

کمال در مشرب عرفانی عزیزالدین نسفی*

آرزو ابراهیمی دینانی^۱

دانشجوی دکتری زبان و ادبیات فارسی دانشگاه گیلان

چکیده

از آنجا که دستیابی به کمال، همواره مهمترین و متعالی‌ترین مقصد اهل معرفت بوده است، هر یک از آنان کوشیده‌اند تا کمال را تعریف کنند و ویژگی‌های اصحاب کمال را برشمارند. عزیز بن محمد نسفی، عارف قرن هفتم هجری، از جمله نویسندگانی است که درباره این موضوع به تفصیل سخن گفته و با طرح آرا و دیدگاه‌های تازه‌ای در این باب، به تبیین ابعاد مختلف کمال انسانی، همچون راه‌های رسیدن به این مقصد، موانع و حجاب‌های راه و «بلوغ و حریت» - که از اصطلاحات بدیع وی است - پرداخته است. این نوشتار در پی حل تناقضات کلامی نسفی در برخی آراء وی از جمله التزام بلوغ با حریت - که در جایی بر لزوم همراهی این دو تأکید می‌کند و در جای دیگر از انسان آزاد نابالغ سخن به میان می‌آورد - به اثبات این نکته می‌پردازد که وی با در نظر گرفتن دو نوع حریت، پایه علم را از پایه کمال به عنوان اساس و زیربنای حریت جدا می‌سازد، چنانکه جایگاه دانای آزاد از مقام کامل آزاد مستقل و متمایز می‌گردد.

علاوه بر آن، نسفی با جدا ساختن مقام «کاملان مکمل» از «کاملان» و اختصاص آن به انبیا و اولیای الهی و ورود به بحث پراهمیت نبوت و ولایت این مبحث را در دو محور اصلی تَفُوق ولی بر نبی یا نبی بر ولی تبیین می‌کند که تحلیل و گره‌گشایی از این تَفُوق معماگونه در این مقاله در قالب تَفُوق ولایت بر نبوت از یک سو و تَفُوق نبی بر ولی از سوی دیگر تعیین‌کننده دیدگاه حقیقی او در این موضوع است؛ چنانکه ارزیابی و تحلیل کلیتی از ویژگی‌های انسان کامل نزد وی و نیز آراء او درباره معاد اصلی کاملان تحت عنوان «عقل» یا «مقام معلوم»، به ما در تشخیص و تشریح بینش خاص او مدد می‌رساند. در پایان با بیان وجوه تمایز اندیشه نسفی با دیگران در موضوع کمال در ابعادی چون جامعیت و انسجام دیدگاه‌ها، ابداع اصطلاحات تازه، ذکر مراحل دوگانه برای سلوک، تبیین غایت کمال حقیقی در مقام رؤیت کماهی اشیاء برای سالکان و بالأخره رویکرد جدید او به علم و حکمت به عنوان مهمترین شرط رسیدن به کمال، جایگاه خاص این عارف بزرگ در تبیین و پردازش این موضوع عرفانی مورد بررسی و تحلیل قرار گرفته است. واژگان کلیدی: کمال، نسفی، بلوغ و حریت، ولایت و نبوت، انسان کامل.

تاریخ پذیرش نهایی: ۱۳۹۱/۱۰/۰۶

* تاریخ دریافت مقاله: ۱۳۹۰/۰۹/۱۹

۱- نشانی پست الکترونیکی نویسنده: e.d_arezoo@yahoo.com

مقدمه

عزیزالدین نسفی از بزرگ‌ترین عرفای قرن هفتم هجری است که بررسی و تحلیل آراء و مشرب خاصّ او در مبانی نظری و عملی عرفان، ما را با فضای عرفانی سده هفتم آشنا می‌کند. یکی از موضوعاتی که در مشرب عرفانی وی به تفصیل بیان شده «کمال» است. کمال، از موضوعاتی است که در سنت اوّل و دوم عرفانی به آن توجه خاص شده است. نسفی سعی بر آن دارد تا اسراری از این دریای بیکران برای طالبان آن مکشوف سازد و طریق رسیدن به آن را به ایشان نشان دهد. این موضوع نزد او از چنان اهمّیتی برخوردار است که با طرح این مبحث در جای‌جای آثار خویش با تعبیری گاه مشابه و گاه متفاوت به ذکر جزئیاتی در مورد حقیقت آن یا کیفیت دستیابی به آن می‌پردازد.

پیشینه تحقیق

کمال از موضوعات پر دامنه‌ای است که همواره مورد توجه محققان در پژوهش‌های عرفانی بوده است. اما از یک سو گستره این پژوهش‌ها از محدوده توجه و تحلیل دیدگاه عرفای مشهوری چون مولانا و ابن عربی فراتر نرفته است، دلیل این امر را شاید بتوان ابداع اصطلاح «انسان کامل» توسط ابن عربی و تأکید خاصّ مولانا بر کمال و وجود انسان کامل در عالم دانست. از سوی دیگر بررسی و غور در دیدگاه عرفانی عزیزالدین نسفی نیز بیش از همه حول محورهایی چون ولایت، وحدت وجود، حرکت جوهری و اندیشه‌های سیاسی می‌گردد و مبحث پراهمّیت کمال تاکنون بی‌توجه مانده است. البته یکی از زیرشاخه‌های این موضوع یعنی انسان کامل در مقاله‌ای با عنوان «بررسی مفهوم انسان کامل از دیدگاه عزیزالدین نسفی» (۱۳۸۷) توسط کیومرث چراغی بررسی شده است اما حقیقت این است که این پژوهش صرف نظر از اینکه تبیین یکی از زیر مجموعه‌های مبحث کمال است، در واقع نوعی گردآوری از آرا و نظرات نسفی در مورد انسان کامل و ذکر نظرات مشابه و متفاوت با آنها از مولانا، عبدالکریم گیلانی،

ابن عربی و جامی است، بدون هیچ‌گونه تأمل و تحلیل تازه‌ای از نظرات این عارف و رفع تناقضات کلامی او حتی در مبحث انسان کامل. تا جایی که در یکی از بخش‌های مقاله مذکور با عنوان «مقام وساطت انسان کامل» حتی نظرات نسفی نیز - جز در یک مورد کوتاه- ناگفته مانده و تنها به ذکر آراء خوارزمی و مولانا بسنده شده است. بنابراین خالی بودن جای یک بررسی تحلیلی برای حل گره‌ها و معماهایی که گاه دستیابی به بینش حقیقی نسفی را دچار مشکلمی‌سازد نویسنده این مقاله را بر آن داشت تا در پی ارائه تحلیلی نو از اندیشه‌های نسفی در موضوع کمال پردازد که البته انسان کامل به عنوان جزئی از آن، در زیر مجموعه این نگاه تحلیل‌گرایانه قرار خواهد گرفت.

۱. کمال

الف) تعاریف

به طور جامع در آثار نسفی، دیدگاه‌های سه گروه صاحب‌نظر، با عنوان اهل شریعت، اهل حکمت و اهل وحدت بیان شده است؛ و البته گاه آراء گروه‌های دیگری چون اهل اتحاد، اهل حلول و اهل تصوف نیز به جمع آنها می‌پیوندد تا مباحث از ابعاد مختلف و به صورت کامل‌تری تبیین و ارزیابی گردد.

مبحث کمال نیز از پنج دیدگاه بررسی شده است؛ نسفی در این مبحث از دیدگاه-های اهل شریعت، مشایخ اهل طریقت، اهل تصوف و دو گروه دیگر- که نامی از ایشان نیاورده- بهره می‌جوید.

به بیان نسفی، علمای شریعت، کمال آدمی را «دانستن علوم حقیقی» تعریف می‌کنند و علوم حقیقی مشتمل بر چهار چیز است: «یکی دانستن نفس و آنچه به نفس متعلق است، دوم دانستن خدای و آنچه به خدای متعلق است، سیم دانستن دنیا و آنچه به دنیا متعلق است، چهارم دانستن آخرت و آنچه به آخرت متعلق است» (نسفی، ۱۳۴۴، ص ۷۶). اهل شریعت مرتبه کمال را مرتبه‌ای فطری و عطایی می‌شمارند نه کسبی و اعتقاد دارند که مراتب ارواح آدمیان از اسفل تا علو مقامات یعنی ولایت و نبوت «هریک را

چنانکه آفریدند آفریدند، در خلق خدای تبدیل نیست» و اگر این مراتب کسبی بود هرکس بیشتر کسب می‌کرد مقام وی عالی‌تر می‌شد و عارف با کسب به مقام ولی و ولی با کسب به مقام نبی می‌رسید (نسفی، ۱۳۷۷، ص ۶۱).

مشایخ اهل طریقت، کمال را بر اساس سلوک و جذبۀ تعریف می‌کنند؛ سلوکی که به کسب و اختیار بنده و نیز جذبۀ‌ای است که به فضل و عطای خداوند است. بر این اساس، اصحاب کمال چهار طایفه‌اند: سالکان، مجذوبان، سالکان مجذوب، مجذوبان سالک.

نزد اهل تصوف نیز کمال، رسیدن به مقام عیان است، مقام عیان همان مقام نبوت است که چهارمین طبقه مردم یعنی انبیا در آن جای می‌گیرند. متصوفه مردم را در دستیابی به کمال به چهار طبقه تقسیم می‌کنند: طبقه اول اهل تقلیدند در مقام اسلام، طبقه دوم اهل استدلالند در مقام ایمان، طبقه سوم اهل ایقانند در مقام ولایت و طبقه چهارم همان‌گونه که ذکر شد اهل عیانند در مقام نبوت (نسفی، ۱۳۴۴، ص ۷۷).

گروهی دیگر، کمال آدمی را وصال به مقام جبروت می‌دانند و مردم را به چهار مرتبه اهل دنیا، اهل آخرت، اهل ملکوت و اهل جبروت تقسیم می‌کنند. این گروه تفاوت مردم را در دستیابی به کمال به سبب تفاوت آنها در عقل دانسته، بر این باورند که عقل، هزار جزء است، برای اهل دنیا صد جزء و برای اهل آخرت، اهل ملکوت و اهل جبروت هر یک سیصد جزء است؛ این مراتب، مقام والاتر از خویش را دیوانه می‌خوانند، بجز اهل جبروت (والا ترین مرتبه) که هر یک را به جای خود نیک بینند و نیک دانند.

آخرین دیدگاهی که نسفی در باب کمال بیان می‌کند مشتمل بر دو تعریف اجمالی است: «بدان که بعضی گفته‌اند که کمال آدمی آن است که به مقام بلوغ رسد و حریت حاصل کند و بعضی گفته‌اند که کمال آدمی آن است که به مقام توحید رسد و استقامتش باشد در توحید» (همان، ص ۷۹). بدین ترتیب او ظاهراً برای نخستین بار،

دو اصطلاح بدیع «بلوغ و حریت» را مطرح می‌کند و دیدگاه‌های خویش را درباره کمال بر این دو اصطلاح استوار می‌سازد.

تازگی و جامعیت آنچه نویسنده عارف ما درباره کمال آدمی باور و بیان داشته کاملاً آشکار است، بویژه که با تأمل در نظرات او در باب مقام انسان در میان دیگر موجودات، می‌توان آن را بر اساس جنبه‌های اصیل معرفت‌شناختی استوار ساخت. مقام انسان نزد وی تا درجه‌ی اعلای آینه گیتی‌نمای در بعد معرفت‌شناسانه ارتقاء می‌یابد. او امتیاز اصلی انسان را در میان دیگر موجودات برای کسب کمال در صورت و صفت ممتاز انسان از دیگر موجودات می‌داند زیرا از میان چندین هزار صورتی که با تجلی نور حق در عالم، ظاهر و مظهر صفات مخصوص به خود شدند انسان، کامل‌ترین صورت موجودات است: «و از صورت‌ها هیچ صورتی بکمال‌تر از صورت انسان نیست لاجرم به صفتی مخصوص شد که از صفت‌ها هیچ صفتی بکمال‌تر از آن صفت نبود و آن نطق است، پس انسان به صورت انسانی و به صفت نطق از جمله حیوانات متمایز شد»^(۱) و به علم و اخلاق از اقران خود ممتاز گشت و به کمال رسید» (نسفی، ۱۳۷۷، ص ۲۵۷). او همچنین انسان را جامع جمیع مراتب هستی و «نسخه‌نامه الهی» در عالم امکان می‌داند، «بدان که هر چیز که در دنیای و آخرت موجود است در آدمی هم موجود است و آدمی نسخه و نمودگار دنیا و آخرت است» (همان، ص ۶۴).

علو مقام انسان در عالم از دیدگاه نسفی تا جایی است که بیشتر مباحث در آثار وی به نوعی با آن پیوند می‌یابد. بی‌شک نسفی از معتقدان و هواداران مکتب وحدت وجود است که تحت تأثیر اندیشه ابن عربی صریحاً اعلام می‌کند که وجود یکی بیش نیست و آن وجود خداست و غیر از وجود خدا چیز دیگری وجود ندارد؛ او در تطبیق این نظر با پذیرش برتری مقام انسان در میان مخلوقات بر این باور است که انسان مانند دیگر موجودات صورتی است از صور این وجود؛ اما صورتی تمام و شریف، تمام از جهت آنکه هر چه در دیگر صور است در او وجود دارد و شریف از آنرو که دل این وجود است و علم و صف دل است و جز در انسان نیست (نسفی، ۱۳۴۴، صص ۱۰۱-۱۰۰).

با روشن شدن کیفیت مقام انسان در بینش نسفی، تحلیل و بررسی کمال انسانی در مشرب وی بر پایه استوارتری انجام می‌گیرد. تعاریف پراکنده‌ای که از کمال - به اجمال یا تفصیل - در نوشته‌های نسفی دیده می‌شود، مجموعاً به چهار بخش تقسیم می‌شود که در هر یک، نویسنده مورد نظر با ارائه تعریفی خاص، کمال را در چهار مقوله خلاصه می‌کند.

مهمترین و اصلی‌ترین تعریف او از کمال همان است که در آن از چهار عنصر اقوال نیک، افعال نیک، اخلاق نیک و معارف به عنوان شروط اصلی دستیابی به کمال نام می‌برد (نسفی، ۱۳۷۷، ۲۷۳ نیز، همو، ۱۳۶۳، ص ۱۱۲). اهمیت این چهار مقوله برای کسب کمال نزد وی تا حدی است که آن را بلوغ می‌نامد و با کاربرد آن همراه با اصطلاح بدیع حریت به بسط همه‌جانبه این موضوع می‌پردازد که البته در بخشی مستقل مورد بحث و تأمل قرار خواهد گرفت. بنابراین محور اصلی بحث ما در این بخش، بررسی دیدگاه‌های وی، (صرف‌نظر از این تعریف اصلی) در سه تعریف دیگری است که از «کمال» ارائه کرده است.

او در تعریف دوم خود، چهار عنصر اصلی کمال را عبارت می‌داند از: اول علوم عقلی، دوم اخلاق، سوم تجرد و انقطاع از دنیا و لذات و چهارم اشتیاق به آخرت و ادراک لذات روحانی (نسفی، ۱۳۴۴، صص ۱۸۷-۱۸۶). نویسنده پیش از این نیز در بیان دیدگاه اهل شریعت در مورد کمال، از علوم حقیقی و انواع چهارگانه آن سخن گفته بود. در اینجا نیز ظاهراً تحت تأثیر اهل شریعت چهار چیز برای کمال در نظر می‌گیرد: ۱. معرفت نفس ۲. معرفت پروردگار ۳. معرفت دنیا ۴. معرفت آخرت؛ با این تفاوت که علوم حقیقی از دیدگاه متشرعان، کل عناصر لازم برای رسیدن به کمال را در برمی‌گیرد در حالی که در نظرگاه نسفی تنها یکی از عوامل دستیابی به کمال محسوب می‌گردد.

در دیگر تعریف وی کمال، عبارت است از حصول چهار مرتبه علم، طهارت، حضور و اشتیاق، با این توضیح که: «از ماسوی الله روی بگرداند و روی به پروردگار

خود آرد و خود را و پروردگار خود را بشناسد و مشتاق پروردگار خود و ملازم درگاه وی گردد» (نسفی، ۱۳۷۷، ص ۳۶۱). اعتقاد نسفی بر این است که گذشتن از عقول و نفوس عالم علوی بوسیله این چهار چیز مقدمه‌ای است برای رسیدن به جوهر اول و تمام کردن دایره هستی (و به عبارت بهتر دایره صعود و نزول) و این مقام انسان کامل و خلیفه خدا بر زمین است.

و اما در چهارمین تعریفی که اجمالاً در بیان‌التنزیل خود آورده است می‌گوید: «بدان که کمال انسان به چهار چیز است: به عقل و علم و عمل و اخلاص؛ فضل آدمیان بر یکدیگر به یکی از این چهارست» (نسفی، ۱۳۷۹، ص ۱۹۶).

توجه به این نکته ضروری است که در تعاریف ظاهرأ متفاوت نسفی از کمال، با وجود اختلافات ظاهری، وجوه تشابهی نیز -چه در لفظ و چه در محتوا- قابل دریافت است. از جمله این وجوه تشابه «علم» است که اگر در اولین و مهمترین تعریف او، «معارف» را تعبیر دیگری از آن بدانیم، باید گفت از شروط ثابت و مؤکد در کل تعاریف اوست؛ پس از آن اخلاق، وجه تشابه دیگری است که تعاریف مختلف وی را به هم پیوند می‌دهد. در اینجا نیز می‌توان «طهارت» را، آنجا که آن را همراه با علم و حضور و اشتیاق از شرایط کمال می‌داند، تعبیر کلی‌تری از اخلاق شمرد، در این صورت، تکرار این مقوله در سه تعریف، نشان از اهمیت آن پس از عنصر «علم» دارد. بدین ترتیب علم و پس از آن اخلاق (طهارت)، نزد نسفی از اصول اصلی دستیابی به کمال محسوب می‌شود، تا جایی که در بیشتر مباحث مربوطه، از ذکر علم و طهارت به عنوان پایه‌های حقیقی کمال ابا نمی‌کند. مثلاً در کتاب انسان کامل در بیان مناسبت کمال انسانی با عقول و نفوس عالم علوی بر این باور است که عقول و نفوس این عالم همه دارای علم و طهارت هستند، پس روح انسان پس از مفارقت از قالب تنها در صورتی به این عالم جذب می‌شود که علم و طهارت حاصل نموده باشد و علم و طهارت بیشتر موجب عالی‌تر گشتن مقام وی است و اگر کمال حاصل نکرده باشد «در

زیر فلک قمر که دوزخ است بماند، بعضی مدتی و بعضی ابدالآباد» (نسفی، ۱۳۷۷، صص ۷۷-۷۶).

نسفی در توصیفات خویش از کمال آدمی از معانی دیگری نیز بهره گرفته است که در برخی موارد، با آنچه صریحاً در این موضوع مطرح ساخته، تقریباً در جهتی مشابه قرار می‌گیرد؛ او گاه کمال انسان را در خودشناسی و اخلاق نیک خلاصه می‌کند (نسفی، ۱۳۶۳، ص ۹۴) و گاه غایت کمال بنده را غلبه دوستی خدا بر دل دانسته از مقام عالی محبت حق تعالی سخن می‌گوید (نسفی، ۱۳۷۷، ص ۳۳۹). همان‌گونه که می‌بینیم در این توصیفات جانبی نیز اخلاق نیک را در جایگاه قابل توجهی قرار داده است؛ ضمن آنکه خودشناسی و محبت از مواردی است که می‌توان آن را با مقوله‌های علم و اشتیاق در تعاریف مذکور در تطابق قرار داد.

ب) «طریق» و «غایت» کمال

بدون تردید، انسان برای وصال به کمال ملزم به پیمودن راهی است که در اصطلاح عرفا و متصوفه «سلوک» نامیده می‌شود. عزیز نسفی با طرح دو دیدگاه متفاوت و متداول در میان اهل تصوف در این باب، بر ضرورت وجود سلوک تأکید می‌کند؛ او در مورد متصوفه معتقد است که نظر آنها بر این است که کمال پیش از سلوک امکان‌پذیر است، همان‌گونه که جمله انبیا و برخی مشایخ به آن نائل گشته‌اند و در مقابل، عده‌ای دیگر اعتقاد به ضرورت سلوک پیش از کمال داشته بر این باورند که انبیا و اولیا پس از سلوک به کمال دست یافته‌اند (نسفی، ۱۳۴۴، ص ۱۲۶).

نسفی کلید حل این اختلاف را با تعریف حقیقت سلوک از زبان گروه دوم به دست می‌دهد، حقیقتی که گروه اول- آنان که کمال را قبل از سلوک ممکن می‌پندارند- در نیافته‌اند زیرا سلوک را به مرید گشتن و روزه گرفتن و ذکر و عزلت و... شناخته‌اند درحالی که اینها «شرایط سلوک» اند نه خود آن. بنابر گفته نسفی در تأیید قول گروه دوم، سلوک مساویست با طلب و سالک برابر است با طالب، چه در خانقاه باشد و چه

بر تخت پادشاهی! (همانجا). اگرچه صراحتی در بیان نظر اصلی او در این مورد دیده نمی‌شود اما فحوای کلام وی در اینجا و در دیگر آثارش، موافقت او را با لزوم سلوک پیش از کمال تأیید می‌کند.

سلوک از دیدگاه نسفی به دو مرحله «سیر الی الله» و «سیر فی الله» تقسیم می‌شود. وی این دو را ضمن تعریف، این‌گونه از هم متمایز می‌کند: «سیر الی الله نهایت دارد و عبارت از آن است که سالک چندان سیر کند که از هستی خود نیست شود و به هستی خدا هست شود و به خدا زنده و دانا و بینا و شنوا و گویا گردد... و سیر فی الله عبارت از آن است که سالک چون به هستی خدا هست شد و به خدا زنده و دانا و بینا و شنوا و گویا گشت، چندان دیگر سیر کند که اشیا را کماهی و حکمت اشیا را کماهی بتفصیل و بتحقیق بداند و ببیند» (نسفی، ۱۳۷۷، صص ۱۳-۱۲).

اشاره به حدیث نبوی «اللهم أرنا الأشياء کماهی» (هجویری، ۱۳۷۱، ص ۲۳۱) - حدیثی که در بیان حاجت بلندترین مقامات انسانی است- در مرحله عالی سلوک، علاوه بر تقدس ویژه‌ای که به کلام نسفی می‌بخشد، جهت اصلی و غایی کمال را نیز تعیین می‌کند. اما قبل از پرداختن به این جهت غایی پاسخ به این پرسش ضروری است که طریق گام نهادن در مسیر سیر فی الله و رسیدن به این جهت اصلی-یعنی رؤیت حقیقت چیزها آن‌چنان که هستند- چیست؟ نظر او بر این است که این امر میسر نمی‌شود جز با معرفت به خویش، «هر که می‌خواهد چیزها را چنان‌که هست بداند و بشناسد باید که خود را چنان‌که هست بداند و بشناسد» (نسفی، ۱۳۶۳، ص ۴۶) و بی‌شک طبق حدیث معروف «مَنْ عَرَفَ نَفْسَهُ فَقَدْ عَرَفَ رَبَّهُ» شناخت خود یعنی شناخت حق.

بدین ترتیب سیر الی الله، به معنای قدم نهادن در راهی است که به شناخت خداوند (معرفت الهی) منتهی می‌گردد و سیر فی الله در مرتبه‌ای فراتر از آن دیدن حقیقت اشیاست و رسیدن به غایت کمال حقیقی؛ «هر که به خدا رسید و خدای را شناخت سیر الی الله تمام کرد و با خلق عالم به یکبار صلح کرد و هر که بعد از شناخت خدا

تمامت جواهر اشیا و تمام حکمت‌های جواهر اشیا را کماهی دانست و دید سیر فی الله را تمام کرد و همه چیز را دانست و هیچ چیز نماند که ندانست» (نسفی، ۱۳۷۷، ص ۴۴۷).

در بیان علو این مرتبه این قول نسفی کفایت می‌کند که: «از صد هزار سالک که در این راه آیند یکی به خدا رسد خدا را بشناسد و از صد هزار سالک که به خدا رسند و خدا را بشناسند یکی به آنجا رسد که اشیا را و حکمت اشیا را کماهی بداند و ببیند، باقی جمله در این میان فرو روند» (همان، ص ۴۴۸). نتیجه کلام اینکه نزد او، معرفت حق در مرتبه‌ای نازل‌تر و پیش از کمال واقع می‌شود، چنان‌که لازمه دستیابی به کمال غایی، شناخت خود و خداوند است.

جالب است که نویسنده مورد نظر ما گاه در کلام خویش، آنجا که از مقام «دیدن و دانستن اشیا کماهی» می‌گوید، آن را با مرتبه «علم» یا «علم و اخلاق» برابر می‌نهد؛ چنانکه پس از ذکر تجلی اعظم حق در عالم و ظهور خلیفه خداوند می‌گوید: «این رونده که عالم صغیر را تمام کرد و در عالم کبیر نایب و خلیفه شد گفت وی گفت خدا باشد و کرد وی کرد خدای بود و این تجلی اعظم است از جهت آنکه ظهور "اخلاق" اینجاست و ظهور «علم» اینجاست. ای درویش! ظهور علم بسیار جای است اما علم محیط اینجاست، اینجا خود را شناخت و اینجا خود را کماهی دانست و دید...» (همان، ص ۸۵). یا در توصیف سرّ عظیم هر دانه نهفته در عالم، با زبانی تحسین‌برانگیز و بیانی تعجب‌آمیز در برابر ملک الهی و حکمت خداوندی می‌گوید: «ای درویش! علم این است و دعای رسول -علیه السلام- از برای این است...» (همان، ص ۳۵۵).

با توجه به یکسانی مقام رؤیت کماهی اشیا با مقام «علم» در اندیشه نسفی، می‌توان «فراست» را در حدیث معروف «إتقوا فراسة المؤمن فأنه ينظر بنور الله» (قشیری، ۱۳۶۱، ص ۳۸۷)، تعبیر دیگری از این علم برشمرد، چراکه فراست مؤمن همان علم متعالی و مخصوصی است که به درجه رفیع بینش و رؤیت حقایق ارتقاء یافته از منبع انوار الهی مدد می‌گیرد. چنانکه مولانا نیز با اشاره به همین حدیث، آن کس را که قادر به دیدن

علم و نور آن در وجود انسان هاست، با جمله «ینظر بنور الله» توصیف می‌کند. او با ذکر تمثیلی، تن انسان، به مناره، علم او را به مرغی در این مناره و موی را که در دهان این مرغ پنهان است را به نور علم و طاعت تشبیه می‌کند، که هرکس قادر به رؤیت آن موی نیست و آنان که در مرتبه اوسط هستند تنها قادر به دیدن مرغ بر مناره هستند و ظاهرینان بی‌بصیرت جز مناره تن چیزی نمی‌بینند:

آن مناره دید و در وی مرغ نی	بر مناره شاهبازی پر فنی
آن دوم می‌دید مرغ پرزنی	لیک موی اندر دهان مرغ نی
و آن که او ینظر بنور الله بود	هم ز مرغ و هم ز مو آگه بود
تن مناره، علم و طاعت همچو مرغ	خواه سیصد مرغ گیر و یا دو مرغ
مرد اوسط مرغ بین است او و بس	غیر مرغی می‌نیند پیش و پس
موی آن نوری است پنهان، آن مرغ	که بدان پاینده باشد جان مرغ

(مولوی، ۱۳۸۰، ۶/۱۱۴۷-۱۱۴۰)

بنابراین هرگز نمی‌توان ارتباط مستقیم میان «علم و اخلاق» با «غایت کمال» را نادیده گرفت. علم که در تعریف اصلی نسفی از کمال با تعبیر «معارف» در کنار سه عامل دیگر یعنی اقوال نیک، افعال نیک و اخلاق نیک قرار می‌گیرد، آخرین مرتبه دستیابی به کمال و همان عنصر پراهمیتی است که سالک بوسیله آن به رؤیت حقیقت اشیا نایل می‌گردد، زیرا نسفی کسب معارف یا علم را سلوک از هستی خویش به هستی خدای و دانستن چیزها کماهی معنا می‌کند: «به نزدیک اهل تصوف سلوک عبارت از رفتن است از اقوال بد به اقوال نیک و از افعال بد به افعال نیک و از اخلاق بد به اخلاق نیک و از هستی خود به هستی خدای، یعنی چون سالک بر اقوال و افعال و اخلاق نیک ملازم کند، انوار معارف بر وی روی نماید و چیزها را چنان‌که هست [کماهی] بداند و ببیند» (نسفی، ۱۳۶۳، صص ۱۱۲-۱۱۱). بدین ترتیب غایت کمال، رسیدن به مرتبه بینش کماهی و پیمودن دومین مرحله بی‌نهایت سلوک یعنی «سیر فی الله» است، مرتبه‌ای که لازمه ادراک آن طی مسیر «سیرالی‌الله» و دستیابی به معرفت حق

است.

«لقاءالله» تعبیری است که نسفی آن را در بیان این مرتبه والا یعنی رؤیت اشیا کماهی، به کار می‌برد. سالک در مقام لقاءالله عالی‌ترین درجات بینش و دانش عرفانی را تجربه می‌کند، او لقاءالله را به تک درختی تشبیه می‌کند که سالک پس از دریافت نورالله در بهشت هفتم در آخرین و هشتمین بهشت به آن دست می‌یابد و در پیوند آن با بینش کماهی می‌گوید: «سالک تا به لقای خدا مشرف نشود هیچ چیز را کماهی نداند و نبیند» (نسفی، ۱۳۷۷، ص ۳۰۴). او همچنین سالکان واصل به مقام لقاءالله یا بینش کماهی را «اهل کشف» می‌نامد: «ای درویش به حقایق چیزها اهل کشف رسیدند و چیزها را کماهی اهل کشف دیدند و دانستند باقی جمله در خوابند و در خواب حکایت کنند» (نسفی، ۱۳۶۳، ص ۲۷۰).

ج) حجاب‌ها

اکنون سؤال اینجاست که موانع و حجب رسیدن به این کمال و طریق رفع آنها در نظرگاه نسفی چیست؟ او که از این حجاب‌ها با لفظ «بت» یاد می‌کند اصلی‌ترین آنها را در سه مورد خلاصه می‌کند: اول دوستی آرایش ظاهر^(۲) یا بت صغیر، دوم دوستی مال یا بت کبیر و سوم دوستی جاه یا بت اکبر (نسفی، ۱۳۷۷، ص ۵۳). در جای دیگری او با اشاره به سه بت دیگر، که در واقع پیش از این سه حجاب اصلی قرار می‌گیرند و نه به مرتبه انسانی بلکه به مرتبه حیوانی مربوط می‌شوند، به تکمیل این بحث می‌پردازد. این سه بت عبارتند از: شهوت بطن و شهوت فرج و دوستی فرزند (همان، ص ۲۲۹). بدین ترتیب نسفی حجاب‌های راه کمال را با طبقه‌بندی در دو بخش، در مراتب مختلف روح یعنی روح انسانی و روح حیوانی مطرح می‌کند. سالک با خروج از مرتبه حیوانی و ردّ موانع و پرده‌های شهوت بطن و فرج و حب فرزند در حجب مرتبه انسانی و بت‌های صغیر و کبیر و اکبر گرفتار می‌شود.

علاوه بر این، او از یک حجاب اعظم که درحقیقت اساس و سرچشمه دیگر حجاب‌ها محسوب می‌شود نام می‌برد و آن «دوستی نفس» است و مجموع این هفت بت «هر یک دوزخی‌اند از دوزخ‌های بی‌پایان و هر یک نهنگی‌اند از نهنگ‌های گرسنه» (نسفی، ۱۳۶۳، ص ۲۳۰). باید گفت نسفی در این عبارت خویش به طور غیرمستقیم به وجود حجاب‌هایی مستقل از این حجب دوزخی نیز هشدار می‌دهد و این حجب هفت‌گانه را تنها بخشی از کل آنها می‌شمارد.

اما آنچه که در «زبده الحقایق» در باب انواع حجاب‌ها بیان می‌کند، در بعضی موارد با نظرات او در «انسان کامل» متفاوت است. او در «زبده الحقایق» اصل حجب را چهار تا دانسته: دوستی جاه، دوستی مال، تقلید و معصیت که در مقابل چهار مقام اصلی یعنی اقوال نیک، افعال نیک، اخلاق نیک و معارف قرار می‌گیرد. رفع این حجب در واقع طهارت و تصفیلی است برای حصول این مقامات که به مثابه نماز و تنویر استوار راه رسیدن به این مقامات اصلی همچون تعداد حجاب‌ها، چهار طریق عزلت، کم گفتن، کم خوردن و کم خفتن است (همان، ص ۱۱۲).

درحالی که در «انسان کامل» این طرق را ظاهراً در یک راه خلاصه کرده، می‌گوید: «ای درویش طریقی که موصل است به کمال یک طریق است و آن طریق اول، تحصیل است و تکرار و آخر، مجاهدت و اذکار... باید که اول به مدرسه روند و از مدرسه به خانقاه آیند و هر که این چنین کند شاید که به مقصد و مقصود رسد و هر که نه چنین کند هرگز به مقصد و مقصود نرسد» (همو، ۱۳۷۷، ص ۵۴)؛ اما با تأمل می‌توان اشاره او را به «دو طریق» دریافت: یکی مدرسه و خانقاه - نمادی از جایگاه‌ها و مراحل نخستین سلوک - که سالک در آن به وسیله تحصیل و تکرار به «سیر الی الله» می‌پردازد، و دیگری مجاهده و ذکر که توسط آن به «سیر فی الله» توفیق می‌یابد؛ «هر که به مدرسه نرود و به خانقاه رود شاید که از سیر الی الله با بهره و بانصیب باشد و به خدای رسد، اما از سیر فی الله بی بهره و بی نصیب گردد» (همان، صص ۵۵-۵۴).

شاید نظر سید حیدر آملی نیز در باب تقسیم علوم با گفته‌های نسفی بی‌ارتباط نباشد. او کلیه علوم را به دو قسم تقسیم می‌کند: ۱. رسمی اکتسابی که به تدریج با تعلیم انسانی و با رنج بسیار در مدتی طولانی به دست می‌آید. ۲. ارثی الهی، که با تعلیم زبانی، بتدریج یا غیر تدریج و با آسایش و راحتی در مدتی کوتاه حاصل می‌شود؛ او نیز چون نسفی بر این نظر است که هر یک از این دو علم بدون دیگری حاصل می‌شود اما علم اوّل (اکتسابی) بدون علم دوم (ارثی الهی) بی‌فایده است در حالی که علم ارثی الهی بدون علم اکتسابی رسمی دارای فایده است، مانند علوم انبیا و اولیا که بدون علوم ظاهری هم دارای اهمّیت و فایده‌اند (آملی، ۱۳۴۷، ص ۴۷۲).

شایان ذکر است که نسفی بر لزوم و ضرورت وجود پیر و مرشد دانای راه برای سالک همچون دیگر عرفا تأکید فراوان داشته ظهور کمال عالی انسانی را که در امکانات بالقوه مکنون است در گرو «صحبت دانا و تربیت و پرورش وی» می‌داند (نسفی، ۱۳۶۳، ص ۱۱۵). او همچنین بر راستی و نیک‌نفسی در این راه بسیار تأکید می‌کند و در نصایح خویش آن را اساس رستگاری می‌شمارد: «در بند آن مباش که نماز بسیار کنی و روزه بسیار داری و حج بسیار گزاری، آنچه فریضه است به جای می‌آر... دربند آن باش که راست و نیک‌نفس شوی... باید که راستی و نیک‌نفسی ذاتی تو شود تا رستگار گردی» (همان، صص ۱۱۷-۱۱۶).

د) بلوغ و حرّیت

مهمترین اصطلاحاتی که نسفی برای تبیین نظر خود در مورد کمال به کار می‌برد «بلوغ و حرّیت» است. او، به طور کلی از کمال به بلوغ و حرّیت تعبیر می‌کند و با تمایز ظریفی که میان این دو قایل می‌شود مرتبه یکی را از دیگری فراتر می‌نهد. او بر این باور است که برای هر موجودی در عالم هستی نهایی هست و غایتی. نهایت هر چیز بلوغ و غایت آن حرّیت نامیده می‌شود. وی با تمسک به مثالی منظور خویش را روشن‌تر بیان می‌کند: میوه چون بر درخت تمام شود و به نهایت خود برسد به قول

عرب بالغ گشته و چون میوه بعد از بلوغ از درخت جدا شود و پیوند از درخت جدا کند عرب گوید که میوه حرّ گشت؛ پس، علامت بلوغ و نهایت یک چیز، رسیدن آن به اوّل خویش است^(۳) -مانند تخم قالب آدمی که نطفه است و چون قالب آدمی به جایی رسید که نطفه در وی پیدا شد او را بالغ گویند- و معنای حرّیت آزادی و قطع پیوند است (نسفی، ۱۳۷۷، ص ۱۳۳).

نسفی بلوغ را مقام سالکان و حرّیت را غایت مقامات بالغان می‌داند. بنابراین مقام بلوغ مقدمه رسیدن به مقام بلند حرّیت است که از طریق «ریاضات و مجاهدات» به دست می‌آید (نسفی، ۱۳۴۴، ص ۱۰۸). این تعاریف و توضیحات اجمالی ما را برای شناخت بیشتر این دو مقوله مهم در مشرب عرفانی نسفی آماده می‌سازد^(۴).

او معتقد است که بلوغ آدمی در گرو رسیدن به عقل اوّل است، زیرا «تخم موجودات عقل اوّل است، پس عقول و نفوس و افلاک و انجم و عناصر و طبایع و معادن و نباتات و حیوانات جمله در عقل اوّل بالقوه موجود بوده باشند چنانکه بیخ و ساق و شاخ و برگ و گل و میوه جمله در تخم گندم بالقوه موجود بودند... همچنین جمله موجودات از عقل اوّل پیدا آمدند تا به انسان رسیدند، چون بعد از انسان چیز دیگری نبود معلوم شد که انسان میوه درخت موجودات است و چون انسان به عقل رسید و بعد از عقل چیز دیگری نبود معلوم شد که تخم اوّل عقل بوده است» (نسفی، ۱۳۷۷، ص ۱۳۵).

بنابراین رسیدن به کمال عقل مساوی است با رسیدن انسان به نهایت خویش یعنی بلوغ و تمام کردن دایره وجودی. اما باید گفت پس از این، مرتبه والاتر حرّیت قرار دارد یعنی مقام جدایی و قطع پیوند با هر آنچه که در این دایره است.

نسفی برای بلوغ چهار نوع مختلف در نظر می‌گیرد: بلوغ اسلام یا مقام تقلید و انقیاد که توحید سالک در آن به زبان است؛ بلوغ ایمان یا مقام استدلال و علم که توحید سالک در آن به دل است؛ بلوغ ایقان یا مقام اطمینان و آرام که در آن سالک گویی خدا را یکی می‌بیند و چهارم بلوغ عیان یا مقام کشف غطا و شق شقاق که در آن سالک

حقیقتاً خدا را یکی می‌بیند و «این بلوغ عیان، کمال آدمی و نهایت مقام است» (نسفی، ۱۳۴۴، صص ۱۲۶-۱۲۵). هر یک از این انواع بلوغ دارای کمال خاص خود است و کمال بلوغ عیان «حریت» نام دارد، پس حریت غایت مقامات در کمال انسانی است. نسفی در تقسیم‌بندی متفاوت دیگری که در همین موضوع ارائه می‌کند، در دو بخش، چهار درجه برای بلوغ در نظر می‌گیرد: در بخش اول، «بلوغ عوام» (یعنی رسیدن به وجود از طریق اجمال و تقلید) از «بلوغ خواص» (یعنی رسیدن به وجود از طریق تفصیل و تحقیق) متمایز می‌گردد. در بخش دوم، بلوغ خواص خود دارای سه درجه است: درجه اول بلوغ حکما یعنی درک طبایع اشیا، درجه دوم بلوغ انبیا به معنی رسیدن به خواص اشیا و درجه سوم بلوغ اولیا یعنی آگاهی به حقایق اشیا (نسفی، ۱۳۴۴، صص ۱۰۲-۱۰۱).

او برای مقام حریت نیز سه درجه قایل می‌گردد: اول آزادی از حجب ظلمانی (جاه و مال و شهوت)، دوم آزادی از حجب نورانی (علم و تقوی و طاعت) و سوم آزادی از خود؛ که مقام دوم و سوم را به ترتیب حریت انبیا و حریت اولیا می‌نامد (همان، ص ۱۰۴). چنانکه می‌بینیم وی در درجه‌بندی حریت، برای عوام (همچون بلوغ) جایی باقی نگذاشته است و این به دلیل آن است که حریت مقامی خاص برای خواص بالغان است که پس از رسیدن به بلوغ، توفیق قطع پیوند با تعلقات خویش را یافته‌اند. حریت مقام برتری است که نسفی آن را با مقام «رضا» برابر می‌نهد و وجه اشتراک اصلی این دو را ترک اختیار و برخاستن طلب از انسان و یکسان شدن غم و شادی، صحت و مرض، حیات و ممات و... نزد وی می‌داند (همان، صص ۱۴۸-۱۴۷). پس، رضا مقام بنده‌ای است که از هر چیز و هر کس آزاد گشته و به حریت نایل شده است. همان‌گونه که شرط دستیابی به حریت، بلوغ است و پیش از بلوغ امکان تجربه آن وجود ندارد، درک و تجربه مقام رضا نیز در گرو دستیابی به نهایت علم است؛ «این مقام [رضا] کسی را میسر و مسلّم شود که در علم به نهایت رسد و به تحقیق بداند که میان دانا و نادان تفاوتی نیست... [زیرا] که هیچ‌کس از مقام خود راضی نیست اگر داناست چیزی می-

طلبد و اگر نادان است هم چیزی می‌طلبد و اگر درویش است چیزی می‌طلبد و اگر توانگر است هم چیزی می‌جوید... این تفرقه و پراکندگی از جهت خواست و طلب است» (نسفی، ۱۳۴۴، ص ۱۰۴).

تأمل در نظر نسفی، ما را به این نتیجه می‌رساند که سالکی که پس از بلوغ به حریت نایل گشت بدان معناست که به مقام رضا پس از کسب نهایت علم رسیده است و این مرتبه یعنی حریت و رضا مرتبه بی‌خویشی و رهایی است از هر آن چیزی که به خویشتن سالک مربوط می‌شود و بگونه‌ای با خواسته‌ها، آرزوها و هواهای او ارتباط دارد. مقامی است که آدمی با درک آخرین درجه آن یعنی آزادی از خود، نه فقط حجاب‌های ظلمانی و نورانی، که وجود خویش را با تمام مطلوبات و خواهش‌های آن به دست فنا می‌سپارد و این عالی‌ترین مرتبه عرفانی برای یک عارف بالله محسوب می‌شود.

نسفی شرط رسیدن به این آزادی و آزادگی را «تمکین» می‌داند. از دیدگاه عرفا و متصوفه تلوین صفت ارباب احوال و تمکین صفت اصحاب حقایق است؛ «مادام که بنده اندر راه بود صاحب تلوین بود و از حالی به حالی همی شود و از صفتی به صفتی همی گردد و از این منزل کی بود به منزلی برتر از آن فرود آید چون برسد صاحب تمکین بود... صاحب تلوین دائم اندر زیادت یود و صاحب تمکین برسیده باشد و متصل گشته و علامت آن که متصل گشت آن بود که به همگی از همگی خویش باطل گشت...» (قشیری، ۱۳۶۱، صص ۱۲۲-۱۲۱). نسفی نیز بر این باور است که تمکین مقامی است که در آن هستی سالک بر صفات وی غالب می‌گردد، بر عکس مقام تلوین که صفات سالک بر هستی او غالب است؛ پس «سالک تا به مقام تمکین نرسد از بندگی خلاص نیاید و به آزادی نرسد...» (نسفی، ۱۳۴۴، ص ۱۴۲). وی همچنین در تشریح مقام «تمکین» آورده است: «علامت آنکه سالک از ظلمت کفر و کثرت شرک خلاص یافت و به نور وحدت و توحید آراسته شد و به مقام تمکین رسید، آن است که یک

وجود ببیند که در آن یک وجود، مشرق و مغرب و جنوب و شمال و فوق و تحت یکسان باشد...» (نسفی، ۱۳۴۴، ص ۱۴۳).

با توجه به اقوال او در این باب، حکم به وجود ارتباطی متقابل میان دو مقام «تمکین» و «بلوغ عیان» ضروری می‌نماید، زیرا پیش‌تر، از قول او بیان شد که کمال بلوغ عیان (آخرین درجه بلوغ) مساوی است با مقام حریت و بلوغ عیان عبارت است از مقام کشف غطا که سالک در آن خداوند را حقیقتاً یکی می‌بیند و کمال بلوغ عیان یعنی گام نهادن در مرتبه حریت. بنابراین می‌توان تکوین را در تطابق کامل با بلوغ عیان قرار داد. او همچنین نور تمکین را هم‌تراز با نور عقل و نور عشق و هادی سالکان راه حق می‌داند و بر آن است که نور تمکین که در «یهدی الله لنوره من یشاء» (نور/۳۵)، آمده «در مقام عیان» است (همانجا). بدین ترتیب بلوغ، آن گاه که به آخرین مرتبه خویش یعنی عیان می‌رسد، برابر می‌شود با مقام تمکین که در آن صفت سالک مغلوب هستی وی می‌گردد زیرا در این هر دو، سالک خدای تعالی را یکی می‌بیند و مهبای آزادی از خویش می‌شود، در این هنگام «چون وجود سالک نماند قرب و بعد و فراق و وصال و خوف و امید که صفت سالک است به ضرورت هم نماند؛ اینجا نهایت مقام بلوغ و [برابر با] حریت است» (همان، ص ۱۴۴).

آزادی انسان در دیدگاه نسفی مطلق نبوده بلکه نسبی است؛ او نظر بر این دارد که «آزاد و فارغ مطلق وجود ندارد و ممکن نیست اما به نسبت آزاد و فارغ باشد» (نسفی، ۱۳۷۷، ص ۸۲). وی جمله انسان‌ها را زندانیان زندان این عالم می‌داند که در قید و بند آن گرفتارند، با این تفاوت که بعضی را یک بند است و بعضی را چندین بند؛ پس هیچ انسانی مطلقاً آزاد نیست حتی انبیا و اولیا. نسبی بودن آزادی انبیا و اولیا الهی - که به غایت مقامات و حریت محض نایل گشته‌اند - از دو جهت قابل توجیه است: محدودیت غیرارادی روح ایشان در چارچوب جسم مادی از یکسو و در عالم ماده از سوی دیگر آزادی آنها را از حالت اطلاق خارج و به همان نسبییتی موصوف ساخته که مورد تأیید نسفی است. جالب توجه است که در ادامه این بحث نیز بار دیگر با تأکید

وی بر برابری این آزادی نسبی با «رضا و تسلیم» مواجه می‌شویم: «ای درویش اگر نمی‌توانی آزاد و فارغ شوی باری راضی و تسلیم باش» (نسفی، ۱۳۷۷، ص ۸۲). او برای آنان که به بلوغ رسیده‌اند اصطلاح کاملان و برای کسانی که به مقام حریت دست یافته‌اند عنوان «آزاد» را به کار می‌برد و آنان که هر دو را تجربه کرده‌اند «کامل آزاد» می‌نامد. «کامل آزاد» یا «بالغ و حرّ» کسی است که «او را هشت چیز به کمال باشد: اقوال نیک و افعال نیک و اخلاق نیک و معارف و ترک و عزلت و قناعت و خمول... هر که چهار اول دارد و چهار آخر ندارد کامل است، اما آزاد نیست و هر که چهار آخر دارد و چهار اول ندارد آزاد است، اما کامل نیست و هر که این هشت جمله دارد و بکمال دارد کامل و آزاد و بالغ و حرّ است» (همان، ص ۸).

آنچه نسفی در اینجا با عنوان انسان آزاد اما نابالغ مطرح می‌کند با آنچه که پیش از این در باب وجوب دستیابی به بلوغ برای رسیدن به حریت گفته شد منافات دارد. او برخلاف مباحث پیشین که تنها به دو گروه یعنی سالکان بالغ و بالغان آزاده در مراتب مختلف بلوغ و حریت نظر داشت، در اینجا از گروه سوم نیز با نام «آزاد نابالغ یا ناکامل» یاد می‌کند که به حریت بدون تجربه بلوغ نایل گشته‌اند!

این که ما کامل را مترادف با بالغ شمردیم اولاً به دلیل مترادفی است که در موارد متعدّد در کلام خود نسفی بین این دو واژه در کنار مترادف آزاد با حرّ دیده می‌شود، چنانکه کامل و آزاد را در برابر بالغ و حرّ قرار می‌دهد؛ ثانیاً به جهت تعریف وی از بلوغ است که در آن از تمام شدن دایره و کامل شدن انسان با رسیدن به نهایت خویش سخن گفته بود. پس این سؤال، همچنان باقی می‌ماند که وقتی آزادی و حریت بدون مقدمه بلوغ برای سالک امکان‌پذیر نیست، آیا می‌توان وجودی برای انسان آزاد ناکامل یا نابالغ قایل شد؟ در پاسخ به این سؤال باید گفت مراد نسفی از آزادی و حریت تهی از بلوغ، حریت بر پایه دانش محض و نه بر اساس بلوغ و کمال است و مراد او از انسان آزادی که هنوز در اقوال و افعال و اخلاق نیک و معارف کامل نگشته، به نهایت دایره وجودی خویش نرسیده و آن را تمام نکرده، اما در ترک و عزلت و قناعت و خمول

(طرق آزادی) می‌کوشد، انسان آزاد دانا و نه سالک آزاد کامل است. تفاوت ظریفی که میان این دو نوع حریت می‌توان قایل شد آنها را با فاصله‌ای شگفت از هم دور می‌کند. تردیدی نیست که حریت اصیل در گرو رسیدن به بلوغ اصیل است و آنجا که از انسان آزاد اما نابالغ نام برده می‌شود، مراد، آزادی بر مبنای علم و نظر است نه سلوک و عمل، و محلّ توجّه، آزاد داناست نه آزاد کامل. از نسفی در این باره اظهار نظر صریحی دیده نمی‌شود و این مسأله از جمله معماهایی بود که تنها با عنایت به سخنی از خود وی در مورد دانش و آزادی قابل حل می‌نمود؛ او می‌گوید: «هر که این چهار چیز [ترک و عزلت و قناعت و خمول] دارد و این چهار چیز می‌خواهد و دربند آن است که این چهار چیز را به کمال رساند به یقین می‌داند که دانا و آزاد است که بی‌دانش و آزادی این چهار چیز را ملک خود نتواند گردانید» (نسفی، ۱۳۷۷، ص ۲۷۲). بدیهی است که دانا هرچند با دانش خویش در راه آزادی گام نهاده است هرگز نمی‌توان او را در تجربه حریت، با بالغ و کاملی که هستی خویش را درنور دیده، به اصل خود بازگشته و آنگاه به ترک و رهایی وجود خویش تن توفیق یافته برابر نهاد.

اما کاملان آزاد در دیدگاه نسفی دو طایفه‌اند: آنان که پس از ترک، عزلت و قناعت و خمول برگزیدند و کسانی که بعد از ترک، رضا و تسلیم و نظاره کردن اختیار کردند، مقصود این هر دو گروه آزادی و فراغت است اما طرق آنها مختلف. نسفی خود هر دو طریق را تجربه کرده و در ترجیح یکی بر دیگری مردّد است چرا که در هر یک منافی و آفاتی هست که در دیگری نیست.

۲. اصحاب کمال

الف) حکما، انبیا و اولیا

یکی از معروف‌ترین تقسیماتی که بویژه درباره اصحاب کمال در آثار نسفی دیده می‌شود، تقسیم کلی کاملان یا بنابر گفته خود وی «دانایان» به سه گروه حکما، انبیا و اولیا است. او که این طبقه‌بندی را غالباً از زبان اهل وحدت بیان می‌کند بر این باور

است که حکیم، دانا به طبایع اشیا؛ نبی، دانا به طبایع و خواص اشیا و ولی، دانا به طبایع و خواص و حقایق اشیاست. او در این تقسیم‌بندی، مقام ولی را از نبی نیز برتر می‌نهد تا جایی که او را تجلی خاص خداوند در عالم می‌داند (نسفی، ۱۳۴۴، ص ۵۹).

نسفی در یک مورد دیگر نیز از قول اهل وحدت، از این سه طایفه به همین ترتیب، بنابر درجه اولویت نام برده، نبی را بر حکیم و ولی را بر نبی تفضیل می‌دهد: «نزد اهل وحدت نبی بر حکیم تفضیل دارد و ولی بر نبی از جهت آنکه هرکه نبی باشد هرآینه حکیم باشد هرکه ولی باشد هرآینه نبی هم باشد...» (همان، ص ۱۰۲). اما آنجا که به بیان عروج نفس از عالم طبیعت به عالم علوی می‌پردازد مرتبه نبی را از ولی برتر می‌نهد؛ زیرا پس از عروج نفس اماره به نفس لواحه و ارتقاء به مرتبه حکما، نفس قدسی را مرحله بعدی عروج نفس ناطقه و درجه نفسانی اولیا، و نفس مطمئنه را مرحله نهایی کمال نفس و درجه انبیا می‌شمارد و در ادامه بر طبق آیه شریفه «انَّ الْمُتَّقِينَ فِي جَنَّاتٍ وَ نَهْرٍ فِي مَقْعَدِ صَدَقٍ عِنْدَ مُلْكٍ مُّقْتَدِرٍ» (قمر/۵۵-۵۴). جنات و نهر را جایگاه حکما و علما، مقعد صدق را مقام اولیا و عند ملوک مقتدر را مقام انبیا می‌داند (نسفی، ۱۳۷۷، صص ۴۱۳-۴۱۱).

تعدد و تناقض نظرات نسفی در مورد تفوق نبی بر ولی یا بالعکس در بخش بعد به طور کامل مورد بررسی و تحلیل قرار خواهد گرفت، اما آنچه لازم است در این بخش مورد تأمل و مداقه قرار گیرد، تعیین جایگاه حکما از یک سو و مقام انبیا و اولیا از سوی دیگر در نظرگاه نسفی است. حکیم در مقامی نازل‌تر از نبی و ولی اما در زمره اصحاب کمال قرار می‌گیرد. بنابراین طبقه انبیا و اولیا از طبقه حکما در درجه‌ای برتر جدا می‌شود چرا که به قول نسفی «انبیا و اولیا مظاهر خدای‌اند... و حکما و علما مظاهر عقل‌اند» (همان، ص ۸۲).

پس باید گفت کاملان یا اصحاب کمال در اصل به دو گروه اصلی تقسیم می‌شوند: اول حکما و دوم انبیا و اولیا. طرح تقسیم‌بندی دیگری از اصحاب کمال توسط نسفی به دو دسته کاملان و کاملان مکمل، ما را در تأیید این تمایز دوگانه میان حکیم از یک

طرف و نبی و ولی از طرف دیگر یاری می‌کند. برطبق این تقسیم‌بندی مقام حکما با عنوان کاملان از مقام انبیا و اولیا با عنوان کاملان مکمل، با تبیین دقیق‌تری از هم متمایز می‌گردد.

نسفی اصحاب کمال را از قول مشایخ طریقت به چهار طایفه تقسیم می‌کند: سالکان، مجذوبان، سالکان مجذوب و مجذوبان سالک که دو گروه اول کامل و نه مکمل و گروه سوم و چهارم کاملان مکمل هستند. او در ادامه می‌گوید: «...سلوک به کسب و اختیار بنده است و جذب به فضل و عطاى خدا، پس اولیا را ولایت و انبیا را نبوت به فضل و عطا باشد نه به کسب و اختیار زیرا که انبیا و اولیا جز مجذوب نباشند؛ و جذب دیگر است و عروج دیگر، و عروج اولیا دیگرست و عروج انبیا دیگر» (نسفی، ۱۳۴۴، ص ۷۷).

ظاهر این کلام خواننده را به این نکته رهنمون می‌سازد که در میان اصحاب کمال، انبیا و اولیای الهی در گروه مجذوبان، یعنی طایفه‌ای که کامل و نه مکمل خوانده شده بود، قرار می‌گیرند. اما تأمل در آن به کشف نکته‌ای پراهمیت در ردّ این نظر ظاهری می‌انجامد. همان‌طور که مشاهده می‌کنیم نسفی در تقسیم‌بندی اصحاب کمال (از دید مشایخ طریقت)، بر دو اصل اساسی جذب و سلوک تکیه دارد که گاه یکی بدون دیگری و گاه هر دو در کنار هم (یکی مقدم بر دیگری) مرتبه تکامل صاحبان کمال را مشخص می‌کند. جذب همان موهبت و کشش الهی است و سلوک کسب و کوشش بنده؛ اما «عروج» نام دیگری است که نسفی در پایان سخن خویش برای سلوک سالک به کار می‌برد و همچون اصل «سلوک» در مقابل «جذب» قرار می‌دهد: «جذب دیگرست و عروج دیگر»؛ بنابراین ولایت و نبوت همان عطا و موهبتی است که از جانب حق به اولیا و انبیا بخشیده می‌شود و آنان را در زمره مجذوبان حق قرار می‌دهد. اما سلوک ایشان نیز غیرقابل انکار و همان است که نسفی با عنوان «عروج» از آن یاد می‌کند. آنان در حقیقت مجذوبان سالک‌اند که سلوک‌شان را باید به عروج تعبیر کرد و نکته‌ای که

توجه به آن در کلام نسفی خالی از اهمیت نیست، تفاوت عروج انبیا و اولیاست که شاید بتوان آن را به عروج (سلوک) پیش از جذب و عروج (سلوک) پس از جذب تفسیر کرد.

بنابر آنچه ذکر شد، به طور کلی اصحاب کمال به دو دسته عمده تقسیم می‌شوند: دسته اول کاملان که مشمول کسانی است که یا از طریق مجاهده و یا از طریق مشاهده در راه رسیدن به کمال انسانی گام می‌نهند و دسته دوم کاملان مکمل که برخی با کشش و جذب الهی و سپس قدم نهادن در راه سلوک و برخی با مجاهدت و ریاضت و آنگاه درک جذب و فضل الهی کمال انسانی را دریافته‌اند. تردیدی نیست که مراد نسفی از ذکر نام انبیا و اولیا در دسته دوم، ذکر مثال یا نمونه‌ای از کل کاملان مکمل در عالم نیست بلکه کاملان مکمل مطلقاً جزو ایشان نباشند و کامل مکمل تنها بر انبیا الهی که سفیر و پیام‌آور حقیقت از جانب خدا برای تکامل روحی خلق هستند و بر اولیا که کامل‌ترین مظهر صفات حق تعالی بر روی زمین محسوب می‌شوند، قابل اطلاق است. بدین ترتیب کاملان جز حکما و کاملان مکمل جز انبیا و اولیا نیستند.

در جای دیگر، او بی‌آنکه سخن از انبیا و اولیا به میان آورد به ذکر اوصاف کاملان و غیرکاملان بسنده می‌کند و کاملان را پیشوای خلاق و غیر آنها را ناقصان و از جمله بهایم می‌شمارد. اعتقاد او بر این است که کاملان هر سه اصل: شریعت (اقوال پیامبر)، طریقت (افعال پیامبر) و حقیقت (احوال پیامبر) را دارا هستند و طایفه‌ای که از اینها هیچ ندارند ناقصانند؛ این اصول را می‌توان مساوی با چهار مقوله‌ای دانست که شروط دستیابی به کمال بودند یعنی اقوال نیک، افعال نیک، اخلاق نیک و معارف.

گاه نیز در آثار نسفی اصحاب کمال با عنوان «بزرگان عالم» و «انبیا و اولیا» نام برده شده که صفات حمیده و خصوصیات نیک ایشان فطری و ذاتی است و محفوظ و معصوم‌اند از اّصاف به اّضداد این اوصاف. وی با استناد به آیات کریمه «وکنتم أزواجاً ثلثه* فأصحاب المیمنه ما أصحاب المیمنه* و أصحاب المشئمه ما أصحاب المشئمه*»

وَالسَّابِقُونَ السَّابِقُونَ* اولئك المقربون» (واقعه / ۱۱-۷)، این بزرگان را - منطبق با دیدگاه قرآن کریم- سابقون و مقربون معرفی می‌کند (نسفی، ۱۳۴۴، ص ۱۱۷).
 او همچنین با مدد از آیه‌ای دیگر در همین باب، و تقسیم مردم به سه گروه عوام، خواص و خاص‌الخاص، اصحاب کمال را در زمره دسته سوم قرار می‌دهد زیرا نظر بر این دارد که تنها خاص‌الخاص در جستجوی کمال هستند؛ هرچند همگی به آن دست نمی‌یابند. این آیه‌ای است که به تفسیر و بیان مقصود خویش با آن می‌پردازد: «فمنهم ظالمٌ لنفسه و منهم مقتصدٌ و منهم سابقٌ بالخیراتِ» (فاطر / ۳۲) (نسفی، ۱۳۷۷، ص ۵۴).

ب) نبوت و ولایت

مبحث نبوت و ولایت یکی از مباحث مهم و اصیل حوزه عرفان و تصوف است که همواره مورد تأمل و اختلاف نظر میان عرفا و صاحب‌نظران این حوزه بوده است. گستردگی و حساسیت این موضوع تا قبل از قرن پنجم، به اندازه دوره‌های بعد نبود و اعتقاد اصلی بر پایه تقدّم نبوت بر ولایت استوار بود؛ اما پس از این دوره «با تفسیر ولایت و نبوت، به تدریج این نظر که مقام ولایت برتر از مقام نبوت است طرفدارانی پیدا کرد و در این باره مفصل‌ترین مباحث در آثار محی‌الدین ابن عربی مطرح شده است» (میرباقری‌فرد، ۱۳۷۹، ص ۷۶).

نسفی نیز در دوره‌ای می‌زیست که این مسأله با شدت و حدت تمام در میان عرفا مطرح بود. او خود صریحاً به آن اشاره کرده می‌گوید: «در شهر نسف، بلکه در تمامی ماوراءالنهر این بحث در افتاد که صفت ولایت قوی‌تر است یا صفت نبوت و بعضی کس پنداشتند که مگر این سخن در نبی و ولی است و وقتی در خراسان به خدمت سعدالدین حموی رسیدم این بحث درباره نبی و ولی هم مطرح بود، اکنون بعد از وفات وی هم این سخنان رایج است» (نسفی، ۱۳۷۷، ص ۳۱۶). بدون تردید، نسفی در این موضوع نیز همچون بسیاری از مباحث تحت تأثیر آراء مرشد و استاد خویش سعدالدین حمویه بوده است.

او انبیا و اولیا را نور حق می‌داند که برای هدایت و روشن ساختن راه انسان‌ها در مسیر رسیدن به حقیقت آفریده شده‌اند و با عنایت به حدیث معروف «خَلَقَ اللهُ الْخَلْقَ فِي ظِلْمَةٍ ثُمَّ الْقَىٰ عَلَيْهِ نُورًا» (هجویری، ۱۳۷۱، صص ۹-۱۰) و تأویل حروف واژه نور در آن منظور خویش را روشن می‌سازد. بدین صورت که «نون» را به نبی، «واو» را به ولی و «ر» را به رشد تأویل می‌کند و نظر بر این دارد که رش نور عبارت است از دادن رشد و فرستادن نبی و ولی، «هر که را رشد و عقل دادند و هر که را از بیرون نبی فرستادند نور علم یافت و هر که را با ولی آشنا کردند، نور خاص یافت» یکاد زیتها یضی ولو لم تمسسه نار نور علی نور یهدی الله لنوره من یشاء و یضرب الله الأمثال للناس و الله بکل شیء علیم» (نسفی، ۱۳۷۷، ص ۲۲۱).

چنانکه گفتیم به اعتقاد نسفی نبی و ولی مظهر خالق هستی و یا نور حق‌اند که در عالم متجلی شده است. اما پاسخ به این پرسش که آنها مجلای چه صفتی یا چه صفاتی از حق تعالی در عالم هستند، با تأمل در کنه نظرات او در این باب آشکار خواهد شد. با استناد به اقوال او، از جمله آنجا که از «رش نور» به فرستادن نبی و ولی برای رشد انسان‌ها تعبیر کرده پیامد آن را دریافت نور علم برای آنها دانسته است، اولین صفتی که به ذهن می‌رسد «علم الهی» است.

اهمیت و جایگاه علم در مبحث نبوت و ولایت زمانی آشکارتر می‌گردد که در بیان دیدگاه خاص‌الخاص اهل شریعت -همان‌گونه که انسان کامل را مظهر همه صفات الهی می‌شمارد- نبی و ولی را کامل‌ترین مظهر علم در هستی و صفت علم حق را بیشتر و کامل‌تر از هر کس دیگر متجلی در ایشان می‌داند. (نسفی، ۱۳۷۹، صص ۲۰۹-۲۱۱). او منظور خویش را با کاربرد مثالی، روشن‌تر بیان می‌کند: عالم هستی که ملامال از نور یگانه خداست و این نور در چندین هزار صورت به قدر استعداد هر یک تجلی کرده همانند مشکات است و افراد عالم همچون دریچه‌های این مشکات. نور خدا از همه دریچه‌ها براساس تعداد آنها با قوت کم یا بسیار منعکس می‌شوند. برخی هر جنس را و برخی دیگر هر صفت را یک مشکات دانسته‌اند که خداوند نور خود را از آن

متجلی می‌کند. نسفی در اینجا با استفاده از صفت علم می‌گوید: «در عالم اگر ده دانا باشند هر یک که بمیرند علم او به آن داناتر بازگردد تا آن گاه که از این [ده تا] نه بمیرند هر آینه علم جمله به یکی بازگردد... و آن یکی بغایت دانا شود و نبی و ولی نیست الا انسان دانا...» (نسفی، ۱۳۷۹، صص ۲۱۱-۲۰۹).

او از قول خواص اهل وحدت نیز نبی و ولی را «انسان دانا» معرفی می‌کند با این تفاوت که علم مخصوص به هر یک از این دو غیر از دیگری است: «علمی که به نبی مخصوص است علم است به خواص اشیا و علمی که به ولی مخصوص است علم است به حقایق اشیا» (همان، ص ۲۱۵). آنچه از این نظر قابل دریافت است تفوق حقیقت بر خاصیت امور و در نتیجه علم ولی بر علم نبی است؛ تأیید این مسأله بویژه زمانی کامل می‌گردد که او مؤمنان را عالم عقل، انبیا را علیم عقل و اولیا را علّام عقل می‌نامد «...موسی که نبی بود و خضر که ولی بود علّام بود از جهت آنکه موسی را علم الکتاب بود و خضر را علم الکلام بود و کتاب شهادت است و کلام غیبی است لاجرم خضر علّام الغیوب بود...» (همان، صص ۲۰۰-۱۹۹).

نسفی گاه با افزودن صفت قدرت به صفت علم برای ولی او را تجلی خاص خداوند می‌شمارد: «...در عالم هیچ کس را علم و قدرت برابر ولی نباشد از جهت آنکه خدا دو تجلی دارد: تجلی عام و تجلی خاص، تجلی عام عبارت از افراد موجودات است و تجلی خاص عبارت از ولی است؛ این است معنی "فالله هو الولی و هو یحیی الموتی و هو علی کل شیء قدير" (شوری / ۹) و این است معنی "إن الله قد أحاط بكل شیء علماً" (طلاق / ۱۲)» (همو، ۱۳۴۴، ص ۵۹).

* **تفوق ولایت بر نبوت:** در ظاهر چنین می‌نماید که در سخنان نسفی در مورد نبوت و ولایت برداشت و نظر قاطعی درباره تفوق یکی از این دو بر دیگری وجود ندارد، اما حقیقت این است که وی بین مبحث نبوت و ولایت با مبحث نبی و ولی تمایز قایل می‌شود. نکته مهم در اینجا است که نسفی ولایت را باطن نبوت و در مقام

ارجح نسبت به نبوت قرار می‌دهد در حالی که جایگاه و مقام نبی نزد وی والاتر از مقام ولی است.

علاوه بر مواردی که در تفاوت علم نبی و ولی و برتری مرتبه علم اولیا بیان شد او در کتاب «انسان کامل» خود یکبار به طور غیرمستقیم و بار دیگر صراحتاً برتری ولایت بر نبوت را اعلام می‌کند. او با اشاره به ولایت همه انبیا از قول طایفه‌ای می‌گوید: «ولایت باطن نبوت است و الهیت باطن ولایت، نبوت که قمر است چون بشکافد ولایت که آفتاب است ظاهر شود، ولایت که قمر است چون بشکافد الهیت که آفتاب است ظاهر شود و این سخن از نون ملفوظ معلوم می‌شود» (نسفی، ۱۳۷۷، ص ۱۱۰) و آنجا که صراحتاً به طرح این مسأله از زبان خویش می‌پردازد معتقد است که نبی دو روی دارد: یک روی به سوی خدا که از او کسب فیض می‌کند و ولایت نام دارد و روی دیگر به سوی بندگان خدا که فیض حق را به آنان می‌رساند و نبوت نامیده می‌شود زیرا معنای ولایت نزدیکی و معنای نبوت آگاه کردن است. نتیجه کلام اینکه «ولایت و نبوت دو صفت نبی‌اند و ولی از این دو صفت یکی بیش ندارد» (همان، صص ۳۱۶-۳۱۵).

بنابراین تفوق مقام ولایت بر نبوت نزد نسفی بواسطه اینکه اولی باطن دومی بشمار می‌آید و نیز با قبول این معنی که هر نبی ولی است و با ولایت روی در خدا دارد صورتی تثبیت شده می‌یابد، هرچند در یک مورد از قول اهل وحدت با تردید در این مورد سخن می‌گوید و با اعلام نظر آنها مبنی بر اینکه «هر که ولی باشد هرآینه نبی هم باشد» (نسفی، ۱۳۴۴، ص ۱۰۲)، نبوت را باطن ولایت می‌شمارد اما حقیقت این است که او تردید خویش را از ذکر نظر این گروه پنهان نمی‌کند و در اینجا درباره مقام ولی و نبی نظر کاملاً روشنی از جانب خویش اظهار نمی‌کند. باید گفت پیش از نسفی در قرن سوم هجری نیز این مسأله مهم مورد توجه حکیم ترمذی قرار گرفته بود. زیرا این عارف بزرگ اعلام کرده بود که انبیا مقامات خود را بواسطه ولایتشان می‌شناسند (راتکه و اوکین، ۱۳۷۹، ص ۱۵۶).

* **تَفُوقِ نَبِيٍّ بِرِوَالِيٍّ**: اشاره شد که در نظر نسفی نبی از جایگاه والاتری نسبت به ولی برخوردار است، تا جایی که نبی را مظهر علم و لطف و یکی از دو صورت عقل اوّل در عالم کبیر و جان او را عقل اوّل می‌داند (نسفی، ۱۳۷۷، صص ۴۰۲-۴۰۱). بر طبق آنچه در این مورد ذکر شده تَفُوقِ نَبِيٍّ بِرِوَالِيٍّ، از منظر نسفی از سه جهت قابل تبیین است: اوّل اینکه نبی از جانب خداوند به «وَحْيٍ و معجزه» مخصوص گشته (همان، ص ۲۸) و از اینرو باید برای وی امتیازی افزون بر امتیازات مشترک بین این دو یعنی معرفت، محبت، الهام و ولایت در نظر گرفت.

دوم این که چهارمین و آخرین طبقه مردم در طریق رسیدن به کمال یعنی اهل عیان انبیا هستند درحالی که اولیا در سومین طبقه یعنی اهل ایقان جای می‌گیرند. به عبارت دیگر اهل تقلید در مقام اسلام، اهل استدلال در مقام ایمان، اهل ایقان در مقام ولایت و اهل عیان در مقام نبوت‌اند (نسفی، ۱۳۴۴، ص ۷۷). کمال یعنی رسیدن به مقام عیان و انبیا اولیایی هستند که علاوه بر ولایت در مقام ایقان به مرتبه نبوت نیز نایل شده‌اند و به عیان رسیده‌اند؛ پس نبی از جایگاه والاتری نسبت به ولی برخوردار است.

جهت سوم این تَفُوقِ که از طریق تعیین مراتب نفس ناطقه آنها تبیین شده مهمترین تقریر نسفی در این باب است که در دو اثر وی به تفصیل به آن پرداخته شده است. او پس از بیان عروج نفس جزوی از اسفل به اعلی و از خاک به نباتات، حیوانات و آن گاه نفس انسانی یا ناطقه، مرتبه این نفس را در درجه حکما «نفس لوامه یا ناطقه»، در درجه اولیا «نفس قدسی» و در درجه انبیا «نفس مطمئنه» می‌نامد و غایت کمال نفس را دستیابی به مرتبه نفس مطمئنه؛ چنان‌که با تفسیر آیه کریمه «يَا أَيُّهَا النَّفْسُ الْمُطْمَئِنَّةُ ارْجِعِي إِلَىٰ رَبِّكِ رَاضِيَةً مَرْضِيَّةً فَادْخُلِي فِي عِبَادِي وَادْخُلِي جَنَّاتٍ» (فجر/ ۳۰-۲۷) «ادْخُلِي فِي جَنَّاتٍ» را درجه حکما، جنتی را بهشت خاص و درجه اولیا و وصال به خود خداوند را درجه انبیا می‌شمارد (نسفی، ۱۳۴۴، ص ۹۵، نیز همو، ۱۳۷۷، صص ۴۱۲-۴۱۱). او همچنین آیه دیگری را با تفسیری مشابه در این موضوع به کار می‌برد: «إِنَّ الْمُتَّقِينَ فِي جَنَّاتٍ وَنَهَرٍ فِي مَقْعَدٍ صِدْقٍ عِنْدَ مَلِكٍ مُّقْتَدِرٍ» (قمر/ ۵۵-۵۴) علما و

حکما در جنات و نهرند و اولیا در مقعد صدق و انبیا عند ملیک مقتدرند» (نسفی، ۱۳۷۷، ص ۴۱۳).

ذکر سخنی از علاءالدوله سمنانی در این مورد ما را با استدلال عرفا در تفوق نبی بر ولی بیشتر آشنا می‌کند؛ این عارف عالم، پس از اینکه طبقه اولیا را بعد از طبقه انبیا قرار می‌دهد می‌گوید: «نبی فیض می‌گیرد بی واسطه از حق تعالی و ولی فیض می‌گیرد بواسطه از آن فیض نبوت و ولایت او، پس هر پیغمبری ولی باشد اما هر ولی پیغمبر نباشد» (علاءالدوله سمنانی، ۱۳۶۲، صص ۲۸۷-۲۹۳).

ج) انسان کامل

نهایت مقامات دستیابی به کمال و نهایت کمال از آن کسی است که انسان کامل نامیده می‌شود و خلیفه خدای بر روی زمین است. اسامی دیگری نیز چون جام جهان-نمای، اکسیر اعظم، آینه گیتی‌نمای، امام، قطب، صاحب‌الزمان، پیشوا، هادی و مهدی برای او آمده که هر یک بیانگر مرتبه عظیم مسما‌ی خود هستند. به قول نسفی او همان است که در حیات دنیوی با بازگشت به مبدأ خویش، عقل اول، همانند آن بر عرش مستوی می‌گردد (نسفی، ۱۳۷۷، ص ۱۹۰). بررسی و تحلیل جوانب انسان کامل در آثار عزیزالدین نسفی، سه ویژگی کلی و پراهمیت از این شخصیت عظیم و بی‌همتا به دست می‌دهد که عبارتند از:

✽ **جامعیت:** از دیگر ویژگی‌های مهم و بنیادی انسان کامل بنا بر نظرات متعدد نسفی، جامعیت وجود اوست در مراتب کمال و در صفات الهی. او جامع تمام مراتب عالی آدمی و مصداق کاملی از «حضرت کون جامع»، «احدیت جمع»، «واحدیت جامعه» و نقطه تلاقی قوس صعود و نزول است (همایی، ۱۳۶۶، ص ۹۰۱). در حقیقت مظاهر خداوند یا وجود یگانه از دیدگاه نسفی در دو مرتبه حاصل شده است: «محسوس و معقول که عالم ملک و ملکوت است و انسان که مجموعه هر دو عالم است» (نسفی، ۱۳۷۹، ص ۲۰۵). به عبارت دیگر، وجود به دو طریق در عالم هستی

مصوّر و موصوف است: اوّل مصوّر و موصوف در کلّ موجودات عالم که هر یک مظهر صفتی از صفات او هستند و دوم در انسان کامل که خود کامل‌ترین مظهر صفات حق شناخته شده است و «از اینجا گفته‌اند که انسان کامل جام جهان‌نمای و معجون اکبر است» (نسفی، ۱۳۷۹، ص ۲۰۵). تأثیر اندیشه ابن عربی در این دیدگاه نسفی نیز غیرقابل انکار است؛ زیرا اعتقاد او نیز بر این بود که «انسان عین جلای آینه [جهان] و روح آن صورت باشد» (ابن عربی، بی‌تا، ص ۴۹). البته ابن عربی جز انسان کامل و عالم مظهر دیگری نیز برای اسم اعظم (الله) در نظر می‌گیرد که عبارت است از وجود منبسط یا نفس رحمانی و انسان کامل از میان آنها ویژگی کامل و جامع مطلق را دارد (رحیمیان، ۱۳۸۸، ص ۲۴۰).

«بلد الامین» ترکیب دیگری است که نسفی با بهره از آیات کریمه «والتین و الزیتون و طور سینین و هذا البلد الامین» در بیان شخصیت انسان کامل به کار می‌برد. اعتقاد او بر این است که «هذا بلد الامین» همان انسان کامل جامع علوم و مجمع انوار است و از آنجا که «مصر جامع» است و آراسته به تمام اوصاف حمیده و اخلاق پسندیده، وی را بلد گفته‌اند و «امین» از جهت آن می‌گویند که «خوف آن ندارد که از راه بازگردد و ناقص بماند» بلکه به شهری رسیده است که «من دخله کان آمناً» (نسفی، ۱۳۷۷، ص ۱۹۱).

همان‌طور که در متون عرفانی آمده، صفات خداوند از جهت کلیت یا جزئیت احاطه، به دو دسته تقسیم می‌شود؛ دسته اوّل امّات صفات که عبارتند از هفت صفت حیّ، مرید، عالم، قادر، سمیع، بصیر و متکلم و دسته دوم بقیه صفات که فرع صفات هفت‌گانه قرار می‌گیرند و بازگشت آنها به این صفات است (گوهرین، ۱۳۸۲، ص ۱۶۵). نسفی این صفات هفت‌گانه را صفات ذات نامیده و از دسته دوم یعنی بقیه صفات با عنوان صفات افعال یاد می‌کند. اما بیان مظاهر این دو دسته صفات از زبان نسفی: «جوهر اوّل مظهر صفات ذات است و مفردات مظهر صفات افعال آمدند...» (نسفی، ۱۳۷۷، ص ۳۷۰). مراد از جوهر اوّل همان عقل اوّل، اولین موجودی است که

خداوند در عالم جبروت خلق و از قوه به فعل آورده است و توسط این جوهر است که مفردات عالم به وجود می‌آیند و بواسطه مفردات مرکبات خلق می‌شوند؛ جوهری که خود بی‌واسطه غیر پدید آمده از اینرو بسیار بزرگوار است (همان، صص ۳۴۸-۳۴۹).

جوهر اول جز انسان کامل نیست، چنانکه در ادامه در باب تعیین مظاهر صفات با بیان روشن‌تری به این مسأله پرداخته می‌گوید: «معادن و نباتات و حیوانات مظاهر صفات افعال اند و انسان کامل مظهر صفات ذات است» (نسفی، ۱۳۷۷، ص ۳۷۰). بدین- ترتیب جوهر اول که بنابر اعتقاد وی همان عقل اول است، مطابق با انسان کامل واقع می‌شود و این دقیقاً تأییدکننده نکته‌ای است که پیش از این، در مورد استوای انسان کامل و عقل اول بر عرش بیان شد و آن این بود که انسان کامل از دیدگاه نسفی هم- رتبه با عقل اول و در جایگاه آن است نه صورتی از عقل اول در عالم کبیر. بنابراین «اختلاف درجات اسما به تفاوت در درجات مظاهر می‌انجامد... آنچه مظهر اسم جامع یا اسم اعظم است مظهر اعظم الهی نیز هست که قطب و محور و معدل عالم محسوب شده انسان کامل نامیده می‌شود» (رحیمیان، ۱۳۸۸، ص ۱۷۵).

از دیگر نکاتی که توجه به آن در این بخش ضروری است کیفیت ظهور جمیع صفات خداوند در دل انسان کامل از دیدگاه نسفی است. در این باره او نظرات مختلفی را از خواص اهل شریعت بیان می‌کند؛ طایفه‌ای از آنها به تجلی حقیقت نور خدا در دل انسان کامل پس از طهارت و تقدس با ریاضات و مجاهدات معتقدند و طایفه دیگر به انعکاس نور خداوند در مرآت دل او باور دارند و نه تجلی حقیقت نور خداوند. آنان که بر تجلی حقیقت نور حق در دل انسان کامل نظر دارند می‌گویند که در این مرتبه است که انسان کامل می‌شود و او که تاکنون خود می‌شنید و می‌دید و می‌گفت و می‌داد و می‌گرفت، اکنون خداوند است که می‌شنود و می‌بیند و می‌گوید و می‌دهد و می‌گیرد (نسفی، ۱۳۷۹، ص ۱۴۸). این سخن یادآور حدیث قدسی قرب نوافل است که خداوند می‌فرماید: «لَا يَزَالُ الْعَبْدُ يَتَقَرَّبُ إِلَى الْبُلُوغِ حَتَّى أَحَبَّهُ فَإِذَا أَحَبَّتَهُ كُنْتُ سَمْعَهُ الَّذِي

يَسْمَعُ بِهِ وَ بَصْرُهُ الَّذِي يَبْصُرُ بِهِ وَ لِسَانُهُ الَّذِي يَنْطَقُ بِهِ وَ يَدُهُ الَّتِي يَبْطِشُ بِهَا وَ رِجْلُهُ الَّتِي يَمْشِي بِهَا» (هجویری، ۱۳۷۱، ص ۳۲۶). اما آنچه طایفه دوم یعنی معتقدان به انعکاس نور حق در مرآت دل انسان کامل می‌گویند این است که «سالک تاکنون به خود می‌شنید و به خود می‌دید و به خود می‌گرفت و به خود می‌دانست اکنون به نور خدای شنود و به نور خدای بیند و به نور خدای گوید و به نور خدای دهد و به نور خدای گیرد» (نسفی، ۱۳۷۹، ص ۱۴۹).

ظاهراً این هر دو گروه با نظری مشابه به نتیجه یکسانی رسیده‌اند؛ اما تفاوت ظریفی میان آنها وجود دارد و آن این است که آنگاه که دل مجلای حقیقت نور خدا می‌گردد - با انطباق بر حدیث قرب نوافل - خداوند خود ابزار انسان کامل می‌شود، در حالی که وقتی که دل مرآت و آینه نور خدا گشت، نه خود خداوند بلکه عکسی از نور او ابزاری برای انسان کامل می‌گردد. انسان کامل در هر دو معنی وجود دارد اما سؤال اینجاست که حق با کدام طایفه است؟ دل، مرآت است یا منبع تجلی؟ نسفی در پاسخ به این پرسش دیدگاه صریحی اظهار نداشته، اما با توجه به سخنی از او در مورد «مرآت کامل» باید گفت به «انعکاس نور خدا در دل انسان کامل» با دید مساعدتری نگریسته است: «بدان که هر فردی از افراد عالم مرآت خدایند اما مرآت کامل، انسان کامل است و مرآت کامل آن باشد که جمال صاحب جمال تمام در وی ظاهر شود بی‌زیادت و نقصان» (همان، ص ۱۶۰).

*** علم و بصیرت:** گفتیم که جامعیت انسان کامل در اِتِّصاف به صفات ذات و افعال الهی او را در مقابل کلّ عالم هستی که هر جزء آن مظهر صفتی واحد است قرار می‌دهد و بنابر همین نظر، انسان کامل را جهان صغیر و عالم را جهان کبیر نامیده‌اند. در میان مجموعه صفاتی که با عنوان صفات ذات الهی نام برده شد، صفت «علم» در آثار نسفی برای تعیین مقام عظیم انسان کامل بیشترین جلوه را یافته است. تأکید نسفی بر صفت دانایی و علم قبلاً در مباحث «کمال» و «نبوت و ولایت» مطرح شد، در این بحث نیز تقریباً در همه مواردی که از انسان کامل سخن به میان می‌آید، بر علم او بیش از دیگر

اوصاف وی تکیه می‌کند؛ تا جایی که گاه نام انسان دانا را به جای انسان کامل به کار می‌برد: «دانا جام جهان‌نماست، پس «انسان دانا» مجموع مراتب آمد و معجون اکبر...» (نسفی، ۱۳۴۴، ص ۱۰۰) یا آن جا که می‌گوید: «در موجودات بزرگوارتر و «داناتر» از انسان کامل چیزی دیگر نیست...» (نسفی، ۱۳۷۷، ص ۲۵۱) دانایی را از صفات برجسته وی می‌شمارد.

تأکید فراوان و آشکار نسفی بر دانایی انسان کامل در جای جای نوشته‌های او ما را به کشف دلیلی خاص برای آن برمی‌انگیزد، بویژه که پیش از این از جامعیت صفات برای انسان کامل سخن گفته شد. در ذکر دلیل آن، لازم است دو نکته مهم مورد توجه قرار گیرد:

اول آنکه بر طبق نظر نسفی نوع انسان همچون دیگر موجودات عالم، مظهر صفتی خاص از صفات حق تعالی است و استعداد ظهور چیزی در او نهفته است، آن استعداد جز ظهور علم نیست و انسان کامل، کامل‌ترین مظهر علم است در میان آنها؛ چنان‌که کلیه موجودات (انسان کبیر) در مقابل انسان کامل (انسان صغیر) کامل‌ترین مظهر قدرت حق تعالی هستند (همان، صص ۲۵۶-۲۵۴). در این کلام هیچ منافاتی با جامعیت انسان کامل دیده نمی‌شود. علم - همان‌طور که در بخش کمال انسانی مورد بحث قرار گرفت - مهمترین عنصر دستیابی به کمال محسوب می‌شود و نسفی در تمامی تعاریف خود از کمال، از آن نام می‌برد، از همین جهت است که آدمی مظهر علم در هستی است و این علم زمانی به نهایی‌ترین درجه فعلیت خویش می‌رسد که انسان کامل مظهر آن گردد. نسفی بار دیگر با استفاده از تشبیه انسان کامل در جهان به دل در بدن آدمی می‌گوید: «... علم در دل باشد و دل این وجود انسان دانا است» (همو، ۱۳۴۴، ص ۱۰۱). پس اصلی‌ترین و ممتازترین ویژگی انسان کامل دانایی اوست چنانکه خود نیز چون دل جایگاه اصلی علم و دانایی است.

دومین نکته این است که مراد نسفی از انسان دانا همیشه انسان کامل نیست، بلکه گاه انسان دانا را تنها برای نبی و ولی به کار برده بین آنها با انسان کامل تمایزی ظریف

قایل می‌شود. این تمایز عبارت است از تفاوت در علم ایشان، زیرا علم نبی به خواصّ اشیا است و علم ولی به حقایق اشیا و اینان هر دو انسان دانا هستند اما کسی که هم به خواصّ اشیا و هم به حقایق اشیا رسیده است جز انسان کامل نیست. نتیجه کلام اینکه «نبی و ولی را متابعت انسان کامل باید کرد از جهت آنکه انسان کامل خلیفه خدای است و نبی و ولی خلیفه خلیفه خدایند» (نسفی، ۱۳۷۹، ص ۲۱۷). بدین ترتیب نبی و ولی مظاهر صفت علم هستند و انسان کامل، کامل‌ترین مظهر برای مجموع صفات؛ همان‌گونه که نسفی نیز می‌گوید: «نبی و ولی نیست الا انسان دانا... یک کس شاید مظهر یک صفت باشد و شاید که مظهر ده صفت باشد و شاید که مظهر جمله صفات باشد و این انسان کامل باشد» (همان، صص ۲۱۱-۲۱۰). ابن عربی نیز علم ولی را طوری و رای طور عقل و میراث محمدی می‌داند (ابن عربی، ۱۹۹۴، ج ۱، ص ۲۶۱، نیز ج ۳، ص ۴۵۷).

دلیل دیگری که توجّه نسفی را بیشتر از دیگر موارد به دانایی انسان کامل معطوف ساخته است بصیرت خاص و رؤیت پنهانی است که می‌توان آن را در صفت علم گنجانند. نور بصیرت و آگاهی انسان کامل چنان است که نه تنها با آن «تمامت حکمت و طبیعت و حقیقت اشیا را کماهی بداند و ببیند» و هر آنچه در حقّه عالم امکان و در ملک و ملکوت و جبروت است بر وی پوشیده نماند بلکه نور آمیخته با ظلمت این جهان را چنان در وجود خویش می‌پالاید که نور را به حقیقت آن، یعنی «مطلق» پیوند می‌دهد و با ظلمت بیگانه می‌گردد، تا جایی که «نور هیچ جای دیگر خود را کماهی ندانست و ندید و در انسان کامل خود را کماهی دید و دانست» (نسفی، ۱۳۷۷، صص ۲۵ و ۲۳۶).

دل او آئینه جهان‌نمایی است که در برابر دریای عالم غیب قرار گرفته است. هر بلایی و عطایی که از این دریا روانه ساحل وجود شود پیش از رسیدن به ساحل در آئینه دل انسان کامل آشکار می‌شود (همان، ص ۲۳۷). این است معنی علم و رؤیتی که از

زبان مبارک حضرت ختمی مرتبت (ص) نیز آن را می‌شنویم: «اللهم أرنا الأشيا كما هي».

نسفی همچنین با کاربرد دو اصطلاح «کتاب الله» و «کلام الله»، علم انسان کامل را کلام الله می‌نامد و عبارت او را کتاب الله. از جهت آنکه انسان کامل تجلی خاصّ خداست؛ پس «هر که انسان کامل را دید خدای را دید [و] علم انسان کامل علم خدای باشد و کلام انسان کامل کلام خدای و عبارت و کتابت انسان کامل کتاب خدای باشد» (نسفی، ۱۳۷۹، ص ۲۳۱). او بر این باور است که علم انسان کامل آنگاه که حاصل وحی جهر است کلام خدای، آن گاه که حاصل وحی سرّ است کلام رسول خدای و وقتی حاصل الهام باشد علم لدنی محسوب می‌شود (همان، ص ۲۳۲).

وی در جای دیگری به جای علم، «سخن» انسان کامل را کلام الله و خود او را مجموعه‌ای از کتاب الله و کلام الله می‌شمارد، از آنجا که یکی به مثابه صورت کلمه و دیگری به مثابه معنی کلمه است و مجموع هر دو یکی است و او مجموع هر دو عالم است (نسفی، ۱۳۴۴، صص ۶۴-۶۳). در اینجا نسفی نامی از این دو عالم نبرده، اما به جرأت می‌توان گفت که مراد وی از دو عالم عالم غیب و شهادت است که انسان کامل با احاطه بر هر دو، دل خویش را مرآت غیب الغیب نموده به آگاهی‌ای فراتر از هستی دست می‌یابد. بویژه که در بیان التنزیل، از علم‌الکتاب موسی و علم‌الکلام خضر یاد کرده موسی را علیم و خضر را علّام می‌نامد، چراکه «کتاب شهادت است و کلام غیبی است لاجرم خضر علّام الغیوب بود...» (نسفی، ۱۳۷۹، صص ۲۰۰-۱۹۹). بنابراین انسان کامل هم علّام است و هم علیم زیرا که جامع کتاب الله و کلام الله است.

✽ **محوریت (وحدت و بقا):** یکی از مهمترین و معروف‌ترین اسامی انسان کامل نام «قطب» است که نه تنها توسط نسفی بلکه قبل و بعد از او نیز کاربرد داشته است^(۵). اولین صفتی که از این اسم به ذهن متبادر می‌شود، صفت محوریت است، محوری که مجموعه‌ای کامل به گرد آن می‌چرخد و بدون وجود آن این مجموعه نابود خواهد شد. انسان کامل نیز قطب عالم هستی است که تمام مخلوقات حول محور او می‌گردند.

نسفی جمله آدمیان را طفیل قطب یگانه هستی یعنی انسان کامل دانسته با بیان اینکه سجده کل موجودات به آدمیان، بواسطه وجود انسان کامل در میان آنهاست به تبیین این محوریت می‌پردازد و بر این باور است که سجده نه پیشانی بر زمین نهادن بلکه انجام دادن کاری برای کسی است و بدین ترتیب موجودات جمله کارکنان آدمی بشمار می‌روند: «در موجودات بزرگوارتر و داناتر از انسان کامل چیز دیگری نیست از جهت آنکه انسان کامل زبده و خلاصه موجودات است... ملائکه و روحانیان و عرش و کرسی و سموات و کواکب جمله خادمان انسان کامل اند» (نسفی، ۱۳۷۹، ص ۲۵۱).

محوریت یک قطب بی‌شک دو صفت «یگانگی وجود» و «جاودانگی حضور» را به همراه خواهد داشت. نسفی جایگاه انسان کامل را در عالم به جایگاه دل آدمی در بدن تشبیه می‌کند و از این طریق اولاً ضرورت بقای وجود و ثانیاً وحدت و یگانگی حضور او را در عالم هستی به اثبات می‌رساند. او می‌گوید: «این انسان کامل همیشه در عالم باشد و زیادت از یکی نباشد از جهت آنکه تمام موجودات همچون یک شخص است و انسان کامل دل آن شخص است و موجودات بی‌دل نتوانند بود پس انسان کامل همیشه در عالم باشد» (نسفی، ۱۳۷۷، ص ۵).

لزوم یگانگی انسان کامل در عالم هستی از آن روست که وی آینه گیتی‌نمای و جام جهان‌نمای است و مظهر صفات و اسامی و افعال نور حق یا نور وجود اوست؛ «اگر در همه عالم یک آدمی به کمال رسد این نور جمال خود را دید و صفات و اسامی و افعال خود را مشاهده کرد. حاجت نیست که جمله آدمیان به کمال رسند... [که در این صورت] صفات و اسامی و افعال این نور ظاهر نشوند و نظام عالم نباشد» (همان، صص ۲۵۰-۲۴۹). بنابراین یک انسان مظهر تمام صفات و اسما و افعال و در مرکز و محور عالمی از موجودات واقع می‌گردد که هر یک از آنها مظهر صفتی خاص و در مرتبه‌ای متناسب با استعداد خویش هستند.

او در باب مرتبه و استعداد فردی هر یک از انسان‌ها یا موجودات عالم در پذیرش صفتی از حق یا انعکاس تجلی حق به آیه «فإذا سوّيته و نفخت فيه من روحي فعقوا له

ساجدین» استناد کرده می‌گوید: «تسویه عبارت از استعداد قبول نور، نفخ روح یعنی قبول نور و سجده کردن کسی یعنی مسخر و منقاد کسی شدن» (نسفی، ۱۳۷۷، ص ۵). همچنین بقای حضور یک انسان کامل در هستی شرط بقا و برپایی نظام عالم است. نسفی از قول مبارک پیامبر اکرم (ص) بر لزوم حضور یگانه قطب و نیز اولیای حق که شش طبقه و مجموعاً ۳۵۶ هستند تأکید می‌کند (نسفی، ۱۳۴۴، ص ۸۰)؛ برگزیدگانی که طبقه ایشان بر اساس تقرب به قطب یعنی طبقه ششم تعیین می‌گردد. طبقه اول سیصدتنان، طبقه دوم چهل تنان، طبقه سوم هفت تنان، طبقه چهارم پنج تنان و طبقه پنجم سه تنان همیشه در عالم وجود دارند. با رفتن قطب از این عالم یکی از سه تنان به مقام وی خواهد رسید و از هر طبقه پایین تر یکی جایگزین طبقه پس از خود می‌شود و از خالصان روی زمین یکی به مقام سیصدتنان می‌رسد. تا آنگاه که آخرالزمان فرا رسد، در این زمان دیگر از روی زمین کسی را در سیصدتنان نیاورند تا همه آنها تمام شوند، آنگاه چهل تنان تا... به طبقه آخر یعنی قطب رسد «آنگاه قطب تنها باشد، چون قطب از این عالم برود و دیگری نباشد که به جای وی نشیند، عالم برافتد» (نسفی، ۱۳۷۷، صص ۳۱۷-۳۱۸). نسفی در ابراز این نظر خویش بی‌شک از ابن عربی متأثر است. جمله صریحی که ابن عربی در تأیید بقای ولی و ولایت و انقطاع ناپذیری آن گفته چنین است: «فإن الرساله و النبوه تنقطعان و الولایه لا تنقطع ابداً» (ابن عربی، بی‌تا، ص ۶۲).

ذکر نکته‌ای در اینجا الزامی است و آن اینکه محوریت و مرکزیت انسان کامل به عنوان قطب هستی در یکی از مواردی که نسفی از انسان کامل با نام قطب یاد کرده است با در نظر گرفتن دو قطب برای انسان‌ها همچون افلاک و انجم مورد تردید قرار می‌گیرد. او می‌گوید: «افلاک و انجم دو قطب دارند و بر آن دو قطب می‌گردند، یکی قطب شمالی و یکی قطب جنوبی و آدیان هم دو قطب دارند و بر آن دو قطب می‌گردند یکی انسان دانا و یکی انسان توانا» (نسفی، ۱۳۷۷، ص ۴۷۲). می‌توان ثنویت مذکور را با آنچه پیش از این در مورد جایگاه نبی و سلطان در هستی از قول او بیان کردیم در ارتباط مستقیم قرار داد. قبلاً اشاره شد که او دو صورت عقل اول در عالم

کبیر را نبی و سلطان می‌داند: اولی مظهر علم و لطف و دومی مظهر قدرت و قهر (نسفی، ۱۳۷۷، ص ۴۰۱). در اینجا نیز مراد وی از قطب، جز یکی از صور عقل اول در عالم کبیر یعنی نبی (انسان دانا) و سلطان (انسان توانا) نمی‌تواند باشد. او در ادامه می‌گوید: «...اما اینچنین کم افتد که یک کس هم مظهر علم شود و هم مظهر قدرت بود؛ نتیجه‌ای که با دقت در این الفاظ می‌توان گرفت این است که نسفی به طور غیرمستقیم امکان جمع علم و قدرت در یک تن را تأیید می‌کند، بویژه که انسان کامل را هم مرتبه با عقل اول و مستوی بر عرش می‌شمارد و نه صورتی از عقل اول در عالم کبیر، «و عقل اول بر عرش مستوی است وی [انسان کامل] هم بر عرش مستوی است» (همان، ص ۱۹۰). ارتباط مقوله جمع علم و قدرت در انسان کامل با صفت بعدی وی یعنی «جامعیت»، طرح آن را در بخش بعد با تفصیل بیشتر ضروری می‌سازد.

۳. وجوه تمایز اندیشه نسفی

نسفی از جمله عرفای صاحب‌نظر و صاحب‌قلمی است که نگاه تازه‌ای او در اکثر قریب به اتفاق آراء و نظرات وی در باب کمال کاملاً آشکار است. بی‌شک پیش از وی افراد متعددی بخشی از مباحث عرفانی خود را به موضوع کمال اختصاص داده بودند؛ مهمترین و نامدارترین ایشان ابن‌عربی است که پیش از او مباحثی کامل و مبسوط در مورد کمال و بویژه انسان کامل مطرح ساخت؛ چنانکه نسفی نیز به میزان قابل توجهی از نظرات و اندیشه‌های ابن‌فلسوف و عارف بزرگ بهره و تأثیر گرفته است. اما آنچه که تأییدکننده نگرش جدید و تا حدی متفاوت نسفی با عرفای قبل و بعد از او در موضوع کمال است علاوه بر مباحث بدیع و تازه‌ای که برای نخستین بار مطرح ساخته، خصیصه‌های بیانی منحصر به فردی است که در جای‌جای آثار او دیده می‌شود.

«جامعیت و انسجام» در بحث کمال انسانی، مهمترین وجه تمایز اندیشه این نویسنده با دیگران است. او همواره برای ارائه تعریف یا نکته‌ای درباره کمال، بیان نظریات مختلف گروه‌های مشخصی چون موحدان، حکما و متشرعان را وسیله‌ای در

جهت بیان ذهنیات خاص خود قرار می‌دهد. از اینرو تنوع و تعدد آراء در بحث کمال از جمله ویژگی‌های ثابت در اندیشه عرفانی نسفی است که البته این امر عامل اصلی انسجام و جامعیت کلام او محسوب می‌شود. بهترین مثال در این مورد ارائه تعاریف متعدد کمال از زبان اهل شریعت، اهل حکمت و اهل وحدت است که به تحلیل موضوع از جنبه‌های مختلف و جامعیت نظر نهایی وی می‌انجامد.

«بلوغ و حریت» از اصطلاحاتی است که نسفی مبدع آن بشمار می‌آید. طرح نظریات و مطالب جدید تحت عنوان بلوغ و حریت در زیرمجموعه مبحث کمال، همچنین تعریف و تحلیل مشروح این دو مقوله، هریک در مبحثی مستقل صرف نظر از تسلط کافی او بر موضوع کمال، نشان از نگرش تازه و پخته او به این موضوع دارد. او با تفاوت نهادن میان غایت و نهایت موجودات، بلوغ را که نهایت موجودات است از حریت که غایت آنهاست جدا می‌سازد و این ظرافت و دقت وی را در کاربرد واژه‌ها و تعبیر نشان می‌دهد. نسفی بلوغ را لازمه دستیابی به حریت و آزادی دانسته آن را با مقام «تمکین» (غلبه هستی سالک بر صفات او) برابر می‌نهد و مقامی را که در عرفان قابل انطباق با حریت باشد «رضا و تسلیم» می‌نامد. او بلوغ را کمال و حریت را را آزادی نامیده کسی که به جمع بلوغ و حریت در خویش توفیق یابد «کامل آزاد» معرفی می‌کند. طرح این نظر پیش از دوره نسفی و نیز پس از وی در باب کمال انسان بعید به نظر می‌رسد. به هر حال او با ذکر و تحلیل این مباحث در آثار خویش به گستره موضوع کمال بیش از پیش می‌افزاید.

نسفی با طرح دو نکته جدید در رابطه با حدیث نبوی «اللهم ارنا الأشیاء کماهی» به ذکر حقایقی ناگفته می‌پردازد که یکی از آنها با مبحث بلوغ نیز ارتباط می‌یابد: نکته اول ذکر مراحل دوگانه سلوک است که از آنها به «سیر الی الله» و «سیر فی الله» تعبیر می‌کند. «سیر الی الله» متناهی است و نهایت آن فنای هستی سالک در هستی خداست در حالی که «سیر فی الله» لایتناهی است و پس از فنای سالک آغاز می‌شود و تا جایی ادامه می‌یابد که در آن سالک به مقام رؤیت اشیا کماهی نایل می‌گردد.

اما نکته دوم: مقام والای رؤیت کماهی اشیا که سالک در سیر فی الله به آن دست می‌یابد، نزد نسفی غایت کمال حقیقی شناخته می‌شود. پس او معرفت و شناخت را مقام سالک در نهایت سیر الی الله، و بینش و بصیرت نسبت به هستی (اشیاء) را مقام سالک در سیر فی الله می‌داند. با تأمل در واژه «أرنا»، رؤیت حقیقت اشیا را می‌توان با «بلوغ عیان» - چهارمین و کامل‌ترین نوع بلوغ - که «در آن سالک حقیقتاً خدا را یکی می‌بیند و کمال آدمی و نهایت مقام است» (نسفی، ۱۳۴۴، ص ۱۲۶) در تطابق قرار داد؛ زیرا در هر دو مورد چه رؤیت کماهی اشیا و چه بلوغ عیان سخن از حقیقت شهود یا شهود حقیقت است. درک رابطه‌های پنهانی‌ای که در نظرات متعدد و ساخته و پرداخته نسفی وجود دارد موجبات استحکام و انسجام هرچه بیشتر اندیشه و کلام او را فراهم می‌سازد، که البته ادراک آنها جز با تأمل و تدبیر میسر نیست.

علاوه بر این، همراه ساختن طایفه حکما با انبیا و اولیا در میان اصحاب کمال از یکسو و ذکر علم به عنوان یکی از مهمترین شروط دستیابی به کمال از دیگرسو، توجه خاص او را به مقوله علم و حکمت نشان می‌دهد که باید به این دو، عقل را نیز بیفزاییم؛ زیرا عقل هم نزد او از چنان جایگاه والایی برخوردار است که آن را معاد اصلی کاملان و «بهشت اهل کمال» (نسفی، ۱۳۷۷، ص ۲۲۸) می‌شمارد و این از وجوه متمیزه تفکر عارفانه نسفی محسوب می‌شود که تا حد زیادی مشرب عرفانی او را در دوره‌ای که اکثر عرفا با مطرح ساختن تقابل عشق و عقل، دست عقل را از متافیزیک کوتاه می‌دانستند، متمایز می‌سازد.

نتیجه‌گیری

در تعاریف و تعبیر متعدد نسفی از کمال، علم و طهارت مهمترین مشخصه مشترکی است که این تعاریف را تا حد زیادی به هم پیوند می‌دهد. این دو عامل همراه با دیگر عناصر لازم، راه کمال را برای سالک در دو مرحله سیر الی الله و سیر فی الله می‌گشاید. مراحلی که در نهایت آنها، عارف با عبور از حجب ظلمانی و نورانی به

تجربه عظیم رؤیت اشیا کماهی نایل می‌گردد. به بیان دیگر، کمال سالک در گرو رسیدن به مقام «بلوغ و حریت» است، همان مقامی که در عرفان «رضا و تسلیم» نامیده‌اند. نسفی بلوغ را مقدمه دستیابی به حریت می‌داند، اما حریت نه بر پایه علم بلکه بر اساس سلوک عملی چنان‌که بتوان بر صاحب آن نام «کامل آزاد» نهاد.

صاحبان کمال در نظر نسفی به سه دسته حکما، انبیا و اولیا تقسیم می‌شوند که این سه دسته، یا کاملان هستند (حکما) و یا کاملان مکمل (انبیا و اولیا) که از یک سو سلوک اختیاری خود و از سوی دیگر جذبه و فضل و موهبت الهی و ساینده رسیدن ایشان به کمال نهایی است. سلوک انبیا و اولیا که در زبان نسفی عروج نامیده می‌شود همراه با موهبت الهی ایشان را در زمره کاملان مکمل قرار می‌دهد. نسفی نبی و ولی را کامل‌ترین مظهر علم الهی و انسان کامل را کامل‌ترین مظهر صفات الهی در عالم می‌شمارد. بی‌شک او در بیشتر مباحث خویش تحت تأثیر عرفای پیش از خود از جمله حکیم ترمذی و بخصوص ابن‌عربی بوده است. تأثیر و حضور اندیشه‌های ابن‌عربی بویژه در بحث او در باب تفوق ولایت بر نبوت و ذکر ویژگی‌های انسان کامل بیش از دیگر موارد آشکار است.

یادداشت‌ها

- ۱- نطق به عنوان کامل‌ترین صفت ممیّزه انسان از دیگر موجودات از دیدگاه نسفی بی‌شک به دلیل بنیاد عقلانی آن است. عقل تنها صفتی است که تنها مختص انسان بوده دیگر موجودات از آن بی‌بهره‌اند. انسان بر خلاف حیوانات، با عقل خویش قادر به درک کلیات می‌شود، به دلیل اینکه درک کلیات با نطق در ارتباطی مستقیم قرار دارد و آگاهی انسان امر بالقوه-ای است که در کلام او فعلیت می‌یابد نسفی به تبعیت از فلاسفه و حکما کامل‌ترین صفت انسانی را نطق می‌داند چنانکه در زبان فلاسفه نیز انسان، حیوان ناطق تعریف شده است.
- ۲- مراد نسفی از آرایش ظاهر، پرداختن به امور مادی، ظاهری و دنیایی است که جز برای آراستگی و زیبایی ظاهر و صورت نیست و چون بتی حجاب کمال و تعالی باطن محسوب می‌شوند.

۳- مولانا نیز در ابیاتی دقیقاً به همین مضمون پرداخته می‌گوید:

این جهان همچون درخت است ای کرام
سخت گیرد خام‌ها مر شاخ را
چون بیخت و گشت شیرین لب‌گزان
چون از آن اقبال شیرین شد دهان
ما بر او همچون درخت نیم خام
زانکه در خامی نشاید کاخ را
سست گیرد شاخ‌ها را بعد از آن
سرد شد بر آدمی ملک جهان...
(مولوی، ۱۳۸۰، ۳/ ۱۲۹۹۷-۱۲۹۳)

۴- محققان بر این باورند که مبتکر این اصطلاح (عقل اول) ارسطو بوده است. مبحث عقل اول پیش از نسفی در آراء بسیاری از فلاسفه اسلامی مطرح شده بود که از جمله مهمترین ایشان فارابی و ابن سینا هستند. فارابی توجه خاصی به مبحث عقل داشته است، چنانکه یکی از آثار خود با نام رساله معانی العقل را به تشریح عقل و مراتب آن اختصاص می‌دهد. او عقل اول را بر اساس اندیشه‌های ارسطو، شریفترین جوهر هستی می‌داند و آن را به عنوان نخستین عقل در سلسله عقول عشره پس از مرتبه خدا قرار می‌دهد (ایان ریچارد نتون، فارابی و مکتبش، ترجمه گل بابا سعیدی، تهران، قطره، ۱۳۸۱).

۵- انسان کامل از موضوعاتی است که برای نخستین بار توسط ابن عربی مطرح شد و پس از وی در میان شاگردان و پیروان او (از جمله آنها عزیز نسفی و عبدالکریم جیلی) مورد توجه قرار گرفت. واژه قطب نیز توسط بسیاری از عرفا برای نامیدن انسان کامل به کار رفت. ابن فارض، ابن عربی صدرالدین قونوی، مولانا و اکثر بزرگانی که به نوعی از کمال انسانی و به تبع آن موضوع عمیق ولایت عرفانی دم می‌زدند واژه قطب را در کلام خویش به کار بردند. اما با ظهور ابن عربی و تکمیل مبحث عمیق ولایت این کلمه بار معنایی ویژه ای یافت چنانکه در عنوان فصل نهم فصوص الحکم آنجا که از حقیقت محمدیه نام می‌برد اصطلاح قطب الاقطاب را به کار برد.

منابع و مأخذ

۱- آملی، سیدحیدر، (۱۳۴۷)، جامع‌الأسرار و منبع‌الأنوار، تصحیح و مقدمه هانری کرین و عثمان یحیی، تهران، انستیتو ایران و فرانسه پژوهش‌های علمی.

- ۲- ابن عربی، محیی‌الدین، (۱۹۹۴)، الفتوحات مکیه، تصحیح عثمان یحیی، بیروت، طبع قاهره.
- ۳- -----، (بی‌تا)، فصوص الحکم، تعلیقات ابوالعلاء عقیفی، چاپ دوم، تهران، الزهرا.
- ۴- راتکه، برنند و جان اوکین، (۱۳۷۹)، دو اثر از حکیم ترمذی، ترجمه مجدالدین کیوانی، تهران، مرکز.
- ۵- رحیمیان، سعید، (۱۳۸۸)، مبانی عرفان نظری، چاپ دوم، تهران، انتشارات سمت.
- ۶- علاءالدوله سمنانی، (۱۳۶۲)، العروه لأهل الخلوه و الجلوه، تصحیح و توضیح نجیب مایل هروی، تهران، انتشارات مولی.
- ۷- قشیری، ابوالقاسم، (۱۳۶۱)، ترجمه رساله قشیریه، تصحیح بدیع الزمان فروزانفر، چاپ دوم، تهران، انتشارات علمی و فرهنگی.
- ۸- گوهرین، سید صادق، (۱۳۸۲)، شرح اصطلاحات تصوف، ج ۷، تهران، زوار.
- ۹- مولوی، جلال‌الدین، (۱۳۸۰)، مثنوی معنوی، تصحیح ر. نیکلسون، چاپ هشتم، تهران، علم.
- ۱۰- نسفی، عزیزالدین، (۱۳۷۷)، انسان کامل، تصحیح و مقدمه ماریزان موله، چاپ چهارم، تهران: کتابخانه طهوری.
- ۱۱- -----، (۱۳۷۹)، بیان‌التنزیل، تصحیح و مقدمه سید علی‌اصغر میرباقری‌فرد، تهران، انجمن آثار و مفاخر فرهنگی.
- ۱۲- -----، (۱۳۶۳)، زبده الحقایق، تصحیح و مقدمه و تعلیقات حقوق‌وردی ناصری، تهران، کتابخانه طهوری.
- ۱۳- -----، (۱۳۴۴)، کشف الحقایق، تصحیح احمد مهدوی دامغانی، تهران: بنگاه نشر و ترجمه کتاب.
- ۱۴- هجویری، علی‌بن عثمان، (۱۳۷۱)، کشف‌المحجوب، تصحیح ژوکوفسکی، چاپ دوم، تهران، کتابخانه طهوری.

۱۵- همایی، جلال‌الدین، (۱۳۶۶)، مولوی نامه، چاپ ششم، تهران، مؤسسه نشر هما.