مقدس، تنزیه و تشبیه.

۱. شناسه دیجیتال (DOI): 10.22051/jml.2022.40139.2338

شناسه دیجیتال (DOR): 20.1001.1.20089384.1401.14.29.4.1

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

reza.abasi@semnan.ac.ir

۱- مقدمه

شکی نیست که عارفان در تجارب عرفانی خود شناخت تازه‌ای از خدا پیدا می‌کنند و برخی از آن‌ها این شناخت جدید را در قالب تألیفات و گزارش‌های شهودی برای دیگران بیان می‌کرده‌اند. درباره نقری (ف: ۳۶۶ ق) نیز اوضاع همین‌گونه است و نگارنده در این مقاله قصد بسط این وجه از اندیشه عرفانی نقری را دارد. بیشتر آثار عرفانی پیش از نقری درباره شیوه‌های سلوک عرفانی، «اوراد»، «اذکار»، «نصایح» و «بیان حالات و تجارب» بوده است. البته این به معنای تهی بودن مطالب ایشان از محتوای «خداشناسانه» نیست، بلکه به معنای فقدان دانشی نظام‌مند از معارف موجود در متون «سنت اول عرفانی»^۱ است. مهم‌ترین اثر برای بازشناسی اندیشه عرفانی نقری کتاب‌های «المواقف» و «المخاطبات» است که حاصل جمع‌آوری گزارش‌های مربوط به تجارب عرفانی این عارف است که بدون نظم خاصی توسط نوه او کنار هم قرار گرفته است. در این اثر، «خدا»، «ماسوا» و «انسان» را می‌توان به‌عنوان سه ضلع اصلی اندیشه عرفانی نقری در نظر گرفت.

بخش نخست، یعنی کتاب *المواقف*، را یکی از تابعان عرفان ابن عربی یعنی عقیف‌الدین تلمسانی شرح داده است، اما پیچیدگی‌های بسیار زیاد متن *المواقف* و *المخاطبات* باعث کم‌توجهی به آن و در محاق رفتن ابعاد اندیشه عرفانی این عارف شده است. جستجو و یافتن موضوعی مشخص در این متن پراکنده امری بسیار دشوار است. درباره «خداشناسی» نیز نمی‌توان انتظار داشت که با موضوعی مستقل و دارای ساماندهی مشخص در متن «المواقف» و «المخاطبات» مواجه شویم؛ یعنی فقط در خلال ارتباط شخصی نقری با خدایش - آن هم در لابه‌لای گزارش‌های شهودات او - است که شاید بتوان به سطحی از «خداشناسی» دست پیدا کرد. در عرفان سیره نقری - به خلاف عرفان نظری مصطلح - نه نشانی از سایه سنگین تأویلات و تفاسیر متون دینی است و نه درهم‌پیچیدگی اصطلاحات علوم مرسوم زمانه همچون فلسفه و کلام^۲. خدای او بیش از آنکه جلوه پدیداری در مقام سوّم شخص باشد که با معرفتی دیگران شناخته می‌شود، رابطه‌ای کاملاً شخصی با بنده‌اش دارد، رابطه‌ای که به سختی قابلیت تعمیم‌های مدرسی را پیدا می‌کند.

با توصیفات بالا و با توجه به اهمیت واکاوی میراث مکتوب بجامانده از عارفان و بازشناسی آن، این سؤال اصلی مطرح است که خداشناسی در تفکر عرفانی نقری چه ویژگی‌هایی دارد؟ همچنین سئوالات فرعی دیگر نظیر دیدگاه او در مورد تنزیه و تشبیه

چیست؟ و شیوه برقراری ارتباط با خدا در اندیشه او چگونه است؟ مطرح خواهد بود.

۲- پیشینه پژوهش

با وجود اینکه در حوزه «خداشناسی» کتاب‌ها و مقالات بی‌شماری در دسترس است و همچنین درباره «نقش پژوهی» به صورت کلی معدود پژوهش‌هایی به انجام رسیده است، اما در جستجوهای نگارنده، اثری مشابه با عنوان این مقاله یافت نشد. در ادامه به برخی از مقالات و پژوهش‌ها که در حوزه اندیشه این عارف به زبان فارسی تدوین شده‌اند، اشاره خواهد شد:

طلیعه‌بخش و غلامحسین زاده (۱۳۹۹) در مقاله «طریق سلبی و الهیات تنزیهی وقفه در المواقف عبدالجبار نقری» سعی کرده‌اند از ساختار منفی اسلوب متن نقری به «الهیات تنزیهی» لقب بزنند، اما ساختار کلی کلام سلبی و همچنین پرابعاد بودن معنای اصطلاح خاص «وقفه» در گفتمان نقری دلایلی هستند که اعم از مدعای الهیات تنزیهی است و شکی نیست که تبیین ناقصی را نتیجه می‌دهد. حمزئیان و اسدی (۱۳۹۵) در مقاله «بررسی حجاب‌های عرفانی از دیدگاه ابو عبدالله نقری»، و همان‌ها به همراه خیاطیان (۱۳۹۳) در مقاله «تمایز جایگاه علم و معرفت در عرفان ابو عبدالله نقری»، به واکاوی اندیشه این عارف تحت عناوین مذکور پرداخته‌اند.

نوآوری‌های این نوشتار نسبت به پژوهش‌های پیشین اشاره به این موضوعات است که خداشناسی در اندیشه نقری، علاوه بر غلبه سلب و تنزیه، دارای وجوه خاص دیگری نظیر جهات ایجابی و همچنین مباحث مرتبط با کیفیت برقراری ارتباط انسان با خداوند است که تاکنون به آن پرداخته نشده است. همچنین سعی شده تا محتوای خداشناسانه نقری با ادبیات رایج الهیاتی و با اشاره به تصورات سه‌گانه از خداوند تطبیق و ارائه شود. از لحاظ روشی نیز تلاش شده است تا جامع‌نگری و استناد حداکثری به تعبیر خود نقری صورت گیرد که در این زمینه از ارجاع به سایر منابع فرعی کاسته شده و در عوض به حدود صد عبارت از متن المواقف و المخاطبات اشاره شده است. در واقع مهم‌ترین هدف و ره‌آورد این نوشتار تبیین نسبتاً کامل‌تر و وفادارتری از خداشناسی نقری است.

۳- مبانی نظری

همه مطالب پیش گفته گواهی است بر این مطلب که استخراج مطالب «خداشناسانه» از گزارش «تجارب عرفانی» نقری کاری دشوار است. واکاوی ابعاد اصلی اندیشه عارفان مسلمان در سنت اول عرفانی که در مقایسه با سنت دوم کمتر مورد توجه بوده است، اهمیت و ضرورت پژوهش‌های اینچنینی را به اثبات می‌رساند. آنچه در این مسیر دشوار اهمیت دارد، این است که با زبان خاص این عارف آشنا باشیم و اصطلاح‌پردازی‌های او را بشناسیم؛ بنابراین در این نوشتار، تنها به ابعادی از خداشناسی پرداخته خواهد شد که در تعبیر نقری دارای مصداق باشد و نه تحمیل برخی گزاره‌های بیرونی به جهت تشابه، که مراد نگارنده از وفاداری به مؤلف همین است. مبنای دیگر، پذیرش تفکیک میان سه تصور مشخص، نامتشخص و فوق‌تشخص از خداوند است و اینکه ارتباط با خداوند تنها با تصور خدای مشخص انسان‌وار قابل توجیه است. شکی نیست که در طی این مسیر، ناگزیر از پرداختن به مفاهیم اساسی مثل «جهل»، «حجاب»، «تنزیه و تشبیه»، «ذکر حق» و اصطلاحات مبنایی این عارف نظیر «وقفه»، «تعرف»، «طلب» و... خواهیم بود.

۴- بحث و بررسی

۴-۱ ناتوانی از شناخت حق

ویژگی اصلی اندیشه عرفانی نقری، نوعی «نفی‌گرایی» و «سلب‌محوری» است که با تکیه به آن، او به هر آنچه «وضع موجود» است، راضی نمی‌شود و همیشه به دنبال مراتب متعالی‌تری در دستگاه عرفانی خود است. در مسئله «خداشناسی» نیز وضع به همین منوال است و می‌توان گفت که در مکاشفات عرفانی او «ناتوانی انسان از شناخت پروردگار» بسیار نمایان‌تر از «امکان شناخت حضرت حق» است. تمرکز دیگر مباحث مطرح شده توسط وی در خداشناسی این است که گویی اندیشه وی به سرعت به نتایج سلوکی و عرفان عملی منتقل می‌شود. برای نمونه، او حتی اگر مراتبی از معرفت حق را برای امری محقق بداند، باز به سرعت مدعی می‌شود که هر جزئی که شناسنده حق باشد، با غیر او (یعنی حق) مناسبتی نخواهد داشت^۳ و این به وضوح نشان‌دهنده اهمیت این عارف به سلب اغیار و خلوت‌گزینی است. نقری در همین زمینه و در ارتباط دادن میان مؤلفه‌های «رؤیت» و «غیبت» با «خداشناسی» مدعی است که در مقام حدوث و آغاز سلوک، بناکردن

معرفت حق از «غیبتش» شروع می‌شود و انقضای این سفر هیچ راحتی ندارد^۴، اما در مقام بقاء و تداوم سلوکِ عارف؛ یعنی پس از آن که او بتواند از «غیبت» فاصله بگیرد و از زمرة مبتدیان تا حدودی خارج شود، بنیان «غیبت»، انهدام «رؤیت» است^۵، زیرا «رؤیت» فوق «معرفت حق» است.

۴-۱-۱ واسطه‌ناپذیری شناخت حق تعالی

یکی از شواهدی که به حمایت از ادعای «دشواری شناخت حق» کمک می‌کند، این است که نقری گاهی از لزوم «بی‌واسطه بودن این شناخت» سخن می‌گوید، با این مضمون که از نظر وی آن نوع از معرفت به حق ارزشمند است که بی‌واسطه باشد، زیرا در غیراین صورت، بود و نبود آن معرفت وابسته به همان واسطه است؛ بنابراین هر میزان که معرفت یافتن به خدا واسطه‌پذیری کمتری داشته باشد، ارزش بالاتری خواهد داشت^۶. از آنجا که مؤلفه «شناخت با واسطه» یکی از مقومات دستگاه ادراکی انسان است، طرد «واسطه شناخت» از سوی نقری در مورد خداوند اهمیت این دیدگاه او را دوچندان خواهد کرد و نگارنده نیز به همین جهت از این مطالب در حمایت از موضوع دشواری شناخت حق استفاده کرده است.

در خلال مطالب ارائه‌شده توسط نقری، بحث از «واسطه‌ناپذیری شناخت حق» با موضوع «غالب و مغلوب شدن انسان و ماسوا» مرتبط است. به گفته نقری، اگر با عینک حق بین به اشیاء ننگریم و وجه حقانی آنها را کشف نکنیم، «چیزها» ما را در خودشان هضم می‌کنند و در مقابل، نظر کردن به حق باعث ثبات داشتن به او و جلوگیری از تسلط اغیار می‌شود^۷. با اینکه در این عبارات به روشنی شیوه اختلاطی نقری در بیان مسائل قابل درک است و اینکه او به طور دائم در چرخه سه‌ضلعی «خدا»، «انسان» و «ماسوا» در نوسان است، اما استفاده نگارنده در این است که اگر شناختی بی‌واسطه از خداوند داشته باشیم، احتمالاً از تسلط ماسوا بر خود نیز به دور خواهیم بود.

از سوی دیگر، شکی نیست که یکی از راه‌های مرسوم در علوم الهیاتی برای شناخت حق، سیر از معالیل به علت‌العلل است، اما بدیهی است که این نوع شناخت با واسطه است؛ بنابراین طبیعی است که از نگاه نقری سیر از «معلول به علت» برای کسب «معرفت حق» ثمری جز سربار بودن نداشته باشد و به پیشنهاد او خدا را باید به خودش شناخت و نه

اشیاء^۹. شناخت استدلالی و عقلی را شاید بتوان پایین ترین مراتبِ وساطت در شناخت حق دانست که نقری در این زمینه مدعی است، آنکه جایگاه خداوند را بشناسد، دیگر حاجتی به اقامه دلیل و برهان برای او ندارد^{۱۰} علاوه بر روش شناخت حق، نقری در استنتاجی سلوکی چنین مدعی است که در حقیقت، محو هر ماسوایی از مدار توجه «عبد» نسبت به «حق»، بزرگ ترین لطف خداوند به سالک است و همچنین فناى «ماسوا» در هنگامه شهود بالاترین عزت است^{۱۱} به هر حال و با استناد به دو عبارت اخیر، نقری از نازل ترین سطوح شناخت خدا تا متعالی ترین آن‌ها؛ یعنی چه در شناخت فیلسوفانه و سیر از معلول به علت و چه شناخت عارفانه و شهود، بر حذف واسطه‌ها تمرکز دارد.

آشکار است که مصادیق واسطه‌گری در معرفت حق دارای مراتب مختلفی است. برای نمونه و در مراتب متعالی وساطت در شناخت حق، از نظر نقری اگر «اسم حق» بدون هیچ سهمی از «مسمی» رؤیت شود، برابر با خروج از «عبودیت»^{۱۲} و قرار گرفتن در سلک محجوبان خواهد بود؛ همان محجوبانی که به نظر شارح، خدا را در قالب «اسماء حسنايش» و برای اغراض خودشان عبادت می‌کنند و در دو گروه کلی «بیمناکان از آتش» و «طمع‌داران به بهشت» جای دارند (تلمسانی، ۱۹۹۷: ۲۵۲). مسلّم است که نقری حتی از شناختی از حق که به واسطه صرف اسماء او باشد نیز پرهیز دارد.

یکی از تبعات اصرار بر «واسطه‌ناپذیری شناخت حق» از سوی نقری می‌تواند اعتباربخشی به معرفت شهودی نسبت به سایر انواع معرفت‌ها باشد. به گفته آلستون، ویژگی اصلی تجربه خداوند آن است که صاحب تجربه آن را «بی‌واسطه» تلقی کند؛ یعنی ایشان تجربه خود را مغایر با تفکر درباره خدا، فراخوانی تصاویر ذهنی، پروراندن گزاره‌ها در ذهن، استدلال، یا به خاطر آوردن چیزی درباره خدا تلقی می‌کنند (شیروانی، ۱۳۹۰: ۸ و ۷)، اما نظریه آلستون نیمه دیگری نیز دارد که هم‌سنخ دانستن تجربه خدا و تجربه حسّی است که در این زمینه به سختی می‌توان از گزارش‌های مکاشفات نقری چیزی به دست داد. همچنین بی‌واسطگی شناخت حق نزد نقری بسیار شدیدتر از مدعیات آلستون است، زیرا آلستون به هر حال خود ادراک و آگاهی که در میان است را کنار نمی‌گذارد و آن را در کنار متعلق تجربه، یعنی خداوند، قرار می‌دهد.

۴-۱-۲ شواهد مربوط به خدای نامتشخص

در تعبیر نفّری، علاوه بر اعتقاد به لزوم بی واسطه بودن شناخت حق، شواهدی می توان یافت که تقویت کننده دیدگاه «الهیات سلبی» در اندیشه اوست، اما نگارنده معتقد است که نمی توان نفّری را به طور مطلق منتسب به الهیات سلبی کرد. به هر حال و به جهت تقویت این نگاه در اندیشه عرفانی او باید گفت که به اعتقاد نفّری انسان نمی تواند اوصاف و خصوصیات از حق تعالی، نظیر «قرب»، «بعد» و «وصف او» را آن گونه که هست بشناسد.^{۱۳} در نازل ترین سطح از این بحث، نفّری مدّعی است که معرفت به «قرب» و «بعد» خدای سبحان در گرو حدود و اندازه ها نیست^{۱۴} و اساساً «اندازه» نمی تواند ملاکی برای نزدیکی و دوری اشیاء نسبت به خدا باشد.^{۱۵} شارح نیز در این قسمت متذکر می شود که قول «جهت مند بودن خداوند» منسوب به حنابله است (تلمسانی، ۱۹۹۷: ۴۱۱).

فارغ از «اندازه» و «جهت» و در توضیح سطح بالاتری از بحث، نفّری می گوید که «قرب» و «بعد» خداوند را بیانی نیست و «ظاهر» و «باطن» بودن او نیز غیر از ظهور و بطون عرفی است^{۱۶}، زیرا به نظر شارح ما با مفهوم معهودی از دوری و نزدیکی خو گرفته ایم؛ بنابراین علت اینکه تبیین دقیقی از «خداوند» نمی توان ارائه داد، این است که او از خود اشیاء به آن ها نزدیک تر است و در عین حال به جهت اینکه غیر آن ها است، از ایشان دور است (همان: ۴۸۳). در نهایت، به نظر نفّری، خدا چنان که نزدیک است، دور است و آنچنان که دور است، نزدیک است^{۱۷}. همان گونه که مشاهده می شود، «دوری» و «نزدیکی» خداوند، چه با قید «اندازه» و چه با قیدی مبهم، نظیر «ورای فهم عرف» بودن و نیز با قیدی متناقض نما مثل «نزدیک دور و دور نزدیک»، به هر حال برای انسان قابل درک نیست. نکته دیگر اینکه دغدغه اصلی نفّری - همچون بیشتر صوفیان سنت اول عرفان - این است که از مفاهیم مختلف نظری بهره برداری سلوکی داشته باشند. در همین زمینه او دوری حق را آن زمان دانسته است که علی رغم تعریف حق به انسان، او باز هم خدا را نشناسد و با قلبش او را رؤیت نکند^{۱۸} و خلاصه از نظر او، گرفتار ماندن انسان سالک در هر گونه «ثبوت» یعنی دوری از حق^{۱۹}.

موارد دیگری که نفّری از آن ها و در ارتباط با «خداشناسی» نام برده است، بحث از «اسم» و «علم» او است. نفّری معتقد است که در محاسبات معمولی، هر عالمی مأمور به علم خود و هر مسّایی محکوم در اسم خود است، اما در مورد خداوند اینگونه نیست؛ یعنی او

عالمی نیست که در سیطره علم خود باشد و یا محکوم به اسم خود، بلکه مرجع علم و اسم، به اوست.^{۲۰} این تعبیر نیز شواهدی است که به نحوی تقویت کننده نوعی الهیات سلبی در اندیشه نقری است، چرا که «علم» و «اسم» خداوند را از باقی «عالمان» و «مسمّاه» مستثنی دانسته است. یکی از شواهد مؤید این ادعا که نقری به جانب سلب و تنزیه گرایش بیشتری دارد این است که او با اینکه در گزارش‌های خود از آیات قرآن و تفسیر آنها، استفاده زیادی نمی‌کند، اما در همان محدود موارد نیز از آیاتی در جهت تأیید خداشناسی تنزیهی خود بهره برده است. برای نمونه، او کلید فهم رابطه حق با بنده‌اش را شهود این مطلب می‌داند که همه چیز ناطق به آیه «لیس کمثله شیء» هستند.^{۲۱} از نظر نگارنده، استفاده مکرر وی از این آیه را نیاستی امری تصادفی به حساب آورد؛ بلکه این امر نشان‌دهنده تمایز عمیقی است که در بن‌مایه‌های تفکر او میان «حق» و «ماسوا» برقرار است. به گفته برخی (سامی یوسف، ۱۹۹۷: ۴۷)، نقری آنچنان مستغرق در نوعی «تنزیه» است که مرز مستحکمی میان «طبیعت» و ماوراء آن ترسیم می‌کند و ازین جهت به امثال افلاطون پهلو زده است.

همچنین در عرفان نقری پیدایی یا نهان بودن حق در ساحتی و رای ساحت هر نوع دوگانگی معنادار است که او در یکی از گزارش‌های شهودی خود و با استفاده از ظرفیت زبان عربی فردائیت حق را به تصویر می‌کشد.^{۲۲} با اینکه از سوی مخالفان شیخ اکبر، متهم ردیف اول لفظ‌پردازی و مغالطه‌گری در عرفان نظری خود اوست که در آثار خود به فراوانی از نکات لغت‌شناسانه به نتایج وجودشناختی نقب می‌زند، اما نوبیا معتقد است که «لفظی» بیماری ذاتی زبان عربی نیست و آنجا که تجربه صادقانه و درونی در کار باشد، این زبان کاملاً منطبق بر مقتضیات اندیشه واقع‌بینانه است (نویا، ۱۳۷۳: ۳۲۳). باید توجه داشت که بحث از اسما و صفات در مرکز اندیشه نقری قرار ندارد و حالتی تبعی و پیرامونی دارد. او اعتقاد دارد که «حجاب» در معنایی خاص می‌تواند سبب معرفت خداوند شود و برای این معنای خاص برای حجاب کلمه «صفت» را به کار می‌برد.^{۲۳} شارح نیز «صفت دیدن حجاب» را همان «حجاب وجودی» تفسیر می‌کند (تلمسانی، ۱۹۹۷: ۳۰۰). نقری در تعبیری دیگر چنین مدعی است که «قرب»، «بعد»، «حجاب» و «کشف» همگی از اقسام صفت‌اند^{۲۴} با این تفاوت که «قرب» و «کشف»، وجدان شاهد است در حقیقت مشهود؛ اما «بعد» و «حجاب»، وجدان محجوب است در حقیقت کون (همان: ۳۰۲). این تعبیر به خوبی نشانگر

پراکنندگی معنای «اسم» و «صفت» در اندیشه عرفانی نقری است. تعابیر این چنینی که با حدّ وسط قراردادن «اندازه و جهت»، «قرب و بعد»، «اسم و علم»، «پیدایی و نهایی» و... به تعالی خداوند در گفتمان نقری اشاره دارد، می‌تواند حکایت از تصوّر خدای نامتشخص در اندیشه او داشته باشد؛ یعنی تصوّری که مطابق با آن او نامتهای، ناشناختنی و توصیف‌ناپذیر است. البته نقری به تمام لوازم تصوّر خدای نامتشخص پایبند نیست و تمایز حق از خلق و ماسوا برای تحقّق سلوک همیشگی است، درحالی که میان تصوّر خدای نامتشخص و اعتقاد به وحدت شخصی وجود تلازم برقرار است.

۴-۲ جهل ممدوح و تصوّر خدای فوق تشخص

نکته روش‌شناختی در مطالعه اندیشه نقری این است که مفاهیم و موضوعات در اندیشه این عارف استقلال ندارند و در بررسی محتوای گزارش‌های شهودی او باید بیشتر مسائل را در ارتباط و اتصال به یکدیگر فهمید. برای نمونه، نقری در یکی از تعابیر خود و در برقراری پیوندی میان «ذکر»، «قرب» و «جهل» معتقد است که «ذکر حق» نوری راه‌گشا به قدس او دارد و این قدس، پرده از عظمت حق می‌افکند تا «معرفت حق» حاصل شود، همچنین «عزت حق» خشیت‌آور است و از «قرب» و «بعد» خدا خبر می‌دهد اما همین «قرب»، جهلی را به همراه دارد که نتیجه این جهل، معرفت راسخ به خداوند است.^{۲۵} به بیان این عارف، از هر جهلی، به جز «جهل به خدا»، باید به خدا پناه برد.^{۲۶} همان‌گونه که مشاهده می‌شود، او در مقام توضیح «ذکر» و «قرب» بود که گریزی به مسئله «جهل» زد و از پیوند این سه ضلع، سخن از «جهلی ممدوح» سر بر آورد.

نقری برای توصیف بیشتر این «جهل» و در عبارتی دیگر، در برابر «جهل» و «علمی» که ضد یکدیگر، مرتبط با «حرف» و مذموم اند^{۲۷}، از جهلی پرده‌برداری می‌کند که مقابل ندارد و «یقین حقیقی» است.^{۲۸} همچنین به خلاف «غیر» و «حجاب» که به نوعی با «حرف» مساوت داشتند، «حرف» را به این مقام از «جهل محمود» راهی نیست و استطاعت آن را ندارد؛^{۲۹} چرا که به نظر شارح، «حرف» از عالم «علم» است و متعلّق به «ماسوا» است، درحالی که این جهل تعلق به چیزی ندارد و شرافت بیشتری نسبت به مقام «حرف» دارد (همان: ۴۸۰). از نظر نقری، مراتب نازل این «جهل»، آن سوی «مواقف»؛ یعنی فراتر از دنیا و آخرت^{۳۰} است، پس هر آنکه در آن وقوف کند، علوم مرتبط با مواقف را درک خواهد

کرد^{۳۱}. به نظر شارح، مراد از این جهل، تقلید محض از باری تعالی است که همان ایمان محض به اوست و یک قید بیشتر ندارد و آن، قید «علم مورد تقلید» است، اما از هر چیز دیگر مثل «ترس» و «طمع»، فارغ است (همان: ۳۲۴). بنابراین می‌توان گفت که این جهل مقسمی برای هر نوع از «علم» و «جهل» معمول و متداول است، اما زمانی که سطح سخن او در افقی متعالی تر باشد، این جهل با علوم مرتبط با «وقفه» تناسب پیدا می‌کند و آن چنان مراتب «قرب الهی» را در می‌نوردد که تنها یک قید باعث در حجاب بودن آن می‌شود. پس می‌توان چنین نتیجه گرفت که در تعابیر نقری، این نوع از جهل رقیق‌ترین حجاب‌هاست. او در این زمینه چنین نگاشته است:

و مرا گفت: جهل، حجاب حجاب‌ها و حاجب حجاب‌ها است، و بعد از جهل، نه حجابی است و نه حاجبی. همانا جهل، جلوی پروردگار است، پس آنگاه که پروردگار آید، حجابش جهل است، پس هیچ معلومی جز جهل نباشد، قطعاً از علم چیزی باقی نماند جز آنکه - هویت علم در شهود وحدانی - مجهول باشد که چیست؛ - اما هویت علم از آن جهت که موضوع تکلیف است - مجهول نیست که چیست قطعاً. پس آنچه را که از من عالم شوی، و آنچه را که به من عالم شوی، و آنچه را که برای من عالم شوی، و آنچه را که از هر چیزی عالم شوی، با جهل، نفی‌اش نما! پس اگر شنیدی‌اش که مرا تسبیح نماید، و به سوی من فراخواند، گوش‌هایت را ببند! و اگر خودش را به رؤیت تو آورد، چشمانت را ببوشان! و آنچه را عالم نیستی، مخواه که عالم شوی و تعلم مجو! تو نزد منی، و نشانه نزد من بودن، آنست که از علم و معلوم، به جهل محجوب گردی، همان‌سان که محجوب شده‌ام. پس آنگاه که روز فرا رسد، و پروردگار به عرش خود آید، بلاء در رسد، پس جهل را از دستانت بافکن! و علم را برگیر! و بدان بلاء را از خود بگردان! و در علم اقامت گزین! و گرنه بلاء، تو را برگیرد^{۳۲} (نقری، ۱۳۹۱: ۲۷۹).

تلمسانی در همین زمینه، معنای جهل حقیقی را شهود نکردن هیچ‌گیری با حق می‌داند (تلمسانی، ۱۹۹۷: ۴۵۲).

۴-۲-۱ ارتباط جهل با «شب» و «الرب»

از دیگر نکات قابل توجه در عبارت قبل، مطالبی بود که در تفاوت آثار و احکام شب و روز برای عبد سالک مطرح است. آنچه در اینجا اهمیت دارد این است که او پیوندی میان

«جهل» و «شب» برقرار می‌کند. از نظر نقری «شب» برای روی دادن «وقفه» و نزول حق جایگاه ویژه‌ای دارد، با این شرط که عبد به وسیله «جهل»، علم آسمان‌ها و زمین را از حق بازدارد.^{۳۳} شارح در این قسمت «نزول حق» را به «تعرف جستن او» تقلیل داده و این «جهل محمود» را خالی بودن از هر عقیده‌ای می‌داند (همان: ۴۵۱). از سوی دیگر، گرچه شب و روز عبد باید از آن خدا باشد، اما در این میان، «روز» تابع است و «شب» متبوع؛ یعنی اگر «شب» عبد برای حق باشد، «روز» او نیز برای او خواهد بود.^{۳۴} گاهی «شب» از چنان جایگاه رفیعی برخوردار می‌شود که خداوند آن را مخصوص به «رؤیت» و «نظر» خود می‌داند^{۳۵} و حتی «دعا کردن»^{۳۶}، «خواندن قرآن» و «حمد و ثناگویی برای خدا» نیز در چنین شبی جایگاهی ندارند.^{۳۷} به اعتقاد شارح، این موارد، از حالات مفرینی است که فوق ابرارند (همان: ۳۱۵). از مجموع این مطالب می‌توان به جایگاه رفیع «جهل» و «شب» و همچنین پیوند این دو در گفتمان نقری پی برد.

نقری در تعبیری سخت‌فهم دو واژه «الرب» و «جهل» را در ارتباط با یکدیگر معنا می‌کند، با این کیفیت که او پرده‌داری «جهل» برای «الرب» را صفتی از صفات «تجلی رؤیت» و پیش بودن «الرب» نسبت به «جهل» را معطوف به صفتی از صفات «تجلی ذات» برمی‌شمرد.^{۳۸} نگارنده احتمال می‌دهد که این بیان نقری گویای شرافت رتبی «تجلی ذات» بر «تجلی رؤیت» باشد، اما آشکار است که مسئله «تجلی» و اقسام آن در عرفان نقری موضوع روشن و مستقلاً نیست. بنابراین می‌توان اینگونه تلاش‌ها را - که فارغ از مباحث مدرسی و به‌طور کامل متکی به مکاشفات شخصی است-، به مثابه بذرهایی دانست که عارفان متقدمی همچون نقری برای برداشت محصول آن توسط عرفان نظری متأخر کاشته‌اند. به هر حال آنچه مسلم است و در این قسمت مورد توجه بود، اشاره به جایگاه رفیع «جهل» در پیوند آن با «الرب» است و نیز توجه به این نکته که در تعبیر خداشناسانه نقری می‌توان مطالبی را یافت که به مدد آن‌ها استنباط تصور خدای فوق تشخص نزد او را ممکن می‌سازد که محوریت آن را «جهل» تشکیل می‌دهد. در چنین تصویری از خداوند، او نه آنچنان متعالی است که هیچ پیوندی با چیزی نداشته باشد و نه آنچنان است که انسان به عنوان فاعل شناسا بتواند نسبت به او شناخت دقیق و مطابق با واقع و حقیقت داشته باشد. این مقام در لسان سنت دوم عرفانی موسوم به «ذات غیب‌الغیوبی»، «لا تعین» و «عناء» است که شکار هیچ کس نمی‌شود.

۴-۳ تنزیه، تشبیه و تصوّر خدای متشخص

با تکیه بر مطالب خداشناسانه بالا و با فرض اینکه خود را متعلق به چارچوب عرفان نظری شارحان ابن عربی بدانیم، می‌توان چنین ادعا کرد که مسئله «تنزیه» و «تشبیه»، در دستگاه عرفانی نقری حل نشده و به نتیجه مشخصی نرسیده است. با اینکه دیدگاه کلامی خاص نقری در باب تنزیه یا تشبیه برای ما روشن نیست، اما به اعتقاد نگارنده توصیفات غیرمستقیم او از خداوند-در خلال رابطه دوسویه آن‌ها- گاهی آنچنان مملو از احساسات شخصی است که به «شطح» می‌گراید (عباسی، ۱۴۰۰: ۲۰-۲۲) و از سوی دیگر زبان سلب و نفی در گزارش‌های شهودی او به لحاظ کمی و کیفی به حدی زیاد است که اگر بخواهیم اندیشه عرفانی او را خارج از دوگانه‌سازی‌های مصطلحی مثل «تشبیه و تنزیه» در نظر داشته باشیم، برآیند آن نوعی خداشناسی سلبی و تنزیهی است که این سلب و تنزیه معنای خاص خودش را دارد؛ یعنی این «تنزیهی» نیست که در مقابل «تشبیه» باشد، بلکه نشان‌دهنده زمینه غالب تفکر و زبان این عارف است.

تنزیه مدنظر نقری به آن اندازه غلیظ نیست تا او را معتقد به «تعطیل» کند، بلکه به عکس، استقرار شالوده‌المواقف و المخاطبات بر گفتگوی خدا با نقری و همچنین شواهدی که مطابق با آن‌ها خدای نقری «برقع از صورت برمی‌دارد» و یا «کمر بند را محکم می‌کند» و... همگی گواه این مدعایند که او معتقد به «خدای متشخص» و بیشتر «انسان‌وار» است. البته او هیچ‌گاه همچون عارفانی مثل روزبهان بقلی گزارشی مبنی بر اینکه خدایش را در صورت‌های خاص مثل پیر و شیخ، چوپان، نوازنده، رقصنده، مؤذن، ساقی و... (حمزئیان و دیگران، ۱۳۹۹: ۶۴-۵۷) دیده باشد، ندارد و همان‌گونه که گذشت، بیشتر شامل توصیفات است که متضمن تعیین و تشخص خداوند است.

۴-۴ خدای خودمعرّف

اصطلاح «تعرف» یا خودمعرّف بودن خداوند شاید بهترین عنوانی باشد که بتوان مطالب اثباتی و ایجابی نقری در باب «خداشناسی» و «معرفت حق» را ذیل آن سامان‌دهی کرد. این اصطلاح از جمله اصطلاحات پرکاربرد در آثار نقری است. معنای لغوی آن «خود را شناساندن» است و معنای اصطلاحی که نقری روی آن تأکید دارد، این است که خداوند خود را به بنده‌اش می‌شناساند و سالک آنچنان مقهور در فضای «جبر عرفانی» است که

حتی در شناخت حق نیز تابع خواست و اراده خود حق است. البته این معنا پیش از نفّری نیز در میان برخی عارفان رایج و دایر بوده است. برای نمونه کلاباذی که در عنوان کتابش^{۳۹} به صورت تلویحی و در باب «قولهم فی معرفة الله» از همان کتاب به نحو تصریحی به آن پرداخته است (کلاباذی، ۱۳۴۹: ۷۰).

به عقیده نفّری، در جستجوی خدا بودن یعنی در حجاب بودن^{۴۰} و این عقیده‌ای است که با مقدّماتی که از خداشناسی او تا کنون بیان شد، دور از ذهن نبوده است؛ چرا که وقتی تمام راه‌های شناخت حضرت حق به نوعی بسته باشند، تلاش برای حصول این شناخت نتیجه‌ای جز مضاعف شدن حجاب‌ها را به دنبال ندارد. اما به هر حال این پرسش اساسی مطرح خواهد بود که نفّری چه مسیر جایگزینی را در دستگاه عرفانی خود برای شناخت خدا پیشنهاد داده است؟ در پاسخ به این پرسش است که باید گفت از نظر او گاهی این خداوند است که به علّت ربوبیت داشتن، اراده به کشف حجاب از خود می‌کند^{۴۱} و در واقع شروع به شناساندن خود به انسان می‌نماید. به گفته نفّری، یکی از راه‌های تعرّف حق، از حیث منعم بودن او است (تلمسانی، ۱۹۹۷: ۲۸۵) که در آن، سالک فقط نعمت‌های حضرت حق را می‌بیند^{۴۲}.

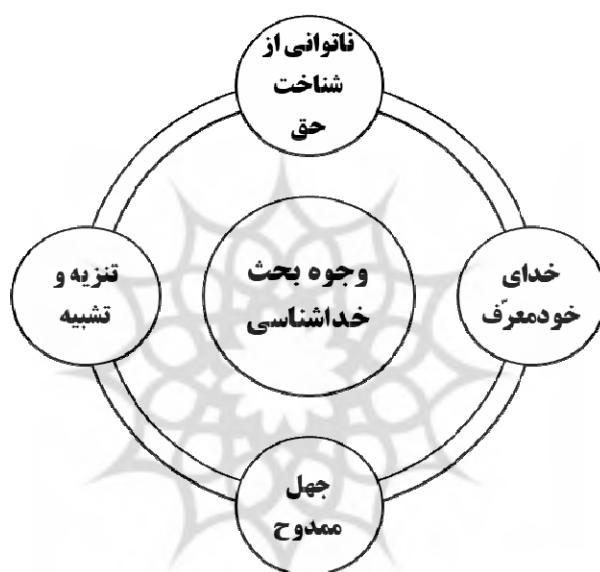
۴-۴-۱ ثمرات تعرّف

به لحاظ ثمرات و نتایجی که «تعرّف» به دنبال دارد باید گفت که «تعرّف حق» برای قلب، متعالی‌تر از معارف موجود در قلب است و در نتیجه فانی‌کننده آنها خواهد بود^{۴۳}، زیرا به نظر شارح، «تعرّف حق» از جنس تجلّی است که محوکننده تمام رسوم است (همان: ۲۹۷). به نظر نفّری، «تعرّف حق برای بنده‌اش» موجب این می‌شود که آن بنده به سوی خدا فرار کند و فرار او احتمال «وصال» را بیشتر می‌کند^{۴۴}. شارح در اینجا تعرّف را مفارقت از «اغیار» ولو به شکلی نسبی تعریف می‌کند (همان: ۲۱۷) که بدون شک این مطلب، تعریفی سلوکی است. همچنین آثار دیگری نیز بر این معرفت مترتب است؛ مثل اینکه از نظر نفّری، «معرفت حق»، تمام زندگی و «رؤیت»، تمام قوای صاحبش را در خود هضم می‌کند^{۴۵}. در ادامه یکی از مهم‌ترین تعبیر «تعرّفی» از متن *المواقف*، به صورت مستقیم گزارش می‌شود. «پروردگارم به من تعرّف جست، تعرّفی که پیدایش همه چیز از جانب وی را به مشاهده ام آورد، و آنگاه که پدیداری همه چیز را از جانب وی رؤیت نمودم، در این

رؤیت اقامت گزیدم، و آن رؤیت پدیداری چیزها از جانب وی است، سپس بر مداومت رؤیت از جانب وی یارا نگشتم، پس در رؤیت پدیداری، و در علم به اینکه آن از جانب وی است، نه در رؤیت اینکه از جانب وی است، فراز آمدم؛ پس جهل و تمام آنچه درش است به سراغم آمد، و از قبل این علم، بر من عارض گشت؛ پس پروردگارم مرا به رؤیتش عطا نمود، و علم من در رؤیتش باقی ماند، نفی اش ننمود تا آنکه علمی به معلومی برآیم باقی نماند، لیکن در رؤیتش، به رؤیتم آورد که آن علم، پدیداری وی است و اوست که آن را علم قرارداده است و اوست که برآیم معلوم قرارداده است. پس مرا در "هو" وقوف داد، و از قبل «هو» به من تعرّف جست، «هو» بی که اوست، نه از قبل «هو» ی حرفی، و معنای «هو» ی حرفی، اراده توست، «هو» ی اشاره ای است، و «هو» ی بدایی است، و «هو» ی علمی است، و «هو» ی حجابی است، و «هو» ی عندی است؛ و به تعرّف، از قبل «هو» بی که اوست، معرفت یافتیم، و «هو» را رؤیت نمودم، پس آنگاه او بی «هو» نباشد جز او، و غیر او «هو» نباشد. و رؤیت نمودم که تعرّف از غیر او پدیدار نگردد و غیر او را رؤیت نمودم که به قلب من تعرّف نجوید. پس مرا گفت: اگر چیزی غیر من بر قلبت عارض گشت، نه به چیزها و نه به سلطه چیزها بر هم دلالت مجو! که چیزها با عارض شدن به تو باز گردند، و عارض شده بر تو از ورای چیزها در وسوسه به تو باز گردد. بر من به نشانه من دلالت جو! به خود آن که همان تعرّف من به توست، که همانا همه چیزها را رؤیت نمایی که آنها را تعرّفی نباشد مگر مرا، و آنها را مشهود عیان رؤیت نمایی، و رؤیت کنی که تعرّفی جز مرا نباشد، و مرا رؤیت کنی که مشهودی به عیان نباشم^{۴۶} (نقری، ۱۳۹۱: ۲۷۲-۲۷۱).

اگرچه در اندیشه بیشتر عارفان و از جمله خود نقری «وجودشناسی» دوری و متشکل از دو قوس است، اما در نزد او «معرفت به حق» نیز اینچنین است؛ یعنی به بیان او در یکی از تعابیر رازآلود، آخرین شخصی که خدا از او غایب می شود، اولین کسی است که او را دیده است^{۴۷}. در مجموع، زمانی که مباحث نقری ناظر به «ناتوانی از شناخت حق» و «جهل ممدوح» است، بیشتر با تصور «خدای نامتشخص» مواجه هستیم و زمانی که او از «تعرّف حق» سخن می گوید، نشانه‌هایی از تصور خدای متشخص و البته در شطح گونه‌های وی «خدای انسان‌وار» به ظهور می رسد. آنچه در تصور خدای متشخص اهمیت دارد این است که مخاطب با برخی تعابیر مواجه باشد که مطابق با آنها بتواند چنین استنباط کند که

تمایزی میان خدا و غیر در میان است. بنابراین تفاوتی ندارد که این اوصاف انسان‌وار باشد یا غیرانسان‌وار. به اعتقاد نگارنده، اگرچه به لحاظ بررسی ظاهری و شکلی در تعبیر و متن *المواقف و المخاطبات* غلبه با تصورات سلبی و تنزیهی از خداوند است، اما از آنجاکه او از ابتدا تا انتهای اثر خود بر بینونت «عبد» و «حق» و لزوم سلوک از خود به خدا با رفع «ماسوا» اصرار دارد، تصور خدای متشخص با کلیت اندیشه عرفانی نفّری سازگارتر است.



شکل ۱: وجوه بحث خداشناسی

در ادامه تصویری از آخرین عبارات آخرین مخاطبه کتاب نفّری ارائه می‌شود که می‌توان از آن شمایی کلی از خداشناسی در اندیشه عرفانی او را به دست آورد. عباراتی که در آن‌ها هم توصیف حق با اوصاف متداول ذکر شده است و هم عجز انسان از درک و شناخت خدا و این یعنی نوعی خداشناسی که علاوه بر رویکرد سلبی دارای ویژگی‌های ایجابی نیز هست. به تعبیر دیگر، رویکرد نفّری در خداشناسی نه محدود به تنزیه محض است و نه تشبیه صرف.

- یا عبد أنا الرؤوف فلا يحيط برأقي لإعراض المعرضين، وأنا العواد بالجميل فلا
 يصرفني عنه غفلات الغافلين .
- یا عبد أنا المحسن فلا يجب إحسانى إنكار المنكرين ، وأنا المنعم^(۱) فلا يقطع
 معي طو اللاهين .
- یا عبد أنا المنان مامنى لأجل شكر الشاكرين ، وأنا الوهاب فلا يسلب موهبتي
 بجمود الجاحدين .
- یا عبد أنا القريب فلا تعرف قربي معارف العارفين ، وأنا البعيد فـا تدرك
 بعدى علوم العالمين^(۲) .
- یا عبد أنا الدائم فلا تخبر عنى الآباد، وأنا الواحد فلا تشبهنى الأعداد .
- یا عبد أنا الظاهر فلا ترائى العيون، وأنا الباطن فلا تطيق بى الظنون .
- یا عبد أنا الودود فلا ينصرف وجهى ما انصرفت ، وأنا الغفور فلا ينتظر
 عفوئ ما اعتذرت .
- یا عبد أنا الوهاب فلا أسلب ما وهبت، وأنا المنيل فلا أسترده ما أملت .
- یا عبد أنا المدیل فلا یدال ما أدلت، وأنا المزیل فلا یستقر ما أزلت .
- یا عبد أنا المجلل فلا یثبت ما أجلت^(۳)، وأنا المهیل فلا یطمئن ما أهلت .
- یا عبد أنا الملیل فلا یستقیم ما أملت، وأنا المقلیل فلا ینصرع ما أقلت .
- یا عبد کل شیء یطلبه ما منه^(۴)، وأنا الفرد المنفرد، لا أنا من شیء فیطلبینى ،
 ولا أنا بشیء فیخصص بى^(۵) .

به نظر می‌رسد برای نقری از لحاظ زمانه زیست و زمینه اندیشه، موضوع «ایمان به خدا» موضوعی مستقل و پرچالش مطرح نبوده است و به همین علت او در پی مباحث کلامی مطرح در پیرامون این موضوع؛ اعم از اثبات خدا و راه‌های مختلف آن نگشته است؛ اما می‌توان به شکلی استنباطی دیدگاه‌های او در باب مسدود بودن طریق علم و معرفت برای خداشناسی را تا حدودی شبیه ایمان‌گرایی افرادی همچون کی‌یرکگارد^{۴۸} و پلنتیگا^{۴۹} دانست و روشن است که این ادعا تنها به منزله پیشنهادی برای تحقیقات تطبیقی آینده است. با این مقدمه می‌توان به وجه کاربردی موضوع مقاله یعنی «خداجویی» در تکمیل «خداشناسی» که در اندیشه نقری نمود زیادی دارد، پرداخت.

۴-۵ ارتباط با خدا

جهت دیگر بحث «خداشناسی»، سخن از «نحوه ارتباط با حق» است. در این زمینه ابتدا باید به این نکته توجه داشت که رابطه نقری با خدا همه جانبه و حداکثری است و در این میان طبق معمول، اصرار او بر سلب و نفی اغیار است.^{۵۰} مراد نگارنده از واژه «همه جانبه» و «حداکثری»، تحقق نوعی «توحید افعالی» در کیفیت زیست این عارف است. برای نمونه نقری خدا را در چگونگی «گفتار»، «ناله و فغان»، «فتنه» و حتی «معصیت» خود می‌نگرد^{۵۱} و خدای او نیز به او می‌گوید: مرا با «مال»، «اهل»، «علم» و حتی «جهلت»، قصد کن^{۵۲} عوامل مذکور در این عبارات در بردارنده مؤلفه‌های «آفاقی» و «انفسی» است و این مطلب نشان‌دهنده جامعیت ارتباط حق با عبد خود است.

درواقع توحید افعالی^{۵۳} نه در شکل اصطلاحی خاص، بلکه به لحاظ مفاد و مضمون، نقشی اساسی در اندیشه نقری دارد؛ یعنی او به جای اینکه در جستجوی پرداختن به مباحث نظری این موضوع باشد، بیشتر نگاهی روان‌شناختی به مسئله دارد^{۵۴} و از همین رو نمی‌توان فاعلیت مطلق خدا در اندیشه او را در ارتباط با تصور خدای نامتشخص معنا کرد. نقری فراز و فرود بردن «قسط» و «تولای هر شیء فقط برای حق» را در پیشگاه او شهود می‌کند^{۵۵}. شهودی که در آن علاوه بر انسان، تمام اجزای عالم نیز با خداوند ارتباط تکوینی دارند. به هر حال در تمام موارد، تأکید نقری بیشتر بر روابط انسان با خدا متمرکز است. برای نمونه او صفات انسانی‌ای همچون «غضب» و «رضا» را در اصل و ذات برای خداوند می‌داند^{۵۶}. نهایت ارتباط انسان با حق نیز به فناء سالک منجر می‌شود و ظهور حق برای قلب نابودی آن را به همراه دارد^{۵۷}. خداوند در یکی از مکاشفات نقری، نزدیکی خود به او (انسان) را به «دوری نطقی حرف» و دوری خود از انسان را به «دوری سکوت حرف» تشبیه کرده است^{۵۸}. اگر بخواهیم به زبان علم منطق، «نطق»، از جمله ذاتیات و فصل مقوم انسانی است؛ بنابراین مقرب‌تر بودن خدا به انسان حتی از نطقش به این معناست که خداوند حتی از خود انسان به انسان نزدیک‌تر است؛ پس ارتباط قوی‌تری نیز با او خواهد داشت.

۴-۵-۱ خواستن یا نخواستن از حق تعالی

یکی از راه‌های برقراری ارتباط با حق، طلب و درخواست از اوست که این مطلب یکی از موضوعات به نسبت پرتکرار در متن نقری است. از نظر او یکی از وظایف عبد خواستن از

خداست، اما طلبی که خودِ خدا بگوید، نه اینکه خواستهٔ عبد باشد. برخی از تعبیری که در متن *المواقف و المخاطبات* وجود دارند، مواردی هستند که با کلمات «یا عبد قل... فلان و فلان» آغاز می‌شود و بیشتر دربردارندهٔ خواسته‌هایی از حق است که آن‌ها را در زبان بنده‌اش بازگو می‌کند؛ یعنی به عبدش دستور می‌دهد که با قول خود چنین چیزی بخواهد و یا چنان چیزی نخواهد. به هر حال رویکرد کلی این عارف نسبت به موضوع «طلب» نیز بیشتر سلبی است که در ادامه و با ارائهٔ شواهد این مطلب به اثبات خواهد رسید.

از نظر نقری، سالک در سطوح معمول و ابتدایی نباید در وقت هم‌نشینی با خدا چیزی از او طلب کند که باعث خارج شدنش از آن حالت هم‌نشینی باشد^{۵۹}. البته باید دانست که بیان او در زمینهٔ درخواست و طلب از خداوند متناقض‌نما یا حداقل متفاوت و ذومراتب است. خدای او از سویی در عبارات مختلفی بنده‌اش را تشویق به طلب و حاجت بردن به پیشگاه خود می‌کند^{۶۰} و از سوی دیگر، خداوند خود را کافی و «طلب» را زائد می‌داند^{۶۱}. به نظر می‌رسد که یکی از راه‌های گریز از این تهافت‌گویی‌ها متمسک شدن به دو حالت «رؤیت» و «غیبت» است به این معنا که شاید این احکام متفاوت در تحسین و یا تقبیح «طلب از حق»، مربوط به ساحت‌ها و احوال مختلف سالک باشد.

در تعبیر نقری می‌توان شواهدی در تقویت این مدعا که خواستن و طلب در مراحل مذموم و در مراحل دیگر پسندیده است، پیدا کرد. برای نمونه او میان «دعا و خواندن خدا» از سویی و «طلب از او» از سوی دیگر تفاوت قائل است؛ به این معنا که اولی به مرتبهٔ «رؤیت» اختصاص دارد و دومی به وضعیت «غیبت»^{۶۲}. «دعا»، «ندا» و «حاجت بردن»، آن‌هم فقط به درگاه الهی، از وظایف سالکی است که مبتلا به حال غیبت است، زیرا در چنین شرایطی نه فرد غایب دیگری می‌تواند او را هدایت کند و نه سالکی که در حال رؤیت است، می‌تواند خبری برای او داشته باشد^{۶۳}. در بیان نقری، درخواست از حق در حال «غیبت» مایهٔ مباحات حق است، اما در حال رؤیت، این کار برای سالک حرام است^{۶۴}. به نظر تلمسانی از این تعبیر می‌توان چنین نتیجه گرفت که «غیبت» ارتباط تنگاتنگی با «خواستن» دارد تا جایی که طلب کردن در «غیبت» به نوعی «تحصیل حاصل» است، اما در «رؤیت» «هیچ خواستنی» در میان نیست (تلمسانی، ۱۹۹۷: ۴۷۲). نقری می‌گوید طلب از دو حال خارج نیست؛ یا سالک در حال «غیبت» چیزی می‌خواهد که در این وضعیت هیچ

تفاوتی با آن‌ها که «اهل غیبت» هستند و معرفتی به خدا ندارند، نخواهد داشت و یا اینکه سالک در حال «رؤیت» از خدا چیزی می‌خواهد که این شرک ورزیدن به اوست، اما از سویی خداوند «درخواست کردن بنده‌اش» را دوست دارد. پس توصیه می‌کند که به اذن خود او درخواست و طلب داشته باشد.^{۶۵}

در تحلیل نهایی آراء نفّری که با حاکمیت «توحید محض» همراه است، «خواستن»، به معنای نوعی بت‌پرستی^{۶۶} و بقای ثنویت است. پس هرچه سالک اهل «درخواست بیشتر» باشد، این یعنی مفارقت بیشتر از حق^{۶۷} و همچنین حجاب متراکم‌تر و در نهایت، ابتلائی دوباره به غیبت غلیظ‌تر. به تعبیر خود نفّری، «خواستن»، در جایی بیشتر است که «معرفت حق» در آنجا کمتر حضور دارد.^{۶۸} بنابراین اساس اندیشه او بر ازمیان رفتن هرگونه طلب و درخواست از حق تعالی، و به‌طور خاص در مرتبه رخ‌دادن مکاشفات عرفانی یا همان «وقفه» است که با عبارات گوناگونی آن را مطرح کرده است.^{۶۹} برای نمونه، او گرچه «طلب از حق» را در حال «غیبت»، نوعی عبادت دانسته است، اما همان طلب را برای آن کسی که صاحب مقام رؤیت است، مصداق استهزاء می‌داند^{۷۰} و شارح لفظ استهزاء را در اینجا مجاز قلمداد می‌کند، زیرا این گروه از سالکان چون به عیان می‌بینند که خداوند حق هر موجود را از خلقت و هدایت به‌طور تمام و کمال به آن بخشیده است، پس مبرا از این هستند که از مسخره‌کنندگان باشند (تلمسانی، ۱۹۹۷: ۱۵۶). این بندگان خاص خدا آنچنان در مقامات عرفانی به تعالی رسیده‌اند و از دام دوگانگی‌ها رها شده‌اند که هرچه را بخواهند، چه از روی آگاهی باشد یا ناآگاهی، باعث محبوب شدنشان می‌شود.^{۷۱}

تعبیر نفّری در زمینه مذمت «درخواست و طلب از حق»، به ویژه در وضعیت «رؤیت»، بسیار متعدّد و متنوع است. گاهی می‌گوید درخواست کردن از خدا در حال رؤیت، یعنی گرفتار شدن در حجابی که دورتر از آن حجابی نیست^{۷۲} و گاهی دیدار حق را منهدم‌کننده خواسته‌ها و آرزوهای بنده می‌داند.^{۷۳} نفّری در تعبیری دیگر چنین دارد که مولای هر عبدی همان کسی است که دست نیاز عبد به سویش دراز است و واماندگی زمانی است که دست بنده به سمت مولای حقیقی‌اش دراز نباشد.^{۷۴} در نهایت اما خداوند، هر دست طلبی را به خودش نسبت می‌دهد.^{۷۵} به عقیده نفّری، تنها دو خواسته برای عبد در حال رؤیت باقی می‌ماند؛ یکی «حفظ بر رؤیت» و دیگری «رسیدن به این مقام که به هرچه

بگویی باش! پس باشد»^{۷۶}. بنابراین نوعی از طلب متعالی دیگری هست؛ اینکه خداوند به کسی که او را می‌بیند، اجازه داده که او را طلب کند و اگر طلب کند، او را می‌یابد و چون یافت، در همان جا دوباره خدا را طلب می‌کند و دیگر او را گم نمی‌کند^{۷۷}.

در تاریخ تصوف، عارفان دیگری نیز بوده‌اند که «طلب و درخواست» را امری مذموم دانسته‌اند: «آن پیر را گفتند: خواهی تا خداوند را بینی؟ گفتا: نه، گفتند: چرا؟ گفت: چون موسی بخواست، ندید و محمد نخواست، بدید. پس خواست ما حجاب اعظم ما بود از دیدار حق تعالی...» (کلاباذی، ۱۳۴۹: ۴۳۰). به هر حال همان گونه که ملاحظه شد، موضوع «طلب و درخواست از حق تعالی» به عنوان یکی از مهم‌ترین عوامل ارتباط با خدا از سوی نقری دارای احکام مختلف و متفاوتی است؛ به این معنا که برای انسان‌های معمولی و سالکان مبتدی امری لازم است ولی برای کسانی که در مراتب رؤیت و فوق آن هستند، امری مکروه و بلکه حرام تلقی می‌شود.

۴-۵-۲ وجه سلبی ارتباط با حق

۴-۵-۲-۱ طرد ماسوا

ارتباط با خدا با در نظر داشتن ملاحظات سلوکی نیز در اندیشه عرفانی نقری دارای شواهدی است. جنبه سلبی پیش‌نیاز برای برقراری این ارتباط، «طرد ماسوا» است. به عقیده نقری، ظفر نیافتن به حق توسط انسان «ظفر یافتن غیر» بر انسان را به دنبال دارد^{۷۸}. او اعراض از تمام محسوسات را با نماد حفظ چشم و حفظ همه چیز برای خدا را از سالکی می‌خواهد^{۷۹} که با این کار خداوند نیز حاکمیت قلب را حفظ خواهد کرد^{۸۰}. گاهی خداوند به او وعده می‌دهد که اگر همه چیز را برای خدا و از خدا بداند، او نیز مانع مفتون و مخدوع شدن بنده‌اش می‌شود^{۸۱}. در تعبیر دیگر، خدایش به او وعده معرفت‌بخشی و علمی را می‌دهد که تمام هستی و «کون»، ظرفیت آن را ندارد^{۸۲}. بنابراین در هیچ شرایطی از مراتب اعلای توحیدی، نباید به «غیر حق» راضی شد و از خدا روی گردان بود تا او نیز انسان را به «ماسوایش» احاله نکند^{۸۳}. این‌ها یعنی طرد هر غیر و ماسوایی برای برقراری ارتباط با خداوند.

شکی نیست که «رؤیت» و «نظر» به حق تعالی یکی دیگر از مصادیق انواع مختلف ارتباط با اوست که در این موارد نیز بحث از «طرد ماسوا» جایگاه اساسی دارد. به نظر

نقری، در علم و پناه و منظر حق بودن یعنی ندیدن غیر حق^{۸۴}. علاوه بر جهات مربوط به سالک، از سوی حق تعالی نیز باید توجه داشت که پدیدار شدن خداوند از بین برنده تمام اشیاء از منظر عبد خواهد بود^{۸۵}. نقری در این زمینه گاهی از دو نوع ظهور حق برای عبدش سخن می‌گوید؛ ظهوری که مقطعی است و «غیبت» جای آن را می‌گیرد و ظهوری که در آن «ماسوا» را آن‌گونه محو می‌سازد که دیگر به قلبش خطور نمی‌کنند^{۸۶}.

با همه اینها، اصطلاح خاص «حضور» که به ندرت توسط نقری به کار رفته است، بالاتر از «رؤیت» و «رؤیت» باب آن معرفی شده است^{۸۷} حضوری که متضمن رؤیت است، اما رؤیت نمی‌تواند ضامن حضور باشد. حضوری که در آن حتی اسمایی که توسط حق در «رؤیت» تثبیت شده بودند، محو می‌شوند^{۸۸}. در هنگامه دیدار حق، حتی لفظ «رب» به مثابه خاطری است که حجاب بنده است و سالک باید از ورای آن عبور کند^{۸۹}. این مطالب حکایت از آن دارد که آن ماسوایی که باید طرد شود و پیش شرط ایجاد ارتباط حق و عبد است، در اندیشه عرفانی نقری تا چه اندازه دارای مراتب مختلفی است که از اشیاء طبیعی شروع می‌شوند و تا رؤیت رقیق و رقیق‌تر می‌شوند. همچنین یکی از وجوه عرفانی بودن خداشناسی در اندیشه نقری این است که در عالم عرفان، محوریت با رابطه انسان و خداوند است و سایر ارتباطات انسان اعم از با خود، با دیگران و با سایر موجودات در زیر سایه آن تعریف می‌شود.

۴-۲-۵-۲ ذکر حق

در خصوص مراتب برقراری رابطه و نسبت با حق تعالی به لسان ایجابی، شواهدی از متن نقری می‌توان یافت که مهم‌ترین آن‌ها بحث «ذکر حق» است. از نظر نقری، یادآوری حق از وظایف عبد در حالت رؤیت^{۹۰} و شرط مشاهده اوست^{۹۱} که باعث «معرفت» و «نصرت» حق نیز خواهد شد. در این قسمت، سخن اصلی در ارائه شواهدی از متن نقری است که محتوای آن فرارفتن از «ذکر» است. بنابراین باید دانست که تعلق پیدا کردن به «ذکر حق» در ابتدای سلوک است و پس از آن و در مراتب بالاتر، تعلق به «خود حق» باید حاصل شود؛ یعنی «مذکور حقیقی» و بعد از آن، «دوام تعلق به حق» و سپس، «تعلق بی‌مطالبه» است^{۹۲}.

در این سطح متعالی از گفتمان نقری، «ذکر حق» نامیراست^{۹۳} و از سنخ لفظ نیست،

بلکه به مثابه منزلتی نزد حق برای عبد است که انقطاع ندارد (تلمسانی، ۱۹۹۷: ۳۷۰). این در حالی است که به تعبیر نقری قلبی که منسوب به «ذکر حق» هستند - احتمالاً ذکر لفظی صرف - با «خود حق» نسبتی ندارند.^{۹۴} به اعتقاد او بنده می‌تواند خدا را در ورای سخن ببیند و نه در سخن^{۹۵}، اما «غیبت» مجمع سخن‌ها و کلمات است.^{۹۶} بنابراین عجیب نیست که مراتب مادون «ذکر»، مرتبط با «غیبت» بوده باشد. در نهایت، به عقیده نقری خداوند عزیزی است که نمی‌توان با ذکرش بر او تاخت و حتی با نام گذاری‌اش بر او اطلاع یافت^{۹۷} از نظر شارح، با استناد به این تعابیر می‌توان چنین نتیجه گرفت که «حجاب عزت» نزدیکی بیشتری نسبت به «حجاب ذکر» دارد، زیرا «عزت» ذاتی و «ذکر» از سنخ فعل است و این گونه نیست که نامیدن و دلالت بر مسمی در جناب عزت راه داشته باشد (همان: ۳۴۴). به هر حال مراد نگارنده در این بخش این بود که به شأن سلبی ذکر به‌عنوان یکی از راه‌های ارتباط با خدا اشاره کند؛ یعنی مراتبی از ارتباط قوی با خداوند وجود دارد که «ذکر» نیز نمی‌تواند در حکم واسطه ایفای نقش کند و باید از آن گذشت.

۴-۵-۲-۳ ارتباط با اسماء و صفات حق

نقری در جایی از کتاب «المخاطبات» مدعی شده که اسم العزیز خداوند فراتر از رؤیت و غیبت است^{۹۸} که این نشان‌دهنده نسبت این اسم با «حضور» و رتبه بالای این اسم در عرفان نقری است. با وجود این و همان‌گونه که پیشتر متذکر شدیم، باید توجه داشت که بحث از «اسماء و صفات» در عرفان نقری نظام‌مندی خاصی ندارد. برای نمونه او در یکی از بندهای کتاب المواقف، سلسله مراتب صفات و اسمایی که در «وقفه» نقش دارند را به این ترتیب گزارش کرده است: «وقار»، «بهاء»، «غنی»، «کبریاء»، «صمود»، «عزت»، «وحدانیت» و «ذاتیت»^{۹۹}. با این حال او در جای دیگر چنین توضیح داده که گرچه «وقفه»، مجاورت با حق است، اما همین مجاورت غیر از «خود حق» است^{۱۰۰} یعنی ابتدا با یکسری اسماء و صفات مواجه هستیم که در «وقفه» نقش دارند، آنگاه ادعا می‌شود که «وقفه» غیر از خود حق است.

البته این مطلب که حتی ذکر و اسمای حق، به‌عنوان حجابی برای عبد هستند، در عرفان نظری متأخر نیز مورد توجه قرار گرفته است. با این تفاوت که در آن تجلیات به سه لایه «افعالی»، «صفتی» و «ذاتی» تقسیم می‌شوند و دو مورد اول به منزله حجاب‌هایی برای لایه

مرکزی سوم قلمداد شده است. بنابراین «مادامی که سالک در حجاب کثرت اسمائی و تعینات صفاتی است، ابواب تجلیات ذاتیه بر او بسته است و چون تجلیات ذاتیه احدیه برای او متجلی شود، این انوار و تجلیات، جمیع رسوم خلقیه و امریه را فانی و سالک را در عین جمع مستغرق کند» (خمینی، ۱۳۷۶: ۳۴۲).

بر اساس گفته‌ها و شواهد بالا، در اندیشه عرفانی نفّری اگرچه ممکن است که «اسماء و صفات حق» در حکم واسطه در برقراری ارتباط با خدا به شمار آیند، اما در تحلیل نهایی سخنان این عارف، ارتباط با حق در بر دارنده یک وجه سلبی است که در آن با گذر از «ماسوا» و «ذکر»، حتی باید از «اسماء و صفات» نیز گذر کنیم تا متصل به ارتباط عمیق‌تری با حق تعالی شویم، اما پیش فرض اصلی در تمامی مراحل بالا وجود تصویری متشخص از خداوند است (یوسف ثانی و مهدی پور، ۱۳۹۳: ۱۷۷). سلسله‌مراتب وجه سلبی برای برقراری ارتباط با حق را می‌توان در شکل ۲ مشاهده کرد.



شکل ۲: سلسله‌مراتب وجه سلبی برای برقراری ارتباط با حق

۵- نتیجه‌گیری

از آنجا که خداشناسی در کنار «عبد یا انسان» و «هستی و ماسوا» یکی از اضلاع مثلث اندیشه عرفانی نفّری را تشکیل می‌دهد، در این مقاله سعی بر آن شد تا به مجموعه مباحث مطرح شده توسط نفّری درباره «خداشناسی» پرداخته شود. ابتدا مشخص شد که کلیت اندیشه او نشان‌گر ناتوانی شناخت حق توسط انسان است که محور مدّعی او در این زمینه را «واسطه‌ناپذیری شناخت حق» تشکیل می‌دهد. در تعابیر او همچنین به مواردی برخوردیم

که از آن‌ها می‌توان گرایش به «الهیات سلبی» را استشمام کرد. ناتوانی در شناخت حق، اندیشه نقری را به بن‌بست نکشاننده و او با ترسیم نوعی از «جهل ممدوح» و توصیف ستایش گونه آن از جنبه‌های منفی ضعف دستگاه شناختی انسان به سلامت گذر می‌کند؛ یعنی او را می‌توان به نوعی از «توحید تنزیهی» منتسب کرد. بنابراین اگرچه چندوجهی بودن تعبیر نقری در این زمینه باعث می‌شد تا این گمان درباره او صادق باشد که مسئله «تشبیه» و «تنزیه» برای او حل نشده است، اما اعتقاد نگارنده این است که او معتقد به نوعی الهیات تنزیهی در معنای خاص است. برآیند همین مدعیات بروز و ظهور موضوعی با عنوان «خدای خودمعرف» است که در متن نقری از اصطلاح «تعرف» برای توصیف آن استفاده شده است. بنابراین می‌توان چنین مدعی بود که در خداشناسی نقری هر سه تصور خدا یعنی خدای فوق تشخیص، خدای نامتشخص و همچنین خدای مشخص، قابل ردیابی است.

علاوه بر شناخت خدا، به موضوع برقراری ارتباط با خداوند در عرفان نقری نیز اشاره شد و شکی نیست که در میان تصورات سه گانه از خداوند، امکان ارتباط تنها با خدای متشخص برقرار است. در همین راستا مشخص شد که مسئله «خواست و طلب از حق» و همچنین «گذر از این خواست و طلب» در اندیشه او سهم بسزایی دارد. به هر حال آن خداشناسی تنزیهی بالا، در مقام برقراری ارتباط و نسبت با «عبد» نیز بیشتر سلبی خواهد بود؛ به این معنا که عبد یا انسان سالک باید با «طرد ماسوا»، «ذکر حق»، «گذر از ذکر حق»، «وساطت اسماء و صفات» و همچنین «عبور از وساطت اسماء و صفات حق» با خدای خود ارتباط برقرار کند. غالب گزاره‌های سلبی نقری در کتابش معطوف به انسان (عبد و سالک) و یا خود سیر و سلوک به سمت اوست که نباید به هیچ مقصدی اعم از «علم»، «معرفت»، «وقفه» و حتی «رؤیت» قانع شود که با قراردادن این وجه در تمرکز بررسی‌ها، اندیشه عرفانی نقری حول محور تصور خدای متشخص متمرکز خواهد بود. مطالب این نوشتار را می‌توان به‌طور خلاصه در شکل ۳ مشاهده کرد.



شکل ۳: دیدگاه‌های نفّری درباره خداشناسی

پی‌نوشت‌ها

۱. برای آگاهی بیشتر درخصوص تفکیک سنت اول و دوم عرفانی ر.ک میرباقری فرد، سیدعلی اصغر، (۲۰۱۲)، مقاله «عرفان عملی و نظری یا سنت اول و دوم عرفانی؟ (تأملی در مبانی تصوف و عرفان اسلامی)»، پژوهش‌های ادب عرفانی (گوهر گویا)، شماره ۲۲، ص ۸۸-۶۵.
۲. نگارنده با نفس نظام اصطلاح‌سازی هر اندیشمند -از جمله نفّری- 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. (نفّری، ۱۹۹۷: ۷۹) - تمام نقل قول‌های مستقیم از نسخه نفّری، محمد، (۱۹۹۷م)، کتاب‌المواقف و کتاب‌المخاطبات، تصحیح یوحنا آربری، بیروت، دارالکتب العلمیة، آورده شده است که به جهت اختصار به‌جای نمایش به‌صورت (نفّری، ۱۹۹۷: شماره صفحه) در هر موضع و در نتیجه تکرار بیش از حد آن در متن، به این شکل در پاورقی نشان داده می‌شوند.
۴. یا عبد إبناء معرفتی فی غیبتی إقضاء سفر لایستریح. ص ۱۸۲
۵. همان: ۱۹۳
۶. همان: ۷۸ و ۱۵۳
۷. این واژه اعم از عینی یا ذهنی بودن پدیده‌ها است و جامع تمام مصادیق «ماسوا» است.
۸. همان: ۳۶
۹. همان: ۱۴۹
۱۰. همان: ۷۵
۱۱. یا عبد من أثبتّه فی المعرفة بواسطة محوته بها عن حقیقتها فعرف ما انتهى، فکان بی فیما

أقرّ و بالسوی فیما تحقّق. ص ۲۱۱

۱۲. همان: ۴۱

۱۳. و قال لی لا بعدی عرفت و لا قریبی عرفت و لا وصفی کما وصفی عرفت. ص ۲

۱۴. و قال لی ما عرفنی من عرف قریبی بالحدود و لا عرفنی من عرف بعدی بالحدود. ص ۹۰

۱۵. همان: ۹۰

۱۶. همان: ۱۱۷

۱۷. قال لی قریبک لا هو بعدک و بعدک لا هو قریبک و أنا القریب البعید قریبا هو البعد و بعدا

هو القرب. ص ۳

۱۸. همان: ۳

۱۹. همان: ۳

۲۰. همان: ۱۷۸

۲۱. (نقری، ۱۹۹۷: ۳۱)

۲۲. و قال لی أنا باد لا للبدو و لا لنفیه و لا لأری و لا لأن لا أری و لا لما ینعطف علیه لام علة

باد لیس فیہ إلا باد. و قال لی أنا غیب لا عما و لا عن و لا لم و لا لأن و لا فی و لا فیما و لا

بما و لا مستودعیة و لا ضدیة. ص ۴۹

۲۳. و قال لی إن أردت أن تعرفنی فانظر الی حجاب هو صفة و انظر الی کشف هو صفة. ص

۵۸

۲۴. همان: ۵۸

۲۵. ... فأجهلهم بی قریبی فرسخوا فی معرفتی. ص ۹۵

۲۶. یا عبد استعذ بی من کل جهل الا جهل بی. ص ۱۶۳

۲۷. همان: ۹۱- تلمسانی بخش دوم را «لاتخرج من الجهل الذی ضده العلم» می داند (تلمسانی،

۱۹۹۷: ۴۱۴) که در اینصورت علم سستیزی نقری تقویت می شود.

۲۸. و قال لی العلم الذی ضده الجهل علم الحرف و الجهل الذی ضده العلم جهل الحرف

فأخرج من الحرف تعلم علماً لا ضده و هو الربانی و تجهل جهلاً لا ضده له و هو یقین

الحقیقی. ص ۹۱

۲۹. همان: ۱۱۷

۳۰. همان: ۶۴

۳۱. همان: ۶۴

۳۲. همان: ۱۰۵

فصلنامه علمی ادبیات عرفانی، سال ۱۴، شماره ۲۹، تابستان ۱۴۰۱ / ۱۲۵

۳۳. أوقفنی فی اللیل و قال لی اذا جائک اللیل فقف بین یدیّ و خذ بیدک الجهل فاصرف به
عنی علم السموات و الأرض فاذا صرفت رأیت نزولی. ص ۱۰۵
۳۴. همان: ۲۰۹
۳۵. همان: ۱۷۶
۳۶. و قال لی اللیل لی لا للدعاء، إن سرّ الدعاء الحاجه و ان سرّ الحاجه النفس و ان سرّ النفس
ما تهوی. ص ۶۲
۳۷. همان: ۶۲
۳۸. و قال لی الجهل قدام الرب تلك صفة من صفات تجلی رؤیه، و الرب قدام الجهل تلك
صفة من صفات تجلی الذات. ص ۱۰۶
۳۹. اشاره به کتاب «التعرف لمذهب التصوف» است.
۴۰. یا عبد وکلت حجابی بطلبک لی. ص ۱۸۴
۴۱. ... و أنا أريد أن أرفع الحجاب بینی و بینک... ص ۲۵
۴۲. همان: ۵۲
۴۳. همان: ۵۷
۴۴. و قال لی من لم یفرّ الیّ لم یصل الیّ و من لم أتعرف الیه لم یفرّ الیّ. ص ۳۳
۴۵. همان: ۸۷
۴۶. همان: ۱۰۱
۴۷. یا عبد البداية حرف من النهاية و النهاية آخر من غبت عنه و أول من رأی. ص ۱۹۲
۴۸. او علم و معرفت را مانع ایمان می داند (شیروانی، ۱۳۹۰: ۶)
۴۹. او می کوشد با ارائه دیدگاهی معرفت شناختی، باور به خدا را باوری پایه و بی نیاز از دلیل و
برهان به شمار آورد (همان)
۵۰. همان: ۹۳
۵۱. همان: ۵۲
۵۲. همان: ۱۵۲
۵۳. برای توضیح بیشتر ر.ک: (المرزوقی، ۲۰۰۵: ۶۰-۵۶)
۵۴. نقری، ۱۹۹۷: ۶۱
۵۵. همان: ۷۱
۵۶. همان: ۷۴
۵۷. همان: ۵۲

٥٨. يا عبد أنا أقرب من الحرف و إن نطق، و أنا أبعد من الحرف و إن صمت. ص ١٦٧
٥٩. همان: ٦١
٦٠. يا عبد الحاجة لسانى عندك فخاطبنى به أسمع و أجب. ص ١٨٨
٦١. همان: ١٥٢
٦٢. و قال لى ادعنى فى رؤيتى و لا تسألنى و سلنى فى غيبتى و لا تدعنى. ص ٥٥
٦٣. و قال لى إذا غبت فادعنى و نادنى و سلنى و لاتسأل عنى فإنك إن سألت عنى غائباً لم يهدك و إن سألت عنى رائياً لم يخبرك. ص ٥٤
٦٤. همان: ٥٢
٦٥. همان: ٤٤
٦٦. و قال لى المسئلة صنم عبادته أن تذكرنى بلغته. ص ٥٤
٦٧. همان: ٢
٦٨. و قال لى مع معرفتى لا تحتاج و ما أنت معرفتى فخذ حاجتك. ص ٢
٦٩. و قال لى إن دعوتنى فى الوقفة خرجت من الوقفة... ص ١٠
٧٠. أوقفنى فى الأدب و قال لى طلبك منى و أنت لاترانى عبادة و طلبك منى و أنت ترانى استهزاء. ص ١٦
٧١. همان: ١٨٧
٧٢. يا عبد ... و إن سألتنى فى رؤيتى فلاحجاب هو أبعد منك. ص ١٦٠
٧٣. همان: ١٩٣
٧٤. همان: ١١١
٧٥. همان: ١٣٨
٧٦. همان: ٥٢
٧٧. همان: ٢٠٣
٧٨. همان: ٩
٧٩. و قال لى احفظ عينك و كل الجميع إلى. ص ٤٠
٨٠. همان: ٤٠
٨١. همان: ٣٨
٨٢. همان: ٣٢
٨٣. همان: ١٨٦

۸۴. همان: ۹۷
۸۵. و قال لی إذا بدوت لم تر من هذا كله شيئاً. ص ۸۰
۸۶. همان: ۱۸۹
۸۷. همان: ۱۹۳
۸۸. یا عبد أثبت الأسماء فی الرؤیة و محتوها فی الحضرة. ص ۱۹۳
۸۹. یا عبد إذا رأيتنی فلفظ رب خاطر و حجابک خاطر- یا عبد فانظر الی من ورائه تعبره الی- ص ۱۹۴
۹۰. همان: ۹
۹۱. همان: ۱۱۷
۹۲. همان: ۱۲۷
۹۳. همان: ۷۷
۹۴. و قال لی إن رددت القلوب الی ذکری فما رددتها إلی- ص ۶۹
۹۵. همان: ۱۵۳
۹۶. همان: ۱۸۵
۹۷. و قال لی أنا العزیز الذی لا یهجم علیه بذکره و لا یطلع علیه بتسميته. ص ۶۹
۹۸. یا عبد أنا العزیز لا رؤیة و لا غیبة. ص ۱۸۶
۹۹. همان: ۳۷- تلمسانی در شرح خود، ارتباط این اسماء با یکدیگر را بیان داشته است (ر.ک: تلمسانی، ۱۹۹۷: ۲۳۳-۲۳۴)
۱۰۰. و قال لی الوقفة جواری و أنا غیر الجوار. ص ۱۳

فهرست منابع

- المرزوقی، جمال (۲۰۰۵). *النصوص الکاملة للنقري*، بی جا، هیئة المصریة العامّة للکتاب.
- تلمسانی، عقیف الدین (۱۹۹۷). *شرح مواقف النقري*، دراسة و تحقیق و تعلیق د. جمال المرزوقی، تصدیق د. عاطف العراقی، بی جا، مرکز المحروسة.
- حمزئیان، عظیم و اسدی، سمیه (۱۳۹۵). «بررسی حجاب های عرفانی از دیدگاه ابو عبد الله نقری»، *پژوهش های ادب عرفانی* (گوهر گویا)، سال ۱۰، شماره ۳۱، صص ۹۰-۶۵.
- _____ و دیگران (۱۳۹۳). «تمایز جایگاه علم و معرفت در عرفان ابو عبد الله نقری»، *مطالعات عرفانی*، شماره ۱۹، صص ۱۴۲-۱۰۹.

- _____ و دیگران (۱۳۹۹). «خدای متشخص در کشف الاسرار روزبهان بقلی»، ادبیات عرفانی و اسطوره‌شناختی، سال ۱۶، شماره ۶۰، صص ۷۵-۴۳.
- خمینی، روح‌الله (۱۳۷۶). شرح چهل حدیث، چاپ دوازدهم، تهران: موسسه تنظیم و نشر آثار امام خمینی.
- سامی الیوسف، یوسف (۱۹۹۷). مقدمه النقری، دمشق: دار الینایع.
- شیروانی، علی (۱۳۹۰). «سنجش دیدگاه آلستون در باب تجربه خدا با رؤیت خدا در اندیشه اسلامی»، قیسات، شماره ۶۰، صص ۲۸-۵.
- طلیعه‌بخش، منیره و غلامحسین زاده، غلامحسین (۱۳۹۹). «طریق سلبی و الهیات تنزیهی وقفه در المواقف عبدالجبار نقری»، ادبیات عرفانی و اسطوره‌شناختی، شماره ۶۰، صص ۲۵۶-۲۲۹.
- عباسی، رضا (۱۴۰۰). «بررسی ویژگی‌های متن مغلوب صوفیانه در انطباق با المواقف و المخاطبات عبدالجبار نقری»، ادبیات عرفانی، شماره ۲۷، صص ۳۸-۹.
- کلابادی، ابوبکر (۱۳۴۹). خلاصه شرح التعرف، تصحیح دکتر احمدعلی رجایی، تهران: بنیاد فرهنگ ایران.
- نقری، محمدبن عبدالجبار بن الحسن (۱۹۹۷). کتاب المواقف و المخاطبات، تصحیح و اهتمام یوحنا آربری، بیروت: دارالکتب العلمیه.
- نقری، محمدبن عبدالجبار (۱۳۹۱). المواقف محمد عبدالجبار نقری، ترجمه صادق تکاورنژاد، پایان‌نامه کارشناسی ارشد، دانشکده الهیات و معارف اسلامی دانشگاه فردوسی مشهد.
- نویا، پل (۱۳۷۳). تفسیر قرآنی و زبان عرفانی، ترجمه اسماعیل سعادت، تهران: مرکز نشر دانشگاهی.
- یوسف‌ثانی، محمود و مهدی‌پور، حسن (۱۳۹۳). «خداشناسی عطار و لوازم اخلاقی و شعائری آن»، پژوهشنامه عرفان، شماره ۱۰، صص ۱۸۹-۱۶۱.

References

- Abasi, R. (2021). "Examining the characteristics of the *defeated Sufi text* in accordance with *Al-Mawaqif Wa Al-Mukhatabaat* of Abduljabbar Neffari". *Mystical Literature*. No 27. pp 9-38.
- Al-Marzooqi, J. (2005). *Al -Nosus Al-Kamela Lenefarri*. Cairo: The Egyptian Public Library.
- Hamzeian, A. and others (2016). "Distinguishing the position of science and knowledge in the mysticism of Abu Abdullah Nefarri", *mystical studies*. No 19. pp 142-109.
- Hamzeian, A. and others (2020). "The Individual God in Ruzbehan Baqli's *Kashf al-asrār*". *mytho – mystic literature*. Year 16. No 60. pp 43-75.
- Kalabazi, A. (1970). *Summary of sharhe al-taarrof*. Edited by Dr. A. A. Rajaei. Tehran: Iranian Culture Foundation.
- Khomeini, R. (1997). *Description of forty hadiths*. 12th edition. Tehran: Imam Khomeini Editing and Publishing Institute.
- Nefarri, M. (1997). *Al- Mavaqef va Al- Mokhatebat*. 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; Persian.
- Sami Al-Yusuf, Y. (1997). *Introduction to the neffari*. Damascus: Dar Al-Yanabi.
- Shirvani, A. (2011). "Evaluating Alston's view on the experience of God with the vision of God in Islamic thought". *Qabasat*: No 60. pp 5-28.
- 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.
- Taliebakhsh, M. and golamhoseinzadeh, G. (2020). "The Negative Theology of Waqfih in Al-Niffari's *Al-Kitāb al-Mawāqif*". *mytho – mystic literature*. No 60. pp 229-256.
- Telmsani, A. (1997). *Description of Mavaqef Al- Nefarri*. Edited by Al-Marzooqi J. nowhere: Al- Markaz Al Mahrose.
- Yusefsani, M. and Mahdypur, H. (2014). "Theology of Attar and its moral and ritualistic accessories" *Pajooheshname erfān*: No 10. pp 161-189.



Mystical Theology in Abu Abdollah Neffari's *Al-Mawaqif* and *Al-Mukhatabaat*¹

Reza Abasi²

Received: 2022/04/23

Accepted: 2022/07/09

Abstract

“Theology” and relationship with God is the most significant issue in mysticism, and mystics have had a special view and interpretation in this regard. Abu Abdollah Neffari, as one of these mystics, presented his mystical experiences in several sections of two books, *Al-Mawaqif* and *Al-Mukhatabat*, in a very complex language from which his theological view can be inferred. What the characteristics of “knowing God” in Neffari’s mystical thought are is the question addressed in this study. The author, adopting a descriptive-analytical research method, extracted the “theological” content of Neffari’s mystical thought and concluded that Neffari strongly insisted on the inability of man to know God; nevertheless, to him, this does not mean “divesting” God of His attributes and declaring His incomparability or transcendence. Relying on the inability to know God, he reveals the “holy ignorance” in knowing God. In fact, he holds a special transcendental view in this regard. According to Neffari’s beliefs, it is God who identifies Himself to His servant. He has used the term “Taarof” in this context. The final part of the article addresses the issue of how to communicate with God.

Keywords: Mystical theology, Abu Abdollah Neffari, *Al-Mawaqif* and *Al-Mukhatabat*, Holy ignorance, Transcendence (Tanzih) and Closeness (Tashbih).

1. DOI: 10.22051/jml.2022.40139.2338

DOR: 20.1001.1.20089384.1401.14.29.4.1

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

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