

تمایز جایگاه علم و معرفت در عرفان ابو عبدالله نقری

عظیم حمزئیان^۱

قدرت الله خیاطیان^۲

سمیه اسدی*^۳

چکیده:

برخی از عرفا، علم و معرفت را به صورت مترادف به کار برده‌اند و بسیاری دیگر معرفت را برتر از علم دانسته‌اند؛ زیرا که منظور ایشان از علم، دانش ظاهری، اکتسابی و معقول است؛ و معرفت در این جایگاه، دانش بر اساسی کشف و شهود است.

در دیدگاه عرفانی محمد بن عبدالله نقری-عارف قرن چهارم- هر چیزی غیر از خدا، حرف و خلق محسوب می‌شود؛ لذا عارف باید خویش را از رسوم و احکام و غیریت رها سازد. در سیر الی الله، علوم و تعالیم آن -که گاهی علم شرع و گاهی علوم منقول و معقول مد نظر است - ماسوی الله به شمار می‌رود. از این منظر، عارف کسی است که توانسته باشد احکام و رسوم را از خود بزدايد؛ لکن هنوز گرفتار حجاب لطیفی به نام معرفت است. بنابراین در عرفان نقری، نیل به معرفت حقیقی و یقینی، با زدودن حجاب معرفت و معارف میسر می‌شود. در میان اندیشمندان و عرفای مسلمان، ابو عبدالله نقری، اولین کسی است که این تمایز را قائل شده است. علاوه بر این از «وقفه» یاد نموده که جایگاهی برتر از معرفت دارد.

در این مقاله، با توجه به جایگاه این تمایز و اهمیت موضوع علم و معرفت در اسلام و توصیه و تأکیدی که در قرآن و سنت به این امر شده است و همچنین ارزش و مقام والای معرفت الهی نزد عرفا و اولیاء الله، به بررسی جایگاه علم و معرفت، درجات و مراتب آن، تفاوت علم و معرفت، وصول به آن و رابطه علم و جهل در عرفان نقری به روش توصیفی-تحلیلی پرداخته شده است؛ که با توجه به تقدم تاریخی وی بر عارفانی همچون امام محمد غزالی، طرح علم و معرفت و تمایز آن دو در اندیشه نقری، اهمیت ویژه‌ای می‌یابد.

کلیدواژه‌ها: محمد بن عبدالله نقری، علم، معرفت، رؤیت، المواقف.

۱. استادیار دانشگاه سمنان / ahamzeian@semnan.ac.ir

۲. دانشیار دانشگاه سمنان / khayatian@semnan.ac.ir

۳. کارشناسی ارشد عرفان اسلامی / somayehasadi266@gmail.com

مقدمه

برخی مسائل از جمله کسب معرفت الهی و شناخت خدا و تقرّب به او، از اهمیت محوری در اسلام و عرفان اسلامی برخوردار است. قرآن به کسب علم و معرفت فرمان می‌دهد و بشریت را به خداشناسی، انسان‌شناسی و جهان‌شناسی دعوت می‌کند. امر به تفکر و تدبّر در آیاتی از قبیل: «قُلْ انظُرُوا مَاذَا فِي السَّمَاوَاتِ وَالْأَرْضِ» (یونس: ۱۰۱)، «سَنُرِيهِمْ آيَاتِنَا فِي الْآفَاقِ وَفِي أَنْفُسِهِمْ» (فصلت: ۵۳)، آشکارا بیان شده است که به آسمان‌ها و زمین و آیات ما در آفاق و انفس بنگرید و بیندیشید؛ بنابراین مسلمانان باید به این دعوت پاسخ گویند و همچنین از دعای پیامبر که می‌گوید: «رَبِّ زِدْنِي عِلْمًا» (طه: ۱۱۴)، پیروی و تبعیت کنند. این قبیل آیات، پشتوانه‌های قرآنی کسب علم و معرفت و اهمیت این موضوعات را بیان می‌دارد.

عرفا که دو واژه «علم» و «معرفت» را برای شناخت به کار می‌برند، گاهی میان آن‌ها تفاوت قائل می‌شوند و برخی یکی از آن دو را بر دیگری ترجیح می‌دهند. بیشتر عرفا معرفت را برتر از علم می‌دانند؛ لکن آنان، بنابر تفاوت نگرش‌ها برخی علم را عام‌تر از معرفت می‌دانند و برخی معرفت را عام‌تر از علم می‌شمارند.

عرفا، علوم ظاهری را آمیخته با غفلت‌ها و پوشیده در انواع حجاب‌ها می‌دانند. هدف اصلی علوم ظاهری، رفع نیازهای زندگی مادی است؛ در حالی که انسان دارای دو بعد است و سعادت جاودانه وی در گرو معارف حقیقی است؛ لذا معرفت، دلالت بر شناخت ویژه و عمیق‌تر اموری دارد که می‌توان تنها از طریق دگرگونی باطنی بدان دست یافت. عرفا، شناخت مستقیم و بلاواسطه از خداوند را «کشف» می‌نامند. کشف عبارت از رفع حجاب از چهره معلوم و مطلوب است، به هر صورتی که باشد؛ زیرا علم از نظر اهل الله از سنخ وجدانیات و ذوقیات است، نه کسبیات رسمی. (نص النصوص در شرح فصوص الحکم، ص ۴۲۵)

محمد بن عبدالله نقری^۱ (متوفی ۳۵۴.ه.ق) در رساله‌ای بسیار مهم در باب عرفان نظری، رابطه دین و معرفت را مورد بحث قرار می‌دهد. نوشته‌اش شامل سلسله مکاشفاتی است که در آن‌ها خداوند او را مورد خطاب قرار می‌دهد و نظریه معرفت را به او تعلیم می‌دهد و به زبانی پیچیده- که بی‌مدد شرح و تفسیر، درک و دریافت مطالب به ندرت صورت می‌گیرد- به هدایت او می‌پردازد. (عرفان عارفان مسلمان، ص ۱۵۹)

عرفان نقری بر معرفت استوار است. وی تأکید فراوان دارد که باید از ظواهر علوم، که رسم، حرف و سوائیت محض است، گذر کرد و با نور الهی به معرفت حقیقی یا حقیقت معرفت- که همان رسیدن به مقام وقفه؛ یعنی رؤیت حق و فنای در حق است- نایل شد. از نظر وی، معرفت، توشه اصلی سیر و سلوک است و عارف باید توشه‌ای از انوار معرفت را که از مسیر تجلیات الهی می‌رسد، برگیرد و در سیر الی الله همراه خود کند. (المواقف و المخاطبات، ص ۱۷)

عرفان نقری، بیش از هر چیز، عرفانی کاملاً متشرعانه است؛ اگرچه در مقام رؤیت هر چیزی از قبیل علم که شریعت نیز جزئی از آن است، حتی معرفت نیز حجاب سالک محسوب می‌شود؛ ولی خداوند در این سیر و سلوک به وی توصیه می‌کند که: عهدی با تو بستم که معرفت به ترک شریعت نیست؛ بلکه حق در شریعت است و شریعت عرصه‌ای گسترده دارد و هر بنده به مقدار معرفت قلبی و عملی‌اش بهره می‌برد و تقرّب هر بنده، به درجه تقوا و تعالی اوست. (همان، ص ۴۸) در عرفان نقری، حدود شریعت ملحوظ و قلمرو آن معلوم است؛ لکن رؤیت- که عنصر بنیادین عرفان نقری است- در شریعت قابل حصول و وصول نیست.

اما اشارات مکرر نقری به علم، احکام شرعی و تعالیم اسلامی است؛ لکن به علوم عقلی و نقلی نیز توجه خاص دارد. در این جایگاه، رابطه رؤیت و علم، رابطه- ای معکوس است؛ زیرا هر چه دامنه رؤیت حق گسترده‌تر شود، محدوده علم تنگ‌تر

می‌گردد. (همان، ص ۹۶) در نقطهٔ مقابل، جهل نیز مقوله‌ای ویژه در عرفان وی است. و منظور از جهل حقیقی در نظرگاه وی، ایمان است؛ زیرا جهل حقیقی را عاری بودن مطلق قلب از رسوم و تعلقات عقلی و نقلی می‌داند و وقتی در بنده تعلق به ماسوی الله - که علوم و رسوم است- نباشد، به معرفت حقیقی می‌انجامد. در حقیقت این جهل در مقابل علم به ماسوی الله یا دنیا و نعمت‌های آن قرار دارد و با دیدگاه او در مورد علم حصولی و کسبی نسبت به موجودات این جهان مطابقت می‌نماید. به آن- گونه که از اندیشه‌های این عارف شیعی^۲ استنتاج می‌شود، میان سلوک یا رفتار با معرفت هیچ فاصله‌ای نیست و بنده با رفع تعلق قلبی از غیر خداوند، دارای معرفت خطاناپذیر و صددرصد مطابق با واقع، یعنی همان معرفت یقینی می‌شود. از نظر وی، محتوای جهل حقیقی با معرفت یقینی برابر است.

از سوی دیگر ایمان، باور قلبی بدون معرفت نیست بلکه ایمان با معرفت هم‌آورد و همراه است و با خلوص و شدت آن نسبت به وجود حق و بریدن از غیر، افزایش می‌یابد. این دیدگاه در مقابل نظر عموم متکلمان مسیحی و برخی از عرفای حوزه اسلامی است که میان معرفت و ایمان تقابل قائل‌اند و این دو را با یکدیگر قابل جمع نمی‌دانند و از سوی دیگر با متون روایی و اندیشهٔ حکمی شیعه مطابقت دارد. از نگاه امامان شیعه، خواب عالم از عبادت جاهل (بدون معرفت) برتر و با فضیلت‌تر شمرده شده است و مرکب قلم علما، از خون شهدای طریق حق وزین‌تر محسوب می‌شود. اهمیت و ضرورت این گفتار در یافتن تمایز جایگاه علم و معرفت، مراحل و مراتب معرفت، درجات بشری در تقرّب الهی در عرفان نقری و نوع نگرش وی به علم و اهمیت معرفت در رسیدن به مقام رؤیت و وصول به حق استو با استناد به کتاب المواقف والمخاطبات نقری و سایر کتب معتبر در عرفان اسلامی نظیر تمهیدات عین القضاة، کیمیای سعادت غزالی، جامع الاسرار و منبع الانوار آملی و غیره، به طرح مباحث اساسی در حیطةٔ معرفت‌شناسی از قبیل چیستی معرفت و

خصوصیات آن، مراتب و انواع معرفت، اقسام علم و تمایز آن با معرفت، رابطه معرفت و رؤیت، وصول به معرفت و... پرداخته است.

معرفت چیست؟

صورت و محتوای معرفت اسلامی در همان شهادتی که توحید را تعریف می‌کند، خلاصه شده است: «معبودی جز خدا نیست». معرفت، اولاً و بالذات به خدا تعلق دارد. ماسوی الله فقط می‌تواند شناخت به غیر برای انسان ایجاد کند که معرفت الله را از او به دست آورد؛ اما ماسوی الله با نظر به خداوند قابل شناخت است و همه چیز بایستی به واحد، یعنی کلمه التوحید بازگردد. (طریق عرفانی معرفت از دیدگاه ابن عربی، ص ۲۹۰)

معرفت خدا، معرفت صفات وحدانیتی است که تنها برای اولیاء تجلی می‌کند؛ زیرا آنانند که خدا را با قلوبشان مشاهده می‌کنند و برای آنان چیزی کشف می‌شود که برای دیگر بندگان خدا وجود پیدا نمی‌کند (فرهنگ اصطلاحات عرفانی ابن عربی، ص ۷۶۵). غزالی (متوفی ۵۰۵ ه.ق)، نفس ناطقه آدمی را جوهری دانسته که خاصیت آن، معرفت خداوند است. وی سبب این معرفت را ذکر و فکر دانسته و اعراض از غیر حق را نیز لازم شمرده است. چنین بر می‌آید که مقصود وی از معرفت، همان چیزی است که آن را «معرفت حضوری» می‌گویند. معرفت حضوری یا مشاهده، چیزی است که از طریق ذکر و فکر یا تهذیب و تزکیه نفس برای اشخاص حاصل می‌شود. (منطق و معرفت در نظر غزالی، ص ۱۸۰) معرفت شهودی، در مقابل معرفت استدلالی است و مراد، همان برهان صدیقین است که از شهود به وجود آورنده آیات و موجد آنها به ذات خود او پی برند. معرفت کشفی، معرفتی است که در آن حال، تمام شکوک و شبهات از پیش سالک حق بین بر می‌خیزد و به کشف و عیان می‌بیند آنچه را که به نظر و استدلال نتوان دانست. (فرهنگ اصطلاحات عرفانی ابن عربی، ص ۷۶۶) پس «معرفت، حیات دل بود به حق، و

اعراض سرّ از جز حق؛ و ارزش هر کس به معرفت بود و هر که را معرفت نبود، بی-
قیمت بود.» (فرهنگ اصطلاحات و تعبیرات عرفانی، ص ۷۳۱) ملّا حسین کاشفی
(متوفی ۹۱۰ه.ق)، معرفت را دو نوع می‌داند: «اول، معرفت رسمی و آن ادراک حق
است به اعتبار تعینات نور او در مجالی مکنونات و تنوعات ظهور او در مراتب
تنزّلات... و نوع دوم، معرفت بالکُنه است که ادراک اوست به اعتبار کنه ذات مجرد
از ملابس تعینات اسماء و صفات و این ممتنع است مر غیر حق را که لا یعرف الله
غیرالله...» (لبّ لباب مثنوی، صص ۳۹۳-۳۹۱) نفّری معرفت را نیز رسمی از رسوم و
حدّ بنده می‌داند: «چراکه هر چه ماسوایم بود، حدّ بود و حدّ، منتهای بنده بود، و
آدمی مجموعه‌ای بود از مراتب اشیائی که در وی است؛ لیک انسان به معنای انسان را
مراتبی نامتناهی بود.» (المواقف و المخاطبات، ص ۱۲۴-۱۲۳) خداوند بارها به نفّری
تأکید می‌کند که از رسوم معرفت به من پناه ببرید؛ زیرا حق با محو رسوم است که
تحقق می‌یابد و عارف، موصوف به معرفت است و این وصف، رسمی از رسوم
است (همان، ص ۱۴۹-۱۴۸)؛ لذا عارف به معرفت تعلّق دارد و اگر به حقّ تعلّق
داشت، از معرفت - که رسم است - می‌گریخت. (همان، ص ۱۸۵)

پس در این صورت آنچه از معرفت که نصیب بندگان می‌شود، معرفت رسمی، در
اصطلاح این عارف، است و انسان‌ها نمی‌توانند به کنه ذات الهی معرفت یابند؛
همان‌طور که رسول مکرم اسلام (ص) فرموده‌اند: «ما عَرَفْنَاكَ حَقَّ مَعْرِفَتِكَ» این
معرفت عرفانی رسمی، همان شناخت تجلیات و تعینات اسماء الهی در قالب
مخلوقات و موجودات است. زیرا عارف در مقام شهود، چیزی به‌جز تعینات و
تجلیات الهی را نمی‌بیند.

بنابر مواقف و مخاطباتی که نفّری بیان نموده است خداوند خویشتن را ایجاد
کننده محتوا و الفاظ معرفت معرفی می‌کند و نفّری را فقط با عنوان کاتب معرفت،
می‌خواند و به او چنین می‌گوید: «نه با بیان معرفت را تبیین و روان کردی و نه با

تفسیرت معرفت را توضیح و تفصیل دادی و نه با تفصیلت معرفت را ترتیب و تألیف کردی؛ چرا که معرفت در لفظ و معنا از من بود.» (المواقف و المخاطبات، ص ۲۳۴) معارف واردی از جانب حق تعالی است و بنده از جهت علم خویش در آن سهمی ندارد؛ اما از جهت باطن استعدادش را دارد که آن هم از جانب حق تعالی است. (شرح المواقف النّفّری، ص ۴۱۱)

به این ترتیب، نفّری به ارائه تعریف جامع و دقیقی از معرفت پرداخته است؛ اما از عباراتش می‌توان استنباط نمود که او معرفت را فراتر از علم، حرف و رسم می‌داند؛ چنانکه خداوند به وی می‌گوید: «هان که حرف، معرفتم را نیابد، و معرفتم نه در حرف بود و نه در آنچه از حرف بود و نه به آنچه حرف بر آن دلیل بود؛ پس عارف، تنها مرا به خودم شناسد، نه به رسوم مانده در او.» (المواقف و المخاطبات، ص ۱۷۳) به این ترتیب عرفای متأخر نیز معرفت را اختصاص به شناخت تجلیات و تعینات اسمائی و صفاتی حق دانسته‌اند و دانش کسبی و حصولی را از محدوده آن خارج کرده‌اند و علاوه بر این‌ها نفّری به خصوصیات و ماهیت معرفت اشاره نموده است. تقدم طرح موضوع و بیان ماهیت آن، صرف‌نظر از کلام معصومین (ع)، در میان عرفا، از آن‌ها عارف شیعی است.

تفاوت علم معرفت و معرفت

بحث دیگری که در این موضوع در میان عرفای شیعی مطرح شده است و نفّری قرن‌ها متقدم بر سایرین آن را بیان داشته، تفکیک میان علم معرفت و معرفت است. کاشانی در تفکیک علم و علم معرفت و معرفت و ترجیح معرفت بر هر دوی آن‌ها در مصباح الهدایه آورده است که: «این معنی که تقریر کرده می‌شود، همه علم معرفت است، نه معرفت؛ چه معرفت، امری وجدانی است و تقریر از آن قاصر.» (مصباح الهدایه و مفتاح الکفایه، ص ۸۲) نفّری نیز چنین معرفتی را علم معرفت می‌داند، نه معرفت حقیقی یا معتبر؛ زیرا معرفت به محو رسوم می‌انجامد و آنچه محو

شود، برای آن بقایی نیست، جز در مقام وقفه؛ بنابراین نفّری بین علم معرفت و معرفت علم تمایزی قائل است. وی صاحب معرفت را مقیم در معرفت می‌داند؛ همان کسی که خیر نمی‌دهد و متکلم نیست؛ زیرا آنچه منقول و مکتوب می‌شود، معرفت نیست. کسی که سخن می‌گوید، در مقام معرفت نیست؛ بلکه متکلم در علم معرفت است؛ پس چنین کسی تنها عالم و زائر مقام معرفت است. (المواقف و المخاطبات، صص ۹۸-۹۷) لذا معرفت معتبر آن معرفتی است که غیریت کلی در آن سوخته شود، و علم معرفت، معرفت غیریت کلی است و معرفت علم، معرفت وحدانیت است. و بنده‌ای که به این مقام رسد حق واحد را می‌بیند و برای او دیگر نه معرفتی و نه وقفه‌ای است. (همان، ص ۶۰) با این بیان، کاربرد الفاظ و بیان کشف و شهود عارفانه، خروج از مقام معرفت و ورود در علم معرفت است؛ زیرا مستلزم هوشیاری و احساس غیریت برای عارف است. به‌علاوه سخن گفتن از چیزی مستلزم فاصله گرفتن از آن، اگرچه به نحو اعتباری است و این فاصله در بارگاه ربوبی موجب تنزل معرفت به علم معرفت می‌گردد.

مراتب معرفت

نفّری معتقد است که خداوند در علوم و معرفت مرتبتی قائل است و مردم را به اندازه عمل و استعدادشان مورد خطاب قرار می‌دهد و از آن مرتبت، با عالمان و عارفان محادثه می‌کند^۳ (همان، ص ۲۰۶)؛ لذا خداوند به وی می‌گوید: «آنچه تو را به شهود نمایاندم، استعدادش را در تو یافتم.» (همان، ص ۲۱۱) بنده بر اساس استعدادش قادر خواهد بود از علم ظاهر گذر کند و به علم باطن و معرفت الهی برسد و با لطف و موهبت حق به رؤیت نایل شود. همچنین نفّری در موقف «رؤیت حضرت حق»، مراتبی برای معرفت قائل می‌شود و از «معرفت با عبارت» و «معرفت بی عبارت» سخن می‌گوید. او معرفت به عبارت و نطق با عبارت را از عالم انسان و نطق بی عبارت را از عالم دیگر می‌داند. خداوند به وی می‌فرماید: «معرفت تو را با عبارت،

مقدمه‌ای بود برای معرفتم تو را بی عبارت.» (همان، ص ۱۷۴) با این توصیف برتری معرفت بی عبارت آشکار می‌شود؛ گرچه هر دوی این‌ها از سنخ معرفت‌اند، اما ارزش یکی بالاتر است و در طول یکدیگر قرار دارند. مولوی نیز در قرون بعد به این مراتب اشاره نموده است و می‌گوید:

حرف و صوت و گفت را برهم زخم تا که بی این هرسه با تو دم زخم

(مثنوی، دفتر اول، بیت ۱۷۳۹)

اما این دو به نحوی به یکدیگر وابسته‌اند. می‌توان گفت علم (معرفت با عبارت)، مقدمه معرفت (معرفت بی عبارت) است و معرفت بی علم (معرفت بی عبارت)، محال و علم بی معرفت (معرفت با عبارت)، وبال است. (مصباح الهدایه و مفتاح الکفایه، ص ۸۲)

لکن کنار گذاشتن علم و الفاظ و معانی، موجب حصول معرفت و شناخت حقیقی حق است؛ لذا خداوند در موقف «وفق» به او می‌فرماید: «اگر از فرای اسماء و صفات، به رؤیتی واحد که وحدانیت بود، مرا نبینی، معرفتم را درنیافته‌ای.» (المواقف و المخاطبات، ص ۷۳) بنابراین حقیقت معرفت، فردانیت است که همان وحدانیت حق است. (همان، ص ۲۴۹)

رابطه معرفت و رؤیت در عرفان نقری

در عرفان نقری، معرفت و شناخت حقیقی حق، رابطه‌ای یک طرفه با رؤیت دارد. در قسمتی از موقف «تذکره» خداوند به او می‌گوید: «معرفت آن بود که آن را به حال دریابی، و تحقق معرفت آن بود که به شهود رسی و شهود فنای در مشهود بود.» (همان، ص ۵۵) چنانکه در قسمتی دیگر می‌گوید: «از اهل معرفت یاری جوی تا تحولات اعیان را در تو عیان نمایند که تقدیر مرا در دگرگونی جماد و نبات و حیوان و انسان، از خاک به خاک دریابی و آنک است که از یاری اهل معرفت بی‌نیاز شوی و وحدانیت وجود را در اجزاء هستی ببینی.» (همان، ص ۱۲۲) وی معرفت را مقدمه-

ای برای رؤیت می‌داند. آنجا که خداوند او را خطاب می‌کند که: «بنده من، هرکس مرا رؤیت کند، معرفتم را دریافته و گرنه معرفتم را نیافته است» (المواقف و المخاطبات، ص ۱۶۶)؛ در حقیقت با این بیان رابطه شرطی میان معرفت و رؤیت را مطرح نموده؛ به این معنا که هرکس، رؤیتم شامل حال او گشته حتماً معرفتم پیش از آن او را در برگرفته است. بنابراین کسی به رؤیت حق می‌رسد که معرفتش را دریافته باشد. (همان، ص ۱۷۴) همچنین در مخاطبه دوازدهم، بیان می‌کند که: «ای عبد شناختم به معرفت انجامد و در معرفت بود که به مقام رؤیتم رسی، و مقام رؤیتم تو را به من رساند.» (همان، ص ۲۸۷) در این جایگاه، معرفت مقدمه‌ای برای رؤیت حق است و کسی که به رؤیت حق نایل می‌شود، به حجاب بودن معرفت پی می‌برد. به این ترتیب در نظام عرفانی وی مقامی فراتر از مقام معرفت وجود دارد که او آن را «مقام مَطَّلَع» می‌نامد. مطلع، مقام شهود بقای پس از فناست. در این موقف، خداوند به وی می‌گوید: اگر دیدی قلبت در طلب عرفان بیشتر است در مقام معرفتی و اگر دیدی از آن حذر می‌کند، آن، مقام مطلع است که در این مقام، معارف حجاب‌اند. (همان، ص ۶۲) این مسأله در عرفان نکته مهمی است و به سلوک سالک و راهنمایی‌های مراد وابسته است و آن، این است که سالک نباید هیچ‌گاه در مرتبه‌ای متوقف بماند و آن را پایان راه بیندارد؛ زیرا همین آغاز سقوط اوست.

جایگاه علم و اقسام آن

غزالی حصول صورت یک شیء و حقیقت آن را در ذهن، علم دانسته است. حصول صورت معلوم در ذهن، همان‌گونه موجود خارجی را نشان می‌دهد که صورت موجود در آینه حقیقت بیرون از خود را آشکار می‌سازد. (منطق و معرفت در نظر غزالی، ص ۳۹۶)

علم، شناختی است که نگاه آن متوجه «معلومات» یا شناختنی‌هاست؛ یعنی دقیقاً متوجه حرف یا «سوی» است که نماد کلیت چیزهایی است که خدا نیست و دیگری

بودن محض است (نویا، ۱۳۷۳، ص ۳۱۳-۳۱۲). خداوند در موقف «المحضر و الحرف» به نقری چنین می‌گوید: «الحرف دلیل العلم و العلم معدن الحرف» (المواقف و المخاطبات، ص ۱۱۷). زیرا حروف اغیارند و علم بر غیریت قرار دارد (شرح المواقف النقری، ص ۲۱۸)؛ لذا مقام علم، غیریت محض است. تلمسانی (متوفی ۶۹۰ ه.ق) شارح مواقف می‌گوید: غیریت مرکب علم است که اساس علم بر آن بنا نهاده شده است (همان، ص ۴۰۷). در حقیقت نظام علم مبتنی بر کثرت و سوائت اشیاء است و به سبب علم است که کثرت، یعنی همان غیریت، آگاهی را اشغال می‌کند؛ چرا که از نظر نقری علم، غیریت محض است. (تفسیر قرآنی و زبان عرفانی، ص ۳۱۳)

در مصباح الهدایه، علم به سه قسم تقسیم شده است: اول علم توحید، دوم علم معرفت افعال خدا درباره اعدام، ایجاد، قرب، بعد، حشر و نشر و ... و سوم علم احکام شریعت. (مصباح الهدایه و مفتاح الکفایه، ص ۵۷-۵۶) در المواقف و المخاطبات نقری نیز هنگامی که از علم سخن می‌رود، در بسیاری از موارد منظور علم شرعی و احکام و تعالیم آن است که با افعال و اعمال همراه می‌شود. او معتقد است، علم حرفی است که تنها عمل آن را بیان می‌کند و عمل نیازمند اخلاص است. (المواقف و المخاطبات، ص ۱۷۳) وی همراهی علم و عمل را ضروری می‌داند و معتقد است هر که داند و عمل نکند، علم از او می‌رود؛ و هرکس به آنچه می‌داند، عمل کند، علم همواره با اوست. هرکسی که علم او را رها کند، وارد جهل می‌شود و به تباهی او می‌انجامد؛ ولی کسی که علم او را همراهی کند، دروازه‌های بسیاری بر او گشوده خواهد شد (همان، ص ۱۶۸)؛ لذا علم بی عمل و عمل بی علم بنده را تباه می‌سازد (همان، ص ۱۲۲)؛ بنابراین مقتضای علم نافع، عمل صالح است؛ آنچنان که مقتضای معرفت، تجلی است. (همان، ص ۱۷۶)

در این جایگاه-که مراد از علم، شریعت است- موضوع علم را حسنات می‌داند که موجب جزاء می‌شود (همان، ص ۶۸) و عبادات را که از مسائل این علم است، برای عابدان، حسنات و برای عارفان، فتنه می‌داند. (همان، ص ۱۲۴) توجه به این مطلب ضروری است که بنابر آنچه بوعلی در نمط نهم اشارات آورده، عابدان در طلب بهشت عبادت می‌کنند و عارفان در طلب رضای الهی (اشارات و تنبیهات، نمط نهم)؛ لذا همان‌طور که گفته شده «حسنات الابرار سیئات المقرّین»، عارف اگر همت خود را از عبادت همانند عابد قرار دهد از مقام خویش تنزل کرده است. همچنین معتقد است عالم، بیگانه از خود و از علم خود است؛ زیرا علم از او نیست؛ «نزد دیگران است» (المواقف و المخاطبات، ص ۱۰) و در حقیقت، انسان علم امرونی را از طریق تقلید از دیگران می‌گیرد و چون بدین ترتیب، علم در سطح فعل اخلاقی جای می‌گیرد، عالمان، اهل «ماء و الظّل»^۴ اند، و در این جهان در کثرت اوامر سنت گم می‌شوند و در آن جهان تنوع پاداش‌ها آن‌ها را از خدا غافل می‌گرداند (تفسیر قرآنی و زبان عرفانی، ص ۳۱۳)؛ لذا می‌گوید: «گر اجیر علم شرعی، که مقتضایش اوامر و نواهی بود، شرع تو را ثواب دهد؛ و گر اجیر علم معرفت بوی، تو را سکون و طمأنینه بخشد.» (المواقف و المخاطبات، ص ۱۶۳) پس خداوند در زبان نقری به عالم توصیه می‌کند که: «میان خویش و علم فارقی از معرفت بنه و گرنه علم تو را به خویش کشد و حجاب تو گردد.» (همان، ص ۶۱) چنین علمی در نهایت حجاب است. عالمی که مبدأ و معادش را می‌داند و سعی دارد با عمل از دوزخ رها شود، علم وی حجابش است، و حجاب خوف آورد و همواره در عمل خوفناک است (همان، ص ۶۲)؛ بدین ترتیب نقری در موقف «صفح جمیل» نیز، هم علم رسمی را -که مربوط به مسائل عقلی و دنیوی- است و هم علم شرع را -که مربوط به افعال و اعمال صالح است- حجاب می‌داند. (همان، صص ۱۰۸-۱۰۹) پس

خصوصیات علم، در مقابل معرفت، از دیدگاه نغری شامل دوئیت، بیگانگی، تقلید و گم‌گشتگی در کثرات است.

برخی عرفا، به طور کلی علوم را به دو قسم تقسیم می‌کنند: «یکی علوم رسمی و اکتسابی، و دیگری علوم ارثی الهی. اما علم رسمی اکتسابی، به یادگیری و تعلیم انسانی است، به طور تدریج و رنج و تعب شدید... و علم ارثی الهی، تحصیل آن به تعلیم ربّانی است، به تدریج و غیر تدریج با نشاط و راحتی در مدت کم و قلیل.» (جامع الاسرار و منبع الانوار، ص ۳۶۷)

نغری نیز میان آن علوم که با عقل و نقل دانسته می‌شود و حاصل تعالیم بشری است، و آن علوم که با وجدان و ذوق و با فضل خدا حاصل می‌شود، تفاوت قائل است: «هان که فضلم بس بزرگتر از حرفی بود که علمش را یافته‌ای... و از حرفی که علمش را نیافته‌ای... پس وجدان بس ابلغ و فضلم بس اعظم از آنچه دانسته شود و نادانسته بود.» (المواقف و المخاطبات، صص ۱۶۵-۱۶۴) پس علم وجدانی و ذوقی بسی والاتر و راجح تر از علم اکتسابی از حرف است. وی همچنین در این میان از علم «لدّتی» صحبت می‌کند که از طرف خداوند به بنده عطا می‌شود. و به کسی که به علم لدّتی نایل می‌شود، توصیه می‌کند از پیروی عالمان -همان‌گونه که از پیروی جاهلان می‌پرهیزد- برحذر باشد. (همان، ص ۱۶۵) او علم ربّانی را نیز مربوط به خواص می‌داند و آن را متعلّق به عبودیت اهل عبادت نمی‌داند؛ زیرا اهل عبادت، عوام و اهل حجاب هستند. (همان، ص ۱۲۴) آنچه ملاحیدر آملی درباره علم ارثی و نغری درباره علم لدّنی و توحیدی بیان کرده‌اند، همان معرفت در اصطلاح اوست، ضمن اینکه کاربرد علم، در اینجا به معنای علم حصولی نیست بلکه دانش قطعی و شهودی است.

نغری، در موقف «مطلع» که شهود بقای پس از فناست، از علم توحیدی نام می‌برد که منظورش توحید افعالی است؛ زیرا خداوند به وی می‌فرماید: اگر بنخواهی

پندار و گفتار و کردار پیدا و پنهان برای من باشد و همه حرکات و سکانات را از من بدانی علم توحیدی به تو می‌آموزم که هستی توان گنجایش آن را ندارد. (همان، ص ۶۲-۶۱)

نَفَری آنچنان که از برخی جمله‌ها به نظر می‌رسد، علم را به معنای معرفتبه کاربردهاست؛ زیرا از مجموع سخنان وی چنین برمی‌آید که به طور کلی، وی به علمی قبل از رؤیت و علمی پس از رؤیت حق قائل بوده است؛ چنانکه در موقف رؤیت حضرت حق، از دو نوع علم یاد می‌کند؛ علوم رؤیت و علوم حجاب. منظور از علم رؤیت، آن است که بنده به شهود صمت، کلّ را که عجز و ناتوانی کلّ موجودات و اعدام آنها در وجود حضرت حق است، می‌بیند و منظور از علم حجاب، این است که بنده به شهود نطق، کلی را که اثبات انیّات و تعرض کلّ موجودات و ابراز وجودشان و اثبات میثشان است، می‌بیند (المواقف و المخاطبات، ص ۱۷۶) و این‌گونه است که از علم ظاهر و علم باطن سخن می‌گوید؛ و علم ظاهر را که بقای قول و حرف در آن است، اثبات‌کننده حجاب و علم باطن را که همان معرفت الهی است، از بین برنده حجاب می‌داند. (همان، ص ۷۶) وی به این ترتیب علم را، گاهی در مقام کشف و گاهی در مقام حجاب می‌داند؛ آنگاه که علم حق، بنده را از معلومات جدا کرد، کشف و آنگاه که علم، بنده را به معلومات راهنمایی کرد، حجاب است. (همان، ص ۲۹۴) بنابراین علم برای هرکس که حق را ببیند، سودمند و برای هرکس که حق را نبیند، زیان‌بخش است (همان، ص ۳۵۹). خداوند قبل از رؤیت به وی توصیه می‌کند که از نور علم علما بهره‌مند شو (همان، ص ۳۵۹) و از این علمت که راهنما و دلیل است، اطاعت کن؛ اما بعد از رؤیت و در وقفه علمت را کنار بگذار (همان، ص ۲۷۲)؛ زیرا که این علم به طاعت راهنمایی می‌کند، نه به رؤیت (همان، ص ۳۵۹) و این علم، شاهد اثبات ماسواست و به عبادت غیر می‌خواند و برای کسی که حق را می‌بیند، بیش از جهل زیان می‌رساند (همان،

ص ۸۷) و این گونه است که نقری پس از رؤیت حضرت حق، انوار عقاید را ظلمت و استغفار را دشمنی و طریق عمل به علم را مسدود می‌یابد. (همان، ص ۱۳۸) بهتر است این کاربرد علم را، به معنای دانستن و دانش شهودی بدانیم؛ زیرا در این کاربرد معنای حصولی مورد نظر نیست، بلکه مراتب دانش شهودی بیان شده است. این توجیه، ما را از انتساب دوگانه علم به دور می‌کند. همان طوری که در قرآن کریم نیز گفته شده «وَلَا تَقْفُ مَا لَيْسَ لَكَ بِهِ عِلْمٌ» (اسراء: ۳۶).

انواع معرفت

معرفت نیز همچون علم انواعی دارد: یکی از آنها، معرفت اسمائی و صفاتی است؛ در موقف «قف» خداوند به او می‌گوید: «برایم وقوف کن و برون مشو، که به آنچه از اسماء و صفاتم دانی، معرفتم یابی...». (همان، ص ۲۱۳) همچنین وی از معرفت صمتی و معرفت نطقی نام می‌برد. معرفت صمتی، معرفتی است، حاصل تجلی ذاتی و محو اسماء و صفت که بر سر عارف حکم می‌کند و مقتضای این حکم آن است که عارف را از نطق باز می‌دارد و اما معرفت نطقی، معرفتی است، حاصل تجلیات اسمائی جزئی که در قلب عارف می‌ماند و زبان می‌گشاید، و مقتضای این معرفت آن است که عارف شنونده را فرا می‌خواند و شنونده مکلف است که بشنود. (همان، ص ۱۲۹) مرتبه‌ای دیگر از معرفت، معرفت قلبی است، که عارف بعد از رسیدن به آن می‌داند که قلب را معرفتی نیست. (همان، ص ۲۰۶) نقری از معرفتی به نام معرفت ذاتی نیز یاد می‌کند و می‌گوید: «کلیات مرا شناسد و این معرفت ذاتی بود؛ پس کلیات منکرم نبود.» (همان، ص ۱۴۹)

در سخنی خداوند به وی توصیه می‌کند که از معرفت کاذب برحذر باش؛ زیرا معرفت کاذب تو را به شبهه می‌اندازد و حکمی می‌دهد که ظاهراً بر اساس عدل و حق است؛ در حالی که باطل است. (همان، ص ۲۶۶) او همچنین از معرفت ضعیف و قوی نام می‌برد و معتقد است، بنده‌ای که آغاز ماسوی‌الله را دریابد، در معرفت قوی

و بنده‌ای که آغاز ماسوی‌الله را در نیابد و فقط پایان آن را دریابد، در معرفت ضعیف است. (همان، ص ۸۶) لکن نقری والاترین حد معرفت را معرفتی می‌داند که در آن، فنا حاصل از تجلی عرفانی باشد. (همان، ص ۱۲۴-۱۲۳)

چگونگی دریافت معرفت

در این که بنده چگونه می‌تواند در میدان معرفت و شناخت گام نهد و معارف الهی را درک و دریافت کند و به قرب الهی نایل شود، عارفان سخنان فراوانی آورده‌اند. مطهری، منابعی را برای شناخت مطرح می‌کند و یکی از این منابع را طبیعت - همان عالم جسمانی، عالم زمان و مکان، که در آن زیست می‌کنیم و با حواس با آن در ارتباط هستیم - می‌داند. منبع دیگر را عقل و خرد انسان و آخرین منبع را «قلب و دل» ذکر می‌کند و عمل «تزکیه نفس» را ابزار استفاده از آن می‌داند. (مجموعه آثار شهید مطهری، صص ۳۷۴-۳۷۲) اگر منازل عرفانی را در نظر بگیریم، شناخت چند مرحله‌ای است؛ ولی از جنبه دیگر، تک مرحله‌ای محسوب می‌شود؛ چون همه از یک منبع یعنی «دل» برمی‌خیزد و منابع متعدد ندارد. (همان، ص ۳۹۰) نقری نیز مانند سایر عرفا، قلب و دل را یگانه منبع شناخت عرفانی می‌داند و همچنین ابزار بهره‌گیری از آن را نیز زهد و تقوا، تزکیه نفس و زدودن دل از تمام آنچه غیر، خلق و حرف محسوب می‌شود، می‌داند: «ای عبد نشان معرفتم آن‌که: در هر معرفتی زهد و ورزی، لیک در پی معرفتم به معرفت ماسوایم بی‌توجه بوی.» (المواقف و المخاطبات، ص ۲۷۱)، «تقوایم و رز که بدون تقوایم نجاتی نبود.» (همان، ص ۲۸۲)

قلب آدمی لطیفه‌ای است ربانی که حقایق در آن تجلی و ظهور می‌یابد. این تجلی و ظهور، هنگامی تحقق می‌پذیرد که قلب انسان از طریق توجه و التفات به حضرت حق و دوری گزیدن از شهوات و خواسته‌های نفسانی منور گشته و از اعتدال برخوردار باشد (منطق). معرفت در نظر غزالی، ص ۳۹۶؛ لذا در موقف «سکینه»، خداوند برای رسیدن به سکون قلبی و سکینه و درک و دریافت معرفت حقیقی،

نقری را ملزم به تقوا و استقامت نفس می‌کند و می‌فرماید: «... و برای هر عارف با استعدادی، بایی مناسب او گشوده‌ام که آن را بر رویش نبندم که به حقیقت عرفانی از آن درآید و به علم وجدانی از آن برآید؛ و آن باب، سکون قلبی‌اش بود که از وی جدا نگردد» (المواقف و المخاطبات، ص ۱۷۱). برای درک و دریافت معرفت حق، نقری همواره تأکید می‌کند که عارف باید رسم و رسوم خلقت را از خود بزداید و بنده آن است که غیر از حق را رؤیت نکند و هرگز از رؤیت اغیار فارغ نمی‌شود، تا اینکه عدم خود را دریابد، و در آن حال است که خداوند با آیاتش به وی، معرفت ارزانی می‌کند و با براهین عرفانی، اشیاء را در نظرش محو می‌کند و او را به شهود می‌رساند. چنین بنده‌ای آنچه از علوم و حکمت به سویش می‌آید، از خویش می‌زداید و اوست که پس از فراغت به مقام ولایت می‌رسد. (همان، صص ۲۰۶-۲۰۵)

بنابراین خداوند متعال «قلب و دل» را بزرگ‌ترین ابزار معرفتی قرار داده است تا آدمی به هر حدی از توسع که نایل شود، قابلیت چنین معرفتی را داشته باشد. در این خصوص خداوند به نقری می‌گوید: «دانی که قلب بنده فارغ از ماسوایم را کجا مقام و موقف بود؟ هان که قلبش از مرتبه اسماء گذشته و به جایی رسیده که او را از عدم شهود اسماء به شهودش در حقیقت ذات که رؤیت بود رسانم، تا همه اشیاء و اسم را در غیر مسمّا بیند؛ و این بود مقام قلب بنده فارغ از ماسوایم.» (همان، ص ۲۰۶)

بدین جهت، همه عرفا با همه اختلافاتی که در دیدگاه‌ها و روش‌های علمی خویش دارند، در این حقیقت باهم توافق دارند که رسیدن به حقیقت، فقط از راه کشف و شهود قلبی امکان‌پذیر است.

معرفت، موهبتی الهی

در دیدگاه نقری، علاوه بر اینکه معرفت امری وجدانی و شهودی است، لکن دستیابی به این معارف الهی جز با موهبت الهی و لطف حق تعالی غیر ممکن است. بنابراین در عرفان وی، معرفت همچون واردی الهی که در آن نور معرفت حق نهفته

است، به بنده می‌رسد و آن وارد، متعلق به حق است؛ پس حق خودش درک و دریافت آن را برای بنده آسان می‌کند و بنده در این مقام از خدا می‌خواهد که: «ای آنکه این وارد را بر من نازل فرمودی، ملکوت برت را در شکوه ذکرت به شهودم رسان... مرا از حجاب علوم برهان تا در شهود و رؤیت، باقی به بقای تو باشم.» (همان، ص ۲۱۴-۲۱۳)؛ در این‌گونه معرفت ماسوای حق در بنده از بین می‌رود و معرفت حق که رؤیت اوست، برای بنده ثابت می‌شود.

در نمونه‌ای دیگر خداوند به او می‌فرماید: «علم به خودی خود به معرفت، ره نمایند، و معرفت به خودی خود به وقفه نرساند، و وقفه به خودی خود به شهود ذاتم نکشاند، که طی این طرق به نور هدایتیم بود.» (همان، ص ۳۶) نقری به دفعات تأکید می‌کند که نور الهی و تجلیات حق تعالی است که به معرفت می‌انجامد و وقفه جز به موهبت بر عارفی نمی‌تابد. (همان، ص ۳۸) در مخاطبه یکم، خداوند به او می‌گوید: «ای عبد، گر با رأفتم از جام‌های معرفتم تو را نمی‌نوشاندم، آبشخور علوم، تشنه‌ات می‌ساخت و توفان خواطر تار و مارت می‌کرد و اگر پیش از آفریدنت، تو را در شمار عارفان نمی‌نوشتیم، معرفتم نمی‌یافتی.» (همان، ص ۲۶۱-۲۶۰)

خداوند همان‌گونه که نور معرفت را با لطف خویش عطا می‌کند، در موقف معرفت معارف به نقری می‌گوید: سطوتم را بشناس و از آن حذر کن که معرفت هیچ مقربیی به ساحت او راه نمی‌یابد و اگر بخواهد نور معرفتش را به ظلمت حجاب علم و علمش را به جهل در می‌آورد (همان، ص ۴۷). بدین ترتیب در عرفان نقری خداوند است که نور معرفت و علم و ظلمت حجاب را برای انسان قرار می‌دهد و کسی که به معرفت حاصل از تجلی، حق را بشناسد، در او میل نماند؛ زیرا معرفت حاصل از تجلی، عاری از میل است.^۵ (همان، صص ۱۲۷-۱۲۶)

همان‌گونه که گفته شد، نقری منشأ علم، جهل، معرفت و حجاب را از خداوند می‌داند و در دیدگاه وی کسی که به معرفت یقین مکشوف می‌رسد، کسی است که

پروردگار، وی را به شهود خلق و اشیاء می‌رساند. بر این اساس می‌گوید: پروردگارم به شهود، خلق اشیاء را نشانم داد، در همان رؤیت خلق اشیاء و در علم آن ماندم و نه در رؤیت حق، تا اینکه جهل و محتوای جهل، مرا فرا گرفت، پروردگارم مرا به رؤیتش رساند، تا رسم علم در من فانی شد و برای من معلومی باقی نماند، پروردگارم به من نشان داد، که علم مخلوق اوست و اوست که آن را علم و برایم معلومی قرار داده است، سپس معرفت حق را پیش از آنکه خلق را بیافریند، دریافتم و فهمیدم تنها او بود نه ماسوای او؛ زیرا او، علم و معلوم و حجاب و محجوب است. (همان، ص ۱۸۹) آن طور که در متون عرفانی عرفای بعدی نظیر داود قیصری آمده است، صفات ایجابی و صفات سلبی هر دو تجلیات الهی هستند (مقدمه قیصری، فصل صفات، ص ۲۴۰) پس کسی که اشیاء را بر آن‌گونه که هستند، شناخت، خدای تعالی را بر آن‌گونه که هست، می‌شناسد و کسی که خدا را بر آن‌گونه که اوست، بشناسد، اشیاء را بر آنچه بر او هستند، می‌شناسد؛ چون که انفکاک و جدایی هر یک از آن دو از دیگری غیر ممکن است. (جامع الاسرار و منبع الانوار، ص ۳۶۸)

خداوند در عبارتی به عارفان توصیه می‌کند که به حق گوش سپارند و برای حق خاموش باشند نه برای معرفت، و از آن‌ها می‌خواهد که: برای من وقوف کنید، نه برای معرفت، تا هر آنچه از معرفت می‌خواهم به شما بخشم و آنچه از معرفت می‌خواهم، در شما اثبات کنم؛ و اگر برای من وقوف نکنید، معرفت همه اشیاء بر شما غلبه می‌کند و هیچ معرفتی برای شما نمی‌ماند؛ لذا خداوند می‌خواهد که اخلاص داشته باشند و از دوام حجاب بترسند که آن‌ها را از کشف حقایق اشیاء محروم می‌نماید. عارفانی که در رسم معرفت مانده‌اند، مقامی بسیار فروتر از مقام عارفان دارند؛ زیرا در حجاب‌اند و ادعای وصول به حق دارند (المواقف و المخاطبات، صص ۱۸۶-۱۸۵) و کسی که در معرفت حق، بر معرفت سوای حق باشد، معارفش بیهوده و از حجابی به حجاب دیگر رود. (همان، ص ۲۸۸)

معرفت، آخرین موقفی است که واقف ناگزیر است آنرا ترک گوید؛ زیرا مانند همهٔ مواقف دیگر، کاملاً خالی نیست. در معرفت، هنوز وسوسهٔ «سوائیت» هست؛ زیرا معرفتی که انسان از خدا دارد - هرچند بلند و کامل باشد - خدا نیست، بلکه نسبت به خدا امر دیگری محسوب می‌شود و حقیقت حجاب معرفت، هنگامی مکشوف می‌شود که عارف از معرفت درگذرد و به «وقفه» در آید. وقفه در برابر خدا، مرحلهٔ زوال سوائیت در رؤیت وحدت الهی است. (تفسیر قرآنی و زبان عرفانی، صص ۳۲۱-۳۲۰)

وقفه، فراتر از علم و معرفت

سخنان نفّری در موقف «وقفه»، بیانگر این مطلب است که «وقفه» حذف هرگونه «سوائیت» و پایان وابستگی به مخلوق و ماسوی الله است. وقفه، آتشی است که معرفت را به عنوان ماسوی الله می‌سوزاند. (المواقف و المخاطبات، ص ۱۲۸) نفّری وقفه را روح معرفت و معرفت را روح علم و علم را روح حیات می‌داند. معرفت، پایان قیل و قالها و وقفه فرای قیل و قالهاست. وقفه، میثاق الهی با هر عارفی است؛ خواه عارف به آن میثاق باشد یا نباشد که اگر عارف باشد از مقام معرفت به مقام وقفه می‌رسد، و اگر جاهل به آن باشد، معرفتش او را محجوب می‌سازد. وقفه، ستون معرفت و معرفت، ستون علم است؛ اما اگر در وقفه از علم مانده باشد، دیگر حقیقت وقفه نیست، همان‌طور که اگر در معرفت از علم مانده باشد، دیگر حقیقت معرفت نیست. علم چون غیریت است؛ حجاب است و معرفت، چون حق است؛ خطاب حق است و وقفه، محضر حق است. واقف، علم و عمل و معرفت را به ارث می‌برد و چون خود فانی در ذات حق است، خداوند وارثش خواهد بود؛ بنابراین کسی که واقف نباشد به معرفت نمی‌رسد و کسی که عارف نباشد، علمش مفید نیست. (همان، صص ۳۵-۳۹)

همان‌گونه که گفته شد، وقفه، سوائیت را از بین می‌برد. مقام وقفه، ذوقی و شهودی است که همه معارف و علوم را برای واقف روشن می‌سازد؛ ولی علوم این توان را ندارد که عالم را به وقفه برسانند. بنابراین کسی که به این مقام و شهود قیومیت و حدانیت حق نرسیده باشد، علوم همچون حجابی او را از حق باز می‌دارند. (همان، ص ۳۳) برای واقف، حقایق معانی علم، ذاتی است و اهل علوم عقلی و نقلی از مقام واقف بی‌خبرند و به آن نمی‌رسند؛ ولی واقف، جهل آنان و حقایق معانی علوم را می‌داند (همان، ص ۳۴)؛ زیرا خداوند به نقری می‌گوید: «آنک که در وقفه بوی، تو را علمی دهم که به آن اعلم عالمان گردی، و تو را معرفتی دهم که به آن اعرف عارفان شوی و تو را حکمتی بخشم که به آن اقدام حاکمان بوی» (همان، ص ۱۶۲)؛ بنابراین عالم، فقط علمش را می‌بیند و معرفت حق را نمی‌بیند؛ عارف معرفت را می‌بیند و حق را نمی‌بیند، در حالی که واقف، تنها حق را می‌بیند و ماسوا را نمی‌بیند (همان، ص ۳۷). زیرا وقفه مقامی است فرای مدرکات عقول و معلومات علوم و معروفات معارف (همان، ص ۳۲). با این اوصاف می‌توان استنباط نمود که، بینونت و تمایز ذاتی میان علم، معرفت و وقفه و شهود ذات وجود ندارد، بلکه این‌ها رابطه طولی با یکدیگر دارند و نسبت آن‌ها تشکیکی است. بعلاوه اینکه مسیر معرفت از علم می‌گذرد و مسیر وقفه از معرفت؛ بدون طی آن مقدمات نمی‌توان به مراحل بعدی راه یافت.

معرفت نفس

در تفکر عرفانی اسلام، معرفت نفس، به عنوان کلید معرفت خداوند متعال مطرح می‌شود. اهمیت و نقش این موضوع به قدری است، که در تمام متون عرفانی به آن پرداخته شده است؛ چنانکه عزالدین محمود کاشانی (متوفی، ۷۳۵ ه.ق)، می‌گوید: «بدان که هیچ معرفت بعد از معرفت الهی، شریف‌تر و نافع‌تر از معرفت نفس انسانی نیست؛ علی‌الخصوص که معرفت الهی مربوط و مشروط است بدان؛ چنانکه در

حدیث صحیح است «من عرف نفسه، فقد عرف ربه» (مصباح الهدایه و مفتاح الکفایه، ص ۹۰) لازمه این نوع از معرفت، تحصیل هم زمان شناخت خود و شناخت خداست. این معرفت را نمی‌توان در کتاب‌ها یافت؛ بلکه هم اکنون در قلب حاضر است؛ اما در زیر کف نادانی، غفلت، اعمال ظاهر محورانه و تنسیق عقلانی پنهان است. (درآمدی به تصوّف، ص ۶۶)

نُفَری نیز در اهمیّت معرفت نفس، فراوان سخن گفته است. وی سرآغاز سیر و سلوک و مهم‌ترین امر را معرفت نفس می‌داند؛ شناخت این امر که تو که هستی؟ خاصی یا عامی؟ (المواقف و المخاطبات، ص ۵۳). منظور از خاص، کسی است که از حالات و مقامات، گذشته و متصرف به صفات الهی شده و عام، کسی است که علم او منحصر به شریعت است؛ به‌طوریکه پیر هرات می‌گوید: «معرفت عام، سمعی است و معرفت خاص عیانی است. معرفت عام از عین جود است و معرفت خاص موجود؛ که اول شریعت را مدح است و دوم حقیقت را بیان.» (ترجمه و متن منازل السائرین، ص ۲۶۰)

در موقف «اسمع عهد ولایتک» خداوند به نُفَری، امر می‌کند که خودت را بشناس. وی معرفت نفس را اساس و بنیان بنده معرفی می‌کند و آن را فنای در توحید و شهود کلی می‌داند، که هرگز منهدم نمی‌شود و آن سکینه و آرامشی که به‌واسطه آن حاصل می‌شود، هرگز زائل نمی‌گردد؛ پس معرفت نفس را بر او فرض می‌دارد؛ زیرا که او ولی خدا و خدا ولی اوست. (المواقف و المخاطبات، ص ۶۱) همچنین در موقف «امر»، خداوند به وی فرمان می‌دهد که: بنویس که تو چه کسی هستی، تا بشناسی که کیستی، که اگر شناسی که چه کسی هستی، از اهل معرفتم نیستی. (همان، ص ۳۰) در حقیقت هیچ چیز به تو از تو نزدیک‌تر نیست؛ هنگامی که خود را شناسی، دیگری را چگونه می‌توانی شناخت؟ پس بر تو واجب است که حقیقت خود را طلب کنی که چه چیزی هستی، از کجا آمده‌ای و به کجا خواهی

رفت و در این منزلگاه به چه کار آمده‌ای و سعادت و شقاوت تو در چیست؛ بنابراین آغاز معرفت عارف است که: هرکس خویش را شناسد، پروردگارش را شناخته است. نقری، معرفت نفس را ثبات و سکون قلب عارف می‌داند؛ زیرا در پی معرفت نفس است که عارف صابر و صبور می‌گردد و به شهود می‌رسد و حضور حق را در علم هر عالم، و مقرّ حق را در وجد هر واحد می‌بیند. (همان، ص ۱۴۶)

خداوند متعال فرموده است: «سَتَرِيهِمْ آيَاتِنَا فِي الْأَفَاقِ وَفِي أَنْفُسِهِمْ حَتَّىٰ يَبَيِّنَ لَهُمْ أَنَّهُ الْحَقُّ» (فصلت: ۵۳) گفت نشانه‌های خود را در عالم و در نفوس ایشان به ایشان نمایم تا حقیقت حق برای ایشان روشن شود. به عبارتی، حضرت الهی در بیان این رابطه می‌فرماید که: ما نشانه‌های الوهیت و آثار وحدانیت خود را آشکار می‌نماییم، در آفاق، که عبارت است از عالم خارج از تو، و در انفس انسانی که آن عین توست، نیز می‌نماییم؛ یعنی ما را در نفس انسانی به حسب مراتبش ظهور و تجلیات است؛ چنان‌که همه عالم نیز مظهر ماست تا ناظر در آفاق و انفس به مشاهده‌ی آیات دریابد، که حق است که هم در عالم کبیر و هم در عالم صغیر ظاهر شده است و از روی رحمت بر اعیان هر دو-یعنی، عالم کبیر و عالم صغیر- تجلی کرده و به وجود خود، ایشان را ایجاد کرد و به نور خویش به ظهور درآورد، و آیات حق، برای کبیر به طریق تفصیل و برای صغیر به طریق اجمال، عطا داده شده‌است و دلالت می‌کند که او حق ثابت در آفاق و انفس است. (فرهنگ اصطلاحات عرفانی ابن عربی، ص ۷۶۶) در این جایگاه است که خداوند در موقف «اسمع عهد ولایتک» به نقری می‌فرماید: «ای وّلی! از نشانه‌های ولایت تو این بود که همچون معرفت تفصیلی آسمان‌ها و زمین، به معرفت تفصیلی خویش رسی تا قدرت مرا در همه سلسله مراتب وجود دریابی و قدرت و علم خویش را قدرت و علم من بینی و این نشان ولایت کامله بود... (المواقف و المخاطبات، ص ۱۱۸) و چون مرتبه انسان، مشتمل بر مراتب عالم است به طریق اجمال، پس عارف نفس خویش، جز به معرفت اجمالیه

نیست؛ مگر آن کسی که دارای مقام قطبیت است که از حیث سرپايش در حقایق، مطلع بر همه مراتب به تفصیل است؛ پس عارف نفس خود، عارف پروردگار خویش است و خود را مظهر و صورت حق می بیند و حق را مدبر و مربی روح خویش می داند. (فرهنگ اصطلاحات عرفانی ابن عربی، صص ۷۶۶-۷۶۵)

در همین راستا غزالی اظهار می دارد: عارف، پس از پدید آمدن ذات خویش، ذات حق - سبحانه و تعالی - را می بیند، و در بسیاری تفصیلات و اجزا و اطراف خویش کمال قدرت حق را می بیند و در عجایب حکمت ها، کمال علم حق و در همه چیز لطف و رحمت خدای تعالی را می بیند. پس بر این وجه معرفت نفس، آینه و کلید معرفت حق است؛ چنان که صفات حق را از صفات خویش و ذات وی را از ذات خویش می داند؛ پس تنزیه و تقدیس حق را تنزیه و تقدیس خویش می داند. (کیمیای سعادت، ص ۴۳) در موقف «بین یدیه» که رؤیت حضرت حق است، خداوند به نفی می فرماید: «این منم که تسبیح گویم، تو تسبیح مگویی، که فاعل منم، پس چگونه تسبیح کنی؟... تسبیح و تقدیس و تعظیم خویش کن که تسبیح تو، تسبیح من بود، که اقتضای فردانیت و اسقاط انانیت این بود» (المواقف و المخاطبات، ص ۱۳۸) و اینجاست که نفی در می یابد که خداوند آنچه در عالم معرفت نمی پسندد، در عالم علم می پسندد و آنچه در عالم علم می پسندد، در عالم معرفت نمی پسندد؛ لذا معرفت حضرت حق را در می یابد و می شناسد که حق «وجود» است و خویش را می شناسد که «عدم» است (همان، صص ۱۳۹-۱۳۸)؛ بنابراین در عرفان نفی نیز، معرفت نفس، کلید معرفت ذات، معرفت صفات و معرفت افعال است؛ پس معرفت حق، ریشه در معرفت نفس و تصریح به عدمیت ذات خویش و اسقاط انانیت دارد.

تمایز علم و معرفت

در قرآن، لفظ علم و معرفت هر دو به کار رفته است؛ با این تفاوت که خداوند علم و مشتقات آن را در مورد خود و انسان به کار برده و لفظ و صفت معرفت را اختصاصاً درباره مؤمنان آورده است. اما عرفادر اصطلاح، معرفت را بر علم ترجیح می‌دهند و آن را معادل علم بی‌واسطه‌ای می‌دانند که با مکاشفه، شهود و ذوق حاصل می‌شود. بسیاری از آنان نه تنها علم را موجب سرافرازی خود نمی‌دانند، بلکه آن را حجاب و وسیله جدایی از پیشگاه حق می‌شمارند. این‌گونه است که هجویری (متوفی ۴۶۵ ه.ق) در تفاوت علم و معرفت، علمی را که مقرون «معاملت و حال» باشد، معرفت می‌شمارد و دانشی را که از «معنی و معاملت» خالی باشد، علم می‌داند. (کشف‌المحجوب، ص ۵۵۸) عین القضاة (متوفی ۵۲۵ ه.ق) نیز سبب اختلاف علم و معرفت را، اختلاف در خصوصیت معانی عرفانی و علمی می‌داند؛ چون الفاظی که انسان در مورد علم به کار می‌برد، او اختراع کرده است تا معنی‌هایی را که از عالم مادی درک کرده است، ادا کند. بدیهی است که الفاظ معانی عقلی برای توصیف معانی عرفانی بسیار نارسا است؛ اما عارف ضرورتاً الفاظ متشابه را به کار می‌برد. وی همچنین علت اختلاف بین علم و معرفت را اختلاف در طبیعت آلاتی می‌داند که به وسیله آنها، نفس، علم و معرفت را کسب می‌کند؛ زیرا علم، محصول عقل و اندیشه و معرفت، نتیجه بصیرت حاصل از مجاهده و ریاضت است. (تمهیدات، صص ۱۱۱-۱۰۹) در این مورد نقری معتقد است که: عقل، ابزار نفس است که نهایت آن درک معرفت است و معرفت، بصیرت است که نهایت آن، مکاشفه است. (المواقف و المخاطبات، ص ۶۸)

نقری در بیان تفاوت علم و معرفت در موقف «قلوب عارفان» آورده است که: «هان که اوامر دو گونه بوند؛ امری که آن را به علم منقول و معقول دانی و آن را ظاهر و باطنی بود، ظاهرش حکمت مفهوم نزد فقیهان و باطنش مضایفات آن

حکمت بود و امری که نه به علم منقول و نه به علم معقول دانی و آن معرفت بود، کِه آنرا ظاهر و باطنی بود؛ ظاهرش معرفت الهی و باطنش رؤیت الهی بود.» (همان، ص ۱۸۵) لذا معرفت، امری شهودی و وجدانی است که شک و شبهه در آن راه ندارد، در حالی که علم، حاصل بحث، دلیل و عقل است و این چنین است که: «... معرفت، از تو رسوم زداید و علم، در تو اوهام گذارد» (همان، ص ۹۲)؛ بدین ترتیب نَفَری در بسیاری از عبارات به بیان تمایز علم و معرفت می پردازد: «... لسان معرفت با نور تجلیات، به اسماء هدایت کند و نشانش این که: عارف، شاهد خویش است و او را نیازی به اثبات دلیل نباشد و لسان علم منقول و معقول که نشانش این که: عالم آنچه را دریافته، اثباتش نیازمند دلیل است.» (همان، ص ۶۶) همین طور «... به علم شرعی در می یابی که مرا اعدائی بود و به معرفت عرفانی در می یابی که مرا اعدائی نبود.» (همان، ص ۸۳) نَفَری علوم عقلی و نقلی را به عنوان ماینتقال معرفی می کند که بنده را مشغول قول، حرف و خلق می کند و از سوی دیگر واردات قلبی و الهی را مالاينتقال می نامد، که حق با شهود، در هر چیزی معرفتش را به بنده می نمایاند (همان، صص ۱۱۳-۱۱۲)؛ بنابراین آن تجلی کلی است که معرفت ما ینقال است و علوم و معارف عقلی و نقلی را شامل می شود. (همان، ص ۲۷۱) با این عبارات خصوصیت دیگری از معرفت و تمایز آن با علم آشکار می شود و آن نقل پذیری علم و تدریسی و بحثی و خصوصیت قیل و قال پذیری آن و در مقابل غیر قابل نقل بودن و تدریسی و بحثی نبودن معرفت است. به این معنی علم امری همگانی است و افراد زیادی در ایجاد و انتقال آن سهیم اند و تفاهم عمومی در مورد آن وجود دارد، اما معرفت امری شخصی و فردی است و به یکایک افراد آن اختصاص دارد و تفاهم بین الازدهانی در مورد آن مطرح نیست.

نَفَری، در موقف «تذکره» بار دیگر این تفاوت را تذکر می دهد و می گوید: همه آنچه از اجسام، معانی و ارواح که صور وجودند به شهود و تجلی دیدی و دریافتی

که همه هستی در برابر حق متواضع‌اند و این معرفتی است که با شهود و نه با علوم آن را بدان رسیدی و تنها کسی که معرفتی فربه داشته باشد، به حضورم خواهد رسید. (همان، ص ۵۴)

در برخی از عبارات، نَفَری، بین علم و معرفت رابطه‌ای برقرار می‌کند و علم را نورانیت معرفت و معرفت را نورانیت علم می‌داند و می‌گوید: «در علم بنگر، اگر معرفت را ندیدی، از آن علم حذر کن و در معرفت بنگر، اگر علم را ندیدی، از آن معرفت بر حذر باش.» (همان، صص ۶۱-۶۰) و در موقفی دیگر، معرفت را باطن علم می‌نامد و علم را عمودی می‌داند که آن را تنها معرفت حمل می‌کند، و معرفت نیز عمودی است که آن را تنها مشاهده حمل می‌کند، زیرا معرفت، باطن علم است و باطن تنها ظاهر را حمل می‌کند. (همان، صص ۱۶۹-۱۶۸)

در نهایت، نَفَری همچون بسیاری دیگر از عرفا، معرفت را فوق علم می‌داند؛ بنابراین می‌گوید: «هان که رؤیت را بر معرفت هیمنه بود، آن سان که معرفت را بر علم، هیمنه است.» (همان، ص ۱۲۵)

در موقف «معرفت المعارف»، خداوند، نقش ادراکات حصولی و حضوری را در معرفت حق و لزوم گذشتن از صور ظاهری علم، برای رسیدن به معرفت را بیان می‌دارد و به او می‌گوید: «شهود حقیقتم در ادراک قلب منور به صدقت و ادراک قوه تفکر نابت بود، و حقیقت ذات را به شهود سرّی که نور فطرت بود و محیط بر ادراک قلبی و عقلی توست، در هر ملک و ملکوت و هر آسمان و زمین و ... هر پیامبر و فرشته و ... و هر آنچه در آنها و میان آنهاست دریابی که صور اشیاء به زبان حال فریاد زنند: حق را تنها صفات سلبيه سزد، و کلام حق، را دریابی که فرمود: لیس کمثله شیء؛ که حقیقت ذات، در صور علمی و عرفانی نبود، که معرفت حق، عارف را به اثبات خواند نه به سلب.» (همان، ص ۴۵)

در بینش عرفانی، از جنبه وجودی آنچه در خارج متحقق شده، تجلیات برخاسته از تعینات ذات حق است، و از جنبه علمی، آنچه در علم بشر نیز حاصل شده، چه به نحو علم حضوری و چه به صورت علم حصولی، در واقع علم به تعینات حق تعالی و اسماء و صفات و افعال اوست؛ زیرا ذات حق، مطلق و بی‌نهایت بوده و اصولاً احاطه موجود محدود و ناقص بر ذات مطلق بی‌نهایت، محال است. ذات حق بنا به مسلک محققان از عرفا، وجود لابشرط مقسمی است و لذا مقید به هیچ قیدی - حتی قید اطلاق - نیست؛ در حالی که اگر مورد علم و شهود قرار گیرد، مقید و محدود به قید معلومیت و مشهود بودن گردیده و به گفته قونوی: «محکم‌ترین دلیل بر عدم امکان احاطه علمی به حق تعالی، عدم تناسب بین غیر متناهی و متناهی است.» (تجلی و ظهور در عرفان نظری، صص ۲۹-۲۸)

تفاوت عالم و عارف و واقف: نقری با ایجاد تمایز میان علم و معرفت، بین عالم و عارف نیز تفاوت قائل است. وی علم عالم را در حیطة اوامر و نواهی شرعی می‌داند؛ در حالی که معرفت عارف، در معانی اسماء حق است؛ لکن کسی که از حق خبر می‌دهد، نه عالم و عارف، بلکه واقف است (المواقف و المخاطبات، صص ۳۹-۳۸)؛ زیرا از نظر او، عالم علوم عقلی و نقلی برده دگری است، و عارف که برخی رسوم را از خود زدوده به آزادی نزدیک است؛ اما تنها واقف است که آزاد است؛ زیرا همه رسوم را از خود زدوده است (همان، صص ۳۷)؛ بدین ترتیب در عرفان نقری، اگر عالم از علم درگذرد و به وادی معرفت درآید، دانش‌های کسبی او خواهد سوخت، و اگر عارف از معرفت گذر کند و به وقفه رسد، با فنای در حق، همه معارفش می‌سوزد و واقف می‌گردد. بنابر چنین دیدگاهی، این واقف است که برتر از عالم و عارف، در وقفه، همه علم و رسم و معرفت را از خود زدوده و صاحب رؤیت الهی و فانی در حق و عین حق شده است (همان، صص ۳۹-۳۷)؛ زیرا در عرفان نقری، خداوند فراتر از

علم و معرفت است: «من نه آن معروف برآمده از معرفتم و نه آن معلوم برآمده از علم، و من نه چون معرفتم و نه چون علم.» (همان، ص ۱۷)

رابطه علم و جهل در عرفان نقری

در مبحث علم و معرفت، نقری رابطه‌ای نیز بین علم و جهل برقرار می‌سازد. در عرفان نقری به دلیل سوائیت علم باید از آن فراتر رفت؛ علم مرحله‌ای است که بنده هنوز قائم بر بساط شریعت است؛ از این رو، فراتر رفتن از آن، موازی با فراتر رفتن از علم است. جالب توجه است که مراد نقری از این فراتر رفتن از علم، ورود در وادی جهل است. برای درک این سخن به ظاهر متناقض، باید توجه کرد که در حقیقت علم بر دوگونه است: یکی قبلی و ضد جهل و دیگری، بعدی و تقریباً مساوی با جهل. (تفسیر قرآنی و زبان عرفانی، ص ۳۱۴) خداوند به وی می‌فرماید: «علمی که ضد آن جهل است، علم حرف است و جهلی که ضد آن علم است جهل حرف است؛ از حرف خارج شو، آن‌گاه عالم به علمی خواهی شد که ضد ندارد، و آن علم ربّانی است، و جاهل جهلی خواهی شد که ضد ندارد، و آن یقین حقیقی است. و چون عالم به علمی شدی که ضد ندارد و جاهل به جهلی شدی که ضد ندارد، تو دیگر نه از اهل زمینی و نه از اهل آسمان.» (المواقف و المخاطبات، ص ۹۱) در حقیقت، اهل زمین در غفلت و طلب علایق مادی خود غرقه‌اند و اهل آسمان به ذکر و حمد و ستایش مشغولند: حال آنکه خدا فراتر از این‌هاست. (تفسیر قرآنی و زبان عرفانی، ص ۴۱۳)

تجلّی الهی، اغیار و حجاب‌ها را محو می‌کند و در حجاب‌ها، علم و جهل قرار دارد و احکام دنیا و آخرت در علم است. جهل، حجاب علم را که تعلق به غیر دارد، نفی می‌کند؛ زیرا که در جهل، تعلق وجود ندارد و صاحب جهل به دلیل عدم ظهور نور در حجاب جهل است؛ او در انتظار تابش نور است. او تعلق به ماسوی الله ندارد؛ زیرا که زیان‌بارترین حجاب، تعلق به ماسوی الله است (المواقف و

المخاطبات، ص ۲۲۰)؛ بنابراین چون در جهل تعلّقی وجود ندارد، نفّری جهل را برتر از علم می‌داند. (همان، ص ۲۱۸)

در موقف «اللّیل» نفّری از جهل حقیقی سخن می‌گوید و آن را «لیل» می‌نامد و می‌گوید: در لیل، عقاید و علوم و معارف را کنار بگذار تا به معرفتم بررسی؛ جهل حقیقی را نوعی از معرفت می‌داند و صاحب رؤیت، در جهل حقیقی به ماسوای حق جاهل است. جهل حقیقی، حجاب ادنی است که در آن شهود وحدانیت حق است، و به علم و معلوم توجه نمی‌شود؛ لیکن نهار، علم است که در آن احکام خلق و شرع قرار دارد؛ پس جهل حقیقی از جمله مشهودات حق است؛ زیرا در آن به جز برای حق، ثبوتی نیست (همان، ص ۲۰۰). لذا سخن از جهلی که فقدان دانش باشد نیست، بلکه سخن از جهلی است که انسان وقتی به آن می‌رسد که از علم متوجه به حرف یا سوائت در گذشته باشد (تفسیر قرآنی و زبان عرفانی، صص ۳۱۴).

در موقف «دلالت» نیز نفّری معرفت را بلای خوّاص می‌داند؛ زیرا با شهود می‌خواهند رسم معرفت را بزایند، و آنرا بلای عوام می‌داند؛ زیرا ظرفیت معرفت را ندارند و محجوبند؛ اما جهل را نجات خوّاص می‌داند؛ چون جهل برای آن‌ها فناست و نجات عوام است؛ چون جهل برای آن‌ها عدم علم است و هرکه تهی از علم باشد، حجّتی بر او نیست. (المواقف و المخاطبات، ص ۶۷)

خاصیت علم این است که متوجه اشیاء است؛ بنابراین اشیاء اساس علم را تشکیل می‌دهند. در مخاطبه چهاردهم، خداوند، نفّری را مورد خطاب قرار می‌دهد و ظاهر حجاب را علم و باطنش را جهل معرفی می‌کند و می‌گوید: «و بندگان را در علم بینی که بیوتشان و قرارشان در علم بود و گرامی بندگان را در جهل بینی که بیوتشان در آن بود و در حضورم قائم بوند» (المواقف و المخاطبات، صص ۲۹۴-۲۹۳)؛ زیرا به خدا «لا من طریق و لا من علم»، بلکه با حذف همه‌راه‌ها و از طریق جهل می‌توان

رسید (همان، ص ۱۷۴)؛ به علاوه اگر هیچ چیز مانند خدا نیست، پس هیچ چیز هم نمی تواند انسان را به خدا برساند.

نتیجه گیری

با توجه به تقدّم تاریخی نقری، بر امام محمد غزالی، تمایز میان علم و معرفت در اندیشه نقری، از اهمیّت ویژه‌ای برخوردار است. اساس عرفان نقری بر معرفت استوار است. وصول به معرفت حقیقی، همان رسیدن به مقام وقفه است.

نقری در مبحث رابطه علم و معرفت، علم را اعم از معرفت و معرفت را از انواع علم می داند و مراد وی از علم باطن، همان معرفت است. و علم ظاهر را حجاب سالک می داند و اقسامی از دانش‌ها را مصداق این علم می شمارد. معرفت، امری وجدانی و شهودی است و شک و شبهه در آن راه ندارد. علوم ظاهری، سبب غفلت و معرفت، موجب رؤیت می گردد. در حالی که علم با عقل قابل حصول است، معرفت با شهود و بصیرت، قابل وصول است. علم در دیدگاه وی، غیریت محض است و لذا حذف آن ضرورت دارد.

کسی که به رؤیت حق می رسد و فانی در او می شود، واقف است، نه عارف. واقف بعد از وصول به مقام رؤیت، درمی یابد که معرفت حجابی دیگر است؛ زیرا که معرفت ماسوای اوست. قلب محل دریافت تجلیات الهی و انوار ربّانی است. خداوند، انوار معرفت را بر اساس استعداد بندگان بر قلب آن‌ها می تاباند. در یک معنی، جهل با معرفت برابراست.



پی نوشت‌ها:

۱. تلفظ صحیح نام این عارف، «نُفَری» است، که در سال ۳۵۴ ه.ق در نُفَر، وفات یافته است (المنجد، ص ۷۱۱) و در معجم البلدان آمده است که نُفَر، قریه‌ای در کوفه بوده است (معجم البلدان ۲۹۵/۵).
۲. مشخصاً آنجا که قیاس را به تکرار و تأکید، باطل می‌داند؛ در حالیکه، قیاس از ارکان فقه و کلام تسنن است (در محضر حضرت دوست، ص ۲۵۵) و آنجا که مژده از ظهور مهدی موعود می‌دهد، که نخست مسیح از آسمان آید و آن‌گاه مهدی در مکه ظهور کند و برای او به شمار اصحاب بدر سیصد و سیزده یاور است (همان، ص ۳۷۶-۳۷۵) و همینطور سراسر کلامش الهام و اقتباس از کلام امام علی(ع) و ادعیه حضرت سجاد(ع) در صحیفه سجادیه است.
۳. محادثه، به مقامی گویند که در آن خداوند، نقبا را به حدیث خود مخاطب می‌سازد. (همان، پاورقی ص ۱۵۸)
۴. مردمی که تنها در اندیشه آب و سایه‌اند. اشاره نُفَری به قرآن است که می‌فرماید: «إِنَّ الْمُتَّقِينَ فِي ظِلَالٍ وَعُيُونٍ؛ وَفَوَآكِهِ مِمَّا يَشْتَهُونَ» «پرهیزگاران در میان سایه‌ها و چشمه‌سارها هستند و میوه‌هایی که آرزو می‌کنند.» (مرسلات: ۴۱ و ۴۲)
۵. میل؛ معرفت به واسطه نطق است، زیرا میل از عبارات نطقی حاصل می‌شود.

منابع

- قرآن کریم.
- اشارات و تنبیها، ابوعلی سینا، شرح خواجه نصیر طوسی و قطب‌الدین رازی، جلد سوم، دفتر نشر کتاب، تهران ۱۴۰۳ ه.
- تجلی و ظهور در عرفان نظری؛ سعید رحیمیان، تبلیغات اسلامی حوزه علمیه قم، مرکز انتشارات، قم ۱۳۷۶.
- ترجمه و متن منازل السائرین (علل المقامات و صد میدان به همراه شرح کتاب از روی آثار پیر هرات)؛ خواجه عبدالله انصاری، گردآورنده: عبدالغفور روان فرهادی، محمد عمار مفید، مولی، تهران ۱۳۸۳.
- تفسیر قرآنی و زبان عرفانی؛ پل نوپا، ترجمه اسماعیل سعادت، مرکز نشر دانشگاهی، تهران ۱۳۷۳.

- تمهیدات؛ عین القضاة همدانی، تصحیح عقیف عسیران، چ سوم، منوچهری، تهران ۱۳۷۰.
- جامع الاسرار و منبع الانوار؛ سید حیدر آملی، ترجمه سید جواد هاشمی اولیاء، قادر، تهران ۱۳۷۷.
- درآمدی به تصوف؛ ویلیام چیتیک، ترجمه محمدرضا رجبی، چ دوم، دانشگاه ادیان و مذاهب، قم ۱۳۸۸.
- المواقف و المخاطبات (در محضر حضرت دوست)؛ محمد بن عبدالله نقری، ترجمه محمود رضا افتخار زاده، جامی، تهران ۱۳۹۰.
- شرح مواقف النقری؛ عقیف الدین تلمسانی، دارالکتب علمیه، بیروت ۲۰۰۷م.
- طریق عرفانی معرفت از دیدگاه ابن عربی؛ ویلیام چیتیک، ترجمه مهدی نجفی افرا، جامی، تهران ۱۳۸۸.
- عرفان عارفان مسلمان؛ رینولد آلن نیکلسن، ترجمه اسدالله آزاد، علی نقوی زاده، دانشگاه فردوسی، مشهد ۱۳۷۲.
- فرهنگ اصطلاحات عرفانی ابن عربی؛ گل بابا سعیدی، شفیع، تهران ۱۳۸۳.
- فرهنگ اصطلاحات و تعبیرات عرفانی؛ سید جعفر سجادی، چ ششم، طهوری، تهران ۱۳۸۱.
- کشف المحجوب؛ علی هجویری، تصحیح و - ژوکوفسکی. چ سوم، طهوری، تهران ۱۳۷۳.
- کیمیای سعادت؛ محمد غزالی، تصحیح احمد آرام، چ چهارم، گنجینه، تهران ۱۳۷۶.
- لب لباب مثنوی؛ ملا حسین کاشفی، سید نصرالله نقوی، چاپ پنجم، اساطیر، تهران ۱۳۹۰.
- لغت نامه دهخدا؛ علی اکبر دهخدا، چ چهاردهم، دوره دوم، انتشارات دانشگاه تهران، تهران ۱۳۷۷.
- مثنوی معنوی، جلال الدین محمد بلخی، تصحیح نیکلسون، دنیای کتاب، تهران ۱۳۶۱.
- مجموعه آثار شهید مطهری، مسأله شناخت جلد ۱۳، مرتضی مطهری، صدرا، تهران ۱۳۷۷.
- مصباح الهدایه و مفتاح الکفایه؛ عزالدین محمود کاشانی، تصحیح جلال الدین همایی، چ چهارم، جامی، تهران ۱۳۷۳.
- معجم البلدان، یاقوت بن عبدالله حموی، جلد پنجم، بیروت، دار صادر بی تا.
- مقدمه قیصری بر فصوص الحکم ابن عربی، داود قیصری، شرح سید جلال الدین آشتیانی، قم، دفتر سازمان تبلیغات اسلامی ۱۳۷۰.
- المنجد، لوئیس معلوف، بخش اعلام، بیروت، چاپ دارالمشرق ۱۹۷۳.
- منطق و معرفت در نظر غزالی؛ غلامحسین ابراهیمی دینانی، چ سوم، امیرکبیر، تهران ۱۳۸۳.

- *المواقف و المخاطبات*؛ محمدبن عبدالجبار نقری، تصحیح و اهتمام یوحنا آربری، درالکتب العلمیه، بیروت ۱۹۹۷م.
- *نص النصوص در شرح فصوص الحکم*؛ سید حیدر آملی، ترجمه محمد رضا جوزی، روزنه، تهران ۱۳۷۵.