

ارتباط تجربه عرفانی و خلاقیت‌های هنری نَفَری در المواقف و المخاطبات

امیر حسین مدنی*

◀ چکیده

ابوعبدالله نَفَری از عارفان بزرگ و در عین حال گمنام قرن چهارم هجری است که تأثیری شگرف بر منظومه عرفانی پس از خود گذاشته و ابن عربی از او با لقب «رجال الله» یاد کرده است. مهم‌ترین اثر نَفَری، دو کتاب در شرح مکاشفات وی به نام‌های *المواقف و المخاطبات* است. این نوشته‌ها مبتنی بر نوعی گفت‌وگو میان خدا و انسان است که خداوند پیوسته نَفَری را خطاب می‌کند و از این طریق، حقایق را بر قلب او آشکار می‌سازد. زبان نَفَری در *مواقف و مخاطبات*، پارادوکسیکال و سرشار از رمز و سمبل و ابهام است که راوی با خروج از هرگونه «لسان معتاد» و «منطق مألوف»، روابط دال‌ها و مدلول‌ها را به هم می‌ریزد و دلالت‌هایی بدیع می‌آفریند. از سوی دیگر، این زبان و گزاره‌ها، ارتباطی مستقیم با تجارب و حالات عرفانی دارد؛ به گونه‌ای که نَفَری متناسب با افق انتظار، باورها و موقعیت ذهنی خود، زبان خاص خویش را برگزیده که می‌توان از آن به «بیان موسیقی هیجان در زبان» تعبیر کرد. نگارنده در این مقاله کوشیده است ضمن تبیین مقدماتی درباره احوال و آثار نَفَری، عمده‌ترین عناصر اختصاصی منظومه عرفانی وی یعنی *مواقف* («وقفه، سوا، معرفت، رؤیت و حجاب») را بیان کند و با اشاره به نکاتی درباره تجربه عرفانی و شروط و ملازمات آن و ارتباط مستقیم این نوع تجربه با نظام زبان، در نهایت به این نتیجه برسد که اوج و حسیض تجربه عرفانی، رابطه مستقیمی با اوج و حسیض زبان و خلاقیت‌های هنری نَفَری یا هر عارف دیگر دارد و از این رو، «حال عالی» در آینه «قال هنری و جمال شناسیک» نمودار می‌شود.

◀ کلیدواژه‌ها: نَفَری، *مواقف*، *مخاطبات*، تجربه عرفانی، خلاقیت هنری.

۱. مقدمه و بیان مسئله

یکی از عارفان گمنام و در عین حال خلاق سده‌های نخستین، ابو عبدالله محمد بن عبدالله النفری است که مکاشفات و تجارب عرفانی او در مجموعه‌ای به نام *المواقف و المخاطبات* ثبت شده است؛ این تجربه‌های عرفانی، ضمن اینکه منظومه ذهنی‌زبانی نفری را به خوبی آیینگی می‌کند، تأثیرات شگرفی بر بزرگان پس از او گذاشته است؛ از ابن عربی (م ۶۳۸) و تلمسانی (م ۶۹۰) که آشکارا تحت تأثیر اندیشه‌های او بودند، گرفته تا بزرگانی چون ابن عطاء (م ۷۰۹) که غیرمستقیم و نه‌چندان آشکار (نک: مرزوقی، ۲۰۰۵: ۱۸۵) از منظومه عرفانی وی تأثیر پذیرفته‌اند.

تجربه عرفانی در مفهوم عام خود، مجموعه‌ای از احوال و مکاشفات عارفان است که به کمک حواس و ادراکات باطنی شکل گرفته و به دریافت معرفت یا بروز شور و احساس می‌انجامد. آنگاه به اهمیت وافر این تجارب در منظومه عرفانی بزرگانی چون نفری پی می‌بریم که به پیروی از ویلیام جیمز، اولاً تجربه عرفانی را به نمایندگی از «عرفان» تلقی کنیم (موحدیان عطار، ۱۳۹۶: ۳۸۶)، ثانیاً به تعبیر «استیس»، عارف را کسی بدانیم که اگر بخواهیم مته به خشخاش بگذاریم، دست کم یک بار تجربه عرفانی را آزموده باشد^۱ (استیس، ۱۳۸۸: ۲۷) و ثالثاً متقاعد شویم که در نحله‌های عرفانی سراسر دنیا، ذهنیت حاکم آن است که عارف به همین تجربه‌ها عارف می‌شود و حجم عمده تبیین‌ها و تفسیرها به توضیح و بازگویی این حالات عرفانی اختصاص دارد. بنابراین از طریق همین تجربه‌های عرفانی می‌توان خطوط اصلی اندیشه و شخصیت او و دیگران را ترسیم کرد.

نگارنده در این پژوهش کوشیده است برای نخستین بار به خلاقیت‌های هنری (نظام ذهنی‌زبانی) نفری در سایه تجارب عرفانی وی اشاره کند تا به سه پرسش پاسخ داده باشد: ۱. آیا بر اساس تجربه‌های عرفانی نفری، می‌توان نظام منسجمی از منظومه عرفانی‌زبانی او ترسیم کرد؟ ۲. زندگی، باورها و پیش‌فهم‌های نفری تا چه اندازه در تحقق تجربه عرفانی وی مؤثر بوده و آیا اساساً تجربه‌ای بدون دخالت قوای ذهنی و

وضعیت زیستی شخصِ مدرک، امکان‌پذیر است؟^۳. تجربه‌های عرفانی نفری، پدیده‌ای منحصر به فرد است یا اینکه ویژگی‌هایی مشترک با تجربه‌های دیگر عارفان دارد؟

۱-۱. پیشینه پژوهش

پیش از این پژوهش، مقالاتی با محوریت «زندگی، اندیشه‌ها» و بررسی عمده‌ترین مضامین عرفان نفری همچون «علم، معرفت، جهل و حجاب‌های عرفانی» نگاشته شده‌اند. میرهاشمی (۱۳۷۷) از نخستین پژوهشگرانی است که در مقاله «آثار و اندیشه‌های محمد بن عبدالجبار نفری»، کلیاتی از ویژگی‌های منظومه فکری او را بیان کرده است. عباسی (۱۳۸۵-۱۳۸۶) در مقاله «معرفت و جهل در منظومه فکری محمد بن عبدالجبار نفری»، ضمن مقدماتی در شرح احوال او، به تحلیل مضامینی چون اضداد، وقفه، رؤیا، معرفت و جهل، حرف و سوی و زبان نور پرداخته است. حمزئیان و همکاران (۱۳۹۳) در مقاله «تمایز جایگاه علم و معرفت در عرفان ابو عبدالله نفری»، عرفان وی را مبتنی بر «معرفت» دانسته و به بیان مراتب معرفت، رابطه معرفت و رؤیت پرداخته‌اند. همچنین حمزئیان و اسدی (۱۳۹۵) در مقاله «بررسی حجاب‌های عرفانی از دیدگاه ابو عبدالله نفری»، به حجاب‌های نورانی و ظلمانی و راه‌های رفع حجاب اشاره کرده‌اند. تمایز بارز این نوشته با مقالات نام‌برده، اولاً در این است که نگارنده کوشیده میان تجربه عرفانی و نظام ذهنی‌زبانی نفری ارتباطی بیابد و اثبات کند که این دو از یکدیگر تفکیک‌ناپذیرند؛ ثانیاً به بیان عمده‌ترین مضامین عرفانی مندرج در دو کتاب *المواقف و المخاطبات* پرداخته است تا بدین وسیله توانسته باشد اندکی بیشتر به مرزهای اندیشه و زبان نفری نزدیک شود و تجربیات عرفانی وی را دسته‌بندی کند.

۲. مختصری در شرح احوال و آثار نفری

ابو عبدالله النفری، عارف بزرگ قرن چهارم هجری، در شهر «نفر» دیده به جهان گشود. این شهر که به تصریح یاقوت حموی «از نواحی بابل در سرزمین کوفه» بوده (۱۹۸۶، ج ۵: ۲۹۵)، همان شهر «نیپور»، پایتخت دینی سومریان، در چهار هزار سال پیش از

میلاد مسیح است (عباسی، ۱۳۸۵-۱۳۸۶: ۱۸۴). درباره تاریخ تولد وی هیچ گونه اطلاعی نداریم. نخستین بار، نويا اشاره کرد که بر اساس نسخه‌ای خطی که احمد آتش کشف کرده، از صوفی متکلمی به نام محمد بن عبدالجبار نغری سخن به میان آمده که الهامات «زاهد و سیاری» به نام «محمد بن عبدالله النغری» را ثبت می‌کرده است. نويا در نهایت، صاحب الهام یعنی «محمد بن عبدالله» را همان نغری معروف دانسته است (۱۳۷۳: ۲۹۸). تلمسانی لقب غالب عارف مورد بحث را همان «نغری» ذکر کرده که البته با القاب «اسکندری و مصری» نیز شهرت داشته است؛ زیرا دیرگاهی در مصر می‌زیسته و در همان‌جا وفات یافته است (۱۹۹۷: ۲۰). به دلیل کثرت سفر و بی‌قراری، لقب «سائح» را نیز به وی نسبت داده‌اند؛ چنان‌که آربری، وی را عارف جولان‌کننده در صحراها دانسته که هرگز در سرزمینی مقید نمی‌شد (نغری، ۱۹۹۷: مقدمه مصحح).

مهم‌ترین اثر نغری، دو کتاب در شرح تجربه‌های عرفانی خود به نام‌های *المواقف* و *المخاطبات* (شامل ۷۷ موقف و ۵۶ مخاطبه) است که بیشتر با زبانی نمادین، به نظریه مهم او با عنوان «وقفه» اختصاص دارد. ابن عربی در چند جا از فتوحات خود، به *مواقف* اشاره می‌کند و می‌گوید کتاب شریفی است که حاوی علوم مربوط به آداب مقامات است؛ گاهی هم از آن با عنوان *المواقف و القول* یاد کرده است (بی تا: ج ۱، ۳۹۲).

به جز *مواقف* و *مخاطبات*، نويا کتاب دیگری با عنوان *نصوص صوفیه غیر منشوره* در سال (۱۹۷۳) منتشر کرد که شامل گفتارهایی از نغری است که در دو کتاب پیشین وجود ندارد. همچنین مناجات و اشعاری در این کتاب از وی نقل شده است (برای اطلاع بیشتر نک: نويا، ۱۹۸۶: ۱۴۱-۲۷۵). فؤاد سزگین آثار دیگری نیز به نغری نسبت داده که در *نصوص صوفیه غیر منشوره* به چاپ رسیده‌اند: «مجموع الأصابير و الزیادات، مقالة فی القلب، کلامه الغریب فی المحبة» (۱۳۸۰: ۹۶۸).

تاریخ وفات نغری نیز همچون دیگر ابعاد زندگی او مشخص نیست و در این باره، میان محققان اختلاف نظر است. تلمسانی، حاجی خلیفه، زرکلی و از معاصران، شیمیل، سال ۳۵۴ق را ذکر کرده‌اند (نک: تلمسانی، ۱۹۹۷: ۲۰؛ حاجی خلیفه، ۱۹۸۲: ج ۲،

۱۸۹۱؛ زرکلی، ۱۹۹۲: ج ۶، ۱۸۴؛ شیمل، ۱۳۷۵: ۱۵۵). نويا برای این تاریخ چندان اعتباری قائل نیست؛ زیرا تصریح می‌کند با عنایت به آن بخش از نصوص وی که به خط خود او در سال (۳۵۹) هجری نوشته شده، این تاریخ پذیرفتنی نیست. بر همین مبنا، سزگین تاریخ فوت نفری را پس از سال ۳۶۶ ق قلمداد کرده و ابوزید نیز همین قول را قبول کرده است (سزگین، ۱۳۸۰: ۹۶۷؛ ابوزید، ۱۳۸۶: ۱۲۷). محل وفات نفری هم به تصریح شارح *مواقف*، مصر بوده است (تلمسانی، ۱۹۹۷: ۲۰؛ نیکلسون، ۱۳۷۲: ۱۶۰).

این بود تمام آنچه در کتب متقدم و متأخر درباره شرح احوال و زندگی نفری آمده است؛ آن‌هم در برخی از موارد با اختلاف نظر و تا حدودی مبتنی بر حدس و گمان. از این اطلاعات اندک درمی‌یابیم که نفری، عارف بسیار گمنامی بوده است و اگر اندک خبر و گزاره شارح وی هم نمی‌بود، شاید نام نفری همچون بسیاری عرفای دیگر، به تاریخ پیوسته بود. اما به‌راستی علل گمنامی او به‌رغم تجارب عرفانی شگرف و نظام ذهنی‌زبانی خلاقانه‌اش چیست؟ آیا این گمنامی، به‌سهو بوده یا به‌عمد از سوی کاتبان و ناسخان و چه بسا مغرضان صورت گرفته است؟ در ادامه به چند دلیل در این باره اشاره شده است:

الف. نخست اینکه نفری برخلاف بسیاری از مشایخ صوفیه، چندان تمایلی به ثبت زندگانی شخصی و سوانح و کرامات خود نداشته و در خفا بودن را بر آشکارگی، ترجیح می‌داده است. در همین زمینه، دو محقق معاصر عرب، «عزلت و تنهایی و حذر و تقیه» را مهم‌ترین ویژگی شخصیتی نفری دانسته‌اند (نک: مرزوقی، ۲۰۰۵: ۱۰؛ نفری، ۲۰۰۷: ۱۵).

ب. در آثار مهم صوفیه نظیر *التعرف*، *اللمع*، *قوت القلوب*، *رسالة قشیریه* و *طبقات الصوفیه* که تقریباً هم‌زمان با نفری نوشته شده‌اند، کوچک‌ترین اشاره‌ای به او نشده است. عطار نیز در *تذکرة الاولیا*، ذکری از او به میان نیاورده است. به هیچ روی، نمی‌توان گفت که این بزرگان با نام و آثار نفری آشنایی نداشته‌اند، اما به‌روشنی معلوم

نیست که به چه دلیل/دلایلی از وی یاد نکرده‌اند.

پ. سیر و سفر و قرار نداشتن نفری در مکانی ثابت، بی‌تأثیر در گمنامی وی نبوده است.

ت. زبان رازآمیز و پر از شطح و پارادوکس و ابهام نیز به گمنامی او افزوده است؛ نکته‌ای که ویلیام چیتیک هم بر آن صحنه می‌گذارد (۱۳۸۸: ۲۱۸). اساساً بلاغت نفری بر مبنای «انکار حرف» و حتی «انکار مجاز» استوار بود (نفری، ۲۰۰۷: ۳۰).

ث. دیدگاه افراطی تشیع نفری و در مقابل، دیدگاه تفریطی درباره‌ی دیانت زرتشتی وی و تأثیر آیین‌های هندی بر ذهن و زبان او (برای اطلاع بیشتر نک: نفری، ۱۳۹۳: ۸؛ عباسی، ۱۳۸۵-۱۳۸۶: ۱۹۹ و ۲۰۰) تأثیر آشکاری در زدودن نامش از صحنه‌ی تاریخ داشته و چه بسا آزار و گرفتاری‌های بسیاری در طول حیات برای وی به ارمغان آورده است.

ج. عامل دیگر، تأثر احتمالی او از حلاج (مقت ۳۰۹) و اندیشه‌های اوست؛ نکته‌ای که فؤاد سزگین (۱۳۸۰: ۹۶۷) هم به آن اشاره کرده است. هیچ بعید نیست که نفری هم‌عصر حلاج که به‌لحاظ طبع و خو، همان شور و حرارت حلاج را داشته است، از اندیشه‌ها و سبک بیان وی (به‌ویژه در *طوسین*) تأثیر فراوانی پذیرفته باشد. برای نمونه وی در موقف «وحدانیت»، سخنانی بسیار شبیه به حلاج گفته است؛ از جمله «هنگامی که اذکار اشیاء فنا شود، تو فانی شوی؛ چراکه حقیقت تو فنا بود؛ زان پس، تو، منی و من، تو هستم» (نفری، ۱۳۹۳: ۱۵۵)؛ که یادآور شطح معروف «أنا الحق» حلاج است.

چ. به‌یقین، آشنایی زدایی‌های بیانی و در حوزه‌ی شریعت، برخلاف عادت سخن‌گفتن‌های نفری، بی‌تأثیر در زدودن عامدانه‌ی نام او از کتب تصوف و تراجم نبوده است. برای نمونه، می‌توان به دیدگاه بدیع او در خصوص بهشت و دوزخ در گزاره «و قال لی الممالیکُ فی الجنّة و الأحرارُ فی النار» (۷۶) اشاره کرد یا آنجا که دعایی را که از سر «نیاز» بود، با «نفس» و تقاضای نفس یکی می‌شمارد (۶۲). مرزوقی در مقدمه‌ی محققانه‌ی خود بر کتاب *النصوص الکامله للنفری*، به همین نکته اشاره کرده و گزاره‌هایی از نفری

نقل کرده که به ظاهر، متناقض با «کتاب و سنت» است. از جمله گفته او مبنی بر اینکه عارفی که به مقام «وقفه» رسیده باشد، تکلیفی بر او نیست؛ زیرا تکلیف، همان «عمل» است و برای «وقف» عملی نیست (نک: مرزوقی، ۲۰۰۵: ۴۰).

۳. نفری در نگاه و کلام تمجیدآمیز دیگران

به‌رغم گمنامی نفری، بزرگانی چون ابن عربی، تلمسانی و ابن عطا بسیار او را ستوده و در نوشته‌های خود، تحت تأثیر نظام ذهنی‌زبانی وی بوده‌اند. ابن عربی یک‌جا از نفری با لقب «رجال الله» یاد کرده (بی تا: ج ۱، ۶۱۳)، در جای دیگر، از او در کنار دیگر اربابِ مواقف همچون بایزید بسطامی نام برده (همان: ج ۲، ۶۰۹) و در موضع دیگر، وی را صاحب «طریقت واقفیه» معرفی کرده است (همان: ج ۲، ۱۴۲). جالب اینکه شارح مکتب ابن عربی، تلمسانی، نیز شیفته اندیشه و زبان نفری بوده و علاوه بر اثر مهم شرح مواقف، در خلال شرح فصوص الحکم و شرح منازل السائرین خود، بارها به مواقف ارجاع داده است. تلمسانی گاه آراء نفری را دقیق‌تر از نظرات ابن عربی دانسته است؛ برای نمونه در شرح فصوص خود، دیدگاه ابن عربی را با رأی نفری در باب ظهورات مقایسه کرده و نظر نفری را ترجیح داده است (۱۳۹۲: ۲۵).

علاوه بر این سه شاگرد و شیفته مکتب فکری نفری، شعرانی، وی را «امام بارع» در همه علوم معرفی کرده (نفری، ۲۰۰۷: ۴۴) و نوپا از شخصی به نام شوشتری نام برده که نفری را حلقه پیونددهنده عرفان اسلامی به دانایان هرمسی یونان دانسته و از او در کنار هرمس، سقراط، افلاطون، ارسطو، حلاج، شبلی، سهروردی، ابن فارض، ابن سینا، غزالی و ابن رشد، در زمره بندگان عشق آیین هرمس یاد کرده است (۱۳۷۳: ۲۹۸). همچنین محقق نامی، از نفری به‌عنوان یکی از شیوخ تأثیرگذار در «طریقه سبعینیه» (= ابن سبعین) یاد کرده است (غنیمی تفتازانی، ۱۹۷۴: ۱۶۹).

به‌جز اینان، به نظر می‌رسد دست‌کم برخی از شاخصه‌های تفکر عرفانی نفری بر منظومه عرفانی پس از او تأثیرگذار بوده است؛ از جمله مولانا که با تسلط شگرف بر میراث عرفانی پیش از خود، بعید است که با آثار نفری آشنا نبوده باشد. برای نمونه از

اساسی‌ترین آموزه‌های نَفَری، عدم تعلق عارف به «سبب و مسبب» است: «و قال لی الوقفة لا تتعلّق بسبب و لا يتعلّق بها سبب» (۱۳)؛ زیرا کار حق، مقید و موقوف به اسباب و علت نیست و اسباب تماماً حجابی است که انسان را از مشاهده فعل حق محجوب دارد (برای اطلاع بیشتر نک: زرین کوب، ۱۳۶۶: ج ۱، ۵۸۰ و ۵۸۱). مولانا نیز در مثنوی، بارها سبب را «غبار عادتی» دانسته که آدمیان از کودکی با آن خو گرفته و روپوش سبب، موجب غفلت از «مسبب» شده است:

تو ز طفلی چون سبب‌ها دیده‌ای در سبب از جهل برچفسیده‌ای
با سبب‌ها از مسبب غافل سوی این روپوش‌ها زان مایلی

(مولوی، ۱۳۷۷: ج ۳، ۳۱۵۳ و ۳۱۵۴)

همچنین به نظر می‌رسد که مولانا در این آموزه شگرف خود که گروهی از اولیا، دهانشان از دعا بسته است (زیرا دفع قضا را حرام می‌دانند^۲)، متأثر از سخن نَفَری باشد که گفت: دعا نوعی حاجت است و در هر حاجتی، رازورمزی از نفس نهفته است: «إنَّ سرَّ الدُّعَا الحَاجَة و إنَّ سرَّ الحَاجَة النَفس و إنَّ سرَّ النَفس ما تَهوی» (۶۲).

۴. تجربه عرفانی؛ تعریف، شروط و ویژگی‌های آن

تجربه عرفانی که در سنت اسلامی با نام‌های مختلف «کشف، شهود، مکاشفه، انکشاف، مشاهده، معاینه، جذبۀ حق، رؤیا، واقعه، تجربه حضور و تجربه اتحاد با خدا» آمده است و در سنت ادیان هندی نیز عناوینی مانند «معرفت اتحاد آتمن - برهمن، نیروانه، بودهی، سمادهی و مُکشه» به آن اختصاص دارد (موحدیان عطار، ۱۳۹۶: ۳۸۴)، به حالتی گفته می‌شود که در آن «همۀ امتیازها، برتری‌ها و حتی تفاوت بین تجربه‌گر و موضوع تجربه از میان می‌رود و شخص از وحدتی یکپارچه آگاه می‌شود» (مظاهری سیف، ۱۳۹۳: ۱۸). بنابراین هرگونه احساس و حال درونی و به تعبیر «هرِد»، آگاهی بی‌واسطه از مقام الوهیت (جلالی و همکاران، ۱۳۹۲: ۱۴۸) به شرط اینکه تحولی گسترده در شخص تجربه‌کننده به وجود آورد و او را به مُدرک یا متعلّق تجربه مشتاق‌تر سازد، تجربه عرفانی نامیده می‌شود. ظاهراً نخستین بار و به صورت جدی،

شلاير ماخر (م ۱۸۳۴م) با استفاده از جمله معروف «خدا يك فرضيه نيست بلکه برای شخص مؤمن يك تجربه است»، گرايشی تازه در مطالعات دينی بنياد نهاد که در آن بر جنبه تجربی ارتباط با خدا تأکید می‌شد (کاظمی‌فر و غلامحسین‌زاده، ۱۳۹۴: ۱۲۴). بعد از وی، الهی‌دانان و روانکاوان بسیاری، به تعریف و تبیین ویژگی‌های تجربه‌های عرفانی پرداختند و به سؤالات مهمی از قبیل اشتراک یا عدم اشتراک تجارب عرفانی در ذات و گوهر، ذهنی یا عینی بودن این تجارب، خالص بودن یا عدم خلوص تجارب عرفانی، بار معرفتی یا احساسی تجربه‌های عرفانی و سرانجام موانع و ممدات این نوع تجربه‌ها، پاسخ‌های مبسوطی داده‌اند.

جوهری‌ترین شرط تجربه عرفانی از دید محققانی چون استیس، اتو و آندرهیل، آگاهی وحدانی و احساس اتحاد شخص تجربه‌گر با مدرک یا متعلق تجربه است؛ به‌گونه‌ای که استیس، اولین شرط از شروط هفت‌گانه هر تجربه عرفانی را همین وحدت حقیقی دانسته است (۱۳۸۸: ۳۳۹). این شرط اساسی سبب شده است که اتو از میان سه رابطه «من-آن» (ارتباط غایبانه)، «من-تو» (ارتباط همراه با حضور اما بدون یگانگی) و «من-من» (ارتباطی حضوری همراه با وحدت و یگانگی) (رحیمیان، ۱۳۹۱: ۳۵)، رابطه «من-من» را به‌دلیل سنخیت بیشتر با تجربه عرفانی و اتحاد عارف با مدرک برگزیند و بر دو ارتباط دیگر ترجیح دهد. شاید در ارتباط اول و دوم، هر شخصی با اندکی آمادگی و فراهم آوردن شروط تجربه، به‌نوعی تجربه و شهود نائل شود؛ اما به‌یقین، تجربه نوع سوم (من-من) از آن عارفی است که اساساً در متعلق تجربه محو شده و با ریاضت و ذکر و نفی خواطر، خود را مستعد دریافت ادراکات باطنی و شهودهای روحانی کرده باشد. در عرفان اسلامی، تجارب عارفانی چون حارث محاسبی (م ۲۴۳)، حکیم ترمذی (م ۲۸۵)، نفری (م ۳۵۴)، روزبهان بقلی (م ۶۰۶) و نجم کبری (م ۶۱۷) با همه تمایزاتی که با هم دارند، دقیقاً از سنخ نوع سوم تجربه عرفانی است.

به‌جز شرط اساسی مذکور، عرفان‌پژوهان ویژگی‌های دیگری نیز برای تجارب

عرفانی برشمرده‌اند که مشهورترین آن‌ها، چهار نشانه‌ای است که ویلیام جیمز برای تجربه‌های عرفانی ذکر کرده است: توصیف‌ناپذیری؛ کیفیت معرفتی؛ زودگذری^۳؛ حالت انفعالی (تحت تأثیر قرار گرفتن عارف و احساس مغلوب بودن و تسخیر در مقابل نیروی برتر و امر قدسی) (۱۳۹۳: ۴۲۲-۴۲۴). درست است که این چهار ویژگی، عمده تجارب عرفانی مکتب‌های مختلف را در بر می‌گیرد، اما به هیچ روی نمی‌توان از ویژگی‌های دیگر تجربه‌های عرفانی چشم پوشید و آن‌ها را در تکوین تجربه عرفانی فراموش کرد؛ ویژگی‌هایی چون «برانگیزاننده احساسات و مشتمل بر عواطف متعالی»، «شخصی و مفهومی بودن» (مظاهری سیف، ۱۳۸۸: ۳۷)، «درون‌گرا بودن» (فعالی، ۱۳۷۹: ۳۴۷)، «مواجهه با خداوند یا حقیقت‌غایی» (پترسون و همکاران، ۱۳۸۸: ۳۷)، «بی‌زمان و مکان بودن»، «احساس عینیت یا حقیقت داشتن»، «احساس تبرک و تیمن و صلح و صفا، احساس امر قدسی یا الوهی، متناقض‌نمایی» (همان: ۵۳ و ۵۴)، «عدم تعلق به دین یا مذهبی خاص» (استیس، ۱۳۸۸: ۳۵۶)، «تحول‌آفرینی، بی‌واسطه بودن، شورمندی و پویایی» (موحدیان عطار، ۱۳۹۶: ۳۹۰)، «یقینی بودن = وثاقت» (همان‌جا)، «غیر عامدانه بودن» (رحیمیان، ۱۳۹۱: ۳۲)، «تأثیر بخشی در زندگی فرد صاحب تجربه» (همان: ۳۴)، «حاصل شدن از راه ولایت و محبت و معرفت و تهذیب نفس همراه با روش‌هایی نظیر مراقبه و جمعیت درونی از طریق ذکر و فکر و نفی خواطر و تخلی و پیرایش درونی» (همان: ۳۶) «اقناع‌کنندگی و متقاعدکننده‌تر از نتایجی که از طریق منطق حاصل می‌شود» (جیمز، ۱۳۹۳: ۹۴).

به‌جز شروط و ویژگی‌ها، تجربه عرفانی برای عارفی که با صداقت به حقیقت مطلق روی آورده باشد، نتایج و ملازماتی نیز در پی دارد که عمده‌ترین آن‌ها عبارت‌اند از: احساس عشق و شفقت (استیس، ۱۳۸۸: ۱۴)، پیدایی حیاتی تعالی‌یافته، بازسازی شخصیت، به دست دادن دانش زندگی یا کلید جهان، هماهنگی و همسازی با کل آفرینش و نیروهای جهان، کنار رفتن انانیت و تفرّد، سکینه و آرامش، رضا و تسلیم (موحدیان عطار، ۱۳۹۶: ۴۰۱)، تهی‌شدگی درونی و قطع تعلقات (فورمن،

۱۳۸۴: ۲۳۲)، تعهدآوری، خشوع، ستایش و پرستش متعلق تجربه (رحیمیان، ۱۳۹۱: ۳۳).

۵. تجربه عرفانی و نظام زبان

اگر تعریف یاکوبسن از «ادبیت» را به‌عنوان «چیزی که از یک پیام کلامی، یک اثر هنری می‌سازد» بپذیریم (ژنت، ۱۳۹۲: ۲۲) و اثر هنری را نیز «نمودی هویدا از ملکوت خداوند بر زمین» و منتسب به «لایتناهی و ربوبیت» بینگاریم (ولک، ۱۳۷۴: ۲۷)، به‌راحتی درمی‌یابیم که تجربه‌های عرفانی در نوشته‌های عارفان با «زبان» و «خلاقیت‌های هنری» آن‌ها رابطه‌ای مستقیم دارد. هر عارفی در تبیین و تعبیر تجارب عرفانی خود، زبان خاص خویش را دارد و برعکس، نظام زبان و خلاقیت‌های هنری عارف در کاربرد زبان، تأثیر مستقیمی بر تجارب عرفانی وی دارد؛ آن‌گونه که دنیای ادبیات نیز از دو بخش اساسی «تخیل» و «بیان» تشکیل شده است که هر دو مکمل یکدیگر بوده و در خلاقیت آثار ادبی، نقشی مهم ایفا می‌کنند (ژنت، ۱۳۹۲: ۹). از این‌رو، این دو (تجربه عرفانی و بیان خلاقانه) از یکدیگر تفکیک‌ناپذیرند و درست به همین دلیل است که با ضعف زبان در آثار صوفیه، ضعف عوالم روحی آنان آغاز می‌شود و متقابلاً ضعف تجربه‌های عرفانی و آمیختگی این تجارب با تکلف و ناخالصی و کذب و ریا، نظام زبان را در آثار آنان، سست و بی‌روح و تکراری کرده است (برای اطلاع بیشتر نک: شفیع کدکنی، ۱۳۹۲: ۲۴۵-۲۹۹).

بنابراین، تجربه عرفانی در باورها، جهان‌بینی و افق انتظار عارف تأثیرگذار است و ضمن ترسیم افق‌های تازه، وی را از درون متحول می‌کند. این تحول درونی، زبان عارف را متحول می‌کند و «حال عالی» در قالب «قال هنری» نمودار می‌شود. از همین روی، در تاریخ تصوف، هر عارف برجسته و هنرمند، زبان و خلاقیت‌های هنری خویش را دارد که منظومه عرفانی او را از دیگران متمایز می‌کند؛ هرچند با هم‌نوعان خود تجربه‌های عرفانی مشترک داشته باشد. بی‌سبب نیست که ویتگنشتاین می‌گفت: «مرزهای زبان من، مرزهای جهان من است» (همان: ۲۷۰).

از سوی دیگر، به نظر بسیاری از عرفان‌پژوهانی چون استیون کتز، پراودفوت و استیفن کاتس، خود تجربه عرفانی نیز در حقیقت، تجربه‌ای زمینه‌مند بوده و تحت تأثیر عقاید، موقعیت ذهن‌شناختی تجربه‌گر، مفاهیم، نمادها، ارزش‌های ایدئولوژیک، سنخ روانی، اوضاع و احوال مرزی^۴ و حتی وضعیت رفتاری و فیزیولوژیکی شخص تجربه‌گر است^۵ و محال است که در تجربه‌ای، حداقل یکی از پیش‌پنداشته‌های فوق تأثیرگذار نباشد. اینجاست که بازهم، بحث زبان پیش می‌آید و اینکه تمام موارد پیش‌گفته که تجربه عرفانی را مقید می‌کنند، تأثیری مستقیم در «تیین» و «توصیف» و «تعبیر»^۶ چنین تجربیاتی دارند.

نگاهی گذرا به رؤیانوشته‌ها و متون به‌جای‌مانده از تجارب عرفانی عارفان، برای اثبات ارتباط مستقیم شهود عرفانی و نظام زبانی کفایت می‌کند. عارفانی چون محاسبی، ترمذی، نغری، بقلی و نجم‌الدین کبری، هرکدام نظام ذهنی‌زبانی خاص خود را دارند؛ زیرا نوع تجربیات و پیش‌فرض‌های تجارب هر یک با دیگری متفاوت بوده است. حارث محاسبی در *التوهم*، به‌کمک رنگ‌ها، درخشندگی خاصی به فضای مکاشفات عرفانی خود بخشیده و رنگ سپید و سرخ را زمینه‌ساز تصویرهای بهشت و ملاقات با خداوند قلمداد کرده است (بهمنی و صلاحی مقدم، ۱۳۹۶: ۳۹). حکیم ترمذی در رساله «بُدُوْ شَأْن»، با زبانی ساده، گزارش‌هایی از رؤیاهای دیگران (بیشتر همسر خود)، دربارهٔ مقام خود به‌عنوان یک «ولی» نقل کرده است (ارنست، ۱۳۸۳: ۱۸۰). نغری در *المواقف و المخاطبات* خود با زبانی پر از رمز و ابهام و با «الفاظی جمیل» و «اسلوبی لطیف و معنایی غامض» (احمد امین، ۲۰۱۳: ۸۷۴)، با خداوند گفت‌وگو می‌کند. زبان در نوشته‌های او از حالت کلیشه‌ای خارج شده و با آشنایی‌زدایی خاص خود، روابط میان دال‌ها و مدلول‌ها را به هم می‌ریزد و دلالت‌هایی بدیع می‌آفریند تا بدانجا که نص او را گاه به زبان شعر و به تعبیر ژنت، به «زبان بوطیقایی» نزدیک می‌کند (ژنت، ۱۳۹۲: ۳۱)؛ برای نمونه:

– «و قال لی قُرْبُک لا هو بُعدک و بُعدک لا هو قُرْبُک و أنا القریب البعید، قُرباً هو

البعد و بُعداً هُوَ القُرب» (نفری، ۱۹۹۷: ۳).^۷

- «أوقفنی و قال لی الجهل حجابُ الرؤیة و العلم حجابُ الرؤیة؛ أنا الظاهر لا حجابٌ و أنا الباطن لا کُشوفٌ» (۵۳).

- «یا عبدا! غیبتک عن رؤیة الرؤیة، رؤیة» (۱۸۸).

این چند نمونه مختصر، اولاً به‌خوبی بیانگر زبان پارادوکسیکال و شاعرانه نفری است؛ زبانی که به تعبیر «وردزورت»، «فیضان ارتجالی احساسات نیرومند» است (ولک، ۱۳۷۴: ۱۵۹)؛ ثانیاً اثبات‌کننده تفکیک‌ناپذیری تجربه عرفانی و زبان هنری است؛ به تعبیر شلگل، «ماده و شکل، عبارت و معنا [تجربه و زبان] چنان در هم ممزوج شده‌اند که نمی‌توانیم آن‌ها را از هم بازشناسیم» (همان: ۶۵)؛ ثالثاً به تعبیر شفیع کدکنی، نشان‌دهنده این است که «هر قومی در درون زبان خویش و از پنجره کلمات و ساختارهای صوتی و نحوی آن به جهان می‌نگرند و جهان‌اندیشگی خود را می‌سازند» (۱۳۹۱: ۴۱۱).

تجربیات عرفانی روزبهان بقلی در کشف الاسرار، ویژگی‌های محتوایی و ساختاری خاص خودش را دارد؛ از محاکات رفتاری پیامبر(ص) توسط روزبهان گرفته تا تأکید بسیار بر مفهوم «التباس» و استفاده از سمبل‌های ویژه‌ای چون «صحرا، دریا، مروارید و گل سرخ». در تجربه‌های عرفانی نجم کبری نیز، روان‌شناسی رنگ‌ها و استفاده فراوان از انوار و نمودها و کارکردهای آن و همچنین استفاده مکرر از افعال «دیدن، شنیدن و گفتن»، قابل توجه است (کبری، ۱۳۸۸: ۳۰، ۳۲، ۳۹، ۶۶ و ۶۹).

۶. عمده‌ترین مؤلفه‌های منظومه عرفانی و نظام ذهنی نفری

نفری مانند هر عارف خلاق و صاحب‌سبکی، منظومه عرفانی خاص خودش را داشته که یک وجه این منظومه را «زبان» و وجه دیگر آن را موتیف‌های عرفانی تشکیل می‌داده است. ایجاز و فشردگی، اسلوب شدید رمزی به‌همراه «صباغت رفیع» و درجه اعلا از فصاحت و بلاغت و درآمیختگی «رمز و خیال»^۸، ویژگی هرمنوتیکی و یافتن معنایی جدید در هر بار خوانش^۹ و استفاده بسیار کم از آیه و حدیث و تمثیل و شواهد

و داستان، از ویژگی‌های بارز منظومه عرفانی‌زبانی وی محسوب می‌شود؛ تا بدانجا که شارح او، خروج از هرگونه «لسان معتاد» و «منطق مألوف» و «ایضاح و آشکارگی» را ویژگی سبکی وی دانسته که کلام او را «واضح غامض» و «بعید قریب» ساخته است (تلمسانی، ۱۹۹۷: ۲۱ و ۲۲). به نظر می‌رسد تأثیر فراوان نهری بر صوفیه قرن چهارم هجری (نک: محمد یاسین، ۲۰۰۲: ۵۵) تا حد زیادی ریشه در همین عناصر و مؤلفه‌های اختصاصی زبان و عرفان وی داشته است.

با تأمل در آثار به‌جای‌مانده از نهری می‌توان دریافت که مؤلفه‌های منظومه عرفانی وی، در مجموع از سه بخش تشکیل شده است: یکی، عناصری که اختصاص به شخص نهری دارد و حاصل خلاقیت‌های اوست؛ مانند بحث از «موقف وقفه»، «سوی و حق»، «تمایز میان علم و معرفت»، «رؤیت» و «حجاب». دوم، مؤلفه‌هایی که مشترک میان نهری و سایر عارفان است؛ همچون «عجز عقل در راه معرفت حق، آسیب و خطر نفس، اهمیت خودشناسی و اهمیت زمان حال». برای نمونه، نهری مانند سایر عارفان به «خودشناسی» و نقش آن در سیر و سلوک بسیار اهمیت می‌دهد و معتقد است که خودشناسی به «خداشناسی» می‌انجامد (۶۸-۷۷). از این رو، خویش‌شناسی بر بندگان واجب است (۶۱) و کسی که خود را نشناسد، اهل معرفت نیست (۳۰). سوم، عناصری که می‌توان آن‌ها را ویژگی‌های «بینابین» نامید؛ یعنی نه می‌توان گفت که از ابداعات نهری است و نه آنچنان میان عارفان شایع است که بتوان آن‌ها را جزء ویژگی‌های مشترک به حساب آورد بلکه حالت بینابین میان مؤلفه‌های نوع اول و دوم دارند؛ مانند: «تمایز سبب و مسبب، رحمانیت حق، اهمیت و تأکید بر قلب، حسنات و سیئات و ارتباط این دو با بهشت و دوزخ». این مؤلفه‌های بینابین در عرفان نهری، به عناصر اختصاصی منظومه او بیشتر نزدیک است تا مبانی مشترک حوزه عرفان و تصوف. برای نمونه، اینکه نهری به فراتر از حسنات و سیئات می‌اندیشد و آرزوی رسیدن به بهشت و در امان ماندن از آتش دوزخ را در مقابل «وجه دوست»، بسیار ناچیز تلقی می‌کند، از مؤلفه‌هایی است که به ساختار منظومه عرفانی وی نزدیک‌تر

است و سبب خلق گزاره‌هایی از این دست می‌شود: «و قال لی لا أنظر إلیک و النّار أمامک و لا أسمع منک و الجنّة أمامک» (۱۲۶).

در ادامه، با رعایت اختصار، فقط به توضیح بخشی از «عناصر اختصاصی» عرفانِ نفری پرداخته می‌شود.

۱-۶. خلاقیت‌ها، ابداعات و مؤلفه‌های اختصاصی منظومه عرفانی نفری

۱-۱-۶. موقف وقفه، ویژگی‌ها و نتایج آن برای عارف

مهم‌ترین عنصر تجربه عرفانی نفری، سخن از موقفی با نام «وقفه» است و ویژگی‌ها و نتایجی که این موقف، برای «واقف» می‌تواند داشته باشد. از میان ۷۷ موقفی که در کتاب *مواقف* آمده، موقف «وقفه» به همراه موقف «المحضر و الحرف»، مفصل‌ترین مواقف را تشکیل داده‌اند و اساسی‌ترین عناصر تجربه عرفانی نفری در این موقف (دو موقف) مطرح شده است. مطابق آنچه در وقفه «تقریر» آمده که «وقفه، وصفی از اوصاف ذات است» (۳۷)، می‌توان گفت که وقفه، مقام فنای ذات طالب در ذات مطلوب است و آنچه در عرفان از آن به «سیر فی الله» تعبیر می‌کنند، در این موقف حاصل می‌شود؛ بنابراین وقفه در یک تعریف ساده، مقام بنده نزد حق است: «و قال لی الوقفة هی مقامک منی» (۶۵).

دستیابی بنده به موقف «وقفه» مشروط به ترک «ماسوا» است و تا زمانی که ذره‌ای از غیریت در او باقی است، به وصال نمی‌رسد: «و قال لی إن بقی علیک جاذبٌ من السوی، لم تقف» (۹). چنین است که وقفه، «آتشِ سوی» می‌شود و «ماسوا» را نابود می‌کند (۱۰ و ۱۳). این موقف با دیگر مؤلفه‌های اساسی عرفان نفری همچون «رؤیت»، معرفت و عارف، پیوندی نزدیک دارد. وقفه باب و دروازه «رؤیت» است و هر که واقف بود، حق را می‌بیند (۱۱). همچنین، وقفه روح «معرفت» است و تنها «واقف» است که به معرفت حق نائل می‌شود (۱۱ و ۱۲).

نفری در بحث از «وقفه و معرفت»، دیدگاه بسیار خلاقانه‌ای دارد و آن نظریه‌ای است که میان «واقف و عارف» تفاوت می‌نهد و اینکه هر واقفی، عارف است اما هر عارفی، واقف نیست؛ زیرا واقفان اهل الله‌اند و عارفان اهل معرفت الله (۱۲). بنابراین

واقفان از «حق»، عارفان از «معرفت» و عالمان از «علم» خبر می‌دهند (۱۵). پیداست که نزد نفری، مقام واقف بسی افزون‌تر از «عارف» و به طریق اولی، «عالم» است و فقط «واقف» است که مواقف هفتاد و هفت‌گانه را پس‌پشت می‌گذارد و به تعبیر نفری، تنها نزد حق آرام و قرار می‌گیرد (۱۰).

۶-۱-۲. سیوی و حق

چکیده منظومه عرفانی نفری این است که حق، بنده را فقط برای خویش آفریده و فقط او را برای گفت‌وگوی با خود برگزیده است؛ بنابراین بنده [عارف] هم باید فارغ از هرگونه سوی و تعلق، از بهشت و دوزخ و اعمال و بدایات و مقامات و نهایت‌ها گرفته تا جذبه و علم و معرفت، فقط در حضور حضرت حق باشد و قلب خویش را تنها برای او خالص گرداند: «یا عبدا! أخلصتك لنفسی فإن أردت أن یعلم بک سوی فقد أشرکت بی و إذا سمعت من سوی فقد أشرکت بی، أنا ربک الذی سواک لنفسه و اصطفاک لمحدثه» (۱۴۷).

در تاریخ تصوف، هیچ عارفی به اندازه نفری با این تفصیل و دقت، به بحث درباره سوا و آسیب‌هایی که تعلق بدان نصیب عارف می‌کند، نپرداخته است؛ به‌گونه‌ای که بارزترین صفت ممیزه نفری با دیگر عارفان، یکی اصرار بر تمایز میان «حق و خلق» و دیگری تأکید بر «فنای از شهود سوا» است و این چشم‌پوشی از سوا، «شهود احدیت» را در عالم وجود برای عارف به ارمغان می‌آورد (برای اطلاع بیشتر نک: مرزوقی، ۲۰۰۵: ۷۶، ۴۹ و ۱۹۴). از نظر وی، هر چیز می‌تواند مظهر غیر و تعلق و مانعی برای وصال به حق محسوب شود: دنیا و آخرت (۱۱۵)، علم (۱۴۶)، بهشت و دوزخ (۱۳۴)، خود (۸۳)، خلق (۹۹)، اعمال (۱۴۶)، طلب (۱۸۴)، نعمت‌ها (۳۵) و حتی مفاهیم ستوده‌ای چون معرفت (۹۸، ۱۶۷)، دعا و قرآن (۶۲)، سکینه (۸۹)، حسنات (۱۲۴)، ذکر (۱۴۶)، وقفه و رؤیت (۱۴۶). از سوی دیگر، مفهوم «سوا و غیر» و لزوم اعراض و دوری از آن، با دیگر امهات منظومه عرفانی نفری، همچون «معرفت، رؤیت، ذکر، قلب و حرف» مرتبط و در پیوند است (برای اطلاع بیشتر به ترتیب نک: ۱۷، ۶۶، ۹۳، ۳۹ و ۹۰).

برایند بحث اینکه ضروری‌ترین صفت عارف این است که از هرچه رنگ تعلق پذیرد، آزاد باشد و هرچه جز حق را که بوی غیریت دارد، طرد و فراموش کند. چنین عارفی به یقین به «سکینه» می‌رسد (۸۹) و به شمار آفریدگان، برای او حسنه ثبت می‌شود (۶۶) و اگر چنین نشود، بدترین کیفر یعنی غیبت «الله» در انتظار اوست (۱۱۱).

۳-۱-۶. معرفت و تمایز آن با علم

یکی دیگر از مؤلفه‌های اختصاصی منظومه ذهنی‌زبانی نفری، تأکید ویژه به «معرفت»^{۱۰} و تمایز آن از «علم» مثبت ماسواست. درست است که معرفت، اساس ذهن و زبان تمام عارفان را تشکیل داده اما نفری بسیار ویژه‌تر به آن نگریسته است. از دیدگاه او، معرفت هدیه‌ای است که خداوند در قلوب دوستان خود به ودیعت نهاده (۱۲۲) و این معرفت برای دوستان و اولیای خداوند، راهنمای عمل و سلوک است (۱۴۵). این معرفت که با «معارف» فاصله بسیاری دارد (۵۷)، به هیچ روی با سؤال و درخواست حاصل نمی‌شود و فقط عطیه حق است: «و قال لی آیه معرفتی أن لا تسألنی عنی و لا عن معرفتی» (۹۷). از سوی دیگر، با دیگر موتیف‌های نظام عرفانی نفری ملازم است؛ زیرا اولاً روی دیگر سکه «رؤیت» است و عارفی که به رؤیت حق رسیده، به جز در «معرفت و رؤیت حق»، آرام و سکونی برای او متصور نیست (۸۷). ثانیاً معرفت، مقدمه و مدخل «وقفه» است، اما در مقام وقفه به کنار می‌رود: «و قال لی إذا عرفت الوقفة لم تقبلک المعرفة و لم يتألف بک الحدیثان» (۱۰). ثالثاً معرفت حقیقی با سوا و غیر، قابل جمع نیست (۱۷)؛ زیرا هرکس معرفت سوا یابد، عملاً حق را انکار کرده و پاداشی نمی‌یابد (۱۶۱). حتی خود معرفت نیز ممکن است «غیر و بیگانه» تلقی شود؛ از این رو، عارف باید همواره هوشیار باشد که هدف وی، حق و ایصال به او باشد؛ نه دل بستن به دستاویز معرفت: «و قال لی يتعلّق العارف بالمعرفة و يدعی أنه تعلق بی و لو تعلق بی» (۹۸). رابعاً معرفت در چنین وضعی، حجاب عارف می‌تواند بود؛ زیرا عارف، نفس معرفت را برتر از معرفت حق پنداشته است (همان). به همین سبب، عارف همواره باید مراقب باشد که با چشم‌پوشی از وسایط و تعلقات، به هدف نهایی معرفت که همانا «شهود حق» است، بیندیشد (۹۱). معرفت با چنین توصیفاتی، با

«علم» سازگار نیست و باید آن را از «علم» تمیز داد. علمی که خود، نوعی واسطه و حجاب است (۱۴۰ و ۲۰۲) و به جای اینکه بنده را از «معلومات» جدا کند، اثبات ماسوا می‌کند (۴۷)، پیوندی با معرفت ندارد؛ اما نکته اینجاست که در عرفان نفری، به طور مطلق نیز نمی‌توان به تفکیک این دو از یکدیگر حکم داد بلکه گاه وی با صراحت تمام، «علم و معرفت» را لازم و ملزوم یکدیگر معرفی می‌کند. از دیدگاه او، علمی که از «وقفه» سرچشمه گرفته (۱۰) و هدفش نیز «طمأنینه» و «تسلیم» است (۹۰ و ۱۵۷)، همواره دروازه‌های بسیاری به روی سالک می‌گشاید و نه تنها مرز و تمایزی میان او و معرفت نیست بلکه در پیوندی مستحکم، علم، «باب» و معرفت، «بواب» (دربان) است (۳۲). چنین ارتباطی اقتضا می‌کند که اگر در علمی «معرفت» نباشد، باید از آن حذر کرد و اگر معرفتی توأم با «علم» نباشد، پرهیز از آن واجب است (همان). بنابراین در اندیشه نفری، علم به معرفت می‌انجامد و معرفت نیز به «رؤیت و شهود» (۸۷) و در نهایت مقام وقفه؛ اما علم مثبت ماسوا که از جهل نیز زیان‌بارتر است، با «معرفت» فرسنگ‌ها فاصله دارد و در نهایت به طاعت حق دعوت می‌کند نه رؤیت او: «یا عبد! العلماء یدلّونک علی طاعتی لا علی رؤیتی» (۲۰۲).

۴-۱-۶. رؤیت و شهود

از دیگر ثمرات درآمیختگی تجربه عرفانی و خلاقیت هنری نفری، تأکید فراوان به «رؤیت و شهود» در چنین تجربیاتی است؛ مرتبه‌ای که عارف بدان راه می‌یابد و آنچه می‌بیند از حق به حق است؛ از عبد به حق نیست. اتفاقاً نفری خود، یک‌جا به رؤیت خویش و شهود وحدانیت حضرت حق اشاره کرده (۷۰) و جای دیگر از دستور خداوند مبنی بر اینکه هر روز، یک یا دو بار، باید به دیدار او بیاید، سخن گفته است. (۹۳) بی‌سبب نیست که محققى ترجیح داده است که نفری را از «اصحاب وحدت شهود» به شمار بیاورد، نه از «اصحاب اتحاد» (محمد یاسین، ۲۰۰۲: ۵۶).

در عرفان نفری، «رؤیت» دقیقاً مقابل «غیبت» قرار دارد و تفاوت‌های بسیاری با آن دارد؛ از جمله:

الف. رؤیت آن است که آدمی، حق را در همه‌چیز ببیند و برعکس در غیبت، حق

را در هیچ مظهري نمی‌توان دید (۱۸۲).

ب. رؤیت، هنگامی است که بنده جز حق نمی‌بیند اما غیبت آن است که بنده همه‌چیز (جز حق) را می‌بیند (۱۸۳).

پ. در رؤیت، بنده بر اشیاء غالب می‌شود اما در غیبت، اشیاء بر بنده غالب می‌شوند (۲۰۱).

ت. در رؤیت و شهود، طلب و مسئلتی نیست و برعکس، طلب و مسئلت مختص غیبت است (۹۷).

ث. رؤیت از آن خواص است و غیبت مختص عوام (۵۵).

ج. رؤیت واقعی، غیبت از رؤیت رؤیت است: «یا عبد! غیبتک عن رؤیة الرؤیة، رؤیة»؛ اما غیبت، «رؤیت رؤیت» بود: «یا عبد! رؤیتک للرؤیة، غیبة» (۱۸۸).

چ. در رؤیت برخلاف غیبت، امر و نهی نبود تا بنده را فراخواند یا بازدارد: «و قال لی رؤیتی لا تأمر و لا تنهی، غیبتی تأمر و تنهی» (۵۴ و ۱۸۹).

ح. در رؤیت برخلاف غیبت، رشته «سبب و نسب»، منقطع می‌شود (۱۹۱) و عارف به شهود رسیده با «دیده سبب سوراخ کن» به هستی می‌نگرد.

تمام این تفاوت‌ها و ممدوح بودن رؤیت در مقابل غیبت مذموم، سبب شده است که خداوند برای بنده خاص خود، رؤیت را بپسندد: «یا عبد! لم أرضک إلا لرؤیتی فلا ترضک إلا لغیبتی» (۱۸۱).

از سوی دیگر، «رؤیت» نیز با دیگر حلقه‌های زنجیره نظام فکری و زبانی نفری، یعنی وقفه و ماسوا و معرفت مرتبط است و این پیوستگی، نظم و یکپارچگی منظومه عرفانی وی را نشان می‌دهد. وقفه با همه ارج و اهمیتش، دروازه رؤیت محسوب می‌شود و البته رؤیت، خود باب «حضور» است (۱۱ و ۱۹۳). عارفی که حق را رؤیت کرده، موفق به نفی ماسوا نیز می‌شود و چنین نیست که هرکس نفی ماسوا کند، حق را ببیند: «و قال لی ما کلّ من نفی سوای رأنی و من رأنی فقد نفی ماسوای» (۶۶). رؤیت بر «معرفت» نیز چیرگی دارد؛ همان‌طور که معرفت بر علم: «یا عبد! من رأنی عرفنی و

إلا فلا» (۱۶۶). شهود نیز نتیجه و تحقق معرفت است (۲۸) و البته خود، با «محبت» ملازمت دارد؛ به گونه‌ای که خداوند هر که را دوست بدارد، به شهود می‌رساند و چون به شهود رسید، محب بود (۶۸).

رؤیت و شهود با چنین اهمیت و اعتبار، نتایجی نیز برای عارف به همراه دارد؛ از جمله:

- فقط با شهود می‌توان دریافت که همه موجودات به تسبیح و تقدیس حق پرداخته‌اند (۲۷).

- وقوف در مقام رؤیت، امنیت و آسایش را برای واقف به همراه دارد (۱۰۳).

- رؤیت، قلب را ثبات می‌بخشد و شیئیت را محو می‌کند (۱۵۱).

- رؤیت به بنده توان خرق عادت و تصرف در عالم (کرامت) عطا می‌کند (همان).

۵-۱-۶. حجاب و کثرت آن

یکی دیگر از درون‌مایه‌های منظومه عرفانی نفری، سخن از «حجاب»، انواع آن و لزوم پرهیز از حجاب‌های نورانی و ظلمانی است. از دید وی، هر چیز در عالم هستی می‌تواند حجاب محسوب شود؛ از حرف و نفس و سیوا و دنیا و آخرت گرفته تا بن‌مایه‌های مثبتی چون ذکر و کشف و شهود و طلب. در این میان، «حجاب حرف»، بیشترین بسامد و تأکید را به خود اختصاص داده است تا بدانجا که تمام انواع حجاب در این نوع حجاب خلاصه می‌شود: «و قال لی الحرف حجاب و الحجاب حرف» (۱۱۴). ماهیت «حرف و سیوا» یکی است؛ به همین دلیل، همه ماسوا در حرف خلاصه می‌شود و حرف نیز همه‌اش سوا است (۹۰). عارفان به مضرات این نوع حجاب در سلوک عرفانی پی برده و دائماً از «حجاب حروف» پرهیز می‌کنند (۱۱۶) زیرا یقین دارند که حرف، تصریف و روگردانی از حق است (۵۹).

برخی دیگر از حجاب‌هایی که نفری از آن‌ها یاد کرده، فهرست‌وار عبارت‌اند از:

الف. حجاب «ذکر» و اینکه ذکر خالص و رای «حروف و افکار» است (۹۱). این

نوع حجاب سبب می‌شود که عارف از مذکور، محجوب بماند (۴۲ و ۸۰).

ب. حجاب «طلب» و اینکه بنده تا در طلب بُود، در حجاب است (۱۸۴).
پ. حجاب «سوا» و اینکه سوا، زمینه‌ساز «حجاب» است و حجاب، خود مقدمه
«بُعد» (۱۱۹).

ت. حجاب «دنیا و آخرت» و اینکه حجاب آخرت، بسی پرخطرتر از حجاب
دنیاست؛ زیرا حجاب دنیا به‌خودی‌خود مدموم است و رهایی از آن آسان؛ اما حجاب
آخرت مقبول و پوشیده بود و ترک آن دشوار (۵۰).

ث. حجاب «تأویل» و اینکه حق در آن (تأویل) نظر نمی‌کند (۸۷).

در پایان، بار دیگر می‌توان پرسش‌های این پژوهش را مرور کرد. بر اساس مطالب
پیشین، می‌توان گفت اولاً تجربه‌های عرفانی نفری به دیگران اجازه می‌دهد تا نظام
منسجمی از منظومه عرفانی‌زبانی وی ترسیم کنند. این منظومه به تعبیر شلگل، از
«کلیتی بسامان و کاملاً منسجم» تشکیل شده است که در «وحدت خود، عوامل هنری
[عرفانی] کثیری را در بر می‌گیرد و خود، اثر هنری واحدی به شمار می‌آید» (ولک،
۱۳۷۴: ج ۲، ۱۶). ثانیاً دست‌کم بخشی از تجارب عرفانی، ریشه در باورها، پیش‌فهم‌ها
و افق دید عارفان دارد و نفری نیز از این قاعده مستثنا نیست. ثالثاً با تأمل در تجارب
عرفانی نفری درمی‌یابیم که این تجارب، هم عناصری مشترک با تجربه‌های عارفان
دیگر دارد و «تشابهی خانوادگی»^{۱۱} آن‌ها را به یکدیگر پیوند داده است و هم اینکه از
خلاقیت‌های جدید خالی نیست و به نظر می‌رسد هنر هر عارف، نه به تجربه‌ها،
باورها و دانسته‌های عرفانی او، بلکه به شیوه بیان و بازگویی این نوع تجارب وابسته
است و اینجاست که پی می‌بریم عارفان و تجربه عرفانی، چیزی نیست جز «نگاه
هنری و جمال‌شناسانه به الاهیات» (شفیعی کدکنی، ۱۳۹۲: ۲۰) و برای همگان
روشن است که ماده مخصوص این نگاه هنری، «زبان» است.

۷. نتیجه‌گیری

ابوعبدالله نفری، عارف کمتر شناخته‌شده‌ای است که با تجارب عرفانی منحصربه‌فرد و
زبان ویژه خود، صاحب جایگاه انکارناپذیری در مشرب عارفان و تصوف بوده و بر

عارفان پس از خود، تأثیر بسزایی داشته است. کتاب *المواقف و المخاطبات* حاوی مهم‌ترین اندیشه‌ها و تجربه‌های عرفانی وی است و بیشتر از *مواقف* و *مضامینی* چون *موقف وقفه* و *نتایجی* که این موقف برای عارف دارد، مفهوم *سوا* و *لزوم اعراض* از آن، *موقف معرفت* و *تمایز آن با علم مدرسی*، *موقف رؤیت* و *شهود وحدانیت* حضرت حق و *مضمون حجاب* و *ناپسندترین نوع آن*، یعنی «حجاب حرف» تشکیل شده است. نگارنده در این مقاله با استناد به میراث عرفانی مکتوب به‌جای‌مانده از *نفری*، کوشیده است میان تجربه عرفانی و *خلاقیت‌های هنری وی*، ارتباطی مستقیم بیابد و اثبات کند که این دو تفکیک‌ناپذیر از یکدیگرند. همچنین به‌منظور انسجام بیشتر متن، *مؤلفه‌های منظومه عرفانی نفری* را به سه بخش «مؤلفه‌های اختصاصی و ویژه، مؤلفه‌های مشترک و عناصر بینابین» تقسیم کرده، به توضیح مؤلفه‌های اختصاصی و *خلاقیت‌های نفری پرداخته* و تصریح کرده است که *اجزای نظام ذهنی و زبانی نفری*، به‌ویژه در بخش مؤلفه‌های اختصاصی، همچون *کلی سازوار*، *زنجیره‌وار* با یکدیگر در پیوندند و *هریک به‌نوبه خود*، *زیبایی* و *شکوه امر بیکران* و *مقام الوهیت* را به‌صورتی کرانمند، بازآفرینی کرده و به نمایش می‌گذارند.

پی‌نوشت‌ها

۱. شربوک تصریح می‌کند که در *یهودیت*، عارف کسی است که «در جست‌وجوی تجربه‌ای از خداست که ممکن است با تجربه شخصی یا از راه تعمق زیاد حاصل آید» (موحدیان عطار، ۱۳۹۶: ۱۱۵).
۲. قوم دیگر می‌شناسم ز اولیا/ که دهانشان بسته باشد از دعا// از قضا که هست رام آن کرام/ جُستن دفع قضاشان شد حرام (مولوی، ۱۳۷۷: ج ۳، ۱۸۷۹ و ۱۸۸۰).
۳. فورمن اعتقاد به ویژگی *زودگذری* و *کوتاه بودن تجارب عرفانی* را *خطا دانسته* و معتقد است که برخی تجارب عرفانی، *نیمه‌پایدار* یا *پایدارند*؛ به‌گونه‌ای که آثار آن برای ماه‌ها، سال‌ها و در واقع تمام عمر آدمی باقی می‌مانند (فورمن، ۱۳۸۴: ۲۰۵).
۴. *اوضاع و احوال مرزی*، یعنی موقعیتی که انسان (عارف) یقین می‌کند از آنچه در *محدوده وجودی* خودش است، برای خودش کاری ساخته نیست و چنین اوضاع و احوالی *زمینه‌ساز تجربه عرفانی*

- است (برای اطلاع بیشتر نک: ملکیان، بی تا: ۲۰-۲۲).
۵. برای اطلاع بیشتر از نظریه «ساختارگرایان» در زمینه‌مندی تجربیات عرفانی نک: مظاهری سیف، ۱۳۹۳: ۲۸ و ۲۹؛ پترسون و همکاران، ۱۳۸۸: (۵۵).
۶. در فلسفه عرفان، تفاوت‌هایی میان «توصیف» و «تبیین» و «تفسیر» تجربه عرفانی وجود دارد؛ هرچند به گفته استیس، تعیین مرز این سه دشوار است (استیس، ۱۳۸۸: ۲۲؛ پترسون و همکاران، ۱۳۸۸: ۵۰).
۷. از این پس، همه ارجاعات مربوط به دو کتاب *المواقف والمخاطبات* فقط با ذکر شماره صفحه خواهد آمد.
۸. اگرچه کاربرد کلام سمبلیک اختصاص به نفری ندارد و دیگر عارفان نیز از این سبک بهره برده‌اند، کاربرد رمز نزد نفری، اولاً دایره شمول گسترده‌تری دارد، ثانیاً عمیق‌تر است و ثالثاً آنجا که رمز را با «خیال» درمی‌آمیزد، پیچیدگی سخنش را دوچندان می‌کند (برای اطلاع بیشتر نک: مرزوقی، ۲۰۰۵: ۲۱۸-۲۲۶).
۹. از دید مرزوقی، اساسی‌ترین ویژگی آثار نفری، صفت «هرمنوتیکی» آن‌هاست که در هر بار خوانش، «معنای جدیدی» برای خواننده کشف می‌شود؛ معنایی که در خوانش‌های پیشین، تصور آن‌هم به ذهنش نمی‌رسید (همان: ۲۰).
۱۰. مرزوقی مناسب‌ترین اصطلاح را درباره تفکر نفری در معرفت الهی، «تجاوز» یا «غلو» (معادل تعالی: Transcendence) دانسته است (همان: ۱۳۲).
۱۱. این اصطلاح را از ویتگنشتاین وام گرفته‌ام (ژنت، ۱۳۹۲: ۲۰).

منابع

۱. ابن عربی، ابی عبدالله محمد بن علی (بی تا)، *فتوحات مکیه*، بیروت: دار صادر.
۲. ابوزید، نصر حامد (۱۳۸۶)، *چنین گفت ابن عربی*، ترجمه سید محمد راستگو، تهران: نشر نی.
۳. احمد امین (۲۰۱۳)، *ظهر الاسلام*، قاهره: مؤسسه هندایو للتعلیم و الثقافه.
۴. ارنست، کارل (۱۳۸۳)، *روزبهران بقلی: تجربه عرفانی و شطح ولایت در تصوف ایرانی*، ترجمه و تعلیق کورس دیوسالار، تهران: امیرکبیر.
۵. استیس، والتر. ت. (۱۳۸۸)، *عرفان و فلسفه*، ترجمه بهاءالدین خرمشاهی، چ ۷، تهران: سروش.
۶. بهمنی، کبری و صلاحی مقدم، سهیلا (۱۳۹۶)، «مقایسه ارداویرافنامه و التّوهم حارث محاسبی»، فصلنامه پژوهش‌های ادبیات تطبیقی، دوره پنجم، شماره ۲، ۲۳-۴۷.

۷. پترسون، مایکل و همکاران (۱۳۸۸)، *عقل و اعتقاد دینی*، ترجمه احمد نراقی و ابراهیم سلطانی، چ ۶، تهران: طرح نو.
۸. تیلسمانی، عقیف‌الدین (۱۹۹۷)، *شرح مواقف نغری*، تحقیق و تعلیق جمال المرزوقی، میو: مرکز المحروسه.
۹. _____ (۱۳۹۲)، *شرح فصوص الحکم*، مقدمه، تصحیح و تعلیقات اکبر راشدی‌نیا، تهران: سخن.
۱۰. جلالی، علی و همکاران (۱۳۹۲)، «تحلیل فرایند تجربه عرفانی، شیوه‌ای در کشف بن‌مایه‌های تجربه‌های عارفان»، *مجله ادیان و عرفان*، سال چهل و ششم، شماره ۲، ۱۴۷-۱۶۳.
۱۱. جیمز، ویلیام (۱۳۹۳)، *تنوع تجربه دینی*، ترجمه حسین کیانی، چ ۲، تهران: انتشارات حکمت.
۱۲. چیتیک، ویلیام (۱۳۸۸)، *درآمدی به تصوف*، ترجمه محمدرضا رجبی، چ ۲، قم، دانشگاه ادیان و مذاهب.
۱۳. حاجی خلیفه، مصطفی بن عبدالله (۱۹۸۲)، *کشف الظنون عن اسامی الکتب و الفنون*، بیروت: دار الفکر.
۱۴. حمزثیان، عظیم و اسدی، سمیه (۱۳۹۵)، «بررسی حجاب‌های عرفانی از دیدگاه ابو عبدالله نغری»، *گوهر گویا*، سال دهم، شماره ۲، ۶۵-۹۰.
۱۵. حمزثیان، عظیم و همکاران (۱۳۹۳)، «تمایز جایگاه علم و معرفت در عرفان ابو عبدالله نغری»، *مطالعات عرفانی*، شماره ۱۹، ۱۰۹-۱۴۲.
۱۶. رحیمیان، سعید (۱۳۹۱)، *مبانی عرفان نظری*، چ ۵، تهران: سمت.
۱۷. زرکلی، خیرالدین (۱۹۹۲)، *الأعلام*، چ ۱۰، بیروت: دار العلم.
۱۸. زرین کوب، عبدالحسین (۱۳۶۶)، *سرنی*، چ ۲، تهران: علمی.
۱۹. ژنت، ژرار (۱۳۹۲)، *تخیل و بیان*، ترجمه الله شکر اسداللهی تجرق، تهران: سخن.
۲۰. سزگین، فؤاد (۱۳۸۰)، *تاریخ نگارش‌های عربی*، تهران: انتشارات وزارت فرهنگ و ارشاد اسلامی.
۲۱. شفیعی کدکنی، محمدرضا (۱۳۹۱)، *رستاخیز کلمات*، تهران: سخن.
۲۲. _____ (۱۳۹۲)، *زبان شعر در نثر صوفیه*، تهران: سخن.
۲۳. شیمیل، آن ماری (۱۳۷۵)، *ابعاد عرفانی اسلام*، ترجمه عبدالرحیم گواهی، چ ۲، تهران: دفتر نشر فرهنگ اسلامی.
۲۴. عباسی، حبیب‌الله (۱۳۸۵-۱۳۸۶)، «معرفت و جهل در منظومه فکری محمدبن عبدالجبار نغری»، *فصلنامه علوم انسانی دانشگاه الزهراء*، سال شانزدهم و هفدهم، شماره ۶۱ و ۶۲، ۱۸۳-۲۰۳.

۲۵. غنیمی تفتازانی، ابوالوفا (۱۹۷۴)، *ابن سبعین و فلسفته الصوفیه*، بیروت، دار الکتب اللبنانی.
۲۶. فغالی، محمدتقی (۱۳۷۹)، *تجربه دینی و مکاشفه عرفانی*، تهران: پژوهشگاه فرهنگ و اندیشه اسلامی.
۲۷. فورمن، رابرت کی. سی. (۱۳۸۴)، *عرفان، ذهن آگاهی، ترجمه سید عطاءالله انزلی*، قم: دانشگاه مفید.
۲۸. کاظمی فر، معین و غلامحسین زاده، غلامحسین (۱۳۹۴)، «تحلیل کارکرد ذهن روزبهان در صورت‌بندی تجربه‌های عرفانی او»، *فصلنامه تخصصی نقد ادبی*، سال هشتم، شماره ۳۰، ۱۱۹-۱۴۱.
۲۹. کبری، نجم‌الدین (۱۳۸۸)، *فوائح الجمال و فوائح الجلال*، تصحیح فریتس مایر، ترجمه و توضیح قاسم انصاری، تهران: طهوری.
۳۰. محمد یاسین، ابراهیم ابراهیم (۲۰۰۲)، *مدخل الی التصوف السلامی*، کویت: کلیة الآداب جامعة المنصوره.
۳۱. مرزوقی، جمال (۲۰۰۵)، *النصوص الكاملة للنفری*، قاهره: الهيئة المصرية العامة للكتاب.
۳۲. مظاهری سیف، حمیدرضا (۱۳۹۳)، *تجربه‌های عرفانی در ادیان*، چ ۳، قم: بوستان کتاب.
۳۳. ملکیان، مصطفی (بی تا)، *روش‌شناسی مطالعات مقایسه‌ای عرفانی*، بی جا: بی نا.
۳۴. موحدیان عطار، علی (۱۳۹۶)، *مفهوم عرفان*، چ ۲، قم: دانشگاه ادیان و مذاهب.
۳۵. مولوی، جلال‌الدین محمد (۱۳۷۷)، *مثنوی معنوی*، تصحیح و پیشگفتار عبدالکریم سروش، چ ۳، تهران: علمی و فرهنگی.
۳۶. میرهاشمی، مرتضی (۱۳۷۷)، «آثار و اندیشه‌های محمدبن عبدالجبار نفری»، به کوشش کمال حاج سید جوادی، مندرج در *یادگارنامه خسرو فرشیدورد*، تهران: انجمن آثار و مفاخر فرهنگی، ۲۰۱-۲۱۶.
۳۷. نفری، محمد بن عبدالجبار بن حسن (۱۹۹۷)، *کتاب المواقف و یلیه کتاب المخاطبات*، تصحیح و اهتمام آرثر یوحنا آربری، بیروت: دار الکتب العلمیه.
۳۸. _____ (۱۳۹۳)، *المواقف و المخاطبات*، ترجمه محمودرضا افتخارزاده، چ ۲، تهران: جامی.
۳۹. _____ (۲۰۰۷)، *الأعمال الصوفیه*، راجعها و قدم لها: سعید الغانمی، بغداد: منشورات الجمل.
۴۰. نوپا، پل (۱۳۷۳)، *تفسیر قرآنی و زبان عرفانی*، ترجمه اسماعیل سعادت، تهران: مرکز نشر دانشگاهی.
۴۱. _____ (۱۹۸۶)، *نصوص صوفیه غیر منشوره*، بیروت: دارالمشرق.
۴۲. نیکلسون، رینولد آلن (۱۳۷۲)، *عرفان عارفان مسلمان*، ترجمه اسدالله آزاد، مشهد: دانشگاه فردوسی.

۴۳. ولک، رنه (۱۳۷۴)، *تاریخ نقد جدید*، ترجمه سعید ارباب شیرانی، تهران: نیلوفر.
۴۴. یاقوت حموی، شهاب‌الدین ابو عبدالله (۱۹۸۶)، *معجم البلدان*، بیروت: دار صادر.