

درآمدی بر ارتباط نظام معرفت شناختی و هستی‌شناختی عزیز نسفی

مهدی فدایی مهربانی^۱

چکیده

عزیز الدین نسفی از بزرگترین حکمای عارف مشرب ایران زمین است که همانند بسیاری از بزرگان حکمت و فلسفه ایرانی گمنام مانده است. مباحثی که نسفی در معرفت‌شناسی و هستی‌شناسی خود مطرح می‌کند چنان از انسجام منطقی و قوت نظری برخوردار است که هر خواننده بی‌غرضی را می‌تواند قانع کند. در واقع در کلام عزیز نسفی مبحث منازعه برانگیز و تاریخی معرفت‌شناسی، به مفهوم هستی‌شناسی و وجود گره می‌خورد و در قالب مفاهیم عرفانی مقام و حجاب، غامض‌ترین مسائل فلسفی را تشریح می‌کند. آموزه‌های وی به حق دستمایه مناسبی برای مفهوم حرکت جوهری در نزد صدرالدین شیرازی بود که او نیز همانند نسفی در ادغام عقل و شهود کوشید.

کلید واژه‌ها: معرفت‌شناسی، هستی‌شناسی، عزیز نسفی

۱. کارشناس ارشد علوم سیاسی (اندیشه سیاسی) دانشگاه تهران، محقق

زمانهٔ نسفی

نسفی، عارف و حکیم قرن هفتم هجری (تولد احتمالی در ۵۹۶ هـ.ق)، در شهر نسف در حوالی بخارا دیده به جهان گشود. در دوره نسفی بخارا یکی از شهرهای بزرگ مشرق زمین و مرکز علم آموزی و ادب و معرفت به شمار می‌رفت. نسف یا نخشب^۱ که عزیزالدین خود آن را به عنوان زادگاهش معرفی می‌کند، در ایالت «سغد» قرار داشت که گویا امروزه به «قرشی» معروف است. (نسفی، ۱۳۸۴، ۴۰۳)

اما نسفی در زادگاه خود نماند و با حملهٔ مغول به بخارا بیرون رانده شد. سال ۶۱۶ قمری سالی از یاد نرفتنی برای ایران و آسیای مرکزی و از جمله این شهر بود. مغولان در این زمان به قول عطاملک جوینی آمدند و کُندند و سوختند و کشتند و بردند و رفتند» (جوینی، ۱۳۵۵، ۱۲۸) و خرابی ویرانی های آنان به حدی بود که بسیاری را اعتقاد بر آن شد که قیامت و آخر الزمان فرارسیده است. و بسیاری معتقدند که به بلایی آسمانی بیشتر شباهت داشت تا واقعه‌ای تاریخی. (اقبال آشتیانی، ۱۳۷۶، ۱۰۰)

بنابراین زمانهٔ نسفی، زمانه رنج و اندوه و شاید سخت ترین زمانهٔ مردم ایران در تاریخ است. جنایات مغول باعث می‌شد هرکسی زبان در کام فرو برد و خاموشی گزیند. اهمیت نسفی برای ما در این است که او در حلقهٔ عرفای مکتب کبرویه^۲ قرار دارد. در واقع در هنگام حمله مغول، کبرویه به رهبری نجم الدین کبری (د ۶۱۸ ق) در زمرهٔ معدود حلقه‌های رسمی صوفیانه بود که ایستادگی را بر خمول و عزلت مقدم داشتند. شهرت و علو درجه شیخ، تا آنجا پیش رفته بود که مغولان نیز به آن وقوف داشتند. وقتی «چنگیز» به خوارزم نزدیک شد، رسولی نزد شیخ فرستاد و از او خواست تا از «جرجانیه» خارج شود؛ اما شیخ نپذیرفت و

۱. نسف در آن روزگار از شهرهای عظیم ماوراءالنهر بوده است.

۲. کبرویه در واقع حلقهٔ صوفیانه ای بود که در قرن هفتم پیرامون نجم الدین کبری به عنوان یکی از مهمترین صوفیان عصر خود ایجاد شد. کبرویه بعدها به یکی از فرق اصلی تصوف ایرانی تبدیل شد که بویژه در تشریح مشاهدات ربانی و علم رنگ ها (الوان) بی مثال بود.

گفت: «ما در وقت آسایش و فراغت با این مردم به سر برده ایم، چگونه جایز باشد که در زمان نزول رنج و عنا و حلول و محنت و بلا از ایشان مفارقت اختیار کنیم» (ترکمنی آذر، ۱۳۸۳: ۲۹۴) نجم الدین کبری ماند و مقاومت کرد و به طرز دردناکی به شهادت رسید و این بر ذهنیت نسفی بسیار تأثیرگذار بود. فردی که سیره نجم الدین کبری را ادامه داد، عزیزالدین نسفی بود، اما نه از طریق شمشیر بلکه از طریق قلم.

بنابراین ایام زندگی نسفی ایام التهاب و خون جگر خوردن ها است. در این میان یافت نشد فردی که حمله مغولان را کوچک بشمرد و یا اگر دستی در تاریخ نویسی دارد، از آن به راحتی بگذرد. هدف ما از تشریح زمینه و زمانه نسفی، بررسی این نکته است که نسفی در چه محیطی نظریات خود را بیان کرده است. آیا محیطی که نسفی و امثال نجم الدین کبری در آن زندگی می کردند با محیط زندگی کسانی چون ابن رشد و ابن طفیل در اندلس و یا فارابی و بوعلی یکسان است؟ پاسخ به این سوال بسیار جدی است. ما به هیچ وجه در صدد ارائه متد ساختارگرایانه در این مقاله نیستیم؛ اما به راستی چه کسی می تواند ادعا کند که چنین حوادثی که به زعم ابن اثیر تاریخ نمونه آن را به خود ندیده است (ابن اثیر، ۱۳۹۹، ۲۳۵)، بر وی موثر نبوده است؟

آثار نسفی

در مورد نسفی محققین غربی در زدودن غبار گمنامی از چهره وی پیش قدم بوده‌اند. هراندازه که نسفی در میان ما گمنام است، در میان غربیان از قرن‌ها قبل شناخته شده بود. در مورد این اندیشمند بزرگ ابتدا در ۱۶۶۵ م، برگردان ترکی مقصد اقصای نسفی همراه با ترجمه لاتین آن انتشار یافت. در پی آن در ۱۸۲۱ م تولوک (*F. Tholuck*) نسفی را در کتاب خود زیر عنوان «*oriental mysticism*» شرح و معنی کرد. (ریجون، ۱۳۷۸: ۱۰) پالمر هم در قبل از جنگ جهانی دوم شرح و تفسیری بر مقصد اقصای نسفی را برای دومین بار به چاپ رساند. فریتس مایر، پژوهشگر شهیر سویسی در ۱۹۵۳ م، نسخ خطی نسفی را در یک مقاله معرفی کرد. پس از وی ماریژان موله فرانسوی بود که کتاب انسان الکامل نسفی را با مقدمه خوبی در دهه ۱۳۴۰ ش، به چاپ رساند. این کتاب شامل پیش گفتار هانری کربن و تصحیح و مقدمه ماریژان موله است و دکتر سید ضیاء الدین دهشیری آن را ترجمه کرده است. انسان الکامل با

همکاری نشر طهوری و انجمن ایرانشناسی فرانسه در تهران به چاپ رسیده است. در میان محققین غربی لوید ریجون یکی از قوی ترین کارها را ارائه داده است و کار وی در مورد نسفی یکی از جدید ترین کارها پیرامون این اندیشمند بزرگ ایرانی است. کتاب ریجون که تنها کتابی است که به صورت یک پژوهش درباره نسفی صورت گرفته است، خوشبختانه از آفت شبه مترجمان امروزی بدور مانده و با ترجمه استادانه دکتر مجدالدین کیوانی در سال ۱۳۷۸ از سوی نشر مرکز به چاپ رسیده است.

در میان دیگر پژوهشگران ایرانی حق وردی ناصری رساله زبده الحقایق عزیز الدین نسفی را تصحیح کرده و مقدمه خوبی هم بر آن افزوده است که مجموعاً در ۱۴۰ صفحه توسط انتشارات طهوری به طبع رسید.

کتاب کشف الحقایق نسفی نیز که به زعم بسیاری از محققین و پژوهشگرانی که به مطالعه آثار وی پرداخته‌اند مهمترین اثر نسفی به شمار می آید، به تصحیح احمد مهدوی دامغانی و توسط بنگاه ترجمه و نشر کتاب در ۳۵۰ صفحه به چاپ رسیده است.

همچنین از دیگر محققین ایرانی دکتر سید علی اصغر میر باقری فرد است که کتاب بیان‌التنزیل عزیز نسفی را با ۱۳۹ صفحه مقدمه در مورد وی به چاپ رسانده است. این کتاب نیز توسط انجمن آثار و مفاخر فرهنگی در سال ۱۳۷۹ به چاپ رسید.

از دیگر کارهایی که در مورد نسفی صورت گرفته است می‌توان به فصل ششم کتاب «درآمدی فلسفی بر تاریخ اندیشه سیاسی در ایران»، نوشته استاد دکتر سید جواد طباطبایی اشاره کرد. گذشته از دیگر کارهای طباطبایی که از غنای علمی و روایی بالایی برخوردار است، در این اثر با نگاهی گذرا و اجمالی سعی کرده است تنها در ۲۰ صفحه به تحلیل اندیشه نسفی بپردازد.^۱

۱. علاوه بر اینها از نسفی آثار خطی بسیاری به جای مانده است که در کتابخانه های مرکزی دانشگاه تهران، کتابخانه بایزید ولی الدین، کتابخانه ملک، کتابخانه سلیمانیه و کتابخانه مجلس شورای اسلامی موجود می باشد که هر یک از آنها در نوع خود بی نظیر و نیازمند تصحیح و طبع است.

معرفت و هستی در نظر عزیز نسفی

معرفت شناسی شیخ عزیزالدین بن محمد نسفی در ارتباط با شناخت الهی و به بیان بهتر «عرفت الله» در نزد وی معنی می شود. معرفت نسبت به ذات ربوبی نیز خصلتی دوگانه دارد؛ زیرا از سویی غیر ممکن است و از سویی ممکن. غیر ممکن از این جهت است که «ذات منزّه» و وجه مقدس بزرگتر از آن است که کسی او را چنانکه اوست دریابد. و هر کس از انبیاء و اولیاء به قدر استعداد و مقام خود از خدای باخبر گشتند. .. هیچ کس او را چنانکه اوست ندانست و نتواند دانست و غایت عالم تا بدانجاست که خدای را چنانکه خدای است نمی توان دانست» (ریجون، ۱۳۷۸، ۴۱، نقل از کتاب تنزیل) بنابراین «هر که از این نور خبر داد، جمله از وجه این نور خبر داد، هیچ کس از ذات این نور خبر نداد، از جهت آنکه از ذات این نور خبر نتوان داد. .. از هست مقید خبر توان دادن، از هست مطلق بیش از این خبر نتوان دادن که نوری است که اول و آخر ندارد و حدّ و نهایت ندارد و مثل و مانند ندارد» (نسفی، ۱۳۸۴، ۲۹۵) این اعتقادی بود که شهاب الدین سهروردی (سهروردی، ۱۳۹۶، ج ۲، ۱۲۴) و عین القضاة همدانی (عین القضاة همدانی، زبده الحقایق، ۹۸) نیز بدان معتقد بودند. از نظر اینان چون هیچ کس خود را نمی شناسد، پس نمی تواند خدا را نیز بشناسد. شناختن چیزی که نه جنس دارد و نه نوع محال است. و ممکن از این جهت است که «هر که خود را شناخت، خدای خود را شناخت». این قولی است که سعدالدین حمویه، ابن سبعین، ابن عربی و احمد غزالی بر آن بودند. اینان معتقد بودند با این وجود هیچ کس خویش را چنانکه هست نشناخته است الا حضرت محمد(ص)؛ بنابراین معرفتی که حضرت محمد(ص) از خدا داشت، همان معرفتی است که خدا از ذات خود داشت. همچنین صوفیه به بیانی از خداوند سخت باور دارند که «آسمانها و زمین مرا دربر نمی گیرند، بلکه دل بنده مومن من مرا در برمی گیرد». و از همین جهت است که گفته اند قلب المومن عرش الله الاکبر.

با این حال از نظر نسفی عاقل ترین انبیاء و اولیاء نیز نمی توانند خدا را چنانکه هست بشناسند، زیرا از آنجا که شناخت و معرفت در لسان نسفی اساساً معیاری وجودشناختی است، رسیدن به معرفت ذات الهی، رسیدن به مقامی هم شأن جایگاه ربوبی نیز هست و لذا چنین چیزی غیر ممکن و در حکم شرک است. در نظر نسفی «معرفت وجود واجب الوجود علی الحقیقه مقذور بشر نیست و در فکر هیچ آدمی نتواند درآمد، که کمال الوهیت او بلندتر از

آنست که باحاطت ذهن و خاطر مخاطر شود: لاتدرکه الابصار و هو یدرک الابصار و هو اللطیف الخبیر. (انعام؛ ۱۰۵) در واقع این استدلال از سوی نسفی، ایرادی اساسی است که وی بر عارف بزرگی چون ابن عربی وارد می‌داند. با اینحال نسفی این را نیز ردّ نمی‌کند که هر کس به تناسب مرتبت خویش از خدای آگاهی می‌یابد. و محمد(ص) بالاترین معرفت را نسبت به ساحت ربوبی یافته است، زیرا «هرچه هم بتوانیم در باب صفات مصطفی و عظمت وی بگوییم، یک هزارم آن را نگفته ایم.» (نسفی، همان، ۲۸) از نظر نسفی «هیچ کس آگاهی نیابد مگر به تناسب مرتبه وجود خود.» (نسفی، همان، ۲۵)

اتخاذ این موضع از سوی نسفی یک نتیجه را نیز در پی دارد و آن سلسله مراتبی شدن معرفت است. از آنجا که معرفت شناسی بر مبنای معرفت الهی استوار است، میزان معرفت و قرب الی الله، میزان شناخت در معرفت شناسی نیز محسوب می‌شود. زیرا اساساً عرفان در پی شناخت خداوند است و عارف همانطور که از معنای لغوی آن مشخص است، فردی است که به شناخت رسیده است. چنین شناختی نوعی شناخت شهودی است:

«حس و عقل به این قرب راه نمی‌برند و این قرب را در نمی‌یابند و نمی‌توانند دریافت. در یابنده این قرب نورالله است. حقیقت مقام احسان، معرفت این قرب است.» (نسفی، مقصد الاقصی، ۱۳۱) «عقل درجات دارد و حکمت در هر چیزی بی حساب و بی شمار است. .. از جهت آنکه کشف درجات دارد و تجلی در هر چیزی بی حساب و بی شمار است. پس آدمی در هر مقامی که باشد باید که این دعا را ورد خود سازد: رَبِّ زِدْنِي عِلْمًا. از جهت آنکه اگر آدمی را هزار سال عمر باشد و در این هزار سال در طلب و ترقی بود، هر روز چیزی باید و چیزی داند که روز گذشته نیافته بود و ندانسته باشد. ..» (ریجون، پیشین، ۴۲، نقل از کتاب تنزیل)

معرفت از نظر نسفی به معنای قدرت شناخت اشیاء بدانگونه که در حقیقت هستند است. یعنی شناخت خود و ذات خدا تا حد مقدور. در این میان هر روشی به حدودی از شناخت و معرفت نائل خواهد شد؛ زیرا توانایی و طاقت شناخت هر یک از روش‌ها متفاوت است. سالک اگر بر اقوال و افعال و کردار خود مراقبت کند، انوار معارف بر وی روی می‌آورند و در اینجاست که «چیزها را چنانکه چیزهاست بداند و ببیند و چون معارف روی نمود و در معارف به کمال رسید و چیزها را چنانکه چیزها هست دانست و دید، عارف آن باشد که از هستی

خود بمیرد و به هستی خدای زنده شود» (نسفی، ۱۳۸۱، ۱۰۳) حتی از این فراتر سالک ممکن است به لحاظ وجودی در وادی معرفت تا بدانجا پیش رود که به مکاشفات عجیبی برسد و در این مرتبه «چیزها پیدا آید که چشم سالک هرگز ندیده باشد و گوشش نشنیده باشد و در خاطر سالک هرگز نگذشته باشد» (نسفی، همان، ۱۰۶)

کشف - یا به تعبیر شیخ محمود شبستری، دریافت شهودی حقیقت (لاهیجی، ۱۳۶۶، ۵۲) - با فکر منطقی و استدلالی سنخیتی ندارد؛ بلکه نوعی دریافت معرفت از سوی منبع اصلی معرفت و بدون هیچ واسطه (مثل عقل) است که پس از گذراندن احوال و مقامات متعدد به دست می آید. سالک به دلیل اینکه تعلقاتی مادی دارد و خود موجودی مادی است، نمی تواند به عالم مجردات پای گذارد. بنابراین می باید قبل از هر چیز خود را از تعلقات مادی برهاند تا بتواند در عالم قدسی و تجرید وارد شود. منطقیاً تنها درچنین حالتی است که می توان به اتحاد عاقل و معقول و عالم و معلوم رسید؛ زیرا بیشترین تشابه و سنخیت باید میان دو طرف وجود داشته باشد تا بتواند در آن مستغرق شود. به همین دلیل است که موسی (ع) وقتی می خواهد پای در وادی مقدس نهد، از سوی خداوند ندا می رسد که «إِنِّي أَنَا رَبُّكَ فَاخْلَعْ نَعْلَيْكَ إِنَّكَ بِالْوَادِ الْمُقَدَّسِ طُوًى» (طه؛ ۱۲): ای موسی نعلین خود را از پای درآور، وقتی که وارد سرزمین مقدس می شوی؛ در واقع در این راه کوچکترین تعلق مادی را می باید به کنار نهاد. در این صورت است که می توان به شناخت حق نائل شد.

علم علماء در نظر نسفی تنها گام نخست در جهت شناخت اشیاء است و از آن پس سالک حق و طالب معرفت می باید مقدماتی از علم فلسفه بیاموزد و سپس به سلوک عارفانه بپردازد. به همین جهت است که در نظر نسفی، همانند سهروردی، طالب باید ابتدا به مدرسه رود و بعد به خانقاه آید. (نسفی، پیشین، ۵۴)

نسفی در آثار خود علماء را اهل تقلید نامیده است، از جهت آنکه «این طایفه هنوز در حسّاند و از حس در نمی توانند گذشت» (نسفی، مقصدالاقصى، ۱۶۳) و دلیل این امر نیز این است که آنان شنونده اند و «قبول ایشان به طریق دلیل و برهان است و نه کشف و عیان».

بنابراین نسفی از آنجا که علماء بیشتر به علوم ظاهری می پردازند تا علوم باطنی، آنان را در مرتبه‌ای پایین تر از فلاسفه و عرفا قرار می دهد.^۱ اما فلاسفه از آنجا که در راه شناخت از عقل بهره می گیرند و نه تقلید، در نظر نسفی از «مرتبه» بالاتری برخوردارند. نسفی مثالی نیز می آورد:

حکیم طبایع اشیاء را می شناسد، نبی به طبایع و کیفیات اشیاء داناست؛ اما ولی

طبایع، خواص و حقایق اشیاء را می شناسد (نسفی، ۱۳۴۴، ۵۸)

چنین علمی در قلب آدمی همچون تصویری است که بر آینه ای صیقل داده شده بیفتد. اما از نظر نسفی برای اینکه چنین تصویری بر دل سالک بیفتد، می باید وی قلب خود را صافی و صیقل دهد تا نور علم الهی در آن بتابد و انعکاس یابد. قلب های زنگار بسته به چنین علمی نخواهند رسید. نسفی این حرکت را عشق می نامد، چه، «عشق دهان باز می کند، دنیا را و هر چه در دنیاست به یک بار فرو می برد و سالک را پاک و صافی و مجرد می گرداند. اکنون سالک را نام صافی شود. تا اکنون صوفی نبود، از جهت آنکه صافی نبود. و چون صافی شد، صوفی گشت.» (نسفی، پیشین، ۲۹۷)

وقتی قلب انسان همانند آینه ای صیقل داده شد، از تمامی حوادث گذشته و آینده آگاه می شود. (نسفی، همان، ۲۴۲) معرفت شهودی، حصولی و اکتسابی نیست بلکه حضوری و ذوقی است و بیشتر یافتنی است تا فهمیدنی. یعنی این گونه از معرفت به خواندن و نوشتن حاصل نمی شود، بلکه حقیقتی است که در عالم حضور دارد و سالک می باید با سلوک خود بدان برسد. عرفای اسلامی به خوبی واژه «کشف» را برای این گونه از معرفت به کار برده اند. در واقع علم لدنی و شهودی، علمی است که در ظاهر عالم هویدا نیست و در باطن عالم وجود دارد و بنابراین رسیدن به آن، به معنی کشف کردن آن است. کشفی که قابل عرضه به دیگران نیست و به همین دلیل بسیاری به مخالفت با آن می پردازند.

رسیدن به چنین مقامی مستلزم گذر از زمان است. این سوال اساسی را به لحاظ نظری

۱. فقهای دوره نسفی فقهای خشک و اهل تسنن دوره مغول اند که حکم تکفیر بسیاری از حکما و عرفا را صادر کردند. بنابراین فقهای مورد نظر نسفی با فقهای امروزی در مذهب شیعه تفاوت بسیاری دارند.

بعدها قاضی سعید قمی (معروف به حکیم کوچک) پاسخ داد. این اعجوبه فلسفه اسلامی در وجودشناسی خود این قضیه را مطرح کرد که هر وجودی دارای مقدار زمان خاص و مشخصی است و همان وضعیتی را پیدا می کند که قطعه مومی در انبساط و انقباض پیدا می کند. مقدار همیشه یکسان است، اما زمانی وجود دارد که فشرده و متراکم است و آن همان زمان عالم محسوس است، زمانی لطیف وجود دارد که زمان «عالم مثال» است و زمانی الطف وجود دارد که همان زمان عالم معقول است. ساحت های زمانی با توجه به «لطافت» شیوه وجودی افزایش پیدا می کند: مقدار زمانی که به یک وجود معنوی داده شده، می تواند در این صورت تمامی وجود را شامل شده و گذشته و آینده را در زمان حال، حاضر داشته باشد. (کربن، ۱۳۸۰، ۴۸۹)

به نظر می رسد قاضی سعید در این بحث کاملاً وامدار نسفی است و با آثار او آشنا بوده است؛ زیرا نسفی هم در بحث صورت حقیقی و صورت مقداری موجودات دقیقاً مثال موم را می زند. نسفی صورت حقیقی موجودات، از جمله آدمی را آن چیزی می داند که در همه انسانها وجود دارد و صورت مقداری در نزد وی، خصلتی است که مختص آن انسان است. مثلاً یکی کوتاه است و یکی بلند، یکی زشت و دیگری زیبا. (نسفی، ۱۳۴۴، ۳۶) قاضی سعید چنین مثالی را در مورد زمان می زند؛ زمان در نزد قاضی سعید از یک صورت حقیقی برخوردار است که بعد متافیزیکی آن است و از یک صورت مقداری برخوردار است که بعد فیزیکی آن است. این تفکر علاوه بر قاضی سعید که در مکتب اصفهان معتقد به اصالت ماهیت بود، بر روی اصالت وجودی های این مکتب نیز تأثیر بسزایی گذارده است. دنیای متافیزیک دنیای ماهیات است و ماهیات ثابت اند. زمان حقیقی هم در دنیای ماهیات است، زیرا اگر به صورت زمان مقداری دربیاید از نا متناهی بودن خارج می شود. بنابراین ما از دو ساحت زمانی برخورداریم؛ زمان حقیقی در عالم ماهیات و زمان مقداری که در عالم جواهر است که مشخصه آن تغییر مدام و حرکت دائمی است.

نسفی هم معتقد است که زمان عامل قابل اعتنایی برای خداوند نیست، بلکه تنها برای انسانها و عالم جواهر اهمیت دارد. در عالم ربوبی بعد زمان وجود ندارد، به همین دلیل خداوند در آن واحد به همه اشیاء خبیر است و بر گذشته و آینده علم دارد. (نسفی، پیشین، ۲۴۱) بهتر است به بیان خود نسفی رجوع کنیم:

«ای درویش! زمان و بعد زمان پیش ماست که فرزند افلاک و انجم ایم و در عالم شهادت ایم. در عالم غیب زمان و بعد زمان نیست، هر چه بود و هست و خواهد بود حاضراند. پس ملائکه غیب نمی‌دانند، آنچه حاضر است می‌دانند.» (نسفی، پیشین، ص ۲۶۰)

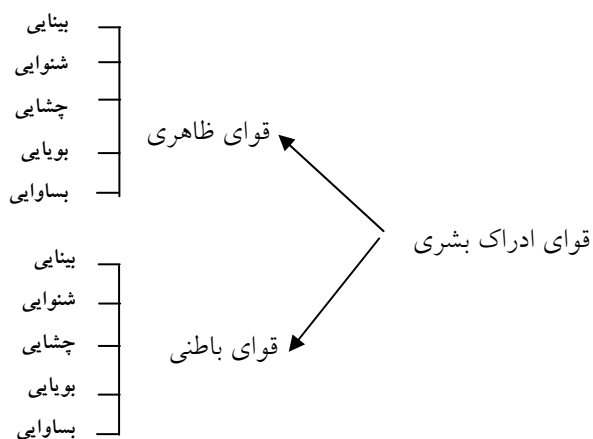
بنابراین مبحث زمان در اینجا کاملاً با وجوه هستی‌شناختی و معرفت‌شناختی پیوند یافته است. یک موجود به لحاظ زمانی در ساحتی قرار می‌گیرد که در مرتبه معرفت‌شناختی و بنابراین هستی‌شناختی خاص آن قرار دارد.^۱ در این میان معرفت اساساً نقش محوری و پایه‌ای دارد؛ زیرا میزان معرفت، تعیین‌کننده میزان و مرتبه وجودی فرد نیز هست؛ و مرتبه وجودی فرد، میزان احاطه وی بر مقولات زمان و مکان را معین می‌کند.^۲

بدین ترتیب در نظر نسفی «سالکان تا از زمان و مکان بیرون نروند، طیران ایشان به ازل متصل نگردد و اینجا بدایت عالم لازمان را ازل می‌گویند و در این نظر، ماضی و مستقبل برخیزد.» (نسفی، مقصدالاقصى، ۱۴۸، ۱۹۱)

بنابراین در معرفت‌شناسی نسفی علم و معرفت به علم ظاهر و علم باطن تقسیم می‌شود. وی در تقسیم قوای ادراک ظاهری و باطنی به نقد آراء مختلف اطباء و فلاسفه می‌پردازد و نشان می‌دهد که به علوم دیگر زمانه خود نیز احاطه داشته است. تقسیم بندی نسفی را می‌توان این‌گونه نشان داد:

۱. این دریافت از زمان اشاره به حدیثی از پیامبر دارد که می‌گوید: لِي مَعَ اللَّهِ وَقْتُ لَا يَسْعُنِي فِيهِ مَلَكٌ مُقَرَّبٌ وَلَا نَبِيٌّ مُرْسَلٌ. (مجلسی، ۱۴۰۳، ج ۷۹، ۲۴۳)؛ مرا با پروردگار وقتی است که نه در آن فرشته مقربی می‌گنجد و نه پیامبر مرسل دیگری.

۲. به لحاظ عملی در زمان معاصر در شرح احوالات برخی عرفا علاوه بر طی الارض، از مفهوم طی الزمان نیز صحبت شده است. شیخ جعفر آقای مجتهدی بارها از غلبه یافتن بر زمان و سفر به گذشته و آینده سخن گفته است! (مجتهدی، ۱۳۸۵، ۲۰۲) چیزی که در شرح احوالات فیلسوفی همچون علامه طباطبائی هم وجود دارد. (حسینی طهرانی، ۱۳۸۴، ۲۱۹) بنابراین یافته‌های نظری فلاسفه و حکمای الهی مسلمان، نمود عملی نیز یافته است.



حس مشترک مُدرکِ محسوسات است که به شکل صُوری در قوهٔ خیال ذخیره می‌شود. بنابراین حس مشترک چیزهایی را که متعلق به عالم شهادت است، از قبیل رنگ، طعم، بو، صوت و سردی آب، کشف می‌کند. وهم مدرکِ معنای محسوسات است که در حافظهٔ ذخیره می‌شوند. بنابراین وهم متعلق است به چیزهای نامریی از قبیل معنای دوستی در دوست. حاکم بر این قوا قوهٔ متصرفه است؛ زیرا این قوه از طریق ترکیب و تفصیل، در محسوساتی که در خیال ذخیره شده است تصرف می‌کند؛ مثلاً انسان بدون سری را تصور می‌کند. (نسفی، ۱۳۷۹، ۲۰۵)

در نظر نسفی وقتی عقل به روش درستی به کار گرفته شود، انسان مستعد فهمیدن هر کشفی است که در قلب او پدید می‌آید. مخزن تصورات حسی در قوهٔ خیال قدرت متمثل ساختن مجردات عالم روحانی را به وی می‌دهد. چون مخزن تصورات هر شخص مبتنی بر تجارب منحصر به فرد خود اوست، نتیجه این خواهد بود که هر فرد خیال ویژه خود را داشته باشد. این بدان معناست که تجلی خداوند برای هر شخص متفاوت است. (ریجون، پیشین، ۱۵۶)

خیال همچنین در مقام سوم هستی شناسی نسفی از اهمیتی دوجندان برخوردار است. در مقام سوم، سالک به درجه ای از شناخت می‌رسد که هر چیزی غیر از خداوند را خیال محسوب می‌کند. به نظر می‌رسد نسفی در بحث خیال تحت تأثیر ابن عربی بوده باشد، زیرا تقسیم‌بندی وی را در مورد خیال ذکر می‌کند و به نتیجه می‌رسد که انبیاء و اولیاء ملزم به

تفسیر معانی خیال‌اند.^۱

نوع اول خیال در نزد نسفی، عالم است که شامل ملک و ملکوت و جبروت می باشد. عالم دارای وجودی خیالی است که در نقطه مقابل وجود حقیقی خداوند قرار دارد :

«وجود حقیقی که وجودی خداییست، هستی است نیست نمای. و وجود خیالی که

در عالم است، نیستی است هست نما» (ریجون، همان، ۵۹، نقل از انسان کامل)

با این حال اگر چه عالم خیال غیر واقعی است، اما باز نسفی همانند سهروردی معتقد

است خیال نوعی اتصال به عالم واقع را تجربه می کند، چرا که :

«.. هیچ ذره از ذرات عالم نیست که خدای با آن نیست از جهت آن که خیال

بی حقیقت، و سایه بی ذات نتواند بود. و این سخن تو را جز به مثالی معلوم نشود :

بدان که نزدیک حکما هوا هستی است نیست نمای و سراب نیستی است هست

نمای. وجود سراب به هواست و ظهور هوا به سراب است. و هوا حقیقت سراب

است و سراب صورت هواست. پس معیت خدای را با عالم همچنین می دان که

معیت هوا با سراب است. و اینجا گفته اند که العالم کُلُّه خیال فی خیال أو منام فی

منام. این است معنی الناس نیام فاذا ماتوا انتبهوا.» (نسفی، مقصدالاقصی، ۳۱)

معنای دوم خیال، عبارت از قوه خیال در هر شخص است. این وجه از خیال در آراء

نسفی که به آراء ابن عربی نزدیک است، بر پایه تصورات و ادراکات هر شخص از عالم خارج

استوار است. ادراکی که شخص از خارج دارد و به وسیله حواس پنجگانه- که شرح آن رفت-

صورت می گیرد، پایه اصلی قوه خیال شخص است. یکی از منابع عقل انسان حواس پنجگانه

است که صورتی را در حس مشترک جمع می کنند و سپس این صور در خیال ذخیره می شود.

۱. ابن عربی خیال را در سه قسم آورده است. «خیال نامتناهی» گسترده ترین معنای این مفهوم این است،

زیرا شامل موجودات بالقوه و بالفعل است؛ «خیال منفصل» به عالم بینابینی موسوم به عالم کبیر اشاره

دارد؛ «خیال متصل» برای توصیف روح و نیز یکی از قوای روح به نام خیال در هر فرد به کار می رود.

(ریجون، پیشین، ۱۲۶) از سویی خیال متصل، خیالی است که از فاعل خیال جدا نیست؛ اما خیال

منفصل از فاعل خیال جدا افتاده است.

ذخیره‌سازی این صورت‌ها برای این‌که انسان بتواند از تجلّی خدا چیزی بفهمد، بسیار مهم است. هر شخص بنا به ذخیره‌سازی صور در قوه خیال ادراکی ویژه و مختص به خود از عالم دارد و از این منظر «الطرق الی الله بعدد نفوس الخلائق»؛ راه‌های رسیدن به خداوند به عدد خلائق است. در نظام معرفت‌شناختی نفسی حواس درونی و بیرونی باهم مرتبط اند و این نکته‌ای بود که کانت نیز بدان اشاره کرد. در فلسفه کانت بدون مفهوم، شهود حسی نابینا است و بدون شهود حسی نیز مفهوم بی محتواست. به نحو اجتناب ناپذیر آنچه ابتدائاً داده و دریافت می‌شود، همان شهود حسی است که به عنوان متعلقات قابل تفکر لحاظ می‌شود. از طریق احساس متعلقات به ما داده می‌شود و از طریق فاهمه، آنها مورد تفکر قرار می‌گیرند. با این حال ما بر آن نیستیم که معرفت‌شناسی ایندو قرابت دیگری از این فراتر با هم داشته است، زیرا معرفت در نزد کانت اساساً مستلزم قبول ثنویت منشأ شناسایی‌های ما است. بنابراین در نزد کانت، همانند غزالی، باب عقل نظری به روی مابعدالطبیعه مسدود است (یاسپرس، ۱۳۷۲، ص ۶۸)، در صورتی که در نزد نفسی‌انگونه که در بالا اشاره شد، عقل استعداد درک هر نوع کشفی را دارد و این درگرو به کارگیری درست آن است. نفسی همانند صدرای شیرازی و میرداماد بر این باور است که عقل آدمی می‌تواند به مرحله‌ای رسد که به معرفت حقیقی نائل آید و از این منظر اوج عقلانیت در نزد وی، کشف و شهود است:

«یا عزیز! آخر کار دانا در معرفت خدا و معرفت عالم حیرت است. و هرچه حیرت بیشتر نظاره کردن بیشتر، از جهت آنکه عقل علت حیرت است، و حیرت علت نظاره کردن است. پس آنکه عقل او بیشتر است حیرت او بیشتر است. و برای آنکس که حیرتش بیشتر است، نظاره کردن بیشتر خواهد بود. نظاره کردن بدون شکایت، مقامی عالی و کاری عظیم است.» (ریجون، پیشین، ۲۵۱)

عقل در نزد نفسی‌هنگامی کامل می‌شود که بتواند معنای باطنی عالم را فهم کند. به طور کلی نفسی از این طریق می‌خواهد ما را در مطالعه هر چیز متوجه معنای باطنی آن کند. اساساً از نظر وی هر پدیده‌ای دارای معنایی باطنی است، چه «العالم کُلُّه خیال فی خیال أو منام فی منام». در نزد نفسی جمله آدمیان در خیال اند، اما این خیال خود بر حقیقت دلالت دارد؛ انسان می‌باید که از خیال عبور کند تا به حقیقت آن خیال برسد. نفسی تفاوت معبران و مردم عادی

را در این می داند که آنها از خواب و خیال بیدار شده اند و می دانند که همه چیز خیال و رویا است، اما مردم عادی که در خوابند، می پندارند که رویاهایشان حقیقت دارد، زیرا در اثنای آن انواع تجربه های حسی و عاطفی برایشان حاصل می شود. از این میان برخی هرگز از خواب بیدار نمی شوند و در جهل مرکب می مانند، برخی تنها در دم مرگ بیدار می شوند (مرگ طبیعی)، و برخی نیز بیدار شده اند و دریافته اند که اینها همه خیال است (مرگ ارادی). (رک: ریجون، همان، ۴۷)

نسفی بنابراین به راحتی از یقین در معرفت سخن به میان نمی آورد و از این منظر نوعی تساهل را در شناخت شناسی خود ارائه می دهد:

«ای درویش! سخن بی میل آن است که هیچ قوم باید که عیب یکدیگر نکنند و جمله یکدیگر را معذور دارند، از جهت آنکه این وجود، وجودی پر عظمت و پر حکمت است و هیچ کس این وجود را کماهی در نتواند یافت.» (نسفی، ۱۳۷۹، ۱۲)

نسفی در جای دیگری می آورد:

«بدان که اگر یک چیز را به صد اعتبار، به صد نام خوانند، روا باشد و به آن صد نام که مر آن یک حقیقت را گویند در حقیقت آن چیز هیچ کثرت لازم نیاید. مثلاً چنان که انبیاء فرموده اند که اول چیزی که خداوند تعالی بیافرید، نور بود و دیگر فرموده اند که اول چیزی که خدای تعالی بیافرید، روح بود و دیگر فرموده اند که اول چیزی که خدای تعالی بیافرید، قلم بود. این جمله راست است و مراد ایشان از این یک جمله، یک جوهر است و این جوهر اول است. و جوهر اول را به اضافات و اعتبارات به اسامی بسیار ذکر کرده اند.» (نسفی، همان، ۱۹۸)

نسفی معتقد است حتی معرفت انسان کامل که بالاترین میزان معرفت نسبت به پروردگار است، نسبی است:

«و به نزدیک اهل وحدت کمال آدمی وجود ندارد، از جهت آنکه آدمی به هر کمالی که برسد نسبت به استعداد وی و نسبت به علم و حکمت خدای هنوز ناقص باشد، پس آدمی را کامل گفته می شود، به نسبت گفته می شود.» (نسفی، پیشین، ۳۰، ۹۵)

تکثری که عرفا بدان قائل اند و در نسفی نیز چنین است، مربوط به مراحل اولیه شناخت است و در نهایت معرفت شناسی عرفا گونه ای از وحدت را در هستی تجربه می کند.

اساساً وقتی که معرفت خصلتی سلسله مراتبی می یابد، هر مرتبه از شناخت نمی تواند مدعی فهم نهایی باشد و بنابراین در هر مرحله، سالک می داند که تجربه ای فراتر از این عالم خواهد داشت که با این مرحله و مرحله قبل متفاوت خواهد بود. ادراکات هر شخص در معرفت شناسی عرفانی بسته به مقام و مرتبتی که وی در آن است متفاوت خواهد بود. سالک در یک مقام عالم را مشغول به ذکر «سبحان الله» می بیند و دیگری در مقامی متفاوت، عالم را مشغول به ذکر «یا قدوس» می بیند. در این میان اهل ظاهر هیچ نمی بینند و غالباً هم به مخالفت با عرفا برخاسته اند :

جنگ هفتاد و دو ملت همه را عذر بنه چون ندیدند حقیقت ره افسانه زدند
بنابراین عرفایی که به مرحله آگاهی از این تکتک در عین وحدت (تکثر در این که هر جزء عالم به گونه ای خدای خود را می خواند و وحدت در این که به هر حال همگی تعظیم خدای دارند) رسیده اند همواره نوعی از تساهل را در شناخت شناسی خود قائل بوده اند. اما اگر در خود نسفی هم تعمق صورت گیرد، چنین نسبیتی تنها محدود به مراحل اولیه سلوک است و سالک بعد از رسیدن به مقام اتحاد، به شناختی مطلق دست می یابد و از همین منظر است که اکثر عرفا را عقیده بر این است که در شناخت شهودی هرگز خطا و اشتباه راه ندارد. اشاره ای که نسفی در شناخت شناسی خود به سه گروه همیشگی خود دارد نیز مهر تأیید سخن ماست. نسفی به شیوه همیشگی خود مقوله معرفت را در نزد سه گروه فوق بیان می کند ولی این بار سه گروه فوق را «عوام، خواص و خاص الخواص» می نامد. (نسفی، ۱۳۷۹، ۷۲)
این سه گروه که به ترتیب اهل شریعت، اهل حکمت و اهل وحدت را نشان می دهند، از این منظر اهمیت دارند که به نظر نسفی بیانگر میزان شناخت در هر گروه می باشند. بدین ترتیب اهل وحدت که در اینجا نسفی ایشان را خاص الخواص نامیده است، به شناختی رسیده اند که آن بالاترین مرتبه شناخت است.

از نظر نسفی بسیاری از شطحیات عرفا، نوعی ادعای معرفت شناختی است و بدین ترتیب اوایی که به شطح گویی افتاده است، بر اثر عدم طاققت نور علمی بوده است که از سوی پروردگار بر قلب وی تابیده است. پیشتر در باب مفهوم طاققت مختصری شرح دادیم؛ یکی از نکات مهمی که خرد اسلامی - اعم از حصولی و شهودی - همواره بدان توجه داشته است، طاققت بشری است. در این میان حتی عرفا که با مشقت سلوک توانسته اند ارتقاء وجودی

بیابند و طاق خود را افزایش دهند، ممکن است بر اثر شدت تابش نور علم الهی ناتوان شوند و به شطح گویی دچار شوند. به همین دلیل بسیاری از عرفا معتقدند که بالاترین مقامات، مکتوم بودن سالک است. به هر حال عرفا از نظر نسفی در عکس العملی که به نور علم الهی دارند، مرتبت خود را نشان می‌دهند :

«ای درویش! در ابتدای این مقام از سالکان هرآینه این آواز برآید که لیس فی جُبتی سوی الله^۱ و لیس فی الدارین غیر الله و در وسط این مقام هرآینه این آواز برآید که انا الحق^۲ و سبحانی ما اعظم شأنی، و در انتهای این مقام چنان خاموشی و سکوت بر سالک غالب شود که با هیچ کس در هیچ وقت سخن نگوید مگر که ضرورت باشد. و چنان عجز و نادانی بر سالک غالب شود که به یقین بداند که ذات و صفات خدای را هیچ کس و چنانکه ذات و صفات خدایست ندانست و نخواهد دانست.» (ریجون، پیشین، ۱۸۳، نقل از بیان تنزیل)

چگونگی کسب معرفت در نزد نسفی و به طور کلی در میان عرفا روش خاص خود را دارد که شاید فهم آن برای نرفته آن راه، چندان آسان نباشد. حلوی تن تنایی است که نخورده نمی‌توان از آن دانست.^۳ حافظ در این باره به خوبی سروده است :

۱. از شطحیات ابوبکر شبلی

۲. شطح معروف منصور حلاج

۳. از مشکلات اصلی که صوفیه همواره با آن مواجه بودند بیان ناپذیری تجربیات عرفانی بود. عرفا به مکاشفاتی می‌رسیدند که هرگز نمی‌توانستند آن را به زبان متعارف بیان کنند. زبان به مثابه امری قراردادی و اعتباری میان انسانها از شأنی برخوردار نیست که بتواند به درستی حمل‌کننده تجربیات عرفانی باشد که ملهم از حقایق باطنی عالم است. در این میان برخی همچون حافظ رو به استفاده از مجاز و استعاره آوردند و برخی نیز همچون حلاج و شبلی و جنید به شطح‌گویی دچار شده و حکم تکفیر آنان توسط فقها امضاء شد. مشکل دیگر این بود که اساساً عرفا معتقد بودند ((اِفْشَاءُ سِرِّ الرَّبُّوبِيَّةِ كُفْرٌ)) و بدین ترتیب از گفتن بسیاری از مسائل خودداری می‌کردند. حافظ در باب بیان ناپذیری می‌گوید : هر شبی در این ره، صد بهر آتشین است دردا که این ((معما)) شرح و بیان ندارد

رموز سرّ انا الحق چه داند آن غافل که منجذب نشد از جذبه های سبحانی
 اما نسفی از آنجا که برای هر چیزی مثالی درخور و شایسته می آورد، این روش را نیز به
 خوبی شرح داده که در آن تمایز میان معرفت حصولی و معرفت حضوری کاملاً مشهود است:
 «ای درویش! بعضی از سالکان گفتند که ما حرفت نقاشی بیاموزیم و لوح دل خود
 را به مداد تحصیل و قلم تکرار به جمله علوم منقش گردانیم تا جمله علوم در دل
 ما مکتوب و منقش شود، و هر چیز که در دل ما مکتوب و منقش شد، محفوظ ما
 گشت؛ پس دل ما لوح محفوظ گردد. و بعضی از سالکان گفته اند که ما حرفت
 صیقلی بیاموزیم و آئینه دل خود را به مصقل مجاهده و روغن ذکر پاک و صافی
 گردانیم، تا دل ما شفاف و عکس پذیر شود، تا هر عملی که در عالم غیب و شهادت
 است، عکس آن در دل ما پیدا آید، و عکس بی شبهت تر و درست تر از کتابت باشد،
 از جهت آنکه در کتابت سهو و خطا ممکن است، و در عکس سهو و خطا ممکن
 نیست. و حکایت صورت گران چین و ماچین معروف است.» (نسفی، همان، ۱۴۳)
 بنابراین نسفی بهترین راه رسیدن به معرفت را از درون خود آدمی می داند.^۱ سالک تا
 نتواند خود را بشناسد، به معرفت الله هم نخواهد رسید. مهمترین راه رسیدن به معرفت خداوند
 نیز این است که نیروهای شرّ و خیر نفس خود را در راه شناخت خداوند بشناسد و بدین
 ترتیب از خودشناسی به خداشناسی برسد :

اما بهترین بیان را در این میان جلال الدین مولوی بلخی ارائه داده است :

بر لبش قفل است و در دل رازها	لب خموش و دل پیر از آوازه‌ها
عارفان که جام حق نوشیده اند	رازها دانسته و پوشیده اند
هر که را اسرار حق آموختند	مهر کردند و دهانش دوختند

۱. نسفی علمی را که از بیرون و از گوش به آدمی برسد همچون چاهی بی آب می داند که از چاه
 دیگران بر آن آب ریخته شود. این آب علاوه بر آن که بقایب ندارد، زود عفن گردد و بیماری های
 متعدد پدید آورد. بنابراین آدمی هر چه می طلبد باید از درون خود بطلبد. (نسفی، همان، ۸۶)

«حضرت امیرالمومنین علی صلوات الله علیه هر نوبت که حضرت رسول صلی الله علیه و آله را به خلوت دریافتی، سوال کردی که یا رسول الله چه کار کنم و به چه کار مشغول باشم تا عمر خود ضایع نکرده باشم؟ حضرت رسول صلی الله علیه و آله فرمود که خود را بشناس تا عمر خود ضایع نکرده باشی که چون خود را شناختی، خدای را شناختی و به خدای رسیدی و عروج را تمام کردی.» (نسفی، مقصدالاقصی، ۱۶۹) «ای درویش! سخن این بیچاره قبول کن و خود را بشناس تا خدای را بشناسی.» (نسفی، همان، ۱۸۹)

نسفی نتیجه می‌گیرد که اکنون که هرآنچه آدمی باید طلب کند، باید از خود بطلبد، پس بهتر آن است که آدمی نیکو سیرت باشد.

«بدان که یکی از دانایی سوال کرد که مردم هرکس طریقی دارند و آن طریقی را طریقی نجات نام نهاده اند و هر کس نفی طریقی از آن دیگران می‌کند. و من در این میان سرگردانم و نمی‌دانم که کدام طریقی پیش گیرم که نجات من در آن طریقی باشد و از آن طریقی مرا به غایت پشیمانی نباشد. دانا فرمود که برو نیکو سیرت باش که آدمی نیکو سیرت را در دنیا و آخرت بد نرسد و نیکو سیرت هرگز از کار خود پشیمان نباشد. سوال کرد که نیکو سیرتی چون باشد؟ دانا فرمود که با هیچ کس بدی مکن و با همه کس نیکی کن و هیچ کس را بد مخواه و همه کس را نیک خواه، که خاصیت نیک خواهی و نیک نفسی آن است که اول حال و کار نیک نفس و نیک خواه نیک شود. و خاصیت بدخواهی آن است که اول حال و کار بد نفس و بدخواه بد شود. پس هر که بدی می‌کند و بدی خلق می‌خواهد، به حقیقت با نفس خود می‌کند. .. دل آدمی بدخواه و بد نفس رنجور است. بنابراین کسی که بدون دلیل معقولی چیزی می‌دزدد، از خود دزدیده است و کسی که مردمان دیگر یا حتی حیوانات را بی جهت آزار می‌دهد، فی الواقع خویشتن را آزار داده است: ما أصابک من سَیِّئَةٍ فَمِنْ نَفْسِكَ.» (نسفی، ۱۳۴۴، ۲۰۴)

بنابراین برای نسفی حتی شیطان و ابلیس و خدای را نیز می‌باید از خود طلب کنی، چه، آنچه آدمی در پی آن است در نفس او موجود است:

«ای درویش! اگر عظمت و بزرگواری آدمی را دانستی، آن را یک علامت هست. اگر آن علامت در تو پیدا آید معلوم می شود که آدمی را آنچنان که آدمی است دانستی و آن علامت آن است که من بعد هر چیز که طلب کنی باید که در خود طلب کنی و از بیرون خود طلب نکنی. اگر ذات خدای و صفات خدای را می طلبی، در خود طلب کن، و اگر عقل اول و روح اول که روح اضافی است می طلبی، در خود طلب کن. و اگر ابلیس و شیطان می طلبی در خود طلب کن. و اگر قیامت و حساب و صراط می طلبی در خود طلب کن، از ظلمات طبیعت بگذر تا به آب حیات برسی. ای درویش! این همه می گویم و یقین می دانم که تو نمی دانی که من چه می گویم.»

در جستن جام جم جهان پیمودم روزی ننشستم و شبی نغنودم
 زاستاد چو وصف جام جم بشنودم خود جام جهان نمای جم من بودم

(نسفی، مقصدالاقصى، ۱۹۴)

ارتباط معرفت و هستی از نظر نسفی

تا اینجا گفتیم که برای نسفی معرفت از خصلتی مرتبه ای برخوردار است که می توان در آن نوعی نسبی بودن عمودی را نیز مشاهده کرد. اگر ما معیار معرفت و وجود را در نزد نسفی منطبق بر هم در نظر بگیریم می توان گفت نسفی نهایی برای شناخت قائل نیست؛ و اگر شناخت را مرتبط با وجود در نظر بگیریم، یعنی وجودی که در کلیت خود دارای نوعی وحدت همه جانبه است و منشأ آن وجود الهی است، بنابراین وجود نیز بی نهایت و نامتعیین است. بدین ترتیب نسفی از جمله اندیشمندانی است که نه تعیین صرفی برای هستی شناسی قائل است و نه برای معرفت شناسی؛ وی از شش وجه هستی شناسی صحبت می کند که هر یک از آنها تابع قواعد خاص خود است. در هر مقام سالک دارای معرفتی خاص همان مقام نسبت به جهان پیرامون خود است. با فراتر رفتن از یک مرحله و پای گذاردن به مرحله بعد که با مجاهدت های عارفانه کسب می شود، سالک دارای معرفتی جدید از عالم هستی می شود که با مرحله قبل و بعد خود متفاوت است. قواعد مقام دوم اگر چه اعم از قوانین مقام نخست است، اما با آن متفاوت است. بدین ترتیب اساس معرفت شناسی نسفی نیز در این مراتب

هستی شناختی تعریف می شود. مشکل بسیاری از افرادی که به زعم نسفی مدعی شناخت دقیق اند نیز همین است؛ آنها نمی دانند که در کدام نقطه عالم وجود ایستاده اند و بنابراین تصور می کنند که معرفتی که بدان رسیده اند، معرفت نهایی است و شناخت درستی از عالم دارند. نسفی این را گوشزد می کند که اگر آدمی به شناختی از عالم هستی رسیده است، این شناخت وابسته به مرتبت وجودی افراد متفاوت است و لذا نمی توان ادعاهای جازم داشت. سالک کامل و به تعبیر نسفی انسان کامل اویبی است که تمام مقامات شش گانه را پشت سر نهاده است و به مرحله اتحاد رسیده است. از آنجایی که انسانهای دیگر هر یک در مرتبه ای از شناخت به سر می برند، همگی دچار نوعی نقصان اند. این نقص و تکامل نه طبیعی بلکه اکتسابی است زیرا صحبت از سلوک است. پس «اعلی علیین و اسفل السافلین» در قرب او یکسان است و «قرب و بُعد نسبت به علم و جهل ما گفته اند» (نسفی، همان، ۱۴۷). تعریفی که نسفی از مقام ارائه می دهد مدرک تأیید سخن ماست. نسفی در تعریف مقام، آن را در مقابل مفهوم حجاب قرار می دهد و می آورد:

«بدان که هر چیزی که از خود دفع می باید کرد و از پیش بر می باید داشت
عبارت از حجاب است و هر چیز که خود را حاصل می باید کرد و بر آن می باید
بود عبارت از مقام است.» (نسفی، ۱۳۸۱، ۱۰۴)

حجاب چهره جان می شود غبار تن خوشا دمی که از آن چهره پرده برفکنم
(حافظ)

بنابراین در نظر نسفی حجاب هر آن چیزی است که می باید از خود دفع کنیم تا مانع راه سلوک نشود و مقام آن چیزی است که سالک می باید بکوشد تا بدان برسد و آن را کسب کند. نسفی از چهار حجاب اکبر سخن می گوید که اگر سالک بتواند آنها را از میان بردارد در طهارت دائم است و وضوی دائم دارد و نیز چهار مقام را ذکر می کند که سالک اگر بتواند بدانها برسد، در صلوه دائم است. (نسفی، پیشین، ۱۰۴) بدین ترتیب نسفی که برخلاف فقهای زمانه خود، معتقد است مفاهیمی همچون دائم الوضو بودن و دائم الصلوه بودن سالک معنایی تأویلی و باطنی دارد که فهم آن مستلزم ارتقاء وجودی است و نه انجام اعمال ظاهری شریعتمداران. با اینحال نسفی را در زمره صوفیانی که طریقت را چون مغز و شریعت را چون پوست گردو می دانند که با رسیدن به مغز آن می توان پوسته آن را به دور انداخت نیز

نمی‌توان دانست، زیرا در نزد نسفی تنها راه سلوک، خود شریعت است نه درویش مآبی فرقه‌ای و عزلت صوفیانه. بنابراین «در علم و معرفت در هر مقامی که باشی، باید مقلد پیغمبر خود باشی و دست از شریعت وی نداری.» (نسفی، پیشین، ۴۲۴) نسفی حتی پیغمبر(ص) را معیار شناخت شریعت و طریقت و حقیقت می‌داند:

«بدان که شریعت گفت پیغمبر است و طریقت کرد پیغمبر است و حقیقت دید پیغمبر است؛ الشریعة اقوالی و الطریقة افعالی و الحقیقه احوالی... هر که قبول می‌کند آنچه پیغمبر گفته است از اهل شریعت است، و هر که می‌کند آنچه پیغمبر کرده است از اهل طریقت است، و هر که می‌بیند آنچه پیغمبر دیده است، از اهل حقیقت است.» (نسفی، مقصد الاقصی، ۱۳۳)

در این تحلیل از نسفی می‌توان شاهد اکتسابی بودن معرفت بود. اکتسابی بودن مقامات در نظر نسفی تا بدان حد است که معتقد است انسان به لحاظ درجات روحانی می‌تواند تا مقام پیامبر(ص) در معراج ارتقاء یابد و تجربه‌ای همانند او را داشته باشد. انسان کامل به مقام نهایی شناخت رسیده است و تکامل او از این منظر است که در وجود الهی به عنوان منبع معرفت غرق شده است و یا به تعبیر عرفا به مقام فناء فی الله رسیده است. چرا که از نظر نسفی استعداد کمال در هر فردی بالقوه موجود است و آدمی باید در سیر و سفری که دارد، این استعداد را از حالت بالقوه، به بالفعل در بیاورد. انسان کامل اوایی است که توانسته است تمامی استعدادها و توانایی‌های خود را شکوفا و بالفعل کند. از نظر نسفی «کمال هر چیز آن است که هر چه در آن چیز بالقوه موجود است، بالفعل موجود شود.» (نسفی، ۱۳۷۹، ۲۲۲) و اکتسابی بودن مقامات در نظر نسفی از این منظر است؛ در واقع هر انسانی می‌تواند به سرحد کمال راه یابد و این تنها مستلزم آگاهی از استعداد درونی انسان و بالفعل نمودن آن در جهت کمال است.

نکته جالب توجه این اندیشه آنجاست که مقام معرفتی نشان دهنده مقام وجودی فرد در هستی نیز می‌باشد و در اینجاست که انسان کامل به عنوان موجودی والا از انسانهای دیگر منفک می‌شود. از نظر نسفی «هر که عالم تر است، نزدیک تر است.» (نسفی، مقصد الاقصی، ۲۴) و «هر که بالاتر است به عقل اول نزدیکتر است، شریف تر و لطیف تر است، و علم و طهارت وی بیشتر است.» (نسفی، ۱۳۷۹، ۱۲۷). این دقیقاً همان انسجامی است که در هستی

شناسی و معرفت شناسی نسفی ما از آن سخن می‌گوییم. وی در این باب می‌آورد :
«ای درویش! [وصول به مراتب عالیه و درجات رفیعہ] به سعی و کوشش این کس
باز بسته است. هرچند که علم و طهارت زیادت حاصل می‌کند، مقام وی عالی تر
می‌شود.» (نسفی، ۱۳۸۱، ۱۱۰)

نسفی در عبارتی مشابه در مقصدالاقصى معتقد است «هرکه در این قالب علم و طهارت
بیشتر حاصل کند، مرتبه وی بالاتر می‌شود» (نسفی، مقصدالاقصى، ۱۸۳). درجه و مرتبت هر
فرد در نزد نسفی به تکامل معنوی وی بسته است :

«روح هر کسی که کامل تر و استقامت هر که تمام تر باشد، درجه او در عالم بقا و
ثبات بالاتر بود و مرکب او شریف تر و لطیف تر باشد. و از درجه تا درجه چندان
مسافت بود که از زمین تا آسمان.» (نسفی، ۱۳۷۹، ۲۴۷)

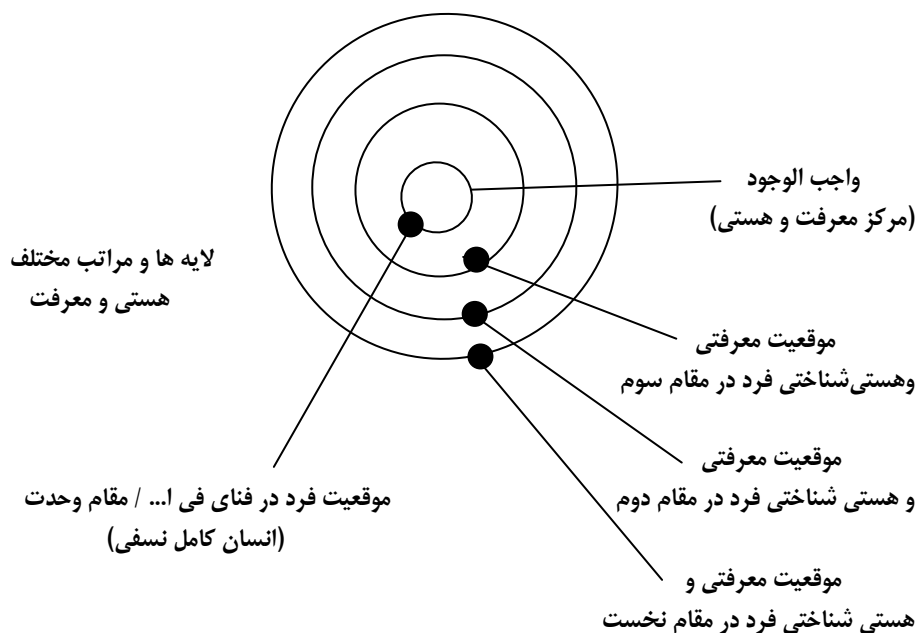
همچنین معرفتی که نسفی از آن تحت عنوان سرّ نور و الهام نام می‌برد نیز چیزی است
که آدمی می‌تواند بسته به مقام و مرتبت روحانی و طهارت باطن، بدان راه یابد. از نظر وی
آدمی در هر مرتبه ای دانشی را تجربه می‌کند که مختص همان مرحله از سلوک است و :

«دانش او در هر مقامی آنچه مالاید آن مقام است، پیدا می‌آید و تا به آن مقام
نرسد، دانشی که به آن مقام تعلق دارد، پیدا نیاید.» (نسفی، همان، ۲۲۶). «عالم غیب
مراتب دارد، و از مرتبه ای تا به مرتبه ای تفاوت بسیار است و باطن سالک هم
مراتب دارد و از مرتبه ای تا مرتبه ای هم تفاوت بسیار است. مرتبه اول [بعد باطنی
سالک] از مرتبه آخر [عالم غیب] اکتساب تواند کرد. علم و معرفت سالک را به
این طریق هم حاصل می‌شود. و خوابِ راست عبارت از این است و وجد و وارد
و الهام و علم للثنی عبارت از این است. و این معنی به کفر و اسلام تعلق دارد. و
هر که آینه دل صافی گرداند، این اثرها یابد.» (نسفی، پیشین، ۸۹)

از آنجا که منبع معرفت در میان عرفا واحد است و رسیدن به آن نیازمند سلوک است، پس
معرفت نیز از نوعی خصلت مرتبه‌ای بودن برخوردار می‌شود. و از آنجا که از خود اصطلاح عرفان
به معنی به معرفت رسیدن هم بر می‌آید، اساس عرفان مبتنی بر شناخت است. بنابراین صعود
به هریک از مراتب معرفتی نوعی صعود به لحاظ وجودی نیز می‌باشد. زیرا اساساً منبع
معرفت و وجود واحد است. نسفی در باره نزدیکی و دوری به مرکز عالم می‌آورد :

«هر چه خفیف تر است، جای او بالاتر است. و از مرکز عالم دورتر است». .. دانستی که خفیف و ثقیل بالطبع میل به مرکز عالم دارد. اما هر کدام که ثقیل تر است به زیر می رود و به مرکز عالم نزدیکتر می شود و خفیف را به قهر از مرکز عالم دورتر می گرداند. عالم در لامحل است اما چون افراد عالم جمله بالطبع میل به مرکز عالم دارند، پس محل جمله مرکز عالم باشد.» (نسفی، ۱۳۸۱، ۹۴)

ارتباط مراتب مختلف هستی و وجود را در نظر نسفی می توان این گونه نشان داد



در این نظام که در نظر نسفی از شش مرتبه برخوردار است، موقعیت (به تعبیر عرفا مقام) هر فرد به لحاظ معرفت شناختی، موقعیت وی به لحاظ هستی شناختی نیز محسوب می شود. این تفکر نشان دهنده انسجام درونی معرفت شناسی و هستی شناسی در فلسفه و عرفان اسلامی است. انسان کامل عزیز نسفی در چهارچوب همین نظام معنا می یابد. به زعم نسفی وی کسی است که علم و طهارت را به نهایت آن رسانیده است:

«ای درویش! هر که نفس خود را به جایی رسانید که مناسبت با نفس فلک الافلاک دارد «و علم و طهارت را به نهایت رسانید»، آدمی تمام شد و عالم صغیر تمام گشت. و هر که عالم صغیر را تمام کرد، در عالم کبیر خلیفه خدای است و خلیفه خدای معجون اکبر و اکسیر اعظم [و کبریت احمر] و جام جهان نمای و آینه دو گیتی است.» (نسفی، همان، ۷۱)

نتیجه گیری

در نزد نسفی حرکتی در عالم وجود دارد که به ترقی و تنزل انسانها منجر می شود. معیار ترقی و تنزل نیز معیاری معرفت شناختی است که در کالبد هستی شناسی نسفی معنا می یابد؛ هر آنکه معرفت بیشتری کسب می کند و می تواند به بواطن عمقی عالم هستی بیشتر شناخت بیابد، وی به لحاظ وجودی نیز ارتقاء می یابد. هنگامی که نسفی از علم و معرفت و شناخت سخن می گوید اساساً علم حصولی را مدنظر ندارد، بلکه علمی را مورد توجه قرار می دهد که در لسان قرآن «یُزَکِّیهِمْ وَ یُعَلِّمُهُم» مورد خطاب قرار می گیرد. آنگونه که در بالا ذکر شد نسفی علم و طهارت را در کنار هم می آورد و بدینگونه نشان می دهد که وقتی سخن از علم دارد، منظور وی علمی است که با نوعی تزکیه روحی نیز همراه است. چنین علمی است که می تواند سالک را به مقامات، به مثابه امری وجود شناختی برساند. بدین ترتیب نسفی میان علم همراه با طهارت و مقام، ارتباط برقرار می کند:

«... و مقام هر یک جزای علم و طهارت وی است. هر که علم و طهارت زیادت می کند، مقام وی عالی تر می شود، یعنی نه چنان است که اهل شریعت گفتند که هر یک را مقام معلوم است، چون به مقام معلوم خود رسیدند، دایره هر یک تمام شد و چون دایره تمام شد، ترقی ممکن نمی ماند.» (نسفی، پیشین، ۱۲۹)

مسلم است که چنین رویکردی به لحاظ روش شناسی تنها روش شهودی را برمی تابد و سه ضلع مثلث معرفت شناسی، هستی شناسی و روش شناسی نسفی را تکمیل می کند. ما بر آنیم که در این نقطه صدرای شیرازی دقیقاً تحت تأثیر عزیز نسفی است. اهل فلسفه می دانند که نسفی از چه سخن می گوید، وی طرحی را بنیان می گذارد که ملاصدرا بعدها آن را با عنوان حرکت جوهری مطرح کرد. حرکت جوهری از مبانی اساسی عقیده قوس صعودی و قوس نزولی بود که پیشتر توسط عرفای بزرگی چون عین القضاة همدانی مطرح شده بود. و اینکه ما آنرا عقیده نامیدیم به دلیل استناد قرآنی آن است. (نجم؛ ۹) در واقع عرفان اسلامی آنگونه که بسیاری معتقدند متأثر از گرایشهای باطنی در عالم غرب همانند اندیشه نوافلاطونی نبود و کاملاً صبغه اسلامی داشت. اساساً یکی از مهمترین عوامل شکل گیری فلسفه در عالم اسلام جهد در فهم قرآن و رسیدن به بواطن عمقی آن بود.

نسفی نیز یکی از قوی ترین رویکرد های معرفت شناسانه در عالم اسلام را عرضه داشت که مبتنی بر آموزه های قرآنی و مکاشفات عرفانی بود. بنابراین ارتباط میان نظام هستی شناسی و معرفت شناسی در نزد عزیزالدین نسفی که بالاتر بدان پرداختیم تنها ناشی از خلاقیت ذهنی یک فیلسوف صرف نیست، بلکه به زعم خودش سعی نموده تا حقیقت را کشف کند. (نسفی، ۱۳۸۱، ۱۰۳) از آنجا که فلسفه ورزی برای نسفی به معنای کشف حقیقت است، هر نوع یافته عقلانی لزوماً ابتناء به یک حقیقت وجودی نیز دارد. برای نسفی مقامات معرفتی که در معرفت شناسی خود بدان اشاره می کند، قرینه مقامات وجودی و هستی شناسانه سالک است که در سلوک عقلی و عملی خود بدان می رسد. بدین ترتیب نسفی یکی از منسجم ترین مبانی معرفت شناسانه را در عالم اسلام بنیان نهاد.

فهرست منابع

قرآن کریم

۱. ابن اثیر، عزالدین ابی الحسن، الکامل فی التاریخ، بیروت، دارصادر، ۱۳۹۹ هـ،

۱۹۳۸ م، ج ۱۲

۲. افراسیاب پور، علی اکبر، زیبایی پرستی در عرفان اسلامی، تهران، انتشارات طهوری،

۱۳۸۰

۳. اقبال آشتیانی، عباس، تاریخ مغول و اوایل ایام تیموری، تهران: نشر نامک، ۱۳۷۶
۴. امام خمینی، روح الله، چهل حدیث، تهران، مؤسسه تنظیم و نشر آثار امام خمینی، چاپ اول، ۱۳۷۱
۵. ترکمنی آذر، پروین، تاریخ سیاسی شیعیان اثنی عشری در ایران، قم: موسسه شیعه‌شناسی، ۱۳۸۳
۶. جوینی، عظاملک، تاریخ جهانگشای، لندن - لیدن: چاپ محمد قزوینی، ۳۷-۱۹۱۲، ۱۹۵۸، ج ۱
۷. حسینی طهرانی، سید محمدحسین، مهر تابان؛ یادنامه و مصاحبات تلمیذ و علامه عالم ربانی علامه سید محمدحسین طباطبایی تبریزی، مشهد، نشر: علامه طباطبایی، ۱۳۸۴.
۸. ریجون، لوید، عزیز نسفی، ترجمه مجدالدین کیوانی، تهران، نشر مرکز، ۱۳۷۸
۹. سجادی، سید جعفر، فرهنگ اصطلاحات و تعبیرات عرفانی، تهران، انتشارات طهوری، چاپ هفتم، ۱۳۸۳
۱۰. سهروردی، شهاب الدین یحیی، مجموعه مصنفات شیخ اشراق، تصحیح و مقدمه هانری کرین، تهران، انجمن حکمت و فلسفه ایران، ۱۳۹۶
۱۱. طباطبایی، سید محمد حسین، المیزان فی تفسیر القرآن، بیروت، موسسه الاعلمی للمطبوعات، ۱۳۹۱ق
۱۲. کاشانی عزالدین محمود بن علی، مصباح الهدایه و مفتاح الکفایه، مقدمه و تصحیح از جلال الدین همایی، چاپ سوم، تهران، موسسه نشر هما، ۱۳۶۷
۱۳. کرین، هانری، تاریخ فلسفه اسلامی (متن کامل)، ترجمه سید جواد طباطبایی، تهران، انتشارات کویر، به اهتمام انجمن ایران‌شناسی فرانسه در ایران، چاپ سوم، ۱۳۸۰
۱۴. لاهیجی، شیخ محمد، شرح گلشن راز، به اهتمام کیوان سمیعی، تهران، کتابفروشی محمودی، ۱۳۶۶
۱۵. مجتهد شبستری، محمد، ایمان و آزادی، تهران، انتشارات طرح نو، ۱۳۷۸
۱۶. مجلسی، محمدباقر، بحار الانوار، بیروت، موسسه الوفاء، ۱۴۰۳ ق، ج ۷۹
۱۷. نسفی، بیان التنزیل، با شرح احوال، تحلیل آثار، تصحیح و تعلیق از علی اصغر میر

- باقری فرد، تهران، انجمن آثار و مفاخر فرهنگی، ۱۳۷۹
۱۸. ---، ---، کشف الحقایق، به اهتمام و تعلیق احمد مهدوی دامغانی، تهران، شرکت انتشارات علمی و فرهنگی، ۱۳۴۴
۱۹. ---، ---، مجموعه رسائل مشهور به کتاب الانسان الکامل، با پیش گفتار هانری کربن، تصحیح و مقدمه ماریژان موله، ترجمه مقدمه از سید ضیاء الدین دهشیری، تهران، انتشارات طهوری، چاپ هفتم، ۱۳۸۴
۲۰. ---، ---، زبده الحقایق، تصحیح، مقدمه و تعلیقات از حق وردی ناصری، تهران، انتشارات طهوری، چاپ دوم، ۱۳۸۱
۲۱. ---، ---، مقصد الاقصی، به همراه اشعه اللمعات از جامی و منتخب الجواهر الاسرار از آذری، مرکز نسخه های خطی کتابخانه مرکزی دانشگاه تهران، نسخه شماره B/253، شماره میکرو فیلم ۹۰۸۹
۲۲. الهجویری الغزنوی، ابو الحسن علی بن عثمان، کشف المحجوب، تصحیح ژوکوفسکی، به قلم محمد عباسی، تهران، انتشارات امیر کبیر، بی تا
۲۳. همدانی، عین القضاء، زبده الحقایق، تهران، مطبعه جامعه تهران، بی تا
۲۴. یاسپرس، کارل، کانت، ترجمه میر عبدالحسین نقیب زاده، تهران، انتشارات طهوری، ۱۳۷۲