

شیوه تبیین سنت و مشرب عرفانی (نمونه مطالعاتی: عزیز نسفی)^{*۱}

سید علی اصغر میرباقری فرد^۲
احسان رئیسی^۳

تاریخ دریافت: ۹۶/۰۶/۲۱

تاریخ تصویب: ۹۶/۰۹/۲۷

چکیده

به منظور تحقق اهداف پژوهشی در پژوهش‌های عرفانی، ضروری است روشی مضبوط، علمی و منطبق بر ماهیت آن زمینه در نظر گرفته شود. یکی از موضوعات اساسی در پژوهش‌های عرفانی، شناخت سنت و مشرب عرفانی هر عارف است. در واقع، به نظر می‌رسد نخستین و ضروری‌ترین گام در پژوهش‌های عرفانی، تبیین سنت و مشرب عارفان است. در این مقاله، به اقتضای ماهیت عرفان اسلامی، روشی برای تبیین

۱. شناسه دیجیتال (DOI): 10.22051/jml.2017.16712.1399

* این مقاله از نتایج کرسی مولوی پژوهی است که با حمایت صندوق حمایت از پژوهشگران و فناوران کشور راه‌اندازی شده و به شماره ۹۶۰۰۱۲۲۸ در آن صندوق به تصویب رسیده است.

۲. استاد گروه زبان و ادبیات فارسی دانشگاه اصفهان، اصفهان، ایران (نویسنده مسئول).

a.mirbagherifard@gmail.com

۳. استادیار گروه زبان و ادبیات فارسی دانشگاه اصفهان، اصفهان، ایران. ehsan.reisi@gmail.com

سنت و مشرب عرفانی به دست آمده است. در این روش، برای سنت عرفانی چهار رکن (هدف و غایت، روش، موضوعات و مفاهیم و نظام تربیتی) و برای مشرب عرفانی نیز سه محور (سیر و سلوک، موضوعات و مفاهیم، و نظام تربیتی) مشخص شده است که بر اساس آن‌ها می‌توان سنت و مشرب عرفانی عارف را تبیین کرد. همچنین در این مقاله، عزیز بن محمد نسفی به عنوان مطالعه موردی در نظر گرفته شده است. وی کوشیده است راهی بین دو سنت عرفانی برگزیند. بر این اساس، در اصول و مبانی پایبند سنت دوم، و در فروع دنباله‌رو سنت اول عرفانی است. مشرب عرفانی وی نیز برآمده از مشرب عرفانی استادش سعدالدین حمویه است که البته با ابتکارات وی در زمینه‌های سیر و سلوک و هستی‌شناسی همراه شده است.

واژه‌های کلیدی: سنت عرفانی، مشرب عرفانی، پژوهش‌های عرفانی،

سنت اول عرفانی، سنت دوم عرفانی، عزیز نسفی.

مقدمه

عرفان و تصوف اسلامی در نیمه دوم سده دوم هجری قمری، بر پایه قرآن، روایات و سیره ائمه معصوم (ع) به وجود آمد (دهبازی و میرباقری فرد، ۱۳۸۶: ۵۲). از سده دوم نیز به تدریج نظریات عرفانی شکل گرفت و تألیف کتاب به زبان عربی آغاز شد. همچنین موضوعات و مفاهیم از نظر کمی و کیفی رشد کرد و مشرب‌های عرفانی پدید آمد. به تدریج در سده چهارم و پنجم هجری، دیدگاه‌های عرفانی تثبیت شد، قوه نظری و عملی عرفا و مشرب‌ها ثبات یافت و تألیفات متعدد و متنوعی به زبان‌های عربی و فارسی نگاشته شد (نک: دهبازی و میرباقری فرد، ۱۳۸۶: ۵۲-۱۶۴).

تا پیش از سده هفتم، عرفا و متصوفه در فروع، مبانی فکری و مشی عملی با یکدیگر اختلاف داشتند، اما در اصول مشترک بودند؛ به این صورت که همگی به دنبال رسیدن به معرفت از طریق کشف و شهود بودند و تعریفی که از معرفت به دست داده می‌شد، بر «من عرف نفسه فقد عرف ربه» و بر دو رکن «معرفت انسان» و «معرفت خدا» استوار شده بود

(میرباقری فرد، ۱۳۸۹: ۷۴؛ همان، ۱۳۹۴: ۹). در سده هفتم، بینش و مشی عملی عرفا به دلایل زیر دگرگون شد:

۱. تغییر رویکرد عرفا و توجه به فلسفه، کلام و حکمت برای پاسخ دادن به پرسش‌هایی که یا پیش از این در عرفان مطرح نبود یا حضور کم‌رنگی داشت و بدان‌ها پاسخ داده نشده بود؛ بنابراین، عرفا می‌کوشیدند با بهره‌گیری از این علوم موضوعات و مفاهیم عرفانی را تبیین کنند. از این رو قلمرو موضوعات عرفانی گسترده‌تر و متنوع‌تر از دوره پیش شد (ر.ک: میرباقری فرد، ۱۳۹۴: ۱۹).

۲. تمایل عرفا و مشایخ به تفکر و اعتقاد شیعی موجب شد توجه به باطن و تأویل در بین آن‌ها رواج پیدا کند (کرین، ۱۳۷۱: ۴۳-۴۴؛ نسفی، ۱۳۹۱ الف: ۱۰-۱۱). علاوه بر آن، توجه به مبانی و تعالیم شیعه در بعد اجتماعی نیز تحول عمیقی به وجود آورد (ر.ک: حضرتی و ناصح ستوده، ۱۳۸۹: ۵۲-۵۳) و در نتیجه دوره‌ای جدید در عرفان و تصوف اسلامی با عنوان سنت دوم عرفانی آغاز شد (ر.ک: میرباقری فرد، ۱۳۹۴: ۷-۸).

در ادامه به تفصیل بیان می‌شود که سنت‌های اول و دوم عرفانی در مبانی و اصول با یکدیگر تفاوت دارند و هر یک بر پایه بنیان‌های نظری ویژه خود شکل گرفته‌اند. در سنت دوم نیز مشرب‌ها و طریقه‌های گوناگونی حیات داشته، اما تفاوت و وجه تمایز آن‌ها در فروع بوده است؛ بنابراین، می‌توان گفت طریقه‌های عرفانی در عرفان اسلامی بر مبنای دسته‌بندی بزرگ‌تری آرایش شده و ذیل یکی از دو سنت عرفانی قرار گرفته است. باید توجه داشت که به منظور شناخت، تحلیل مبانی، موضوعات و تعالیم عرفانی هر عارف یا هر طریقه، ضروری است شاخصه‌های سنت‌ها و مشرب‌های عرفانی به دقت و درستی تبیین شود. در پژوهش‌های عرفانی، روش پژوهش یکی از مهم‌ترین ارکان به‌شمار می‌رود. پژوهش‌های روشمند و مضبوط، اهدافی دقیق و عمیق را محقق می‌کنند. از این رو پژوهش‌هایی بدون روش مناسب، نتایجی مطلوب به‌همراه ندارند. یکی از مباحث بنیادی در روش پژوهش‌های عرفانی، شناخت سنت و مشرب هر عارف است. این موضوع راه را برای دیگر پژوهش‌ها در این زمینه هموار می‌کند تا تبیین آرا و دیدگاه‌های عرفانی در بستر سنت و مشرب عرفانی هر عارف شکل گیرد و پژوهش‌های عرفانی به‌صورتی روشمند و مضبوط انجام شود.

تاکنون پژوهشی در باب روش تبیین سنت و مشرب عرفانی عارفان انتشار نیافته است و این مسئله، یکی از کاستی‌های مهم روش‌شناختی در پژوهش‌های عرفانی است. براساس آنچه گفته شد، به‌منظور مرزبندی صحیح بین سنت‌ها، مشرب‌ها و طریقه‌های موجود در آن‌ها به روشی مضبوط و منطبق بر ماهیت عرفان اسلام، نیاز است آرای عرفا و موضوعات و مباحث عرفانی بر مبنای این مرزبندی تشریح و تحلیل شود. در این مقاله، شیوه شناخت سنت و مشرب عرفانی تبیین شده و برای نمونه، سنت و مشرب عرفانی عزیز بن محمد نسفی، یکی از مشایخ تأثیرگذار سده هفتم شرح و بیان شده است.

پیشینه پژوهش

موضوع این مقاله شامل دو زمینه است: تبیین روشی برای شناخت سنت و مشرب عرفانی، و شرح و بیان سنت و مشرب عرفانی عزیز بن محمد نسفی.

در باب موضوع نخست، پیش از این در مقاله «عرفان عملی و نظری یا سنت اول و دوم عرفانی؟ (تأملی در مبانی تصوف و عرفان اسلامی)» (۱۳۸۹) برخی تمایزهای دو سنت عرفانی تبیین شده است.

در «تاریخ تصوف ۲» (۱۳۹۴) تفاوت سنت‌های عرفانی با یکدیگر بیان شده و مختصری در باب مشرب عرفانی سخن رفته است.

در مقاله پیش‌رو، علاوه بر تعریف سنت عرفانی و بیان شیوه‌ای متفاوت از منابع مذکور، به‌منظور تبیین سنت عرفانی، برای نخستین بار مشرب عرفانی تعریف و روش شناخت آن بیان شده است.

درباره موضوع دوم، تاکنون هیچ پژوهش کامل و روشمندی برای تبیین سنت و مشرب عزیز نسفی انتشار نیافته است. اگرچه در مقدمه بیان‌التزیل (۱۳۹۱) و مقالات «هستی و مراتب آن از دیدگاه عزیز نسفی» (۱۳۹۲) و «دیدگاه نسفی درباره سلوک عرفانی» (۱۳۹۴) وجوهی از منظومه فکری نسفی تبیین شده است، در هیچ‌یک از منابع مذکور به شکلی جامع، منسجم و منطبق بر روشی مضبوط، سنت و مشرب عزیز نسفی شرح و بیان نشده است.

براین اساس، می‌توان گفت این مقاله، در مقایسه با منابع دیگری که در این حوزه موضوعی انتشار یافته‌اند، افزوده‌ها و نوآوری‌هایی دارد که در ادامه بیان می‌شود:

۱. در زمینه سنت عرفانی، تعریفی از این سنت به دست می‌دهد و شیوه‌ای جدیدتر برای تبیین آن ارائه می‌کند.
۲. در زمینه مشرب عرفانی، برای نخستین بار تعریفی از مشرب به دست می‌دهد و ویژگی‌ها و چارچوب مشرب عرفانی را مشخص می‌کند.
۳. برای نخستین بار، سنت و مشرب عرفانی عزیز نسفی بر مبنای شیوه‌ای منسجم و مضبوط شرح و بیان شده است.

۱. سنت عرفانی

مراد از سنت عرفانی، مجموعه اصول و مبانی عرفانی است که جهت و هدف سالک را در طریقت و سیر و سلوک تعیین می‌کند. در این میان، دایره تأثیر اصول و مبانی به ساحت مسائل اصلی عرفان اسلامی می‌گردد و ساختار سنت‌های عرفانی را شکل می‌دهد. اصول و مبانی عرفانی در پی پاسخ به پرسش‌های زیر است:

کجا باید رفت و مقصد و غایت انسان چیست؟ چرا باید رفت؟ چرا باید بدین مقصد رسید؟ چگونه باید رفت و با چه روشی می‌توان این راه را پیمود؟

از این رو، وظیفه اصلی مبانی و اصول عرفانی، پاسخ به این پرسش‌هاست که هر یک در جهت دادن به عرفان و تصوف تأثیرگذار بوده است.

۱-۱. هدف و غایت

هدف و غایت در سنت اول و دوم عرفانی، کسب معرفت و رسیدن به کمال است، اما تعریف معرفت و کمال در این دو سنت متفاوت است. در سنت نخست عرفانی، معرفت دو رکن دارد: معرفت انسان و معرفت خدا. عارفان سنت اول، به موجب «من عرف نفسه فقد عرف ربه» کوشیده‌اند از طریق شناخت خود به شناخت حق نائل آیند (میرباقری فرد، ۱۳۸۹: ۷۴؛ میرباقری فرد، ۱۳۹۴: ۹).

در سنت دوم عرفانی، رکن دیگری به نام هستی نیز برای معرفت در نظر گرفته شده است. بر اساس این شناخت، هستی یکی از ابزارهای رسیدن به معرفت خداست که در

کانون توجه عارفان و مشایخ قرار گرفته است (ر.ک: میرباقری فرد، ۱۳۹۴: ۱۱). در این سنت، دستیابی به معرفت خدا در گرو شناخت انسان و شناخت هستی است. ابن عربی در این زمینه می‌گوید:

«فإن بعض الحكماء و أباحامد ادعوا أنه يعرف الله من غير نظر في العالم و هذا غلط. نعم، تعرف ذات قديمة أزلية لا يعرف انها إله حتى يعرف المألوه. فهو دليل عليه»^۱ (ابن عربی، ۱۳۷۰: ۸۱).

بنابراین، مهم‌ترین تفاوت دو سنت در بحث هدف و غایت، ماهیت معرفتی است که عارف به دست می‌آورد. وی در سنت اول، شناخت هستی را از ارکان معرفت نمی‌داند و کوشش وی مقصور بر شناخت انسان و خداست، اما عارف سنت دوم، رسیدن به معرفت را بدون شناخت هستی امکان‌پذیر نمی‌داند. البته بیان این موضوع بدین معنا نیست که عارفان سنت اول درباره هستی سخن نگفته‌اند و موضوع عالم و وجود در مبانی و تعالیم آنان جایگاهی ندارد.

در اینجا توجه به دو نکته مهم ضروری است: ۱. هریک از عارفان سنت اول که درباره هستی سخن گفته‌اند، این موضوع در نظام معرفتی آنان نقش‌مبنایی و اساسی ندارد. دوم آنکه اشارات آن‌ها درباره هستی، برخاسته از نوعی نگاه خاص به نظام هستی است که با دیدگاه عارفان سنت دوم درباره وجود کاملاً متفاوت است (مبنای این موضوع در مجال دیگری بررسی می‌شود).

به دلیل تفاوت ماهیت معرفت در دو سنت عرفانی، برداشت عارفان از کمال نیز متفاوت است. در سنت دوم، کمال عارف در گرو بروز و ظهور معرفت هستی در قوه نظری، و قوه عملی وی و به کمال رسیدن او با دیگر عناصر هستی پیوند خورده است^۲، اما کمالی که در سنت نخست تعریف می‌شود، نسبت روشنی با هستی ندارد. پس آنچه در سنت دوم عرفانی کمال خوانده می‌شود، با تفسیر و تعریفی که عارفان سنت اول از کمال نیز به دست می‌دهند، تفاوت اساسی دارد.

۱-۲. روش

مراد از روش، شیوه استفاده از ابزار است که عارف آن را برای رسیدن به مقصود برگزیده است. چنانکه اشاره شد، در سنت اول عرفانی، ابزار عارف کشف و شهود است،

اما در سنت دوم عرفانی علاوه بر کشف و شهود از عقل و نقل هم استفاده می‌شود. کشف و شهود، ابزار اصلی عارفان در دو سنت عرفانی است، اما در سنت دوم، به شیوه‌ای روشمند از عقل و نقل نیز بهره برده‌اند (ر.ک: میرباقری فرد، ۱۳۹۴: ۱۴-۱۵). ممکن است به نظر برسد که چون اکنون همه عارفان متناسب با مبانی آن سنت عرفانی که بدان پایبندند، از ابزار یا ابزارهایی یکسان و مشابه استفاده می‌کنند، پس مشرب و طریقه آن‌ها نیز الزاماً باید مشابه و یکسان باشد و هیچ اختلافی در مبانی و تعالیم آن‌ها دیده نشود. بررسی مشرب عرفانی عارفان نشان می‌دهد این موضوع درست نیست و مشرب اهل معرفت با یکدیگر متفاوت است؛ تا آنجا که در تاریخ عرفان و تصوف اسلامی، طریقه‌ها و مشرب‌های عرفانی گوناگونی به وجود آمده است. آنچه زمینه تفاوت را در طریقه‌های عرفانی فراهم کرده است، انتخاب نوع ابزار برای رسیدن به مقصود نیست، بلکه اختلاف شیوه عرفا در استفاده از این ابزار یا ابزارهاست که به تعدد مشرب‌ها و طریقه‌های عرفانی انجامیده است.^۳

عطار در این باره سروده است:

سیر هرکس تا کمال وی بود	قرب هرکس حسب حال وی بود
لاجرم چون مختلف افتاد سیر	هم‌روش هرگز نیفتد هیچ طیر
معرفت زین جا تفاوت یافته است	این یکی محراب و آن بت یافته است

(عطار نیشابوری، ۱۳۸۵: ۳۹۲)

یکی از مهم‌ترین موضوعات پژوهشی در حوزه عرفان اسلامی، بررسی روشمند بهره‌گیری اهل تصوف و معرفت از ابزار یا ابزارهای رسیدن به معرفت و کمال است. این موضوع، در سنت اول از طریق نحوه سلوک هریک از عرفا شناخته می‌شود. هریک از مشایخ عرفانی، برای آنکه سالک، حرکت خود را از مبدأ آغاز کند و آن را با رعایت شرایط ادامه دهد و - صریح یا غیرصریح - به مقصود نهایی برسد، طرحی داده‌اند که در آن، تعداد، ترتیب و ویژگی‌های مراحل سلوک و شرایط و ویژگی‌ها و نقش هریک از این مراحل تبیین شده است.

باید توجه داشت که معرفت کامل و کمال در نظر اهل تصوف، رسیدن به مقصود نهایی است. طرحی را که عرفا برای سیر و سلوک به دست می‌دهند، می‌توان مشرب یا طریقه عرفانی آن‌ها خواند. طرح‌هایی که اهل معرفت درباره سلوک داده‌اند و به تعبیر

دیگر مشرب و طریقه عرفانی آن‌ها، از شیوه عرفا در بهره‌گیری از ابزارهای رسیدن به معرفت سرچشمه می‌گیرد. به‌رغم آنکه این موضوع بسیار مهم است، تاکنون در پژوهش‌های عرفانی به‌صورت روشمند و متمرکز بدان توجه نشده است.

در سنت دوم عرفانی، شناخت روش اهل معرفت در استفاده از ابزارهای حصول معرفت، پیچیده‌تر و دشوارتر است. علت این پیچیدگی، همان موضوعی است که در مبحث غایت و هدف بدان اشاره شد؛ یعنی عارفان این سنت، با افزودن عنصر هستی به ارکان معرفت، قلمرو تازه‌ای برای ساحت عرفانی تعریف کردند که حدود و گستره آن با سنت اول عرفانی متفاوت است. به همین دلیل، آن‌ها علاوه بر کشف و شهود، به شیوه‌ای روشمند از عقل و نقل هم بهره برده‌اند. در واقع، برای رسیدن به معرفت، سه ابزار در اختیار دارند که از این میان، ابزار کشف و شهود برای آن‌ها اهمیت بیشتری دارد.

۱-۳. موضوعات و مفاهیم

در هریک از سنت‌ها و مشرب‌های عرفانی، موضوعات و مباحثی مهم تلقی می‌شود که ممکن است در دیگر طریقه‌ها اهمیت چندانی نداشته باشد. در سنت دوم عرفانی، پس از افزوده شدن معرفت هستی به ارکان معرفت و معتبردانستن روش عقلی در کنار کشف و شهود، موضوعات و مفاهیمی در عرفان اسلامی مطرح شد که در سنت اول در کانون توجه قرار نداشت.

مباحث عرفانی در دو سنت را می‌توان در دو دسته جای داد:

۱. موضوعات و مفاهیم مشترک که در هر دو سنت بدان‌ها توجه شده است و به دو دسته مشترکات لفظی و معنوی و مشترکات لفظی تقسیم می‌شود.
۲. موضوعات و مفاهیم اختصاصی که تنها در یکی از سنت‌ها به آن توجه شده است (ر.ک: میرباقری فرد، ۱۳۸۹: ۷۸-۸۲؛ میرباقری فرد، ۱۳۹۴: ۱۷-۲۰).

۱-۴. نظام تربیتی

همه عارفان، اعم از کسانی که در نظام رسمی تعلیم و تربیت عرفانی، یعنی نظام خانقاهی بالیده‌اند و دیگریانی که در اصطلاح اویسی خوانده می‌شوند و به‌طور رسمی تحت تعلیم

قرار نگرفته‌اند، در فضای تربیتی خاصی قرار داشته‌اند و آرا و دیدگاه‌هایشان برخاسته از گفت‌وگوهای عرفانی ویژه حاکم در آن عصر بوده است. شناخت این گفت‌وگوها به‌طور عام و تبیین روابط مرید و مرادی یا استاد و شاگردی به‌طور خاص، چگونگی نظام تربیتی آنان را هویدا می‌کند. اگرچه گاه شاگردان شیوه‌ای متفاوت با استاد خویش آموخته‌اند^۴، تبیین نظام تربیتی در شناخت سنت و مشرب عرفانی نقشی مهم دارد.

تعلیم و تربیت در تاریخ عرفان اسلامی به دو شیوه انجام می‌شد: نخست از طریق تعیین آداب و معاملات برای سالک و قراردادن وی در طریقت، و دوم با برگزاری جلسات درس و مباحثه و انتقال مبانی، مفاهیم و موضوعات عرفانی سالک (میرباقری فرد، ۱۳۹۴: ۳۰-۳۱). در روش نخست، بین معلم و متعلم رابطه مرید و مرادی تشکیل می‌شد و سالک می‌کوشید با مجاهده و سلوک، مراتب کمال را طی کند، اما در روش دوم، بین آن‌ها رابطه استاد و شاگردی برقرار می‌شد و با تشکیل حلقه‌های شاگردی و برگزاری جلسات علمی، تحصیل علم طریقت و عرفان صورت می‌گرفت.

در سنت اول عرفانی، سیر استکمالی عمدتاً بر راه نخست بنا می‌شد، اما در سنت دوم، عارفان از هر دو راه برای رسیدن به کمال بهره می‌بردند (همان: ۳۱).

۲. مشرب عرفانی

این مشرب به تعلیم و موضوعات عرفانی گفته می‌شود که در چارچوب مبانی و اصول یکی از سنت‌های عرفانی در قالب مجموعه‌ای منسجم و هدفمند نظام یافته باشد. براین اساس، محورهای اصلی این مجموعه بر پایه ارکان سنت عرفانی قرار گرفته است که از میان آن‌ها سه رکن روش، موضوعات و مفاهیم و نظام تربیتی در تبیین مشرب عرفانی نقش دارند.

۲-۱. روش

چنانکه ذکر شد، عارفان برای دستیابی به اهداف خویش از سه روش کشف و شهود، نقل و عقل بهره برده‌اند. در سنت اول عرفانی، کشف و شهود و در سنت دوم هر سه روش به کار گرفته شده است تا سالکان سیر استکمالی خویش را انجام دهند، اما روش، وجه دیگری نیز دارد که بر پایه آن، یکی از مهم‌ترین موضوعات عرفان اسلامی یعنی سیر و سلوک شکل می‌گیرد که مهم‌ترین وجه ممیزه عرفان از دیگر نظام‌های معرفتی است

(رئسی، ۱۳۹۴: ۶۵). طرح‌هایی که عارفان از سلوک و مراحل و منازل آن به‌دست داده‌اند، بسیار متنوع و متعدد است (دهباشی و میرباقری‌فرد، ۱۳۸۶: ۲۰۵-۲۱۹)؛ به حدی که به تعداد عارفان و مشایخ برجسته، طرح سلوک وجود دارد. بر همین اساس، اگرچه در هریک از سنت‌های عرفانی، تعالیم و مفاهیم بر پایه اصولی مشترک بنا شده است، می‌توان گفت به تعداد عارفان بزرگ، مشرب عرفانی وجود دارد.

برای تبیین مشرب عرفانی، ضروری است مبانی فکری عارف در باب سلوک تبیین شود. برای دستیابی به این هدف باید به پرسش‌های زیر پاسخ داد:

۱. مبدأ سلوک برای رسیدن به مقصود چیست؟
۲. مقصد و انتهای سلوک کدام است؟
۳. میان مبدأ و مقصد چند مرحله وجود دارد و نام هریک از این مراحل چیست؟
۴. هر مرحله چه ویژگی‌هایی دارد؟
۵. هریک از این مراحل چه نقش و تأثیری در استکمال نفس و رسیدن سالک به مقصد دارد؟
۶. چگونه می‌توان برای رسیدن به مقصد، توانایی و شرایط لازم را به‌دست آورد؟

۲-۲. موضوعات و مفاهیم

چنانکه گفته شد، یکی از وجوه تمایز دو سنت عرفانی آن است که در سنت دوم، مفاهیم و موضوعاتی در عرفان وارد شد که پیش از آن علمی چون فلسفه و کلام در پی پاسخگویی بدان‌ها بودند. افزون بر این، در هریک از مشرب‌های عرفانی نیز موضوعات ویژه‌ای در کانون توجه عارفان بود؛ برای مثال، در مشرب سعدالدین حمویه موضوع مهدویت امام زمان اهمیت زیادی داشت (نسفی، ۱۳۸۶: ۳۲۰-۳۲۱)، اما این مبحث در مشی دیگر عارفان تا این اندازه پررنگ نبود. براین اساس، با توجه به موضوعات ویژه‌ای که در آرا و آثار هر عارف وجود دارد، می‌توان علاوه بر سنت عرفانی مشرب عرفانی او را نیز تبیین کرد.

۲-۳. نظام تربیتی

پیش‌تر اشاره شد که گفتمان حاکم بر عرفان و شیوه انتقال تعالیم و مفاهیم عرفانی، در گرایش هر عارف به یکی از سنت‌های عرفانی نقشی بسزا دارد. افزون بر این، سلسله تربیتی

هر عارف، یکی از ارکان مشرب عرفانی او به‌شمار می‌رود؛ برای مثال، آنچه در کشف‌المحجوب در «باب فی فرق فرقه‌م و مذاهبهم» آمده، به‌تمامی در باب مشرب‌های عرفانی آن دوره است که در آن، همه مشرب‌ها به سرسلسله خود نام‌گذاری شده‌اند و مبانی فکری و اعتقادی وی را ترویج می‌کنند (هجویری، ۱۳۷۵: ۲۱۸). بدین ترتیب، شناخت سلسله تربیتی پیران و مشایخ همچنین شاگردان عارف در تبیین مشرب عرفانی او بسیار مهم است.

۳. سنت عرفانی عزیز نسفی

عزیز نسفی که در قرن هفتم و در بطن تحول عرفان اسلامی می‌زیست، از طریق استادش سعدالدین حمویه با هر دو سنت عرفانی آشنایی داشت و در آثارش، آرای عرفای سنت اول و دوم را به‌ترتیب با عنوان دیدگاه‌های «اهل تصوف» و «اهل وحدت» ذکر کرد. علاوه بر آن، به‌دلیل اشرافی که بر آرای گروه‌های مختلف فکری از جمله اهل شریعت، اهل حکمت، اهل تناسخ، اهل حلول و اهل اتحاد داشته است، این دیدگاه‌ها را در آثارش نقل و نقد کرده است و همین موضوع سبب شده است که تألیفاتش مشحون از نظریات گوناگون و متنوع باشد.

از آنجا که دیدگاه‌های وی با آرای دیگران در هم آمیخته، تبیین سنت و مشرب وی دشوار است. برای شرح و بیان سنت و مشرب نسفی، ضروری است آثار مختلف او تحلیل، و رابطه این آثار با یکدیگر مقایسه شود. همچنین بررسی عناصر درون‌متنی و فرامتنی مربوط به این آثار به‌دقت صورت گیرد. افزون بر این، نسفی در مقدمه کشف‌الحقایق به‌صراحت بیان می‌کند که دیدگاه‌های شخصی او در کتاب مقصد اقصی (نسفی، ۱۳۹۱ ب: ۱۶) بیان شده است.

۳-۱. هدف و غایت

نسفی نیز مانند سایر عارفان دو سنت، هدف و غایت عارف را معرفت و کمال می‌داند. او به‌موجب آیه «ثُمَّ اسْتَوَىٰ إِلَى السَّمَاءِ وَهِيَ دُخَانٌ فَقَالَ لَهَا وَ لِلْأَرْضِ أُنْتِیَا طَوْعًا أَوْ كَرْهًا قَالَتَا أَتَيْنَا طَائِعِينَ» (فصلت: ۱۱) اعتقاد دارد موجودات برای رسیدن به کمال در سیر و سفرند، اما

فقط انسان در طلب معرفت خداست (همان: ۲۰۶-۲۰۸). نسفی انسان را میوه درخت هستی می‌خواند و علت آفرینش او را معرفت خدا می‌داند:

قدر و منزلت آدمی از آن است که خود را می‌داند و خدای خود را می‌شناسد و از تمام مخلوقات، آدمی مقصود بود باقی همه طفیل آدمی‌اند از جهت آنکه حکمت در آفرینش خلق این بود که او شناخته شود. چنانکه می‌فرماید: «وَمَا خَلَقْتُ الْجِنَّ وَالْإِنْسَ إِلَّا لِيَعْبُدُونِ» (ذاریات: ۵۶) ای ليعرفون و داود (ع) مناجات کرد: «الهي لماذا خلقت الخلق؟» قال: «كنت كنزا مخفيا فاردت ان اعرف». آدمی است که او را می‌شناسند پس از جمله خلایق آدمی مقصود بوده باشد و باقی طفیل آدمی باشند (نسفی، ۱۳۹۱ ب: ۲۱۵-۲۱۶؛ نسفی، ۱۳۵۲: ۲۵۶).

از دیدگاه وی، مقصد و مقصود همه سالکان معرفت خدا (همان: ۲۱۱) و اصل همه مقام‌های عرفانی معرفت است:

ای درویش، معرفت خدای تعالی اصل است و بنای چندین مقامات بر وی است. اگر معرفت خدای تمام حاصل شد، باقی مقامات که بنا بر وی است آسان گشت، بلکه باقی مقامات جمله حاصل شد و شک نیست که این چنین است؛ از آن جهت که سالک چون یک قدم در معرفت نهاد، در هر مقامی یک قدم نهاد. چون معرفت تمام شد، جمله مقامات که بنا بر وی است تمام شد (نسفی، ۱۳۸۶: ۳۳۵).

۳-۱-۱. معرفت

چنانکه گفته شد، یکی از ارکان معرفت در سنت دوم عرفانی معرفت هستی است. از حیث توجه به مباحث هستی‌شناختی، آرای عزیز نسفی با مبانی و تعالیم سنت دوم عرفانی انطباق دارد. نسفی معرفت را سه قسم می‌داند: معرفت دنیا و آخرت، معرفت انسان و معرفت خدا (همان: ۹۵؛ نسفی، ۱۳۹۱ ب: ۲۶۵). او در تدوین آثارش نیز به این موضوع توجه کرده است. سه اصل نخست بیان‌التنزیل در معرفت خدای، در معرفت عالم و در معرفت انسان نام گرفته و دو رساله نخست کشف‌الحقایق «در بیان وجود و آنچه تعلق به وجود دارد» (یعنی

خدا و هستی) و «در بیان انسان و آنچه تعلق به انسان دارد» نام گذاری شده است. وی در باب نحوه ارتباط این سه نوع معرفت بیان می کند که معرفت انسان (عالم صغیر) موجب شناخت هستی (عالم کبیر) می شود و بدین دلیل، معرفت انسان به معرفت خدا ختم می شود (نسفی، ۱۳۵۲: ۲۵۴).

همه موضوعات و مباحث عرفانی درباره ارکان معرفت در سنت دوم عرفانی، حول محور نظریه وحدت وجود مطرح می شود؛ زیرا در این نظریه، غیر از خدا چیز دیگری وجود ندارد و همه عالم، تجلی مراتب گوناگون خداست. معرفت خدا نیز نمی تواند متفاوت با معرفت هستی باشد؛ بنابراین، تمایز این دو معرفت از آن حیث است که معرفت خدا عبارت است از معرفت وجود بماهو وجود، و معرفت هستی، شناخت مظاهر و تجلیات وجود است.

۳-۱-۲. کمال

معرفت و کمال، لازم و ملزوم یکدیگرند. هرچه معرفت سالک بیشتر باشد، به همان میزان به مراتب کمال دست می یابد؛ زیرا معرفت با کمال پیوندی استوار دارد و معرفت نیز در دو سنت عرفانی متفاوت است. مفهوم کمال نیز در سنت اول و دوم تفاوت دارد. تعریف کمال در سنت اول متناسب با نوع برداشت عارفان این سنت از معرفت شکل گرفته است. در سنت دوم نیز تعبیری که از کمال به دست داده می شود، مبتنی بر دیدگاه آنان به معرفت است. در سنت دوم عرفانی، با افزوده شدن معرفت هستی به معرفت خدا و معرفت انسان، کمال ابعاد جدیدی پیدا می کند. مهم ترین تمایز کمال در سنت اول و دوم عرفانی، به موضوعات هستی شناسی و جایگاه انسان در عالم هستی و ارتباط او با موجودات اختصاص می یابد.

نسفی مبحث کمال را با موضوعات هستی شناختی سنت دوم عرفانی پیوند زده است و بر مبنای حدیث «اللهم ارنا الأشياء كما هي» شناخت اعیان ثابت، حقایق ثابت، یا اشیای ثابت را نشانه رسیدن به کمال می داند:

ای درویش، ملک نام عالم محسوسات و ملکوت نام عالم معقولات و جبروت نام عالم ماهیات است. ماهیات را نیز بعضی اعیان ثابت و بعضی

حقایق ثابتة گفته‌اند و این بیچاره اشیای ثابتة می‌گوید. این اشیای ثابتة هر یک چنانکه هستند هرگز از حال خود نگشتند و نخواهند گشت و از این جهت این اشیا را ثابتة می‌گویند. پیغمبر (ع) این اشیا را می‌خواست که کماهی بدانند و ببینند، «اللهم أرنا الأشياء كما هي» گفت تا حقیقت چیزها را دریابد و آنچه می‌گردد و آنچه نمی‌گردد، بدانند (نسفی، ۱۳۸۶: ۱۹۸).

وی پیامبر اکرم (ص) را انسان کامل می‌داند و نشانه کمال آن بزرگوار را جاری‌شدن دعای «اللهم ارنا الأشياء كما هي» بر زبان ایشان معرفی می‌کند:

هر که به خدا رسید و خدای را شناخت، سیر الی الله تمام کرد و با خلق عالم به یک‌بار صلح کرد. هر که بعد از شناخت خدا تمامت جواهر اشیا و تمامت حکمت‌های جواهر اشیا کماهی دانست و دید، سیر فی الله را تمام کرد و همه چیز را دانست و هیچ چیز نماند که ندانست. هیچ شک نیست که پیغمبر (ص) به خدا رسیده بود، خدا را شناخته بود که این دعا می‌کرد «اللهم ارنا الاشياء كما هي» (همان: ۴۱۷).

عزیز نسفی کمال آدمی را در چهار چیز می‌داند: اقوال نیک، افعال نیک، اخلاق نیک و معارف (نسفی، ۱۳۸۱: ۱۰۳-۱۰۴؛ نسفی، ۱۳۵۲: ۲۱۷).

پیداست که سه محور نخست، وجه بیرونی دارند و به ارتباط انسان با هستی و سایر موجودات مربوطند و محور نخست نیز پیوند و رابطه معرفت و کمال را تبیین می‌کند. نسفی در مبحث کمال، از دو اصطلاح کلیدی بهره می‌جوید که گویی خود آن‌ها را وضع کرده است. او کمال سالک را با «بلوغ» و «حریت» تبیین می‌کند. بلوغ به معنای نهایت و به-فعل رسیدن همه استعدادهای بالقوه‌ای است که در آدمی وجود دارد. حریت نیز به معنای غایت و رهاشدن از همه تعلقات است:

هر چیز که در عالم موجود است، نهایی و غایتی دارد. نهایت هر چیز، بلوغ و غایت هر چیز، حریت است. این سخن، تو را جز به مثالی معلوم نشود. بدان که میوه چون بر درخت تمام شود و به نهایت خود رسد، عرب گوید که میوه بالغ گشت و چون میوه بعد از بلوغ از درخت جدا شود و پیوند از درخت جدا کند، عرب گوید که میوه حر گشت (نسفی، ۱۳۸۶: ۱۷۷).

وی انسان کامل را زمانی کامل آزاد (بالغ حر) می خواند که بتواند در نظام هستی نیز جایگاه خویش را به درستی دریابد، در آن آرام گیرد و از این طریق به مقام رضا و آزادی دست یابد (همان: ۲۰۶-۲۰۷).

بنابر آنچه گذشت، می توان نتیجه گرفت که هدف و غایت در دیدگاه نسفی عبارت است از کسب معرفت و رسیدن به کمال؛ معرفتی که از طریق معرفت انسان، هستی و خدا حاصل می شود و به کمال می انجامد.

۲-۳. روش

چنانکه گفته شد، عارفان سنت دوم افزون بر کشف و شهود، استفاده از عقل را هم در سیر استکمالی معتبر می دانند. نسفی نیز از این قاعده بر کنار نیست و استفاده از عشق و عقل را به عنوان دو روش برای نیل به کمال معرفی و به صراحت بیان می کند که این دو روش باید در کنار یکدیگر به کار روند تا سالک به مقصود برسد:

«بدان که اگرچه نور عقل تیزبین و دوربین است، اما نار عشق تیزبین تر و دوربین تر است. وقت باشد که نور عقل چنان غلبه کند که خواهد خانه را تمام روشن گرداند تا هرچه در خانه است هریک به جای خود دیده شود و اگرچه نار عشق به وی پیوسته نباشد یکاڈ زیتها یضیء و کم تمسسه نار (نور/۳۵) اما نتواند که نور عقل بی نار عشق خانه را تمام روشن گرداند و چون نار عشق به نور عقل پیوندد و نور علی نور شود آنگاه خانه تمام روشن شود» (نسفی، ۱۳۹۱ ب: ۲۰۳).

عزیز نسفی در آثار خویش مکرر بیان می کند که طرق رسیدن به معرفت در گروه های مختلف متفاوت است. وی معمولاً سه ابزار برای کسب علم و معرفت در نظر می گیرد: «حس، عقل و کشف» و بر این اساس سه گروه را معرفی می کند:

۱. گروهی که به واسطه حس، کسب علم می کنند و آن ها را اهل تقلید می خواند.
۲. گروهی که از طریق نور عقل در پی دریافت معرفت اند و اهل استدلال نامیده می شوند.
۳. کسانی که ابزار کشف و عیان را برای کسب معرفت برمی گزینند و به اهل کشف معروف اند (نسفی، ۱۳۸۶: ۱۰۲-۱۰۶)؛ بنابراین، رونده به مقصد در گروه های مذکور به ترتیب عبارت است از: حس، عقل و نورالله (نسفی، ۱۳۵۲: ۲۱۰-۲۱۱).

البته وی آرای دیگری نیز در این باب بیان کرده است، از جمله در بیان *التنزیل*، وی طالبان معرفت را چهار گروه برمی‌شمارد و ابزار و روش‌های آنان را در باب شیوه‌های حصول معرفت چینی شرح می‌دهد:

۱. اهل حس: ورای حس طور دیگری نمی‌دانند.
۲. اهل علم: طور عقل را ورای طور حس می‌دانند و بدان تمسک می‌جویند.
۳. اهل ذوق: عشق را ورای طور حس و عقل برمی‌شمارند.
۴. اهل کشف: نورالله را ورای حس و عقل و عشق می‌دانند (نسفی، ۱۳۹۱ الف: ۱۹۴-۱۹۵).

آشکار است که عزیز نسفی ابزار کشف و عیان را بهترین ابزار برای دریافت معرفت و نیل به کمال می‌داند، اما مانند دیگر عارفان سنت دوم برای عقل و حس نیز اعتباری قائل است. علاوه بر اشارات صریح نسفی، این نکته از خلال آرای وی در باب سیر استکمالی نیز دریافت می‌شود. وی طرح‌های متنوعی برای سیر و سلوک بیان کرده که در آن‌ها ابزار کشف و عیان را برتر از دیگر ابزارهای کسب معرفت دانسته و در عین حال قائل به اعتبار دیگر ابزارها نیز بوده است؛ برای مثال، در نظر وی دو شیوه برای دستیابی به مقصود وجود دارد:

۱. تحصیل و تکرار؛

۲. مجاهده ناظر و اذکار.

راه نخست، فراگیری و اکتساب علوم با روش عقلی و نقلی و شیوه دوم صیقل دادن درون و آمادگی برای کشف و عیان است. وی بعد از آنکه مجاهده و اذکار را بر تحصیل و تکرار برتری می‌دهد و بیان می‌کند که از دیدگاه او شیوه دیگری وافی به مقصود است، سالک ابتدا از طریق ریاضات و مجاهدات و تحصیل و تکرار، ظاهر خویش را پاک، و بعد از آن از طریق مجاهده و اذکار، درون خود را صیقلی کند و آماده دریافت انوار غیبی شود (نسفی، ۱۳۸۶: ۱۲۰، ۱۳۹-۱۴۱؛ همان، ۱۳۹۱ ب: ۱۸۵). بدین ترتیب، سالک برای رسیدن به کمال می‌تواند هر روز چیزی فرابگیرد و صفحه سپید دل خویش را سیاه کند یا هر روز چیزی را از یاد ببرد و صفحه دل را صیقلی کند (همان: ۱۷۲؛ همان، ۱۳۸۶: ۱۴۳). راه نخست، بر استفاده از ابزار عقلی و راه دوم بر معتبر دانستن کشف و شهود استوار شده است. نسفی راه نخست را نفی نمی‌کند، اما شیوه دوم را برتر می‌داند.

وجه دیگری از روش و تعیین کننده مشرب عرفانی عارف، موضوع سیر و سلوک است. تبیین و تحلیل آرای عارفان درباره سیر استکمالی در شناخت قوه نظری و به تبع آن شناخت مشی عرفانی آنها، نقش بسیار مهمی دارد. در این میان، نسفی نظریات گوناگون و گاه مبتکرانه‌ای در باب سیر و سلوک بیان می‌کند.^۵ وی در باب مقدمات سلوک، منازل و مراحل آن و غایت و نهایت آن، آرای متنوعی دارد که در بخش مشرب عرفانی او شرح داده خواهد شد. بنیاد همه طرح‌های وی درباره سیر استکمالی بر دو محور استوار است:

۱. توجه سالک به باطن و درون خویش؛

۲. توجه سالک به بیرون خویش.

۳-۳. موضوعات و مفاهیم

مهم‌ترین مباحث منعکس در آثار نسفی در سه محور موضوعات خداشناختی، هستی‌شناختی و انسان‌شناختی دسته‌بندی می‌شود.

۳-۳-۱. هستی‌شناسی

چنانکه پیش‌تر اشاره شد، نسفی از میان سه محور مذکور، بیشتر به موضوعات هستی‌شناختی توجه داشته است و «عالم» و «وجود» از اصطلاحات مهم و پرتکرار در آثار او به‌شمار می‌رود.^۶ از آن‌رو که دامنه مباحث وی در هستی‌شناسی بسیار گسترده است، در این مجال ضروری است آن دسته از آرای وی درباره هستی بیان شود که از طریق آنها می‌توان سنت و مشرب عرفانی او را تبیین کرد.

بنیاد هستی‌شناسی در سنت اول عرفانی بر پایه نظریه وسایط نهاده شده، اما در سنت دوم، با پدید آمدن نظریه وحدت وجود، موضوعات هستی‌شناختی نیز دستخوش تغییر شده است. براین اساس، عارفان سنت دوم دو موضع درباره نظریه وسایط در نظر گرفتند. برخی این نظریه را به‌طور کلی نفی، و نظریه تجلی را جایگزین کردند و عده‌ای نظریه وسایط را روش عوام دانستند و نظریه تجلی را طریق خواص خواندند. از دیدگاه این گروه، تنها خواص می‌توانند به کمال حقیقی برسند و راه رسیدن به کمال نیز از طریق خواص یعنی نظریه تجلی ممکن است. عزیز نسفی از عارفان دسته دوم به‌شمار می‌رود که علاوه بر

اعتقاد به وحدت وجود، به مبانی هستی‌شناختی سنت اول نیز توجه داشته است. وی چهار طرح کلی از هستی به دست می‌دهد:

۱. «عالم جبروت، عالم ملکوت، عالم ملک: عالم جبروت عبارت است از مرتبه ذات متصف به صفات که در مرتبه حقیقی قرار دارد. عالم ملکوت مرتبه بعدی وجود است که همان عالم معقولات است و از تجلی جبروت آشکار می‌شود. آخرین مرتبه وجود، عالم ملک یا عالم محسوسات است که به واسطه تجلی عالم ملکوت پدیدار می‌شود. جبروت، عالم ماهیات یا عالم حقایق ثابت است که موجودات عالم به صورت بالقوه در آن قرار دارند و در عالم ملکوت به فعل می‌رسند.

۲. مرتبه ذات، مرتبه نفس و مرتبه وجه: هر چیز در عالم سه مرتبه دارد: ذات، نفس، وجه. در مرتبه ذات، صفات هر چیز، یعنی قابلیت و استعداد آن چیز، به صورت بالقوه و مکنون موجود است. این صفات به واسطه افعال آن چیز که مرتبه نفس نامیده می‌شود، به صورت اسما که بالفعل و آشکارند در می‌آید.

۳. صورت جامعه و صورت متفرقه: همه موجودات عالم دو صورت دارند: صورت جامعه و صورت متفرقه. صورت جامعه، صورت مرتبه ذات است که صفات هر چیز در آن مکنون است و صورت متفرقه، صورت مرتبه وجه است که صورت بالفعل صفات، یعنی اسما در آن قرار دارد.

۴. عالم قوت و عالم فعل» (رئسی و همکاران، ۱۳۹۲: ۱۱۶).

همه طرح‌هایی که نسفی از سلوک به دست می‌دهد، بر دو رکن استوار است:

۱. بالقوه یا بالفعل بودن موجودات؛

۲. اجمال و تفصیل موجودات (همان: ۱۱۵).

چنانکه آشکار است، نسفی در بعضی مباحث هستی‌شناسانه پایبند نظریه وحدت وجود بوده و در مواضعی کوشیده است آن را ارتقا دهد و در برخی مواضع، از جمله در انسان کامل (نسفی، ۱۳۸۶: ۲۲) در مبحث احادیث اوایل، هستی را بر پایه نظریه وسایط و به شیوه عارفان سنت اول شرح و بیان کرده است.

نکته مهم این است که نسفی آرای گروه‌های مختلف از جمله اهل شریعت، اهل حکمت، اهل تصوف (عارفان سنت اول) و اهل وحدت (عارفان سنت دوم) را در آثار خویش نقل و نقد کرده و در ضمن آن‌ها دیدگاه‌های خود را بیان کرده است.

۳-۳-۲. انسان‌شناسی

مباحث مربوط به انسان در آثار نسفی جایگاه مهمی دارد. او کوشیده با تأمل در ابعاد مختلف انسان، تصویری کامل و روشن از او به دست دهد^۷ و برای رسیدن به این هدف علاوه بر تأملات عرفانی به آموختن طب همت گمارد تا مجال شناخت کامل انسان را به دست آورد (نک: نسفی، ۱۳۹۱ ب: ۸۹).

نسفی خود به صراحت بیان می‌کند که در موضوع هستی دیدگاه‌های تازه و نوآورانه‌ای مطرح کرده که پیش از او کسی بدان‌ها نپرداخته است:

این چنین که در این رساله شرح انسان و مراتب کردم و در هیچ رساله دیگر نکردم و دیگران در کتب خود هم نکرده‌اند. باید که این باب را بسیار خوانی به تأمل و تأنی که کلید خزانه غیب و شهادت، شناختن خود است (نسفی، ۱۳۸۱: ۸۹).

یکی از مهم‌ترین موضوعاتی که وی درباره انسان مطرح می‌کند موضوع کمال است. این مبحث گرچه در سنت اول نیز مطرح بوده، در سنت دوم با کیفیتی متمایز در کانون توجه عارفان و مشایخ قرار گرفته است.

نسفی در ضمن موضوع کمال، توجهی خاص به انسان کامل دارد و درباره ویژگی‌های وی آرای گوناگونی بیان می‌کند. وی برای تبیین جایگاه انسان در عالم هستی عالم را چون جسم می‌داند و انسان کامل را دل آن جسم در نظر می‌گیرد. به اعتقاد وی، مجموعه عالم هستی بدون انسان، کمال ندارد و همه مظاهر هستی به سبب وجود او ظهور پیدا می‌کنند (نسفی، ۱۳۸۶: ۵). این دیدگاه کاملاً منطبق است بر آنچه ابن عربی در فصل نخست فصوص بیان کرده است:

«وقد كان الحق سبحانه أوجد العالم كله وجود شَيْخِ مَسْؤَى لا روح فيه، فكان كمرأة غير مجلوة... فافتضى الأمرُ جلاء مرآة العالم، فكان آدم عينَ جلاء تلك المرأة (وكان) روح تلك الصورة» (ابن عربی، ۱۳۷۰: ۴۹)

از دیدگاه نسفی، انسان کامل کسی است که در وی اقوال نیک، افعال نیک، اخلاق نیک و معارف وجود داشته باشد (نسفی، ۱۳۸۱: ۱۰۳؛ نسفی، ۱۳۵۲: ۲۱۷).

وی در مبحث انسان کامل، دو اصطلاح «بلوغ» و «حریت» را وضع کرده و از طریق آن دو به ترتیب «نهایت» و «غایت» عارف را تبیین کرده است. انسان کامل کسی است که به نهایت خویش رسیده و بالغ شده است؛ بنابراین، به مقام وحدت نائل آمده اما بعد از کمال یافتن و بالغ شدن مرحله‌ای دیگر وجود دارد و آن حریت است؛ یعنی مقام آزادی و رضا (نسفی، ۱۳۹۱ ب: ۲۰۶-۲۰۷).

بدین ترتیب، کاملان دو دسته می‌شوند: کاملان و کاملان آزاد (نسفی، ۱۳۸۶: ۷۷). در پیشروی دسته دوم هیچ حجاب و مانعی وجود ندارد. نسفی از حکما، انبیا و اولیا به عنوان مصادیق انسان کامل یاد می‌کند. حکیم بر طبایع اشیا آگاه است، نبی خواص و طبایع اشیا را می‌داند و ولی بر طبایع، خواص و حقایق آن‌ها اشراف دارد. پس علم و قدرت ولی از دیگران برتر است (نسفی، ۱۳۹۱ ب: ۹۱).

یکی از موضوعات بحث‌انگیز عرفان اسلامی، به‌ویژه در سنت دوم عرفانی، ارتباط و نسبت نبوت و ولایت است. برخی از عرفا تقدم نبوت بر ولایت را پذیرفته‌اند و بعضی دیگر ولایت را مقدم بر نبوت دانسته‌اند. نسفی در این مبحث «از آرای ابن عربی و بیشتر از دیدگاه‌های سعدالدین حموی تأثیر پذیرفته است... در دیدگاه‌های سعدالدین و نسفی هرچند ولی و ولایت رنگ و روغن خاصی دارد، اما آنان با صراحت ولی را بر نبی مقدم نمی‌دانند. از این نظر آرای او و استادش با دیدگاه‌های ابن عربی تفاوت پیدا می‌کند» (میرباقری فرد، ۱۳۹۱: ۷۷).

عزیز ولایت را باطن نبوت و نبوت را ظاهر ولایت می‌داند و از دیدگاه سعدالدین حمویه بیان می‌کند که صاحب‌الزمان مظهر ولایت و خاتم‌الانبیا مظهر نبوت است (نسفی، ۱۳۵۲: ۲۴۵).

۳-۳-۳. خداشناسی

مباحث خداشناختی که در سنت اول عرفانی بیشتر حول محور اسما و صفات الهی شکل گرفته بود، با پیدایش سنت دوم و طرح نظریه وحدت وجود رنگ دیگری به خود گرفت و

دچار دگرگونی عمیق شد. به موجب این نظریه عالم هستی چیزی نیست جز تجلی مراتب گوناگون وجود؛ بنابراین، وجود حقیقی از آن خداست و سایر موجودات مظاهر این وجودند. بدین ترتیب، موضوعات خداشناختی در سنت دوم عرفانی مباحث مربوط به وجود را نیز در خود جای می‌داد و علاوه بر آن، اسما و صفات الهی نیز با توجه به نظریه وحدت وجود شرح و تبیین می‌شد. نسفی در آثار خویش عارفان سنت دوم را اهل وحدت یا اهل حقیقت می‌نامد و آرای آن‌ها را تبیین می‌کند. وی نیز به دیدگاه‌های این گروه متمایل است.

اهل وحدت معتقدند که وجود، یکی بیش نیست و آن خداست (نسفی، ۱۳۸۱: ۷۵). این همان اعتقاد به وحدت وجود است که از ارکان منظومه فکری نسفی به‌شمار می‌رود. نسفی دیدگاه تازه‌ای در باب اسما و صفات خدا ندارد و در این باره به نقل دیدگاه‌های صدرالدین قونوی و سعدالدین حمویه اکتفا کرده است (نسفی، ۱۳۵۲: ۲۳۶-۲۳۸). وی همچنین در باب سوم و چهارم مقصد اقصی، آرای اهل تصوف و دیدگاه‌های اهل حکمت را در باب ذات، صفات و افعال خدا شرح می‌دهد (همان: ۲۳۸-۲۴۴).

۳-۴. نظام تربیتی

دوران آشنایی عزیز نسفی با عرفان و تصوف اسلامی در سده هفتم هجری قمری، مقارن است با دوره ایجاد تحول بنیادی در عرفان. چنانکه پیش‌تر ذکر شد، در این دوره گفتمان حاکم بر عرفان و تصوف، منطبق بر مبانی سنت دوم عرفانی است؛ هرچند در این دوره هنوز پیروانی بودند که سنت اول عرفانی را ترویج کنند. پیداست در چنین شرایطی در نظام تربیتی سالکان بیشتر موضوعات و مفاهیم مربوط به سنت دوم شرح و بیان می‌شود. عزیز نسفی خود به‌صراحت بدین موضوع اشاره کرده است:

«جماعتی درویشان - کثرهم الله - که در صحبت یکدیگر می‌بودیم، با این بیچاره حکایت کردند که چندین گاه است ما این الفاظ و اسامی که دانایان از علما و حکما و انبیا و اولیا (ع) گفته‌اند و در میان خلق معروف و مشهور گشته است می‌شنویم و می‌خوانیم و از حقیقت این الفاظ و اسامی بی‌بهره و بی‌نصیبیم؛ همچون لفظ وجود و رب و الله و خلق و امر و ملک و ملکوت و ملک و شیطان و انسان و آدم و ولی و نبی و سالک و سلوک و

شرک و توحید و کفر و ایمان و طاعت و معصیت و مبدأ و معاد و بهشت و دوزخ و حیات و ممات و دنیا و آخرت و شب قدر و روز قیامت و سما و ارض و تبدیل ارض و طی سما و صاحب شریعت و قائم قیامت و ختم نبوت و ختم ولایت و مانند این» (نسفی، ۱۳۹۱ ب: ۱-۲). وی کوشیده است در آثار خویش چنین موضوعاتی را تبیین کند و گرایش او به سنت دوم عرفانی کاملاً آشکار است. از دیگر سو بر مبنای آنچه از شرح احوال و زندگی نسفی در دست است، می‌توان دریافت که وی بیش از آنکه در حلقه‌های مرید و مرادی به کسب دانش پرداخته باشد، با شرکت در کلاس‌های درس و رابطه استاد و شاگردی معلومات خود را افزایش داده است. نسفی خود در این باب چنین گفته است:

«ای درویش، این بیچاره در عالم سفر بسیار کرد و نیز بزرگان بسیار دریافت از علما و حکما و مشایخ، و در خدمت هریکی مدت‌های مدید بودم و هر چه فرمودند کردم از تحصیل و تکرار و از مجاهدت^۱ و اذکار، و فواید بسیار از ایشان به من رسید و چشم اندرون من به ملک و ملکوت و جبروت گشاده شد و میدان فکر من فراخ گشت و علما را که فنون علم داشتند دوست گرفتم» (نسفی، ۱۳۸۶: ۱۳۲).

بدین ترتیب می‌توان گفت شیوه تعلیم و تربیت نسفی نیز با سنت دوم عرفانی انطباق

دارد.

۴. مشرب عرفانی عزیز نسفی

چنانکه پیش‌تر ذکر شد، دیدگاه‌های عارفان در باب روش، از حیث چندی و چونی سیر و سلوک، موضوعات و مفاهیم و نظام تربیتی، از ارکان مشرب عرفانی به‌شمار می‌رود.

۴-۱. روش

یکی از وجوه مهم در روش هر عارف، دیدگاه وی در باب سلوک است. همان‌گونه که اشاره شد، این موضوع مشرب عرفانی عارف را تبیین می‌کند. از آنجا که تقریباً هر عارف بر جسته طرحی خاص از سلوک به دست داده که بر دیگر طرح‌ها منطبق نیست، می‌توان گفت به تعداد عارفان بزرگ مشرب عرفانی وجود دارد. برای تبیین مشرب عرفانی عزیز نسفی ضروری است آرای وی درباره سلوک تبیین شود.

۴-۱-۱. سلوک در دیدگاه نسفی

نظریات نسفی در باب سلوک از موضوعات برجسته در مشی عرفانی وی به‌شمار می‌رود. از جمله مهم‌ترین دیدگاه‌های وی در این باب این است که او سلوک را ابزاری برای رسیدن مسلمانان از درجهٔ عوام به درجهٔ خواص می‌داند (نسفی، ۱۳۸۶: ۱۴۴). علاوه‌براین، وی منزل خاصی برای آغاز سیر و سلوک در نظر نمی‌گیرد و معتقد است از هر منزلی راهی برای رسیدن به خدا وجود دارد (نسفی، ۱۳۸۶: ۴۱۷) و از دیگر سو مقصد و مقصود همهٔ سالکان را معرفت خدا می‌داند (نسفی، ۱۳۵۲: ۲۱۱).

مهم‌ترین طرح‌هایی که نسفی از سیر و سلوک ارائه می‌کند، عبارت است از:

۴-۱-۱-۱. سیر الی الله و سیر فی الله

در سیر الی الله سالک می‌کوشد همهٔ مراتب خویش را ظاهر کند (نسفی، ۱۳۸۶: ۱۳۸)، عالم صغیر را به پایان رساند و بعد از آن در سیر فی الله خلیفگی خویش را در عالم کبیر نیز اثبات کند (همان). در سیر فی الله بنا بر حدیث «اللهم ارنا الاشياء كما هي» هدف سالک شناخت اشیا و حکمت آن‌هاست (همان: ۸۷).

نسفی تفاوت دیدگاه اهل تصوف و اهل وحدت را دربارهٔ سیر الی الله چنین تبیین کرده

است:

اهل تصوف می‌گویند که سیر الی الله عبارت است از آنکه سالک چندان سیر کند که خدای را بشناسد. چون خدای را شناخت سیر الی الله تمام شد. اکنون ابتدای سیر فی الله باشد و سیر فی الله عبارت از آن است که سالک بعد از شناخت خدای چندان دیگر سیر کند که تمام صفات و اسامی و افعال خدای را دریابد و علم و حکمت خدای را بداند و صفات و اسامی خدای و علم و حکمت خدای بسیار است، بلکه نهایت ندارد، اگرچه نهایت ندارد تا زنده باشد در این کار باشد، بیت:

از صفات تو آنچه حصهٔ ماست کمتر از قطره‌ای ز صد دریاست

این بود سخن اهل تصوف در بیان سلوک. اهل وحدت می‌گویند سیر الی الله عبارت از آن است که سالک چندان سیر کند که به‌یقین بداند وجود

یکی بیش نیست و آن وجود خدای است تعالی و تقدس و به غیر از وجود خدای وجودی دیگر نیست. سیر الی الله تمام شد اکنون ابتدای سیر فی است. و سیر فی الله عبارت از آن است که سالک بعد از آنکه دانست وجود یکی بیش نیست و آن وجود خداست، چندان دیگر سیر کند که تمامت جواهر اشیا را و تمامت حکمت های آن را کماهی بداند و ببیند و بعضی گفته اند که امکان ندارد یک آدمی این همه بداند و ببیند از جهت آنکه عمر آدمی اندک است و علم و حکمت خدا بسیار (نسفی، ۱۳۵۲: ۲۲۷).

آشکار است که سخن اهل وحدت در باب سیر الی الله از اعتقاد آن ها به وحد وجود نشئت گرفته است؛ یعنی نظریه وحدت وجود بر موضوع سیر استکمالی نیز تأثیر بسزایی داشته است.

۴-۱-۱-۲. مجاهده و مشاهده

تقسیم سلوک به دو مرحله مجاهده و مشاهده در آرای عارفان سنت نخست نیز وجود داشته (نک: دهباشی و میرباقری فرد، ۱۳۸۶: ۲۶۳) و نسفی نیز به آرای عارفان سنت اول، خاصه در موضوع سلوک توجه بسیار داشته است. وی مرز میان مجاهده و مشاهده را عشق می داند و معتقد است عشق موجب از بین رفتن حجاب های درونی و بیرونی می شود و سالک را از مجاهده به مشاهده می رساند (نسفی، ۱۳۹۱ ب: ۲۰۴-۲۰۶). آن ها که در مرحله مجاهده اند «سالکان ارضی» و کسانی که در مشاهده به سر می برند «سالکان سماوی» هستند (همان: ۱۹۸). نسفی این دو مرحله را چنین بیان می کند:

بدان که سالک ارضی باید بر مرکب مجاهده سوار باشد و به ذکر دائم مشغول بود تا آنگاه که براق مشاهده حاصل شود. چون براق مشاهده حاصل شد و از ذکر بازماند علامت آن باشد که سالک از ارض به سما رسید (همان: ۲۰۱).

۴-۱-۱-۳. تلوین و تمکین

نسفی سلوک را دو مرحله کلی می داند: تلوین و تمکین. سالکی که در تلوین است اسیر شهوت، بنده غضب و عاجز صفات خود است، اما آن که در تمکین قرار یافته پادشاه

شهوت، خداوند غضب و مالک صفات خویشتن است (همان: ۲۰۵). مانند مجاهده و مشاهده، مرز میان تلوین و تمکین نیز عشق و الهام است (همان: ۲۰۱-۲۰۲).
در طرح‌های سه‌گانه مذکور، در نخستین مرحله توجه سالک معطوف درون خویش است و در دومین مرحله می‌کوشد اهتمام خویش را بر بیرون مقصور کند.
پیداست که آرای نسفی در باب هستی و اهمیت توجه به آن در سیر استکمالی، بر دیدگاه‌های وی دربارهٔ سلوک تأثیر گذاشته و سبب شده است شناخت هستی و قدرت یافتن عارف در عالم کبیر از مهم‌ترین مراحل سیر و سلوک به‌شمار آید.

۴-۲. موضوعات و مفاهیم

توجه به موضوعات و مفاهیم در آرا و آثار نسفی، علاوه بر سنت عرفانی، مشرب عرفانی او را نیز معین می‌کند. پیش‌تر اشاره شد که به‌دلیل ماهیت آثار نسفی که از دیدگاه‌های دیگر گروه‌ها و نحله‌های فکری مشحون است، دریافت نظریات او دشوار محسوب می‌شود، اما می‌توان آرای وی را از خلال این اثر و دیگر آثار وی استنباط کرد؛ زیرا از یک‌سو در مقدمهٔ کشف‌الحقایق بیان کرده است که مطالب کتاب مقصد اقصی آرای شخصی وی هستند (نک: نسفی، ۱۳۹۱ ب: ۱۶) و از سوی دیگر، سخنان اهل تصوف و اهل وحدت را در این کتاب شرح کرده است. مهم‌ترین موضوعاتی که در این اثر شرح و بیان شده عبارت است از:

رونده، مقصد و مقصود روندگان، سخن اهل تصوف در باب راه بین بنده و خدا، سخن اهل وحدت در باب راه بین بنده و خدا، شریعت، طریقت و حقیقت، عمل اهل طریقت، عمل اهل حقیقت، انسان کامل، کامل آزاد، صحبت، ترک، سخن اهل تصوف در باب سلوک، عروج و جذبه، مجذوب، مجذوب سالک، سالک مجذوب، سالک، معنی سلوک، سخن اهل تصوف و اهل وحدت دربارهٔ سیر الی الله و سیر فی الله، سخن اهل تصوف در معرفت ذات خدا و قرب خدا (مراتب قرب، قرب زمانی، قرب صفتی، قرب مکانی)، در بیان صفات خدا و سخن صدرالدین رومی و سعدالدین حمویه در این باب، سخن اهل تصوف در صفات خدا و افعال

خدا، سخن اهل حکمت در معرفت افعال، بیان نظریه و وسایط از دیدگاه حکما، تفاوت آدمیان و احوال آنها، در معرفت ولایت و نبوت و سخن سعدالدین حمویه در این باب، در بیان اعتقاد اهل تقلید، در بیان اعتقاد اهل استدلال و اهل ایمان و اهل تصوف، در بیان اعتقاد اهل کشف یعنی همان اهل وحدت، انواع طوایف اهل وحدت، در بیان معرفت انسان، عالم صغیر و عالم کبیر و تطبیق آن دو، حواس ده گانه، قوت محرکه، نفس ناطقه، روح اضافی، مراتب آدمیان، عروج و ترقی آدمیان، معاد، ترقی سالکان از دیدگاه علما، حکما و اهل وحدت، سخن اهل وحدت در بیان ذات خدا، روح اضافی که جوهر اول عالم کبیر است، ملک و ملکوت.

بدین ترتیب می توان دریافت که نسفی خود را در چه حوزه‌هایی مبتکر و نوآور می دانسته و چه موضوعاتی در مشرب عرفانی وی نقش محوری داشته اند.

۴-۳. نظام تربیتی

چنانکه گفته شد، نظام تربیتی و گفتمان عرفانی حاکم بر این نظام نقش ویژه‌ای در شکل‌گیری و شناخت سنت و مشرب عرفانی دارد. برخی از نکات مهم در باب نظام تربیتی نسفی بدین شرح است:

در مقدمه کشف الحقایق، مهم‌ترین اثر نسفی، به نکته‌ای اشاره شده است که در تبیین مشرب عرفانی وی نقشی بسزا دارد. وی در ضمن بیان خواب خویش می‌آورد:

«رسول فرمود که امروز شیخ سعدالدین از تو حکایت می‌گذارد و خاطر او نگران حال تو می‌بود. حکایت این بود که می‌گفت که هر معانی که من در چهارصد پاره دفتر از صغار و کبار جمع کرده ام عزیز آن جمله را در این ده رساله جمع کرده است. هرچند که من در اخفا و پوشیده کردن سعی کرده‌ام، او در اظهار و گشاده کردن سعی کرده است» (نسفی، ۱۳۹۱ ب: ۶).

این موضوع آشکار می‌کند که مطالب کشف الحقایق با مشرب عرفانی سعدالدین حمویه کاملاً منطبق است. سعدالدین حمویه از جمله عارفانی است که در بطن تغییر سنت عرفان اسلامی قرار داشته است. وی از سوی خلیفه شیخ نجم‌الدین کبری از عارفان سنت

نخست است و از سوی دیگر محضر ابن عربی را دریافته و با مهم‌ترین شاگرد وی یعنی صدرالدین قونوی نیز هم صحبت بوده است. وی با مبانی هر دو سنت عرفانی آشنایی داشته و این موضوع قرائن فراوانی در آثار وی و تذکره‌ها دارد. علاوه بر این، تمایلات شیعی سعدالدین نیز بسیار پررنگ بوده است. برخی از شخصیت‌های مهم عرفانی شیعه همچون سید حیدر آملی به عقاید شیعی نسفی اشاره، و نام وی را در کنار ابن عربی و سعدالدین حمویه ذکر کرده‌اند (آملی، ۱۳۷۴: ۲۳۸-۲۳۹). همچنین بعضی منابع متأخر نیز نسفی را پیرو ابن عربی و معتقد به وحدت وجود دانسته‌اند (شیروانی، بی تا: ۲۶؛ مقدس اردبیلی، ۱۳۶۱: ۵۶۶).

جمع‌بندی

بر اساس آنچه گفته شد، می‌توان دیدگاه‌های نسفی را در چند بخش دسته‌بندی کرد تا سنت و مشرب عرفانی وی آشکار شود.

وی در مباحث خداشناختی به نقل اقوال صدرالدین قونوی و سعدالدین حمویه پرداخته و نوآوری خاصی در این زمینه ندارد. عمده دستاوردهای فکری نسفی در زمینه‌های هستی‌شناسی و انسان‌شناسی است. در این حوزه‌ها نیز بنیاد دیدگاه‌های وی اعتقاد به وحدت وجود است، اما این نظریه در تمام زوایای اندیشه وی رسوخ نکرده است. بر همین اساس گاه موضوعات را آشکارا بر پایه وحدت وجود شرح و بیان کرده و گاه خود را متمایل به اهل تصوف (عارفان سنت نخست) نشان داده است و مباحث را به گونه‌ای تبیین کرده است که هیچ نشانی از وحدت وجود در آن‌ها نیست؛ برای مثال، در باب وجود و موجودات وی چندین طرح از مراتب هستی به دست داده که برخی از آن‌ها بر وحدت وجود، بعضی بر اساس نظریه وسایط و بعضی نیز بر تأملات عرفانی سعدالدین حمویه و خود نسفی استوار شده‌اند. درباره موضوعات انسان‌شناختی مانند سلوک نیز چنین است. طرح‌های متنوعی از سیر و سلوک ارائه کرده که عمده آن‌ها منطبق بر مشی عارفان سنت اول هستند، ولی در یکی از آن طرح‌ها که سیر استکمالی را به دو بخش سیر الی الله و سیر فی الله تقسیم کرده، سیر الی الله را دقیقاً بر پایه اعتقاد به وحدت وجود شرح داده و دیدگاه خویش را به صراحت منطبق بر آرای اهل وحدت دانسته است.

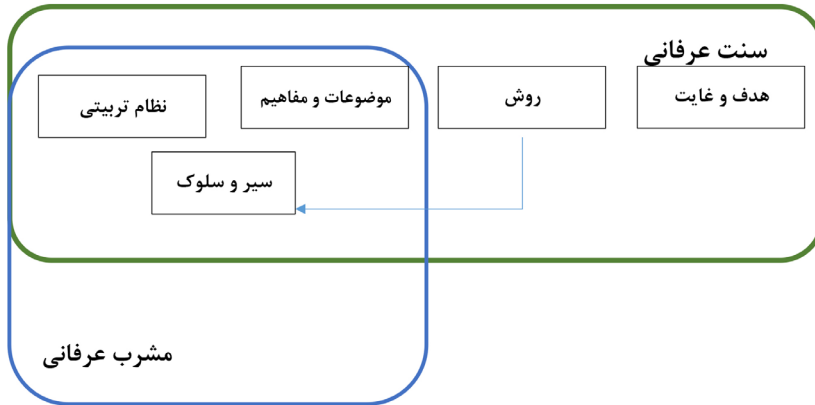
بنابر آنچه گفته شد، می‌توان در اصول و مبانی فکری و بنیاد دیدگاه‌های عرفانی، نسفی را از عارفان سنت دوم برشمرد، اما وی در فروع و جزئیات همچنان پایبند سنت اول و آموزه‌های نجم کبری و سعدالدین حمویه باقی مانده است. چنانکه در باب استاد وی، سعدالدین نیز این موضوع صادق است. از اشارات نسفی به‌خوبی پیداست که سعدالدین به وحدت وجود معتقد بوده است (نک: نسفی، ۱۳۹۱ ب: ۲۱۸؛ نسفی، ۱۳۸۶: ۳۵۷)، اما به گواه تألیفات سعدالدین و نیز مقاصد السالکین که نگاشته‌شاهگردش بوده، موضوع وحدت وجود در همه ارکان منظومه فکری وی سریان نیافته است.

نتیجه‌گیری

تبیین سنت و مشرب عرفانی را می‌توان نخستین و ضروری‌ترین گام در پژوهش‌های عرفانی به‌شمار آورد. برای تحقق این هدف باید طرحی روشمند و علمی به دست داد که هم بر ماهیت عرفان اسلامی منطبق باشد و هم بتواند نیازهای پژوهشی در زمینه سنت و مشرب عرفانی را برطرف کند. در تبیین سنت عرفانی چهار رکن اساسی وجود دارد: ۱. هدف و غایت، ۲. روش، ۳. موضوعات و مفاهیم، ۴. نظام تربیتی. برای مشخص کردن مشرب عرفانی نیز باید به سه محور توجه کرد: ۱. سیر و سلوک، ۲. موضوعات و مفاهیم، ۳. نظام تربیتی.

عزیز نسفی از عارفان برجسته سده هفتم هجری، کوشیده است بین دو سنت تلفیق به‌وجود آورد، اما بیشتر به سنت دوم تمایل دارد. در واقع، وی در اصول و مبانی پیرو سنت دوم و در فروع دنباله‌رو سنت اول عرفانی است. همچنین مشرب عرفانی او برگرفته از مشرب عرفانی سعدالدین حمویه است، اما نسفی خود نظریات مبتکرانه‌ای دارد که موجب شده است به مشرب استاد خود سعدالدین محدود نباشد و در فروع عرفان اسلامی طرحی نو دراندازد.

ارکان و رابطه سنت و مشرب عرفانی را می‌توان مطابق نمودار زیر ترسیم کرد:



پی نوشت

۱. ابوحامد غزالی و بعضی حکما اعتقاد دارند که خداوند بدون نظر در عالم شناخته می شود و این غلط است. بله، بدون نظر در عالم ذات قدیم ازلی شناخته می شود، اما اله بودن او شناخته نمی شود، مگر آنکه مألوه یعنی عالم شناخته شود؛ پس عالم دلیل بر اوست.
۲. برای مثال، عزیز نسفی انسان کامل را کسی می داند که «راحت به خلق برساند» (نک: نسفی، ۱۳۸۶: ۷۴).
۳. برای آشنایی با دیدگاه های متنوع و متعدد مشایخ درباره مراحل سلوک، نک: دهباشی و میرباقری فرد، ۱۳۸۶: ۲۰۲-۲۷۰.
۴. برای مثال، مشرب عرفانی روزبهان بقلی متفاوت با استادش ابن خفیف شیرازی است (نک: میرباقری فرد و نجفی، ۱۳۹۳: ۳۵-۴۰).
۵. برای تفصیل در باب دیدگاه نسفی درباره سلوک نک: رئیسی، ۱۳۹۴، ۶۵-۸۴.
۶. برای تفصیل در باب دیدگاه های هستی شناختی نسفی نک: رئیسی و همکاران، ۱۳۹۲: ۹۳-۱۲۰.
۷. برای تفصیل در باب آرای عزیز نسفی درباره انسان نک: میرباقری فرد، ۱۳۹۱، ۶۸-۹۵.
۸. متن: مجاهدات.

منابع

- ابن عربی، محیی الدین. (۱۳۷۰). *فصوص الحکم*. تحقیق و تصحیح ابوالعلاء عقیفی. الزهرا. تهران.
- آملی، سید حیدر. (۱۳۷۴). *جامع الاسرار و منبع الانوار (به انضمام رساله نقد النقود فی معرفه الوجود)*. تصحیح هانری کربن و عثمان اسماعیل یحیی. قسمت ایران شناسی انستیتو ایران و فرانسه. علمی و فرهنگی. تهران.

- حضرتی، حسن و منیره ناصح ستوده. (۱۳۸۹) «تبیین نظری نهضت‌های شیعی صوفی در ایران (قرن هفتم تا دهم ه. ق)». مطالعات تاریخ اسلام. ش ۶. صص ۵۱-۷۴.
- دهباشی، مهدی و سید علی اصغر میرباقری فرد. (۱۳۸۶). تاریخ تصوف ۱. سازمان مطالعه و تدوین کتب علوم انسانی دانشگاه‌ها (سمت). تهران.
- رئیسی، احسان. (۱۳۹۴). «دیدگاه نسفی دربارهٔ سلوک عرفانی». ادبیات عرفانی دانشگاه الزهراء. سال هفتم. ش ۱۳. صص ۶۵-۸۴.
- رئیسی، احسان و همکاران. (۱۳۹۲). «هستی و مراتب آن از دیدگاه عزیز نسفی». ادبیات عرفانی دانشگاه الزهراء. سال پنجم. ش ۸. صص ۹۳-۱۲۰.
- شیروانی، زین العابدین. (بی تا)، *بستان‌السیاحه*. به تحقیق حسن بدرالدین. سنایی. تهران.
- عطار نیشابوری، فریدالدین. (۱۳۸۵). *منطق‌الطیر*. تصحیح محمدرضا شفیعی کدکنی. سخن. تهران.
- کرین، هانری. (۱۳۷۱). *تاریخ فلسفه اسلامی*. ترجمه اسدالله مبشری. چ چهارم. امیرکبیر. تهران.
- مقدس اردبیلی، احمدبن محمود. (۱۳۶۱). *حدیقه‌الشیعه*. چ دوم. گلی. تهران.
- میرباقری فرد، سید علی اصغر. (۱۳۸۹). «عرفان عملی و نظری یا سنت اول و دوم عرفانی؟ (تأملی در مبانی تصوف و عرفان اسلامی)». پژوهش‌های ادب عرفانی (گوهرگویا). صص ۶۵-۸۸.
- _____. (۱۳۹۱). *مقدمه بیان‌التنزیل*. سخن. تهران.
- _____. (۱۳۹۴). *تاریخ تصوف ۲*. سمت. تهران.
- میرباقری فرد، سید علی اصغر و زهره نجفی. (۱۳۹۳). *مقدمه منطق‌الاسرار ببيان الانوار روزبهان بقلی*. سخن. تهران.
- نسفی، عزیزبن محمد. (۱۳۵۲). *مقصد اقصی (به انضمام اشعه‌اللمعات جامی و چند کتاب عرفانی دیگر)*. تصحیح و مقابله حامد ربانی. گنجینه. تهران.
- _____. (۱۳۹۱ الف). *بیان‌التنزیل*. شرح احوال، تحلیل آثار. تصحیح و تعلیق سید علی اصغر میرباقری فرد. سخن. تهران.
- _____. (۱۳۸۱). *زبدة الحقایق*. تصحیح مقدمه و تعلیقات: حق‌وردی ناصری. طهوری. تهران.

- _____ (۱۳۸۶). *مجموعه رسائل مشهور به الانسان الكامل*. تصحيح ماريزان موله. طهوری. تهران.
- _____ (۱۳۹۱ ب). *كشف الحقایق*. تصحيح سيدعلی اصغر ميرباقری فرد. سخن. تهران.
- هجویری، ابوالحسن علی بن عثمان الجلابی. (۱۳۷۵)، *كشف المحجوب*. تصحيح ژو کوفسکی. طهوری. تهران.

Refrences

- Amoli, S. H. (1995). *Jāme' al-asrār wa manba' al-anwār (Including Resālat naqd al-noqūd fī ma' refat al-wojūd* (H. Corbin & U. I. Yahya, Eds.). Tehran: Institut Français de Recherche en Iran.
- Attar, F. (2006). *Manteq at-tair* [The conference of the birds] (M. R. Shafiei Kadkani, Ed.). Tehran: Sokhan Publications.
- Corbin, H. (1992). *History of Islamic philosophy* (4th ed.) (A. Mobasheri, Trans.). Tehran: Amir Kabir Publications.
- Dehbashi, M., & Mirbagheri Fard, A. (2005). *Tarikh-e tasavof I* [History of Sufism I]. Tehran: SAMT Publications.
- Hazrati, H., & Naseh Setoodeh, M. (2010). Explanation of Shia-Sufi movements in Iran: Seventh to tenth centuries (A.H). *Journal of Historical Studies of Islam*, 6, 51-74.
- Hujwiri, A. (1996). *Kashf-ul-mahjub* [Revelation of the veiled] (V. Zhokovski, Ed.). Tehran: Tahoori Publications.
- Ibn Arabi, M. (1991). *Fosoos al-hekamt*[The bezels of wisdom] (A. Afifi, Ed.). Tehran: Alzahra Publications.
- Mirbagheri Fard A, Najafi, Z. (2014). *Manṭiq al-asrār bi-bayān al-anwār Ruzbihan Baqli*. Tehran: Sokhan Publications.
- Mirbagheri Fard, S.A. (2012). *Moghadameh bayān al-tanzil* [Bayān al-tanzil introduction]. Tehran: Sokhan Publications.
- Mirbagheri Fard, S.A. (2012). Practical and intellectual mysticism or first and second mystical traditions?(Contemplation on the foundations of Islamic Sufism and mysticism). *Journal of Research on Mystical Literature (Gohare-i-Guya)*, 6(2), 65-85.
- Mirbagheri Fard, A. (2015). *Tarikh-e tasavof II* [History of Sufism II]. Tehran: SAMT Publications.
- Moghaddas Ardabili, A. (1982). *Hadiqat al-Shi'a* (2nd ed.). Tehran: Goli Publications.
- Nasafi, A. (2012). *Bayān al-tanzil* (A. A. Mirbagheri Fard, Ed.). Tehran: Sokhan Publications.
- Nasafi, A. (1974). *Maqṣad-e aqṣā (Including Asha'e Lama'at by Jami and other mystical books* (H. Rabbani, Ed.). Tehran: Ganjineh Publications.
- Nasafi, A. (2002). *Zobdatal-ḥaqāyeq* (H. Naseri, Ed.). Tehran: Tahoori Publications.
- Nasafi, A. (2007). *Al-Insān al-kāmil* (M. Molé, Ed.). Tehran: Tahoori Publications.

- Nasafi, A. (2012). *Kašf al-ḥaqāyeq* (A. A. Mirbagheri Fard, Ed.). Tehran: Sokhan Publications.
- Raeisi, E. (2015). Nasafi's view of mystical journey. *Journal of Mystical Literature*, 7 (13), 65-84.
- Raeisi, E., et al. (2015). Existence and its levels from Aziz Nasafi's viewpoint. *Journal of Mystical Literature*, 5(8), 93-121.
- Shirvani, Z. (?). *Bustan al-siyahat* [The flower bed of journey]. Tehran: Sanaei Publications.

A Method of Explaining Mystical Tradition and Disposition (Case Study: Aziz Nasafi)¹

Seyyed Ali Asghar MirBagheri Fard²

Ehsan Reisi³

Received: 12/09/ 2017

Accepted: 18/12/2017

Abstract

To accomplish the research objectives in mystical studies, it is essential to adopt a methodology that is organized, scientific, and consistent with the nature of the field. One of the fundamental issues in mystical research is recognition of the mystical tradition and disposition of every mystic. In fact, explaining the tradition and disposition of the mystics seems to be the first and crucial step in conducting mystical studies. In this paper, we present a method for explicating mystical traditions and dispositions in accordance with the nature of Islamic mysticism. In this method, four pillars (the goal and the ultimate end, method, themes and concepts, and educational system) are identified for the mystical tradition, and three axes (the journey, themes and concepts, and educational system) are determined for mystical disposition. These pillars and axes make it possible to explicate the mystical tradition and

¹. DOI: 10.22051/jml.2017.16712.1399

². Professor of Persian Language and Literature Department, University of Isfahan, Isfahan, Iran (Corresponding author). a.mirbagherifard@gmail.com

³. Assistant Professor of Persian Language and Literature Department, University of Isfahan, Isfahan, Iran. ehsan.reisi@gmail.com

Biannual Journal of Mystical Literature Alzahra University

Vol.9,No.16, 2017

<http://jml.alzahra.ac.ir/>

disposition of a mystic. In addition, in this paper, *Aziz bin Muhammad Nasafi* has been selected as a case for discussing the applicability of the method. He strived to choose a path between the two mystical traditions. Accordingly, he adhered to the second tradition in basics and principles, and followed the first mystical tradition in subordinate issues. His mystical disposition is also based on his master's, *Saad al-Din Hamooyeh*, mystical disposition, which is of course accompanied with his initiatives in the areas of conduct and ontology.

Keywords: *Mystical tradition, Mystical disposition, Mystical research, First mystical tradition, Second mystical tradition, Aziz Nasafi.*