

تبارشناسی تجارب عرفانی در المواقف و المخاطبات عبدالجبار نقری

رضا عباسی*

سید محمود یوسف ثانی**

◀ چکیده

نقری، عارف گمنام و در عین حال مهم قرن چهارم هجری، در کتاب *المواقف و المخاطبات* خود که دستاورد تجارب ناب عرفانی اوست، با زبان خاص و دشواریابی دربارهٔ این تجارب سخن گفته است. در این مقاله کوشش شده است تا نظرات این عارف بزرگ دربارهٔ «ماهیت تجربهٔ عرفانی»، «راه‌های شناخت تجربه»، «تنوع تجارب و خصوصیات تجربهٔ عرفانی»، «تفکیک تجربه و تعبیر» و «ویژگی‌های تجربه‌گر عرفانی» مورد بررسی قرار گیرد. در خصوص ماهیت، تجربهٔ عرفانی را که «وقفه» نامیده می‌شود، می‌توان معراجی دانست که با شهودی کلی حاصل می‌شود و سرمدیت در آن تعیین می‌یابد و در عین حال دارای حیثیت طریقی است نه موضوعی. برای شناخت این تجربه نیز توجه به مستند و تکیه‌گاه آن از جهت «توجه به مبادی» و فقدان «علم» و «حس» و «تعرف بدون عبارت» و تدرج و طریبان تزلزل بر جسم و تن از جهت آثار و لوازم، ضروری است. دربارهٔ اقسام تجارب نیز نقری با توجه به مبدأ قابل، مهم‌ترین عامل تنوع آن‌ها را ظرفیت‌های وجودی گوناگون تجربه‌گران می‌داند. نقش تجربه‌گر نیز از دیدگاه نقری در هم‌سنجی «باب وصول» و «اهلیت سالک» در ورود از آن باب تعیین می‌یابد که بی‌ارادگی و انفعال تجربه‌گر را به دنبال دارد. در خصوص ویژگی‌ها نیز بر «طور ورای عقل بودن»، «اولویت معرفت صمتی بر معرفت نطقی» و «سلسله‌مراتبی بودن زبان» تأکید می‌شود.

◀ کلیدواژه‌ها: نقری، *المواقف و المخاطبات*، وقفه، طور ورای عقل، بیان ناپذیری.

* دانشجوی دکتری تصوف و عرفان اسلامی دانشگاه سمنان، نویسنده مسئول / reza.abasi@semnan.ac.ir

** دانشیار مؤسسه حکمت و فلسفه ایران / yosefsani@yahoo.com

۱. مقدمه و بیان مسئله

پل نوپا^۱ (۱۹۲۵—۱۹۸۰) در کتاب *تفسیر قرآنی و زبان عرفانی*، بحث خود در باب امکان و ابزار انسان در «شناخت» و «سخن گفتن» از خداوند را با تقسیم به دو روش «زبان انتزاعی متکلمان» و «گفتار نمادین صوفیان» آغاز می‌کند. از نظر ایشان، راهی که زبان انتزاعی متکلمان، پیش روی مسائل کلام اسلامی گذاشته، عبارت است از احاله این مسائل به مسائل تفسیری، اما صوفیان با توسل به گفتار نمادین خود، از بن‌بستی که در طول تاریخ برای متکلمان پیش آمده،^۲ برون‌جسته‌اند. نوپا سپس با تمسک به تعریف حکیم ترمذی از «نماد»، با این مضمون که «نماد»، عبارت است از سخن گفتن از «غیب»، برحسب «شاهد» و با کلمات واقعیات ظاهر، نتیجه می‌گیرد که «نماد»، سخن گفتن از باطن، به‌حسب ظاهر است و صوفیان نیز با سخن گفتن نمادین از فعل خدا در دل خود، در واقع به‌صورت مثل و حتی بیش از قرآن، از خدا سخن گفته‌اند. از نظر او، تجارب عرفانی شخصی، مهم‌ترین عامل در شکل‌گیری این زبان جدید است (نوپا، ۱۳۷۳: ۲۹۶—۲۹۷). به نظر می‌رسد که در روش تحقیق نوپا، با دو واژه کلیدی روبه‌رو هستیم: نخست «تجربه عرفانی» و دوم، «زبان برآمده از این تجربه».

بر عرفان‌پژوهان پوشیده نیست که این دو مفهوم از پرمناقشه‌ترین مفاهیم مطرح در حوزه «فلسفه عرفان» است. در این نوشتار با استناد به شواهدی از متن نفّری، به مسائلی مثل «چیستی تجربه عرفانی» یا به تعبیر نفّری «وقفه»، «نسبت تجربه عرفانی و عقل»، «ویژگی‌های تجربه‌گر»، «انواع و اقسام تجربه»، «تفکیک تجربه از تعبیر»، «بیان‌ناپذیری» و... پرداخته خواهد شد. شایان ذکر است پیچیدگی‌های بسیار زیاد متن *المواقف و المخاطبات*، باعث کم‌توجهی به آن و در محاق رفتن ابعاد اندیشه عرفانی این عارف شده است؛ زیرا اساساً جست‌وجو و یافتن موضوعی مشخص در متن پراکنده ایشان، امری بسیار دشوار است.

۱-۱. پیشینه تحقیق

برخلاف امثال کلابادی، ابوطالب مکی، ابونصر سراج، ابو عبدالرحمن سلمی، که به‌نوعی

از هم‌عصران نقری بودند و حتی قشیری که چند دهه بعد از نقری زندگی می‌کرد، این شیخ اکبر بود که پس از دو صد سال، روزه سکوت را شکست و با یادکرد از او در فتوحات و برخی رسائل خود، باعث شد تا صیت شهرت نقری در افواه امثال شاذلی، تلمسانی، شوشتری و... بیفتد.^۳ ابن عربی در توصیف کتاب *المواقف*، در چند جای *فتوحات*، اشاراتی داشته و می‌نویسد: «مقامات عرفانی همچون اعمال شرعی است، از این جهت که همان طور که برای هر یک از اعمال شرعی، علمی مخصوص هست، برای هر یک از مقامات معنوی نیز آدابی وجود دارد که نقری در کتابش به آن‌ها پرداخته است» (ابن عربی، بی تا: ج ۱، ۳۹۲).

در میان شرق‌شناسان نیز آربری^۴ (۱۹۰۵-۱۹۶۹) ابتدا با انتشار یک مقاله و بعدها با تصحیح و ترجمه کتاب *المواقف* به زبان انگلیسی، نقشی همچون نقش ابن عربی در شناساندن نقری داشت. پنج دهه پس از او، پل نويا در کتاب *نصوص غیرمنشوره و تفسیر قرآنی و زبان عرفانی* به ادامه روند نقری‌شناسی پرداخت. در ادامه به برخی از معدود مقالات و پژوهش‌ها در حوزه اندیشه این عارف که به زبان فارسی تدوین شده‌اند، اشاره خواهد شد:

طلیعه‌بخش و غلامحسین‌زاده (۱۳۹۹) در مقاله «طریق سلبی و الهیات تنزیهی وقفه در *المواقف* عبدالجبار نقری» سعی کرده‌اند از ساختار منفی اسلوب متن نقری به الهیات تنزیهی نقب بزنند که البته این نتیجه‌گیری از نظر نگارندگان، خالی از نوعی خطا نیست؛ زیرا موضوع الهیات تنزیهی، خداوند است در حالی که غالب گزاره‌های سلبی نقری در کتابش، معطوف به انسان (عبد و سالک) و یا خود سیر و سلوک به سمت اوست که نایستی به هیچ مقصدی اعم از «علم»، «معرفت»، «وقفه» و حتی «رؤیت» قانع شود.

حمزئیان و اسدی (۱۳۹۵) در مقاله «بررسی حجاب‌های عرفانی از دیدگاه ابو عبدالله نقری» و «تمایز جایگاه علم و معرفت در عرفان ابو عبدالله نقری» (۱۳۹۳) به واکاوی اندیشه این عارف تحت عناوین مذکور پرداخته‌اند.

ابراهیمی دینانی و رضی (۱۳۹۷) در مقاله «اثرپذیری آدونس از المواقف نقری در دیدگاه‌های شاعرانه» معتقدند که این دو در سه عامل زبان، مضمون و روش، اندیشه‌های مشترک دارند.

به هر حال هیچ‌یک از تحقیقات قبلی به موضوع این مقاله نپرداخته‌اند. نگارندگان بنا دارند با جست‌وجو در متن *المواقف و المخاطبات*، مهم‌ترین دیدگاه‌های نقری در مورد «تجربه عرفانی» را شناسایی و تبیین کنند. برخی از این دیدگاه‌ها ناظر به ماهیت تجربه عرفانی است، برخی نشان از اعتقاد ایشان به تفکیک مقام «تجربه» از «تعبیر» دارد و در برخی مواضع کتاب از «ویژگی‌های تجربه‌گر عرفانی» می‌توان نکاتی یافت و در نهایت نقری، ویژگی «طور و رای عقل بودن» و «بیان‌پذیری» را به این تجارب مربوط دانسته است.

۲. ماهیت تجربه عرفانی از نظر نقری

۲-۱. تجربه عرفانی یا وقفه

در موضوع شناخت ویژگی‌های تجارب عرفانی، تحقیقات فراوانی از گذشته تاکنون، در شرق و غرب عالم صورت گرفته است. اندیشمندانی همچون موریس باک، ویلیام جیمز، برتراند راسل، سوزوکی، استیس، اقبال لاهوری و حتی پیش از ایشان افلاطون، افلوپین، ابن سینا، غزالی، ابن خلدون و دیگران، هریک کم‌وبیش به نکاتی در این زمینه اشاره کرده‌اند (فولادی، ۱۳۸۱: ۱۱۳). به‌طور کلی، اصطلاح «تجربه عرفانی» عبارت است از یک تجربه «فراحسی-ادراکی» یا «فروحسی-ادراکی» که باعث وقوف بر نوعی واقعیات یا گزاره‌های واقع‌نمایی می‌شود که از طریق «ادراک حسی»، انواع «حس‌های روان‌تنی» یا «درون‌نگری» رایج حاصل نمی‌شود (Wainwright, 2007: 138). در تشریح معرفت‌شناختی این نوع تجربه است که دو جریان مهم «ذات‌گرایی» و «ساخت‌گرایی» پدید آمده‌اند.^۵

به عقیده نقری، «کشف و شهود» بهشت بهشت است درحالی‌که «حجاب» دوزخ دوزخ است (نقری، ۱۹۹۷: ۱۸۳). اگر هریک از بندهای *المواقف و المخاطبات* را

گزارشی از یک تجربه عرفانی در نظر بگیریم، فراوانی بالای این بندها نشان می‌دهد که تجارب عرفانی نقری متعدد بوده است؛ به گفته خودش، یک یا دو مورد در شبانه‌روز باعث محافظت شدن او می‌شده است (همان: ۹۳)^۶ که همین برای اثبات کثرت کافی است. تکرار مکاشفات برای آنان که اهل قرب حق هستند (همان: ۹۲)، به عقیده تلمسانی^۷ باعث می‌شود تا در حجاب شدن حق را به واسطه تجارب فراوانشان بهتر درک کنند (تلمسانی، ۱۹۹۷: ۴۱۷). نويا به پیروی تجارب نقری از تجربه شخصی پیامبر اسلام (ص) اشاره می‌کند؛ که ملاقاتی است میان انسان محرم با خداوند. نقری نیز ابایی ندارد که تجارب خود را معراج بنامد (نقری، ۱۹۹۷: ۲۰۰) و القاب برخی پیامبران همچون «جلس الله» و «صاحب الرؤیة» را به خویشتن بدهد (نويا، ۱۳۷۳: ۳۰۳).

همان گونه که از نام کتاب *المواقف* پیداست، اصطلاح وقفه، سهم عمده ای در این کتاب دارد که با واژگان هم خانواده اش نظیر «وقوف»، «واقف» و «موقف» به کار برده شده‌اند. همچنین در بین نقری پژوهان، این عقیده رایج است که چون کتاب *المواقف*، گزارش تجارب عرفانی اوست، می‌توان نتیجه گرفت که او برای نام‌گذاری تجارب خود از واژه وقفه استفاده می‌کند. اما باید توجه داشت که نقری در هیچ‌جایی از نوشته‌های خود، به‌طور مشخص، به تبیین مرادش از «وقفه» نپرداخته است. از طرفی اگر بندهای کتاب *المواقف و المخاطبات* را به ابیات یک شعر بلند تشبیه کنیم،^۸ شکی نیست که جمله «أوقفنی و قال لی...» و «یا عبد...» در حکم ردیف‌های تکراری است که ابتدای همه بندهای کتاب را آذین‌بندی کرده‌اند. تلمسانی معنای «أوقفنی» را «برانگیختن قابلیت من (نقری) برای پذیرش تجلی که معطوف به عنوان خاص آن موقف است» و معنای «و قال لی» را «رفع حجاب به‌گونه‌ای که گویی به من می‌گویی» می‌داند (تلمسانی، ۱۹۹۷: ۵۷). او همچنین با تقسیم شهود به کلی و جزئی، وقفه را شهود کلی می‌داند؛ یعنی شهودی همراه با محور تمام رسوم و فنای «شاهد» در «مشهود» که نهایت آن، رسیدن به مراد حق تعالی است و نه مراد هیچ‌غیری (همان: ۱۱۹ و ۲۳۱). وقفه شبیه به نوعی خلأ علمی و عینی است؛ نه قولی و نه فعلی، نه علمی و نه جهلی،

نه اثباتی و نه حتی محوی (نفری، ۱۹۹۷: ۱۰).

شرط لازم برای درک مقام وقفه یا داشتن تجارب عرفانی متعالی، این است که قلب عبد در بند «غیر حق» نباشد (همان: ۱۱). شرط این تجربه، «نفی غیر» است و «طهارت» (همان: ۹) بنابراین برای دیدار حق، شرط اول قدم این است که از «غیر»، «حجاب» و حتی «بعد و قرب»، خارج باشی (همان: ۱۱۹). اگر سالک، خانه خود را که به تعبیر تلمسانی نماد شهود است (تلمسانی، ۱۹۹۷: ۲۴۴)، از «غیر» خالی کند و از جمله «اذکار» نیز به آنچه برایش آسان است بپردازد، آنگاه خداوند را در تمام اجزای آن «ذکر» مشاهده می‌کند (نفری، ۱۹۹۷: ۳۹). در غیر این صورت هر جزئی از «ذکر» یا خانه‌ای که با کمک «غیر حق» آباد شده باشد، در صددِ ربودن سالک خواهند بود (همان: ۴۰). انکار «غیر» و «ماسوا» ما را به یکی دیگر از خصوصیات وقفه، یعنی شخصی بودن آن رهنمون می‌کند (همان: ۴۶). در نسبت وقفه با حق نیز نفری توضیح می‌دهد که وقفه سزوار حق و منخبر از اوست (همان: ۱۳). اگر بخواهیم نگاهی ارزش‌مدارانه به وقفه داشته باشیم، باید بگوییم که با اینکه همه چیز از آن خداست، خداوند مالکیت خود بر وقفه را به شکل اختصاصی‌تری بیان می‌کند (همان: ۱۶). نفری از زبان خدایش، ارزش وقوف عبد در پیشگاه حق، به شرط انفصال تام از همه چیز را این‌گونه بیان می‌کند که در این حالت، «ملکوت اکبر» در پشت سر عبد و «ملک اعظم» زیر پای او جای دارد (همان: ۱۱۱) که از نظر تلمسانی، مراد از اولی «کرسی و فوق آن» است و منظور از دومی «آسمان‌ها و زمین‌های هفت‌گانه و درون و مادون آن» (تلمسانی، ۱۹۹۷: ۴۶۸). به استناد همین گزاره‌هاست که تمام کتاب *المواقف* را باید توصیفاتی نزدیک‌کننده به درک از وقفه دانست. بنابراین می‌توان نتیجه گرفت که یکی از معانی وقفه، همان تجربه عرفانی یا کشف و شهود است که مقامی با ارزش نزد خداوند است و شرط لازم آن، نفی اغیار است و به چگونگی تجربه درونی او اشاره دارد که از سنخ گفت‌وشنود مستقیم با خداوند است. به لحاظ معرفت‌بخشی نیز نفری، وقفه را تعینی سرمدی می‌داند که تردیدی در آن نیست

(نقری، ۱۹۹۷: ۱۴).

با نظرگاه فرانگرنانه نیز در باب جایگاه وقفه در اندیشه عرفانی نقری، آراء مختلفی نزد نقری پژوهان وجود دارد. تلمسانی در جایی از شرح خود، *مواقف* را همان حضرات الهیه‌ای می‌داند که تجلیات در آن حاصل می‌شوند (تلمسانی، ۱۹۹۷: ۳۲۱). آربری معتقد است نظریه وقفه از ابداعات نقری در عرفان است و این عربی نیز نتوانسته به خوبی خود نقری، آن را تبیین کند. همچنین نیکلسن وقفه را والاترین درجه فنا در ذات الهی می‌داند (آقاخان‌نژاد، ۱۳۸۹: ۲۵۸-۲۵۹).

به عقیده نگارندگان، تنوع بسیار زیاد توصیفاتی که در باب وقفه در کتاب نقری وجود دارد، هر پژوهشگری را ملزم می‌کند تا احتیاط بیشتری در خصوص استفاده از احکام و جملات ارزش‌داورانه در مورد آن داشته باشد؛ زیرا گاهی از بیانات نقری چنین برمی‌آید که «وقفه» میانه راه است و بایستی از آن نیز عبور کرد. در تحلیل نهایی، وقفه موضوعیت ندارد بلکه طریقت دارد (نقری، ۱۹۹۷: ۱۰ و ۱۲)؛ به همین علت از وقفه نیز باید گذشت، زیرا کوچک‌ترین تعلق به محتوا یا شکل آن، خودپرستی است و نه خداپرستی (همان: ۱۴ و ۳۷). از جهات سلوکی نیز نقری که «خاطر» را مربوط به «گون» می‌داند، بیان می‌کند که حتی در *موقف*، احتمال وسوسه هست (همان: ۶۳). البته تلمسانی این عبارت را در شرح، این‌گونه رقیق می‌کند که در دریافت تجلیات الهی، ای بسا تشابهی در وجوه وجود داشته باشد اما این تشابهات، غیر از خواطر نفسانی است که نتیجه در حجاب بودن است (تلمسانی، ۱۹۹۷: ۳۲۱). خدای نقری از او می‌خواهد که در وقت آمدن «وارد»، متمسک به حق باشد؛ زیرا «تعلق اول» حقانی است اما «تعلق دومی» مشت‌های نفس سالک است (نقری، ۱۹۹۷: ۱۱۴). بنابراین وقفه در معنای عام، اصطلاحی است برای نامیدن یک تجربه عرفانی؛ تجربه‌ای استعلایی که «مکالمه» و «رؤیت حق» در آن صورت می‌پذیرد؛ همین و بس. به بیان پل نویا وقفه «تعریف‌ناپذیر» است؛ زیرا نمادی است که (تنها) با نزدیک شدن مداوم به آن، می‌توان حدود آن را مشخص کرد و آن را فهمید (نویا، ۱۳۷۳: ۳۲۱).

۲-۲. راه‌های شناخت تجربه عرفانی

این موضوع، یکی دیگر از نکات مربوط به «تجربه عرفانی» است که نفّری در کتاب‌های خود به آن توجه و اشاره کرده است. به‌طور کلی از نظر نفّری، شناخت حجاب، اشراف بر شهود را به‌همراه دارد (نفّری، ۱۹۹۷: ۵۳). او همچنین خطر مدعیانی را گوشزد می‌کند که در واقع هیچ نسبتی با مقام وقفه ندارند (همان: ۱۲). به‌نیکی روشن است که یکی از چالش‌های مهم عالم عرفان، تمایز میان مدعیان دروغین و اهل راستین آن است (تلمسانی، ۱۹۹۷: ۳۳۲). یکی از راه‌های شناخت حال عرفانی این است که سالک به تکیه‌گاه و به اصطلاح نفّری، «مستند» خود (نفّری، ۱۹۹۷: ۵۳) در هر تجربه، توجه داشته باشد. گاهی ممکن است این تکیه‌گاه «ذکر» باشد (همان: ۵۳) و گاهی خود «مذکور»؛ یعنی حق تعالی، اما اگر در شهودی، تجربه‌گر خود را اصل ببیند، در واقع هیچ تکیه‌گاهی ندارد (تلمسانی، ۱۹۹۷: ۲۸۶). بنابراین گاهی می‌شود که به‌واسطه «رؤیت»، داخل در حجاب می‌شوی (نفّری، ۱۹۹۷: ۷۶) و این زمانی است که غبار اعتقادات و «خود را او پنداشتن» هنوز باقی باشد (تلمسانی، ۱۹۹۷: ۳۶۷).

اصطلاح تعرف یکی دیگر از واژگانی است که نفّری برای نامیدن تجارب عرفانی خود از آن یاد می‌کند. او در این قسمت به یکی از ویژگی‌های فیزیولوژیک صاحب تجربه اشاره می‌کند و می‌نویسد از دست دادن «علم» و «حس»، یکی از تبعات تعرف جستن حق برای عبد است (نفّری، ۱۹۹۷: ۱۹ و ۱۲۰). البته تلمسانی توضیح می‌دهد که این حالت در «تعرف» دفعی و غیرتدریجی است (تلمسانی، ۱۹۹۷: ۳۶۷). به‌طور خاص و ناظر به یکی از تجارب عرفانی نفّری، موقفی به نام «لرزه بر اندام‌ها» است (نفّری، ۱۹۹۷: ۱۳۳). از نظر شارح، لرزه بر اندام سالکان، از شدت انس به عبادت و به‌خصوص ذکر حاصل می‌شود که بسیار سریع است و هرچه قوی‌تر باشد، شرافتش بیشتر است، مگر جایی که به باطل شدن حواس بینجامد که آن از ضعف ظرفیت سالک است. لرزه‌ای که از «آثار نظر حق به عبد» بر اندام او می‌افتد، از لرزه‌ای که به‌خاطر «آثار نظر عبد به حق» حادث می‌شود، ضعیف‌تر است و همین دومی که شدیدتر است، باب

حضور حق است (تلمسانی، ۱۹۹۷: ۵۲۶).

او اضافه می‌کند که اگر خداوند بدون «عبارت»، برای انسان «تعرف» بجوید، سنگ و کلوخ زبان گویای حق شوند و انسان دیگر به خودش باز نخواهد گشت (نقری، ۱۹۹۷: ۹۱). همچنین باید توجه داشت که قرار گرفتن در حالت وقفه به‌عنوان اصطلاحی برای تجربه عرفانی آسان نیست؛ زیرا همه‌چیز برای خارج کردن انسان از آن حال، بسیج می‌شوند (همان: ۸۳). از نظر این عارف گمنام، برخی از «واردات قلبی» از چنان عظمتی برخوردارند که سالک برای رها شدن از آن، دست به دامان خدا می‌شود و این امر، پدیده‌ای متداول در میان صاحبان کشف و شهود است (تلمسانی، ۱۹۹۷: ۴۷۳).

۲-۳. تنوع تجارب عرفانی نزد نقری

در این قسمت به دو مطلب پراخته می‌شود: نخست اینکه نقری، اصل وجود انواع و اقسام در تجارب عرفانی را می‌پذیرد و دوم اینکه تجارب ایشان، گواهی بر این مطلب است. شکی نیست که به تبع «ظرفیت‌های وجودی» متفاوت، تجارب عرفانی، انواع و اقسام مختلفی خواهند داشت که علت این تنوع را بایستی در تفاوت حال دو عارف و یا تغییر در حالات یک عارف جست‌وجو کرد (ابن‌سینا، ۱۳۶۹: ۱۵۷؛ نیز العبادی، ۱۳۶۲: ۲۹). به‌گفته سراج، «إنهم فی اوقاتهم متفاوتون و فی احوالهم متفاوتون» (سراج، ۱۹۶۰م: ۴۵۴). تغییرات حال یک عارف، به نفی و اثبات‌های متفاوت، که برآمده از آن حال بخصوص است (کلابادی، ۱۳۷۱: ۸۸؛ نوپا، ۱۳۷۳: ۱۵) منجر خواهد شد و این اثبات و نفی‌ها گاهی متضاد و حتی متناقض هستند. موضوع تنوع تجارب عرفانی، توسط نقری با اغماض بیشتری مطرح شده است. از نظر ایشان، کتابت‌های تکوینی که می‌توان آن‌ها را استعاره از تعدد و تنوع تجارب عرفانی دانست، هرکدامشان، قلم مخصوص به خود را می‌طلبند (نقری، ۱۹۹۷: ۱۲۶)؛ به این معنا که احکام هر مقامی در مقام دیگر مخلوط نیست (تلمسانی، ۱۹۹۷: ۵۰۷).

از نظر نقری، ماندن «غیر» در خانه شهود، گریستن است. رفتن او از خانه، خندیدن

است و اوج مواجه شدن با فردانیت حق، نه خنده است و نه گریه (نقّری، ۱۹۹۷: ۴۰)؛ زیرا حتی شأن «ضاحک= خندان» بودن نیز رخت بسته است (تلمسانی، ۱۹۹۷: ۲۴۸). از آنجا که در زمانه زیست و در اندیشه عرفانی نقّری، چنین گزاره‌هایی که به واکاوی مباحث درجه‌دوم در خصوص تنوع تجارب عرفانی به‌نحو مستقیم وجود ندارد، یکی از راه‌ها این است که تجارب خود او را بازشناسی کنیم. در تجارب او، اسماء حق^۹ نقش مهمی در کیفیت تجارب دارند. شروع مخاطبه با حق، با اسمی از اسماء او آغاز می‌شود که خداوند به‌واسطه آن، به عبدش تعرف جسته است (نقّری، ۱۹۹۷: ۱۰۷). این لسان حق است و اگر غیر از این باشد، لسان «علم» است که برآمده از حضرت حجابیه است (تلمسانی، ۱۹۹۷: ۴۵۵). اصطلاح تعرف برای عارفان دیگر نیز محل توجه ویژه بوده است؛ برای نمونه جنید علم تصوف را بر دو گونه «علم التعریف» و «علم التعرف» می‌دانست که طبق آن گویی تعرف، معرفتی لدنی و ذاتی است، درحالی‌که معرفت تعریفی محصول علم است. همچنین هجویری علم بالله را زمانی محقق می‌داند که به‌واسطه تعرف حق بوده باشد؛ زیرا در این حالت است که تمام اسباب اکتساب، منقطع هستند.

در باب تنوع تجارب عرفانی باید دانست که برخی از مکاشفات و تجارب نقّری، جنبه آفاقی دارد، نظیر رؤیت ملکوت آسمان‌ها و زمین و شب و روز (نقّری، ۱۹۹۷: ۱۰۳). شهودات نقّری گاهی (البته با فرض نمادین ندانستن آن‌ها) به باطن پدیده‌های مادی تعلق می‌گیرد. او شهود می‌کند که «آتش» خدا را می‌شناسد، از او هراسان است و او را ذکر و تسبیح می‌کند؛ حتی خداوند اموری از باطن نقّری را به شهود آتش درمی‌آورد. برای نمونه «مواقع ذکر حق» را از آتش، به شهود نقّری و «مواقع نظر حق» را از سمت نقّری، به شهود آتش می‌رساند (همان: ۱۱۲). برخی از این تجارب آفاقی دارای فضایی استعلایی هستند؛ نقّری در ورای آسمان و زمین شهود می‌کند که آنچه به زمین فرومی‌ریزد «مکر» است و آنچه از آن صعود می‌کند، «شیرک» است و هر دوی این‌ها به‌سوی خود می‌خوانند (همان: ۴۲). تلمسانی از افشای سرّ این شرک، ابا دارد و

از شیخ خود نقل می‌کند که او نیز از روایتی منسوب به ابن عباس نقل می‌کرد: «اگر چیزهایی را به شما خبر دهم، مرا به جرم کفر، خواهید کشت.» آنگاه علت دایرمدار بودن امر میان «مکر» و «شرک» را این‌گونه توضیح می‌دهد که «اوامر نازل شده از آسمان، "غیرانگاری" را اقتضا می‌کنند و لاجرم، عمل به آن‌ها که به آسمان صعود دارد، مقتضی نگاه استقلالی به عامل است و این همان شرک است. بنابراین یکی به "عبودیت" محض دعوت می‌کند و دیگری به "ربوبیت" صرف، حال آنکه حقیقت در مرتبه‌ای فوق این دو، یعنی شهود احدیت ذات است» (تلمسانی، ۱۹۹۷: ۲۵۴).

تعداد اندکی از تجارب او مشابهت زیادی به «کشف‌های صوری» دارند؛ همچون عبارات گزارش شده در «موقف دریا»، آنجا که در بی‌اثر بودن هر سببی (همان: ۹۹-۱۰۱)، می‌بیند که کشتی‌ها در حال غرق شدن هستند (نقری، ۱۹۹۷: ۷). در مورد نقری علاوه بر تنوع، شاهد نوعی سلسله‌مراتب در تجارب عرفانی نیز هستیم؛ برخی از تجارب عرفانی «رؤیت» بالاتر از شهود اسماء حق هستند که معادل با نائل آمدن به مقام عبودیت است، کمی پایین‌تر و در شهود اسماء نیز آنچه غالب است، مسمی و خداوند است (همان: ۴۱). اما در مجموع و با کمی تسامح می‌توان چنین نتیجه گرفت که بیشتر تجارب عرفانی نقری، از سنخ مکاشفات موسوم به «کشف معنوی» در لسان متأخرین هستند که قسیم «کشف صوری» قرار دارد.

۳. تفکیک مقام تجربه از تعبیر در آراء نقری

تجربه عرفانی، تحولی بزرگ در کیفیت نگرش صاحب تجربه درباره «خدا»، «جهان» و «انسان» را به دنبال دارد که بی‌شک یکی از مظاهر ابتدایی آن در زبان متبلور می‌شود؛ یعنی پیدایش زبانی عرفانی، که به کلی متفاوت از سایر زبان‌هاست و خود مبتنی بر اصل تفکیک مقام «تجربه» از «تعبیر» است. به بیان برخی، «حالت تجربه بایستی مشتمل بر یک عنصر ادراکی باشد تا بتواند رنگ اندیشه نیز به خود بگیرد» (اقبال، بی تا: ۲۷).
جالب توجه است که نقری که در اوایل قرن چهارم قمری می‌زیسته، به تفکیک مقام تجربه از تعبیر قائل بوده است؛ مثل آنجا که «وقفه» و «معرفت» را از «علم وقفه» و «علم

معرفت» جدا می‌کند (نفری، ۱۹۹۷: ۱۲ و ۹۷). نوپا نیز این نکته را به‌خوبی از متن او برداشت کرده است و می‌نویسد: «در تجربه و فقه، دو زمان هست: یکی زمان «رؤیت» که آگاهی در ورای محدوده‌های مفهومی فاعل شناسا و موضوع شناسایی زندگی می‌کند و دوم زمان «بازگشت» که به‌تدریج، آنچه بر آگاهی گذشته است، به حافظه بازمی‌گردد و سخن گفتن ممکن می‌شود» (نوپا، ۱۳۷۳: ۳۰۴).

به‌نظر نفری، «معرفت» آنست که می‌یابی اما «تحقق معرفت» آن چیزی است که شهود می‌کنی (همان: ۲۸). از نظر تلمسانی، گاهی واژه معرفت در لسان نفری (۱۹۹۷: ۶۷) به «تجربه» اشاره دارد؛ بنابراین زمانی که تجلی برطرف بشود، «علم المعرفة» باقی می‌ماند (تلمسانی، ۱۹۹۷: ۳۳۶). «زبان معرفت» و «زبان علم»، هرکدام به تعبیر از خدا می‌پردازند؛ اولی فارغ از استدلال است و دومی در گرو حجت و دلیل (نفری، ۱۹۹۷: ۱۹). تلمسانی در شرح این قسمت، سه مقام را از یکدیگر تمییز می‌دهد: نخست همین مقام «زبان علم و معرفت» که تحقق تعبیر در آن‌هاست. دوم مقام «فردانیت» که به هیچ وجه به تعبیر در نمی‌آید و سوم، طوری که در آن «تعبیر»، به‌نحوی خاص است، حقیقت بدون حجاب است اما متعلق آن حق تعالی نیست، بلکه مراتب اسما و صفات او هستند، این مقام «تحقیق» است که برای عموم سالکان شناخته شده نیست. کمالی نهایی برای «اقطاب» است و فوق مقام و فقه است (تلمسانی، ۱۹۹۷: ۱۷۴). تعریف خداوند به طریق «عبارت»، می‌تواند مقدمه‌ای برای تعرف بی‌عبارت او برای بنده باشد (نفری، ۱۹۹۷: ۹۱) و این همان سنت جاری میان سالکان است که ابتدا با «عبارات» مشایخ به راه می‌افتند تا اینکه خودشان به «معرفت بدون عبارت» برسند (تلمسانی، ۱۹۹۷: ۴۱۳) و به‌قول غزالی «از عبارت اشارت پی به اشارت عبارت ببرند» (غزالی، ۱۳۶۱: ج ۱، ۱).

تلمسانی توضیح می‌دهد که زبان حقیقت، واحد است اما هریک از ارباب اهل ذوق با گفتار خاص خود آن را بازگو می‌کنند. به‌عقیده او اگر دایره سیر سالکان تام و تمام شود، دیگر اختلافی در آن‌ها مشاهده نخواهد شد (تلمسانی، ۱۹۹۷: ۸۰). اما نفری در نگاه نهایی، بازهم اصالت را به «تجربه» می‌دهد و نه «تعبیر». او در یکی از بندهای

کتاب بیان می‌کند که «صاحب تجربه آفاقی با چشم قلبش، خضوع ملکوت ظاهر و مخفی در برابر عظمت حق را می‌نگرد. عالم "عبارت" را به تمامی درمی‌نوردد، حامل "معرفت" می‌شود و به مرز "حضور" می‌رسد.» (نقری، ۱۹۹۷: ۲۷) در جای دیگر می‌گوید: «اگر شهود و تجلی حادث شود و باز سالک در انتظار چیزی از جنس "اخبار" باشد، هنوز اهلیت پیدا نکرده است.» (همان: ۱۸) تلمسانی ذیل این قسمت، بساط هرگونه «حرف» و «صوت» را در هنگامه شهودات ذاتی برمی‌چیند (تلمسانی، ۱۹۹۷: ۱۶۵).

«معرفت» منتهای ساحت گفتنی‌ها و «وقفه» اساساً بیرون و در ورای امور قابل گفتن قرار دارند (نقری، ۱۹۹۷: ۱۶). فاصله میان «تجربه» و «تعبیر» پرشدنی نیست؛ زیرا یا «فهم» به نطق نمی‌آید یا «ادراک»، متعلق (حیث التفاتی) ندارد (نویا، ۱۹۸۶: ۲۲۵). شأنی که حروف دارند، این است که «معلومات» و «معینات» (و به تعبیر تلمسانی «معقولات» و «مبصرات») را نمایانگر باشند، درحالی‌که معرفت حقیقی خداوند در هیچ‌یک از این اقسام نمی‌گنجد؛ چراکه خداوند، محیط بر آن‌هاست و امکان تعبیر از او وجود ندارد (تلمسانی، ۱۹۹۷: ۲۹۵؛ نقری، ۱۹۹۷: ۵۶).

اساساً از نظر نقری، «عبارت» ستر و پوشش است (نقری، ۱۹۹۷: ۵۱) و این زبانِ ظاهری، از سنخ حجاب است (تلمسانی، ۱۹۹۷: ۲۸۳). «حرف» در معنای معرفتی و نطقِ انسانی، حجاب است زیرا تمام مراحل شکل‌گیری آن توسط فاعلِ انسانی صورت گرفته، درحالی‌که «معنا» واحد است (نقری، ۱۹۹۷: ۱۷۸). زبان‌ها در حالت عادی، در گرو باطل‌اند که هیچ‌گاه به مقصودشان نمی‌رسند (همان: ۳۱). در تکلم خداوند با نقری وقتی که به صورت «عبارت» باشد، هیچ حکمی از آن نقری نخواهد بود؛ زیرا فرمان «عبارت» اگر به دست انسان باشد، مسیری دایره‌وار از خود انسان به خود انسان است. از نظر او، حتی معرفت عرفانی که جزء اوایل راه است، فارغ از «عبارت» است (همان: ۹۰) و ماندن در ورطه «عبارت»، باعث فرورفتن در خواب غفلت و سرانجام، مرگ معنوی می‌شود (همان: ۹۱).

تلمسانی به همین دلیل بندهای کتاب *مواقف* را که گزارش ناب شهودات است، «منازلات» می‌نامد نه «عبارات». گویی در لفظ «عبارت»، فاعلیت انسان، نمود بیشتری دارد. عبارت‌گزینی در اندیشه عرفانی نفّری، ریشه در پرهیز او از «علم» و «معرفتِ متداول» دارد (تلمسانی، ۱۹۹۷: ۴۱۸). بنابراین «عبارت» و به تبع آن «معنا» و حتی «وجد»، بایستی کنار گذاشته شوند (نفّری، ۱۹۹۷: ۹۲). در مقام «رؤیت حق» نه سکوت است و نه سخن چراکه نه فکر است و نه قصد (همان: ۱۸۶). «حقیقت» وصفِ حق است، درحالی‌که حق، خود خدا (همان: ۵). خبردهنده از خدا تنها خود اوست به هرکس که بخواهد. خبر دادن حق با سایر خبر دادن‌ها تفاوت دارد؛ چراکه خبر دادن او از جنس به شهود رساندن است (همان: ۶۰)؛ یعنی به جای قول و صوت، وابسته به تجلی است (تلمسانی، ۱۹۹۷: ۳۰۹).

خدای نفّری حتی به زبان صوفیان نیز حمله می‌کند تا نارسایی و محدودیت‌های آن را نشان دهد و انسان را دعوت به عاری شدن از حتی همین موهبت الهی می‌کند (نویا، ۱۳۷۳: ۳۱۹). به تعبیر حلاج: «بدان که بنده‌ای که توحید خدای تعالی را می‌گوید، خود را اثبات می‌کند و کسی که خود را اثبات کند، شرک خفی آورده است. خدای تعالی خود را از زبان هریک از آفریدگان خود که بخواهد، خود را توحید می‌گوید» (اخبار الحلاج، نقل از همان: ۳). به گفته قاضی همدانی «هرچیز که بتوان معنای آن را به عبارتی درست و مطابق آن تعبیر نمود، علم نام دارد... اما معرفت، هرگز تعبیری از آن متصور نشود مگر به الفاظ متشابه» (عین‌القضات همدانی، ۱۳۷۹: ۶۷).

در این صورت، اگر سؤال شود اصل وجود کتاب *مواقف* چه حکمی دارد؟ تلمسانی پاسخ می‌دهد که این کتاب، تجلیات است که بر هرکه وارد شوند، رسوم او را از بین می‌برند و چون گرفتار صناعات قواعدی و ادبی نیست، احتمال انحراف هم ندارد (تلمسانی، ۱۹۹۷: ۳۳۸). تلمسانی «عبارات» برآمده از تجارب وقفه را بیشتر از سنخ «اشارات» می‌داند که مخاطب خاص آن همان اهل ذوق هستند که اعتمادشان به این اشارات، وابسته به میزان سهمی است که از آن‌ها دریافت کرده‌اند. به بیان دیگر سایر

مخاطبان عام، از راه عبارتِ صرف، هیچ بهره‌ای از این کتاب ندارند (همان: ۱۲۹). به عقیده نگارندگان، این یک نگاه سلیبی حداکثری نسبت به فهم عوام است و در گفتمان سنتی اهل معنا، مطلب پرتکراری است، اما عرفان پژوهی معاصر به مدد تقویت شاخه معرفت‌شناسی و علوم تفسیری معطوف به متن^{۱۰} این گونه پیش‌دآوری‌ها را برنمی‌تابد. نقب زدن از شناخت دقیق این زبان، به شناخت تجربه عرفانی آنچنان مهم است که برخی مدعی ایجاد دانشی جدید به نام «سبک‌شناسی عرفانی» شده‌اند (شفیعی کدکنی، ۱۳۸۰: ۱۶) و با تکیه بر همین دانش است که مبتنی بر سنج‌های زبانی و میزان انحراف آن‌ها، می‌توان به ضعف یا قوت یک دستگاه عرفانی، بیش از پیش آگاهی یافت. بنابراین اگرچه برای سنجش یک مطلب نیازمند فهم آن هستیم، این موضوع، غیر از هم افق شدن با فهمنده در افق تجربه اوست.

۴. نقش تجربه‌گر عرفانی از نظر نقری

پس از بیان دیدگاه‌های ایشان در خصوص چیستی تجربه عرفانی و همچنین اعتقاد او به تفکیک مقام تجربه از تعبیر، در اینجا به نکته‌ای دیگر که در ارتباط مستقیم با موضوع تجربه عرفانی است، اشاره خواهیم داشت و آن، مؤلفه «تجربه‌گر عرفانی» است. مهم‌ترین نکته‌ای که در این زمینه نقری به آن اشاره کرده، «ظرفیت وجودی تجربه‌گر عرفانی» است. به‌طور کلی، جبر تکوینی عرفانی و تعیین ظرفیت‌های انسان توسط خداوند از مسلمات اندیشه نقری است (نقری، ۱۹۹۷: ۱۴۵). با اینکه تجربه «رؤیت حق» در معنای درک حضور خدا، همیشگی است (همان: ۷۸) و در این معنای عام، قلوب تمام انسان‌ها از آن سهم دارند (تلمسانی، ۱۹۹۷: ۷۶) اما از نظر نقری، قلوب هر صنف از انسان‌ها، موقف خاص خود را دارند (نقری، ۱۹۹۷: ۸۷). نقری اهل رؤیت را همان کسانی می‌داند که مصداق آیه «الَّذِينَ جَاهِدُوا فِيْنَا» (عنکبوت: ۶۹) هستند که از سر غیرت بر حق، دیدگان‌شان را در حال «غیبت» او می‌بندند تا آلوده به شرک نشوند و «لَنَهْدِيَنَّهُمْ سُبُلَنَا» برای ایشان، همان سهمشان از شهودات است (همان: ۴۸). تلمسانی نیز در شرح خود اصرار دارد تا دو مفهوم «جهاد فی الله» و «جهاد فی سبیل الله» را از

یکدیگر تمییز دهد و اولی را از آن «اهل شهود» و دومی را مربوط به آنانی بداند که هنوز از حجاب «علم» و «عبادت» نرسته‌اند (تلمسانی، ۱۹۹۷: ۲۵۹).

برای درک بهتر ارتباط «ظرفیت وجودی» با «سهام از شهود» بایستی به یکی از اصول معرفت‌شناسی در نزد قدما اشاره کنیم و آن، این است که نهایت شناخت هر عالمی از معلوم خود، بلکه معلول از علت، به میزان و جهت مناسبتی است که بین آن دو برقرار است؛ به عبارتی، هر کس به میزان ربط و نسبتی که با حقیقت اصلی و لوازم شیء معلوم دارد، نسبت به آن، آگاهی و شناخت پیدا خواهد کرد. مُدرک نمی‌تواند از جهات مغایراتی که با مُدرک دارد، آن را بشناسد؛ بنابراین اگر میان دو شیء هیچ‌گونه وجه مشترکی وجود نداشته باشد، ادراک نیز واقع نمی‌شود (قونوی، ۱۳۷۵: ۳۵)؛ بنابراین همان‌گونه که طلب «مجهول مطلق» محال است، عکس این قضیه نیز صادق است؛ یعنی مناسبت تام نیز منافی با طلب است و طلب «امر حاصل» محال است (طوسی، ۱۳۸۳: ۱۸۸).

نقّری در بندهای مختلفی از کتاب و به‌طور خاص در موقف «سکینه»، به ظرفیت وجودی عبد در هر مکاشفه، توجه ویژه دارد از جمله اینکه به عقیده ایشان، آنچه امر دوست‌داشتنی و مایه سکونت عبد باشد، تعیین‌کننده حدّ و ظرفیت او نیز هست (نقّری، ۱۹۹۷: ۱۶۱). در بندی دیگر می‌گوید نظر کردن عبد در آنچه از آن خلق شده، به منزله «درب گشوده‌شده حق برای عبد» و سکینه اوست (همان: ۸۹). همچنین هم‌سنخی «باب وصول» و «اهلیت سالک»، نکته‌ای است که نقّری بر آن تأکید دارد. برای نمونه او یکی از دروازه‌های وصول را «باب تلاوت» برای اهل قرآن ذکر می‌کند (همان: ۱۳۳). درحالی‌که باب ورود اولیای حق (همان: ۱۲۸)، آن جهات استعدادی ایشان است که به واسطه آن، خدا را می‌شناسند و باب خروج آن‌ها، جهات نقصی استعداد ایشان است که حق را انکار می‌کنند (تلمسانی، ۱۹۹۷: ۵۱۱). بنابراین ظرفیت عبد، مهم‌ترین عامل در هریک از مواقف است (همان: ۵۲۶). گاهی عجز انسان و ظرفیت کم اوست که باعث خروجش از «رؤیت» می‌شود (نقّری، ۱۹۹۷: ۱۸۱).

بنابراین در شهود، مشهود آن‌گونه رؤیت می‌شود که به قوه ادراکی مشاهد عرضه می‌شود، نه آن‌گونه که در متن واقع به صورت من حیث هو هو وجود دارد (فضلی، ۱۳۹۶: ۳۸). خداشناسی انسان نیز تابع قاعده ظرفیت وجودی شناسنده است اما در تحلیل نهایی گزارش‌های نقری، خداوند را ساحتی فوق ادراک است که به تنزیهی بودن تمایل دارد (نقری، ۱۹۹۷: ۹۱). خدای نقری بیشتر مایل است که امری ناشناختنی باشد. او این موضوع را به روش‌های مختلف بیان کرده است؛ گاهی مستقیم و گاهی با اشاره به محدودیت‌های ادراکی و زبانی (همان: ۱۵۱).

«بی‌ارادگی» در حین تجربه عرفانی، یکی دیگر از نکاتی است که نقری در باب عارفان و در کشف و شهودهای متعالی ایشان به آن اشاره کرده است. در واقع عارف به‌عنوان «تجربه‌گر»، آنچنان در «موضوع تجربه» غرق است که رد یا قبول، برایش معنا و بلکه امکان ندارد. به‌گفته عطار «مرید در اول قدم، مختار بود، چون بالغ شد، اختیارش نماند» (عطار، ۱۳۷۰: ۱۳۷). علاءالدوله سمنانی نیز می‌نویسد: «چون دل از خار و ساوس دنیا خالی گشت و همگی دل، ذکر دوست گرفت، اکنون هیچ نماند که به اختیار تعلق دارد؛ اختیار تا اینجا بود؛ پس از آن منتظر می‌باشد تا چه پیدا آید» (سمنانی، ۱۳۶۹: ۴۲۰). در این زمینه خدای نقری، خروج اختیاری او از حالت «وقوف» را نمی‌پذیرد (نقری، ۱۹۹۷: ۱۱۳). عارف در حین قرار داشتن در متن تجربه، فعال نیست بلکه منفعل است و پس از فراغت از تجربه، به تدریج به خودآگاهی بازمی‌گردد (فولادی، ۱۳۸۱: ۱۲۱). خدای نقری نیز به او می‌گوید که هویت عبد در تجارب تکامل‌یافته‌تر، مثل تجربه «رؤیت»، فقط مجراست و نه فاعل (نقری، ۱۹۹۷: ۱۵۷). بنابراین اگر عبد در مقامی باشد که ثبات استقلاللی «رؤیت» را ببیند، این در اصل «غیبت حق» است (همان: ۱۸۰). البته شهودگری که در متن این تجربه، بی‌اراده است، این امکان را دارد تا با تمهید مقدمات، زمینه‌چینی حدوث تجربه را فراهم کند (جیمز، ۱۳۷۲: ج ۲، ۶۴). پس می‌توان نتیجه گرفت که برخی از تجارب عرفانی، محفوف به نوعی اراده پیشینی و پسینی هستند که امکان «تمهید» و «تعبیر» آن تجربه را فراهم می‌کنند.

علاوه بر ویژگی‌های فرونگرانه مثل «ظرفیت وجودی تجربه‌گر» و «بی‌ارادگی»، برخی از ویژگی‌های تجربه‌گران، به‌وسیله مطالعات و تحقیقات انجام‌گرفته توسط دیگران بر روی آن‌ها برشماری شده‌اند. بر مبنای این پژوهش‌ها، تجارب عرفانی، نوعی امتلاء است که حاصل از اتصال با یک منبع لایتناهی است. این حالات، احساس نیرومندی در عارف پدید می‌آورد که پس از تجربه نیز تا مدتی با او خواهند بود (همان: ۶۳). «روشن شدن درون»، «اعتلای معنوی»، «اشراق»، «رهایی از هراس مرگ» و «رهایی از احساس گناه» در نوشته‌های باک و همچنین «درون‌بینی»، «ثقت»، «نوعی ایجاب و ثبوت»، «احساس عالم بالا» و «احساس اعتلا» در آثار سوزوکی و «احساس عینیت یا واقعیت»، «تیمّن، صلح و صفا» و «احساس امر قدسی حرمت‌دار و الوهی» در تعبیر استیس (فولادی، ۱۳۸۱: ۱۲۱)، همگی نشان‌دهنده ویژگی‌های خاص در تجربه عرفانی هستند. طبق بیان افلوپین «باید چنان بدانیم که او را در آن لحظه‌ای دیده‌ایم که روح، آکنده از روشنایی شده است زیرا روشنایی از او می‌آید و خود اوست» (افلوپین، ۱۳۶۶: ج ۲، ۷۱۰). اما نفّری حتی در یک بند از بندهای کتابش، از هویت «ناقل بودن صرف پیام حق» خارج نمی‌شود و هیچ جمله‌ای که به نحوی از بیرون ناظر به خودش باشد و از این‌گونه اوصاف تیمّن یافتن خود سخن بگوید، در متن او وجود ندارد.

۵. ویژگی‌های تجربه عرفانی

۱-۵. طور و رای عقل بودن تجربه عرفانی

بسیاری از تجارب عرفانی، از زمان و مکان منسلخ می‌شوند و به تعبیر افلوپین «نباید پرسید از کجا، اینجا، از کجایی نیست؛ از هیچ‌جا نمی‌آید و به هیچ‌جا نمی‌رود، بلکه می‌تابد» (همان: ۷۳۰). نفّری این موضوع را در تجارب عرفانی‌اش از خداوند دریافت کرده که برخی امور در طور عقل قرار دارند و برخی دیگر در طور و رای عقل قرار دارند؛ اما هر دو، دارای ظاهری و باطنی هستند (نفّری، ۱۹۹۷: ۹۸). از نظر شارح، ظاهر اموری که در طور و رای عقل هستند، همان «معارف الهی» و باطن آن، «رؤیت» است (تلمسانی، ۱۹۹۷: ۴۳۱). به همین جهات، بسیاری معتقدند که حقایق شهودی، فراتر از

ادراکات عقلی هستند^{۱۱} تا جایی که عبارت «العرفان طور وراء طور العقل» برای عرفان پژوهان بسیار آشناست.^{۱۲} در واقع زبان عرفانی، گاه به دلیل متناقض‌نمایی نمی‌تواند در حوزه عقل، مفهوم باشد و به همین علت این زبان، حیرت‌افزاست، درحالی‌که کاربرد عقل، مقابله با حیرت است (پازوکی، ۱۳۸۲: ۵۲). آنچه مهم است این است که قبول کنیم عارفان در مواجهه با واقعیاتی از سنخ دیگر، تجاربی را از سر می‌گذرانند که شایستگی نامیده شدن به این عنوان را دارند (فولادی، ۱۳۸۱: ۱۱۳).

راسل^{۱۳} (۱۸۷۲-۱۹۷۰م) بیان می‌کند که «اعتقاد به واقعیتی غیر از آنچه بر حواس ما ظاهر می‌شود، در برخی احوال روحی پدید می‌آید و این احوال سرچشمه بیشتر عرفانیات و مطالب مابعدالطبیعی است. مادامی که چنین حالی هست، نیاز به منطق احساس نمی‌شود و به همین جهت، عرفای تمام عیار به‌جای به کار بستن منطق، حاصل سیر و سلوک خود را نقداً بیان می‌کنند... تناقضاتی که ظاهراً شخص عارف اثبات می‌کند، در اصل عرفان است» (راسل، ۱۳۶۲: ۳۹). استیس نیز بر همین عقیده است (استیس، ۱۳۶۷: ۲۸۵). وقفه که به عقیده نگارنده یکی از معانی اصلی آن، ظرف تجارب عرفانی و عالمی استعلایی است، از حکم بودن در طور و رای عقل، مستثنا نیست. به تعبیر نقری، ماوراء شب و روز و هرگونه اندازه و مقداری است (نقری، ۱۹۹۷: ۱۰) و به بیان تلمسانی فوق ادراک عقول است؛ زیرا معقولات، محدود به «مقولات عشر» و «جوهر» و «عرض» هستند (تلمسانی، ۱۹۹۷: ۱۱۷). هزارتوی کشف و حجاب و نسیت موجود در آن‌ها، زبان گزارش نقری را متناقض‌نما می‌کند. برای مثال آنجا که نقری می‌گوید برداشتن حجاب، پوشاندن است و محجوب شدن، رازگشایی (نقری، ۱۹۹۷: ۲۰۸)، تلمسانی توضیح می‌دهد که بازگو کردن یافته‌های شهودی توسط صاحب تجربه، از سوی دیگران، متهم به تناقض است درحالی‌که خود صاحب شهود، وجه متناقض بودن را درک نمی‌کند (تلمسانی، ۱۹۹۷: ۴۳۰).

نقری به‌صراحت می‌گوید که «اشارات حق تعالی در اشیا»، معانی‌ای را که در آن‌ها وجود دارد، محو می‌کند و به او (یعنی متجلی) تثبیت می‌کند (نقری، ۱۹۹۷: ۶). زبان

این تجارب گاهی از چنان رفعتی برخوردار است که اگر همچون موقف «عزّ» آشکار شود، همه «فهم‌ها» و «معارف» را همچون «درو شدن با داس‌ها» و «محو شدن شن‌ها با تندباد»، از بین می‌برد (همان: ۱). از گزارش‌های تجارب نفّری چنین برمی‌آید که به قول نویا، «آگاهی»، نفی خود را تصدیق می‌کند و این نفی، آن را به سکوت وامی‌دارد؛ دیگر هر سخنی که در آگاهی به وجود آید، از آگاهی نیست، از خداست (نویا، ۱۳۷۳: ۱۴۹). به اعتقاد نفّری، خداوند بدون «نطق»، تعرّف می‌جوید و این معرفتی بدون انحراف است (همان: ۶۷).

۲-۵. بیان‌ناپذیری تجارب عرفانی

بیان‌ناپذیری تجارب عرفانی، از مسائل فلسفه عرفان است که از شارحان ابتدایی ابن عربی^{۱۴} تا اندیشمندان معاصر مغرب‌زمین،^{۱۵} قضاوت‌های مختلفی در این باره انجام داده‌اند. این موضوع یکی از موضوعات پرچالش در میان عرفان‌پژوهان معاصر است؛ زیرا از نظر مخالفان بیان‌ناپذیری، یکی از نتایج قهری آن، این است که امکان ساخت گزاره از تجربه وجود نخواهد داشت. با اینکه شارحان متأخر «سنت دوم عرفانی»، از مخالفان سرسخت «بیان‌ناپذیری» تجارب عرفانی‌اند^{۱۶} و تلاش دارند تا زبان صوفیانه را نتیجه تلاقی تجربه عرفانی با اشباعات «اصطلاحات فلسفی، کلامی، فقهی و...» معرفی کنند، شواهد بسیار زیادی در متون عارفان و حتی عرفان‌پژوهان وجود دارد که مؤیدی برای ویژگی بیان‌ناپذیری تجارب عرفانی هستند. برای نمونه به گفته غزالی «کسی را که این راه گشاده شود، کارهای عظیم ببند که در حد وصف نیاید» (۱۳۶۱: ج ۱، ۳۰) و در بیان قاضی همدانی «از دو عالم ملکوتی و جبروتی بیش از این با عالم تو نتوان آوردن... از آن عالم با این عالم چه توان آورد؛ جرعه‌ای از کاسه‌ای» (۱۳۴۱: ۳۰۹ و ۳۵۴).

در گفتن نفّری، «حروف» بر کسانی استیلا دارند که مقامشان هنوز متعلق به عالم خلق است؛ زیرا «آنچه به گفتن آید»، انسان را به سمت «قولیت» سوق می‌دهد و «قول» و «قولیت»، همان «حرف» و «تصریف» اند، اما شناساندن خدا، در «آنچه به گفتن نیاید» مشاهده می‌شود (نفّری، ۱۹۹۷: ۵۹). تلمسانی در توضیح این قسمت به یک بحث

معرفت‌شناسانه می‌پردازد و می‌گوید مشغول شدن ذهن به حرف (الفاظ)، باعث از دست رفتن معنا می‌شود... اما آنچه از سنخ گفتن نیست، شهود وجه خاص خداوند است که در هریک از اشیا نمایان است و هرکدام از این اشیا باعث شناساندن او می‌شوند. تلمسانی راز این مطلب را در این می‌داند که «امر گفتنی» وابسته به تفکر است و تفکر نیز یکی از شئون خلقی است. بنابراین عقل، «گفتنی‌ها» را می‌پذیرد اما «امر ناگفتنی»، تنها از آن جهت که قابلیت واردات حقانی را تبیین می‌کند، مقبول عقل واقع می‌شود. بنابراین عقل در حالت اول فاعل است اما در حالت دوم منفصل (= منفعّل) است و همین امر باعث اختلاف طایفه عارفان و ارباب معقولات و منقولات است (تلمسانی، ۱۹۹۷: ۳۰۷). به عبارت دیگر از آنجا که تجربه عرفانی، اتصال با حقیقتی فراپدیداری است و با محو خودآگاهی و از میان رفتن تمایز «صاحب تجربه» و «متعلق تجربه» همراه است، تمامی تمایزات و تعینات در قلمرو ذهن و عین از بین می‌رود (سلیمانان، ۱۳۸۷: ۱۵۶).

مباحث مرتبط با منطق،^{۱۷} زبان‌شناسی^{۱۸} و معرفت‌شناسی، سه دسته از دلایلی است که مدافعان بیان‌ناپذیری به آن متمسک می‌شوند^{۱۹} که در تمام این انواع مختلف ادله سه‌گانه، می‌توان به صورت مستقیم یا غیرمستقیم شواهدی از نوشتار نقری بیابیم. برای نمونه و در باب ازهم‌گسیختگی چهارچوب‌های منطق در متن تجربه، می‌توان گفت که بی‌شک یکی از راه‌های شناخت ما از موجودات عالم (همان‌گونه که در علم منطق بیان شده) تقسیم کردن آن‌هاست. اما نقری با توجه به غرق بودن در توحید افعالی، ابتدا همه این تقسیمات را منسوب به حق می‌داند. و نه ذهن انسان به‌طور مستقل. و سپس به میان آمدن اقسام را— نه علتی برای شناخت بلکه— پرده‌ای بر شناخت حقیقی معرفی می‌کند که اگر عبد بتواند خدا را ببیند و نه آن اقسام را، خداوند معرفت را برایش اظهار می‌کند و در غیر این صورت آن را مخفی می‌کند (نقری، ۱۹۹۷: ۱۷۹).

به لحاظ ارتباط «بیان‌ناپذیری» و «معرفت‌شناسی»، ابتدا باید دانست که نقری معرفت را در دو قسم «صمتی» و «نطقی» تقسیم می‌کند که اولی حکم‌کننده است و دومی،

دعوت‌کننده (همان: ۶۹). تلمسانی توضیح می‌دهد که برخی تجلیات به‌گونه‌ای هستند که آگاهی‌های پسینی، در قلب باقی می‌گذارند که قابل انتقال با نطق هستند... اما گروه دیگر تجلیات به‌نحوی‌اند که نطق‌پذیر نیستند و بر سر، حکم می‌کنند (تلمسانی، ۱۹۹۷: ۳۴۳). بنابراین شکی نیست که گاهی معرفت‌افزایی‌های تجارب عرفانی، با زبان توافقی و آگاهی جمعی، نامنطبق می‌شود و این یکی از دلایلی است که نشان می‌دهد چرا عارفان مغلوب الحال، از محدودیت‌های زبان و به‌اصطلاح «بیان‌ناپذیری» احوال خود سخن رانده‌اند. نقری، بلند و شفاف فریاد می‌زند: «کل ما اتسعت الرؤیة ضاقت العبارة» (نقری، ۱۹۹۷: ۵۱).

نقری به‌شکلی صریح، بودن در متن تجربه و به‌ویژه مقام عرفانی را با ویژگی بیان‌ناپذیری توصیف می‌کند (همان: ۹۷). از نظر او برخی مقامات و شهودات، از چنان رفعتی برخوردارند که «بیان‌مقام» معادل است با خروج از آن مقام (همان: ۹۸). تلمسانی در جایی از شرح، وقفه را آن تجلی کلی می‌داند که خصوصیتش «ناگفتنی» بودن آن است اما به‌جهت احاطه این تجلی به همه مقامات معرفت صمتی و معرفت نطقی (تلمسانی، ۱۹۹۷: ۳۰۶)، امکان سخن گفتن از هر یک از آن‌ها وجود دارد. در واقع اساس گزارش تجارب قابل بیان، خود متکی به تجربه‌ای بیان‌ناپذیر است (نقری، ۱۹۹۷: ۵۹). نه‌تنها سخن گفتن از این تجارب عرفانی با چوب بیان‌ناپذیری تأدیب می‌شود، بلکه حتی سکوت نیز به عمق ستایش حق راه ندارد و تحمل رؤیت قربش را نمی‌کند (همان: ۱۵۰).

به‌جهت ارتباط مسئله «بیان‌ناپذیری» با «زبان» در اندیشه عرفانی نقری باید اشاره داشت که او برای «زبان» و «تعبیر»، سلسله‌مراتبی قائل است. او از «زبان اسماع»، «زبان افکار»، «زبان عقول» و «زبان ابصار» سخن می‌گوید و البته تصریح می‌کند که همه این‌ها، آن مقدار که نمی‌توانند حمل کنند، بیش از مقداری است که تحمل دارند (همان: ۳۶).^{۲۰} تلمسانی نیز در شرح، به‌صراحت گفته که آنچه از ادواق این طایفه (اهل شهود) امکان تعبیر شدن ندارد، بسیار بیشتر از آن چیزی است که قابل بیان است. او به‌شکل

تلویحی، «شهود» را فوقِ طورِ عقل می‌داند و این عبارت معروف اهل معنا را که «هرکس خدا را شناخت، زبانش الکن خواهد شد»، به‌عنوان شاهد می‌آورد (همان: ۲۲۷).

این ریزینی‌ها در ظرایف کارکردهای زبان و مباحثی از سنخ فلسفه‌های زبانی، در عصر نقری، که فقط برآمده از شهودات ناب ایشان است، برای نگارندگان بسیار شگفت‌انگیز است. بیان بی‌پروای او در گزارش تجارب خود، او را در بسیاری موارد شبیه به مشایخ شطّاح کرده است. نگارندگان قصد اطالۀ کلام ندارند اما باید دانست که امثال این مطالب، اگر از حاشیه خارج شوند و به متن توجه عرفان‌پژوهان بیابند، نظام معرفت‌شناسی عرفان را دقیق‌تر نمایان می‌سازند؛ زیرا روح حاکم بر آن‌ها قانع نشدن از هرآنچه گفته می‌آید است و این در یک کلام یعنی «بیان‌ناپذیری» تجارب عرفانی.

۶. نتیجه‌گیری

در این مقاله تلاش شد تا به دیدگاه‌های بدیع یک عارف کمتر شناخته‌شده قرون اولیه اسلامی در خصوص تجربه عرفانی و جهات و جوانب گوناگون این تجربه، چنان‌که این عارف سترگ در تنها اثر بازمانده از او یعنی *المواقف و المخاطبات* درباره آن سخن گفته است، پرداخته شود. برای این منظور، سخنان او در ذیل چند محور اصلی مورد بررسی قرار گرفت. نخست ماهیت تجربه عرفانی در این باب مطرح و در ذیل آن اصطلاح مهم و نقش‌آفرین «وقفه» که سراسر کتاب *المواقف و المخاطبات* بر اساس آن شکل گرفته، مطرح و مساوقت آن با عالی‌ترین مراحل تجربه عرفانی که در زبان نقری از آن با «معراج» و «شهود کلی» و «محو تمام رسوم و فنای شاهد» نیز یاد شده است، مورد توجه قرار گرفت. بر این اساس دانسته شد که «وقفه» امری شخصی است و سبب انگیزش قابلیت سالک برای پذیرش تجلیات بیشتر و مراتبی از مکالمه با حق و رؤیت او می‌گردد و از همین رو پیوسته نقش طریقی و نه موضوعی دارد. برای شناخت تجربه وقفه نیز از دست دادن علم و حس و تدریجی بودن و خلوّ از عبارت و تعبیر نیز به‌عنوان نشانه‌های خاصی که مورد توجه نقری قرار گرفته‌اند، ذکر شد. در خصوص

تنوع تجارب عرفانی نیز دانسته شد که مهم‌ترین عامل این تنوع از جهت قابلی، ظرفیت‌های وجودی آدمیان بر اساس تجلیات اسمائی در آن‌هاست و در عین حال، آفاقی و انفسی بودن نیز از جهت علت صوری در مکاشفات و تجارب نفری قابل شناسایی است، در عین حال که تجارب آفاقی او از نوع آفاقی استعلایی هستند. توجه به تفکیک تجربه و تعبیر که در قالب تفاوت نهادن میان «وقفه» و «معرفت» و «علم وقفه» و «علم معرفت» از آن یاد شده و نفری به نیکوترین وجهی آن را بیان کرده است نیز در این نوشتار به تفصیل طرح و بررسی شد. نقش تجربه‌گر و ظرفیت او و لزوم هم‌سنجی او با مجاری ورودش در سلوک و کسب تجربه عرفانی از نظر نفری نیز تحلیل و بررسی شد. در نهایت نیز در بخش ویژگی‌های تجربه عرفانی بر دو ویژگی «طور و رای عقل بودن» و «بیان‌ناپذیری» از نظرگاه منطق و معرفت‌شناسی و زبان‌شناسی تأکید شد.

پی‌نوشت‌ها

۱. Nwyia, Paul

۲. برای آگاهی بیشتر نک: نوپا، ۱۳۷۳: ۲۹۶.

۳. برای آگاهی بیشتر نک: همان: ۲۹۷-۲۹۹.

4. Arberry

۵. برای آگاهی بیشتر نک: خیاطیان و عباسی، ۱۳۹۸.

۶. (نفری، ۱۹۹۷: ۹۳) حتی اگر هر «موقف» یا «مخاطبه» را نیز گزارش یک تجربه در نظر بگیریم، باز با تعداد زیادی مواجهیم؛ یعنی ۷۷ موقف و ۵۶ مخاطبه.

۷. او اولین و مهم‌ترین شارح کتاب *المواقف نفری* است.

۸. این تشبیه حکمت دیگری نیز دارد و آن اینکه چون کتاب *المواقف و المخاطبات* به مثابه دیوان شعری است منثور، چاره‌ای از ارجاع مستقیم بندهای آن نیست. به تعبیر نوپا، انتقال سبک این گفت‌وگو از زمینه خود به زمینه شرحی عینی که در بردارنده نظام یک نظریه باشد، بسیار دشوار و خطرناک است؛ به همین سبب ناگزیر از نقل خود متن، تا حد امکان هستیم (نوپا، ۱۳۷۳: ۳۰۷).

۹. البته نه در آن معنایی که در دستگاه عرفانی پس‌ابن عربی دارند.

۱۰. هرمنوتیک.

۱۱. برای نمونه حتی فیلسوفی همچون صدرالمتألهین در کتاب *المبدأ و المعاد* (۱۳۵۴: ۲۵۳).

۱۲. نک: ترکه اصفهانی، ۱۳۸۷: ۵۰.

13. Bertrand Russel

۱۴. برای نمونه نک: صدرالدین قونوی (۱۳۶۸) در *اعجاز البیان* به گزارش خوارزمی در شرح فصوص خود (ص ۴۳).

۱۵. همچون ویلیام جیمز در *تنوع تجربیه دینی* (۱۳۶۷: ۴۲۲).

۱۶. برای نمونه نک: یزدان‌پناه، ۱۳۹۷.

۱۷. همان گونه که استیس روی آن پافشاری دارد. شامل «نظریه متناقض‌نمای بلاغی»، «نظریه سوء تألیف»، «نظریه تعدد وجوه»، «نظریه تعدد معانی» و «نظریه متناقض‌نمای منطقی» (کریمی و برج‌ساز، ۱۳۸۵: ۲۸-۳۲).

۱۸. مباحثی که بیشتر مورد علاقه پراودفوت است که معتقد است ساحت تجربه عرفانی بسیط است اما بیان آن مرکب؛ بنابراین ناتوانی بیان مرکب در تجربه بسیط، آشکار می‌شود (پراودفوت، ۱۳۸۲: ۱۸۳). این‌گونه مباحث آنچنان از سنخ معارف درجه‌دوم است که یافتن گزاره‌ای در ارتباط مستقیم با آن در متن نقری بی‌تکلف نیست اما پس از مطالعه کلی این فصل، موضوع بیان‌ناپذیری نزد نقری، از این جهت نیز برای مخاطب تثبیت می‌شود. این مباحث شامل «نظریه عواطف»، «نظریه نابینایی معنوی»، «نظریه مجازی بودن زبان عرفانی»، «نظریه رمزی بودن زبان عرفانی» و «نظریه حقیقی بودن زبان عرفانی» است (همان: ۳۲-۳۵).

۱۹. برای آگاهی بیشتر نک: فضلی، ۱۳۹۶: ۵۹-۶۴؛ سلیمانیان، ۱۳۸۷: ۱۵۸-۱۶۳.

۲۰. همان: ۳۶.

منابع

۱. آفاخانی‌نژاد، حسنعلی (۱۳۸۹)، «زندگی‌نامه و آرای عرفانی محمد بن عبدالجبار نقری»، فصلنامه تخصصی *ادیان و عرفان*، سال هفتم، شماره ۲۶، ۲۴۵-۲۷۲.

۲. ابراهیمی دینانی، آرزو و رضی، احمد (۱۳۹۷)، «اثرپذیری آدونیس از المواقف نقری در دیدگاه‌های شاعرانه»، *مجله زبان و ادبیات عربی*، شماره ۱۹، ۱-۳۳.

۳. ابن‌سینا، حسین بن علی (۱۳۶۹)، *الاشارات و التنبيهات*، به‌اهتمام محمود شهابی، تهران: انتشارات دانشگاه تهران.

۴. ابن‌عربی، محیی‌الدین (بی‌تا)، *فتوحات مکیه*، بیروت: دار صادر.

۵. استیس، و.ت. (۱۳۶۷)، *عرفان و فلسفه*، ترجمه بهاء‌الدین خرمشاهی، چ ۳، تهران: سروش.

۶. افلوطین (۱۳۶۶)، *دوره آثار*، ترجمه محمدحسن لطفی، چ ۱، تهران: انتشارات خوارزمی.
۷. اقبال لاهوری، محمد (بی تا)، *احیای فکر دینی در اسلام*، ترجمه احمد آرام، بی جا: رسالت قلم.
۸. پازوکی، شهرام (۱۳۸۲)، «تذکره الاولیا در عصر ما»، کتاب ماه ادبیات و فلسفه، شماره ۷۱، ۵۳-۴۰.
۹. پرودوفوت، وین (۱۳۸۲)، *تجربه دینی*، ترجمه و توضیح عباس یزدانی، چ ۳، تهران: طه.
۱۰. ترکه اصفهانی، صائِن الدین (۱۳۸۷)، *تمهید القواعد*، تصحیح سید جلال الدین آشتیانی، قم: دفتر تبلیغات حوزه علمیه.
۱۱. تلمسانی، عقیف الدین (۱۹۹۷م)، *شرح مواقف النفری*، دراسة و تحقیق و تعلیق جمال المرزوقی، تصدیر عاطف العراقی، بی جا: مرکز المحروسه.
۱۲. جیمز، ویلیام (۱۳۷۲)، *دین و روان*، ترجمه مهدی قائنی، تهران: انتشارات و آموزش انقلاب اسلامی.
۱۳. _____ (۱۳۶۷)، *تنوع تجربه دینی*، ترجمه حسین کیانی، تهران: نشر حکمت.
۱۴. حمزئیان، عظیم و اسدی، سمیه (۱۳۹۵)، «بررسی حجاب‌های عرفانی از دیدگاه ابو عبدالله نقری»، *پژوهش‌های ادب عرفانی (گوهر گویا)*، سال دهم، شماره ۲ (پیاپی ۳۱)، ۹۰-۶۵.
۱۵. _____ (۱۳۹۳)، «تمایز جایگاه علم و معرفت در عرفان ابو عبدالله نقری»، *مطالعات عرفانی*، شماره ۱۹، ۱۰۹-۱۴۲.
۱۶. خیاطیان، قدرت‌الله و عباسی، رضا (۱۳۹۸)، «نظریه فطرت، امکانی برای بسط نظریه جنبه مشترک تجارب عرفانی»، *فلسفه دین*، دوره ۱۶، شماره ۴، ۵۸۹-۵۷۱.
۱۷. راسل، برتراند (۱۳۶۲)، *عرفان و منطق*، ترجمه نجف دریابندری، چ ۲، تهران: شرکت سهامی کتاب‌های جیبی.
۱۸. سراج، ابونصر (۱۹۶۰م)، *اللمع*، تحقیق عبدالحلیم محمود و طه عبدالباقی سرور، قاهره: دار الکتب الحدیثه.
۱۹. سلیمانیان، حمیدرضا (۱۳۸۷)، «بررسی برخی خصایص تجربه عرفانی در نسبت با زبان»، *ادبیات فارسی*، شماره ۱۸، ۱۵۳-۱۷۳.
۲۰. سمنانی، علاءالدوله (۱۳۶۹)، *مصنفات فارسی*، تصحیح نجیب مایل هروی، چ ۱، تهران: انتشارات علمی و فرهنگی.
۲۱. شفیع‌ی کدکنی، محمدرضا (۱۳۸۰)، «از عرفان بایزید تا فرمالیسم روس»، فصلنامه هستی، دوره

۲. شماره ۳، ۲۸-۱۲.
۲۲. صدرالمثلهین، محمد بن ابراهیم (۱۳۵۴)، *المبدأ و المعاد*، تهران: انجمن حکمت و فلسفه.
۲۳. طلیعه‌بخش، منیره و غلامحسین زاده، غلامحسین (۱۳۹۹)، «طریق سلبی و الهیات تنزیهی وقفه در المواقف عبدالجبار نقری»، فصلنامه علمی *ادبیات عرفانی و اسطوره‌شناختی*، سال شانزدهم، شماره ۶۰، ۲۲۹-۲۵۶.
۲۴. طوسی، نصیرالدین (۱۳۸۳)، *اجوبه المسائل النصیریة*، به‌اهتمام عبدالله نورانی، تهران: پژوهشگاه علوم انسانی و مطالعات فرهنگی.
۲۵. العبادی، قطب‌الدین (۱۳۶۲)، *صوفی‌نامه- التصفیة فی احوال المتصوفة-*، تصحیح غلامحسین یوسفی، چ ۲، تهران: انتشارات علمی و سخن.
۲۶. عطار، فریدالدین (۱۳۷۰)، *تذکره الاولیا*، تصحیح محمد استعلامی، چ ۶، تهران: انتشارات زوار.
۲۷. عین‌القضات همدانی، عبدالله بن محمد (۱۳۷۹)، *زبدة الحقایق*، تصحیح عقیف عسیران، ترجمه مهدی تدین، چ ۱، تهران، مرکز نشر دانشگاهی.
۲۸. _____ (۱۳۴۱)، *تمهیدات*، عقیف عسیران، چ ۲، تهران: کتابخانه منوچهری.
۲۹. غزالی، ابوحامد امام محمد (۱۳۶۱)، *کیمیای سعادت*، تصحیح حسین خدیو جم، چ ۲، تهران: انتشارات امیرکبیر.
۳۰. فضلی، علی (۱۳۹۶)، *معیار سنجش گزاره های شهودی-وجودی*، چ ۲، تهران، سازمان انتشارات پژوهشگاه فرهنگ و اندیشه اسلامی.
۳۱. فولادی، علیرضا (۱۳۸۱)، «عرفان به‌مثابه تجربه»، *زبان و ادبیات فارسی*، شماره ۳۵-۳۹، ۱۱۱-۱۳۰.
۳۲. قزونی، صدرالدین (۱۳۷۵)، *النفحات الالهیه*، تصحیح محمد خواجوی، تهران: مولی.
۳۳. _____ (۱۳۶۸)، *اعجاز البیان فی تأویل القرآن*، تفسیر *سوره فاتحه*، بی‌جا: بی‌نا.
۳۴. کلابادی، ابوبکر محمد (۱۳۷۱)، *کتاب التعرف*، به‌کوشش محمدجواد شریعت، چ ۱، تهران: اساطیر.
۳۵. کریمی، امیربانو و برج‌ساز، غفار (۱۳۸۵)، «تجربه عرفانی و بیان پارادوکسی (تجربه دیدار با خدا در سخن)»، *مجله دانشکده ادبیات و علوم انسانی دانشگاه تهران*، شماره ۱۷۹، ۲۱-۴۲.
۳۶. نقری، محمد بن عبدالجبار بن الحسن (۱۹۹۷)، *کتاب المواقف و المخاطبات*، تصحیح و اهتمام یوحنا آبروی، بیروت، لبنان: دار الکتب العلمیه.
۳۷. نوپا، پل (۱۳۷۳)، *تفسیر قرآنی و زبان عرفانی*، ترجمه اسماعیل سعادت، تهران: مرکز نشر

۳۸. ——— (۱۹۸۶)، *نصوص صوفیة غیرمنشوره*، چ، بیروت: دار المشرق.
۳۹. یزدان‌پناه، یدالله (۱۳۹۷)، «بیان‌پذیری مشاهده‌های عرفانی»، *ذهن؛ ویژه‌نامه فلسفه عرفان*، ۳۹-۵.
40. Wainwright, W. J. (2007), *The oxford handbook of philosophy of religion*, o.u.press.