

طریق سلبی و الهیات تنزیهی وقفه در *المواقف* عبدالجبار نقری

منیره طلّیعه‌بخش* - غلامحسین غلامحسین‌زاده**

دانشجوی دکتری زبان و ادبیات عرفانی دانشگاه تربیت مدرس - استاد تمام زبان و ادبیات فارسی
دانشگاه تربیت مدرس

چکیده

آنچه تاکنون کمتر بدان پرداخته‌اند، گفتار عارفان در نقد علم و معرفت است. در بادی امر نقد معرفت به وسیله کسانی که خود به عنوان عارف؛ یعنی صاحب معرفت شناخته می‌شوند، در تناقض است، اما همین تناقض تأمل در ماهیت و ساختار حقیقی معرفت در نزد آن‌ها را ایجاب می‌کند. محمدبن عبدالله نقری در *المواقف* هفتادوهفت موقف را در طریق عارف عنوان می‌کند که نظم مشخصی ندارد، اما به لحاظ ساختار و محتوا از الگویی پیروی می‌کنند که بنا بر نام «موقف/ ایستگاه» می‌توان آن را توقف نامید. وقفه به معنای مدت زمان تأمل است تا عارف نسبت به جایگاه خود آگاهی یابد. گواه این مدعا آن است که اکثر موقف‌ها با کلامی سلبی و منفی به پایان می‌رسند. ساختار *المواقف* ساختار مبتنی بر طریق سلبی است؛ چراکه سراسر این اثر در مورد نفی مقام وقفه است. هدف این جستار بیان ماهیت مقام وقفه، مبانی طریق سلبی و الهیات تنزیهی در اندیشه نقری است که به روش تحلیلی - تطبیقی در سه بُعد وجودی، معرفت‌شناختی و زبان‌شناختی انجام می‌شود. نتایج این جستار حاکی از آن است که متن نقری به لحاظ هستی‌شناسی پیش از آثار ابن‌عربی زمینه توجه به ذات حق و تأمل در مفهوم عدم را فراهم آورده است؛ حقیقت معرفت در نزد نقری، جهل عالمانه و حیرت است و زبان متناقض و گنگ او بیانگر کلام سلبی است.

کلیدواژه: عبدالجبار نقری، طریق سلبی، الهیات تنزیهی، معرفت، وقفه.

تاریخ دریافت مقاله: ۱۳۹۸/۱۲/۱۹

تاریخ پذیرش مقاله: ۱۳۹۹/۰۵/۱۲

*Email: monire.taliebakhsh@modares.ac.ir (نویسنده مسئول)

**Email: gholamho@modares.ac.ir

مقدمه

محمد بن عبدالجبار بن الحسن النفری شخصیتی ناشناخته در تاریخ اسلام است. بنا بر قراین، وی در نیمه نخست قرن چهارم هجری زندگی می‌کرده و در مورد زندگی او اطلاعات اندکی باقی مانده، که آن نیز مدیون شارح اثر او، عقیف‌الدین تلمسانی است. گفته شده عارفی سیار و وارسته بود که بیشتر در بیابان‌ها روزگار می‌گذرانده است. *المواقف* نیز مجموعه‌ای از نوشته‌های او بر صفحاتی مجزا بوده است که در میان مردم دست به دست می‌شده و بعدها گردآوری شده است. لذا خود او *مواقف* را ترتیب نداد، بلکه نظم کنونی آن حاصل کار دیگران است. اساس *مواقف نفری* بر پایه مکالمه و مخاطبه است. در این اثر گوینده؛ یعنی خدا یا ندای پنهان درون نفس، معارفی را به شنونده؛ یعنی نفری القاء می‌کند.

در باب علم و معرفت در کتب عرفانی سخنان بسیاری گفته شده است، اما در این میان عبدالجبار نفری در حوزه علم و معرفت اصطلاحی به نام وقفه را ابداع کرده است که مختص به اوست. وقفه مقابل علم و معرفت است و مستلزم معرفت معرفت، خودآگاهی نسبت به معرفت و علم به ذات و کنه وجود است. نفری وقفه را بر معرفت ترجیح می‌دهد؛ زیرا به نظر او معرفت در اعلی‌ترین وجه رسیدن به متتها است در حالی که وقوف، تفکر در وراء است به همین دلیل لفظ وراء در این جایگاه به کرات اشاره می‌شود. وقوف در دیدگاه نفری حد و مرز نمی‌شناسد و در آزادی کامل که بی‌شبهت با نفی کامل هم نیست، حرکت می‌کند. بنابراین، هرچه در ساحت علم و معرفت اثبات می‌شود در این ساحت نفی می‌شود یا به عبارتی بهتر می‌سوزد. در بیان نفری تنها معرفت حقیقی، وقفه است که حتی گاهی خود را نیز نفی می‌کند.

سؤال پژوهش

پرسش اصلی این است که ساختار *المواقف* مبتنی بر چیست و طریق سلبی به حیث معرفت‌شناسی، هستی‌شناسی و زبان‌شناسی چه نقشی را در *المواقف* ایفا می‌کند؟

اهمیت و ضرورت پژوهش

با آنکه آثاری در تبیین دیدگاه نفّری در باب معرفت نوشته شده است، تاکنون ساختار سلبی و تنزیهی اندیشه نفّری و ابتناى آن بر الهیات تنزیهی مورد توجه قرار نگرفته است. تبیین مفهوم وقفه با زمینه الهیات تنزیهی در کلام نفّری در روشن ساختن مقاصد گوینده پنهان کلام نفّری، ضروری است.

مقاله حاضر ابتدا معنا و مفهوم لفظ وقفه را در *المواقف* تحلیل، سپس مهم‌ترین پایه‌های طریق سلبی و الهیات تنزیهی در اندیشه نفّری را در سه بُعد وجودی، معرفت‌شناختی و زبان‌شناختی بررسی می‌کند. تحلیل حاضر بر گزاره‌های موقف/ وقفه متمرکز است، اما از گزاره‌های دیگر *المواقف* نیز که در رابطه با وقفه و واقف هستند، سخن به میان خواهد آمد. همچنین به مطالب مشابهی که در دیگر کتب عرفانی در حوزه الهیات سلبی آمده است، پرداخته می‌شود.

پیشینه پژوهش

نخستین اثر که به طور مجمل در باب بخش‌هایی از *المواقف* به زبان فارسی بحث کرده است، کتاب *تفسیر قرآنی و زبان عرفانی* از پل نوپا بود.

عباسی (۱۳۸۵)، در مقاله «معرفت و جهل در منظومه فکری محمدبن عبدالجبار نقری»، در باب دو مفهوم معرفت و جهل در *المواقف نقری* بحث می‌کند. آقاخان‌نژاد (۱۳۸۹)، در مقاله «زندگی‌نامه و آرای عرفانی محمدبن عبدالجبار نقری»، به زندگی‌نامه و برخی مفاهیم *المواقف* اشاره کرده است. تکاورنژاد (۱۳۹۱)، در پایان‌نامه ارشد خود با عنوان «تحقیق و ترجمه کتاب *المواقف* محمد عبدالجبار نقری»، این کتاب را ترجمه کرده و در باب برخی مفاهیم آن توضیح داده است.

همو (۱۳۹۵)، در مقاله «مقایسه ملامتی ابن‌عربی و واقف نقری»، شخصیت ملامتی از دیدگاه ابن‌عربی با شخصیت واقف از دیدگاه نقری مقایسه کرده است. حمزئیان، خیاطیان و اسدی (۱۳۹۳)، در مقاله «تمایز جایگاه علم و معرفت در عرفان ابو عبدالله نقری»، به تمایز میان علم و معرفت می‌پردازند و با وجود اشاره به مقام وقفه تحلیلی از مبنای الهیات تنزیهی این وقفه به دست نمی‌دهند. حمزئیان و اسدی (۱۳۹۵)، در مقاله «بررسی حجاب‌های عرفانی از دیدگاه ابو عبدالله نقری»، در باب انواع حجاب‌ها از دیدگاه نقری بحث می‌کنند. آرزو ابراهیمی دینانی و رضی (۱۳۹۷)، نیز در مقاله «اثرپذیری آدونیس از *المواقف* نقری در دیدگاه‌های شاعرانه»، به تأثیر *المواقف* در زبان، مضمون و روش آثار آدونیس می‌پردازد. بنابراین، تاکنون اثر مستقلی در باب ساختار الهیات تنزیهی و تطبیق این اثر با روش سلبی به نگارش نرسیده است.

تبیین سلسله‌مراتبی از معرفت و بیان ماهیت وقفه

اهمیت معرفت در عرفان اسلامی چنان است که اکثر نویسندگان عرفان سستی دلیل خلقت جنیان و انسان را شناخت خدا می‌دانند و از این رو بر تفسیری تکیه

می‌کنند که متضمن این اهمیت باشد. هجویری با اشاره به این تفسیر، به دو گونه معرفت علمی و حالی اشاره می‌کند:

«پس مردمان از علما و فقها و غیر آن صحّت علم را به خداوند معرفت خواندند و مشایخ این طایفه صحّت حال را به خداوند معرفت خواندند. و از آن بود که معرفت را فاضل‌تر از علم خواندند؛ که صحّت حال جز به صحت علم نباشد و صحّت علم صحّت حال نباشد؛ یعنی عارف نباشد که به حقّ عالم نباشد، اما عالم بود که عارف نبود.» (هجویری ۱۳۹۳: ۳۹۲-۳۹۱)

خواجه عبدالله انصاری در *منازل السائرین* سه نوع معرفت را ذکر می‌کند: «معرفت درجه اول معرفت صفات و نعوت، معرفت درجه دوم معرفت ذات با اسقاط فرق بین صفات و ذات و معرفت درجه سوم معرفت مستغرق در محض تعریف است که استدلال به آن نرسد و شاهد به آن دلالت نکند.» (۱۳۸۶: ۴۴-۴۳) نجم رازی معرفت حقیقی را معرفت ذات و صفات خداوند می‌داند «معرفت حقیقی معرفت ذات و صفات خداوندی است چنان‌که فرمود فاحبیت ان اعرف و معرفت بر سه نوع است: معرفت عقلی، معرفت نظری و معرفت شهودی.» (۱۳۸۹: ۲۱۲)

برقراری سلسله مراتب در بین *فصول المواقف* نقری کاری به غایت صعب است. از یک سو اثر او بیش از تحلیل، متضمن شرح تجارب عرفانی است و از سوی دیگر حتی بعید است ترتیب کنونی هفتادوهفت موقف او از حیث پیوستاری صحیح باشد. علاوه بر این فرض پیوستار بین مواقف نیز محل تردید است. با این حال در باب وقفه ما با موقفی به نام موقف «الوقفه» روبه‌رو هستیم که برخلاف موقف‌های دیگر از ترتیب و تبیین واضحی برخوردار است. این تبیین و ترتیب مراتب آگاهی را در سه مرحله علم، معرفت و وقفه قرار می‌دهد. که معرفت حقیقی در آنها تنها برای واقف ممکن است. «و گفت به من مرا چیزی نشناخت، پس اگر نزدیک به شناختن من بود، آن واقف بود.» (نقری ۱۳۵۲:

«اگر برایم چیزی شایسته باشد، وقفه شایسته است و اگر چیزی از من خبر دهد، وقفه باشد.» (نفری ۱۳۵۲: ۶۱)

در ذیل تفاوت‌ها و قیاس‌هایی که نفری در باب سه مرحله علم، معرفت و وقفه ذکر می‌کند، بررسی می‌شود.

جدول ۱. مفاهیم و تعاریف نفری در تناظر سه مفهوم عالم عارف و وقفه

عالم	عارف	واقف
دیدن علم	دیدن معرفت	دیدن من
بُعد	قرب	وراء بعد و قرب
حجاب	خطاب	حضرت
در بند	بنده مدیون	آزاد
خبر از علم	خبر از معرفت	خبر از من
خبر از امر و نهی	خبر از معرفت	خبر از من
رویت بُعد	رویت قرب	رویت من
علم	نطق	سکوت
	اهل معرفت	اهل من
	وزیران	امیران
	نهایت چیز	ورای چیز
	قلب در دست معرفت	قلب در دست من
	خطاب بشناس	خطاب بایست
	ستون علم	ستون معرفت
روح حیات	روح علم	روح معرفت
	زوج	فرد
	منتهای علم	منتهای هر منتهایی
	دارای قلب	دارای ربّ
	قرار نگرفتن بر چیز	قرار نگرفتن بر نبود چیز
	نور هستی	آتش هستی
	دیدن او و معرفت	دیدن او تنها
	خبر او	وجه او

طریق سلبی و الهیات تنزیهی

از دیرباز در باب ماهیت و امکان سخن گفتن از خداوند دو نوع الهیات وجود داشت: الهیات تشبیهی / ایجابی^۱ و الهیات سلبی / تنزیهی^۲. اصطلاح الهیات سلبی در اصل از ریشه آپوفاتیک^۳ یونانی گرفته شده است. الهیات تشبیهی به جواز سخن گفتن از خداوند قائل است، اما الهیات تنزیهی بر آن است که فقط به شیوه منفی و سلبی می‌توان از خداوند سخن گفت؛ یعنی می‌توان گفت خداوند چه چیز نیست نه اینکه چه چیز است. این الهیات متضمن پرهیز ریشه‌ای از خطر تشبیه و سقوط در بت‌پرستی است. تنزیه مؤید خدای نامتعیین و نامتشخص است و در نفی خدای شخصی و مشخص گام برمی‌دارد. بنابراین حقیقت، حق یا خدا، فرار، گریزان، فاقد مدلول و صورت معرفی می‌شود.

اصل الهیات سلبی یا تفکر به عدم را می‌توان در آلبینوس^۴ (۱) افلاطون و نوافلاطونی‌ها ردیابی کرد. احدیت و واحدیت در رساله پارمنیدس^۵ (۲) ایده خیر^۳ در رساله جمهوری و ایده کورا^۴ در رساله تیمائوس^۵ افلاطون فراتر از ذهن و زبان و فراتر از وجود هستند. (افلاطون ۱۳۴۹: ۱۷۲۶، ۱۸۲۱ و ۸۴۱) در اندیشه فلوطین نیز احدی و رای خیر، متعالی و منزّه از همه ویژگی‌های متعیین و محدودکننده است. رساله نهم از انثاد ششم درباره چگونگی شناخت احد می‌گوید و اینکه احد نه همه چیز است، نه عقل است و نه هستی. (افلوطین ۱۳۶۶:

(۱۰۸۰

1. Kataphasis Theology
3. Apophantic
5. Parmenides

2. Apophasis Theology
4. Albinus
6. The one

تأیید طریق سلبی^۱ در باب خدا از مسیر متفکران متنوعی می‌گذرد. در دین یهودی به‌ویژه در عرفان قبالای^۲ یهود خداوند علی‌الدوام به عنوان عدم توصیف می‌گردد و بالاترین ساحت خداوند؛ یعنی ان سوف^۳ (عدم) ساحتی منفی و سلبی است. (شولم ۱۳۸۶: ۷۳) از مهم‌ترین مدافعان الهیات سلبی در دین یهود، موسی بن میمون (۱۱۳۵-۱۲۰۴)، در اصلی‌ترین کتاب فلسفی - کلامی خود *دلالة الحائرين*، رهیافتی سلبی نسبت به الهیات اتخاذ می‌کند. به نظر او تنها صفات سلبی مناسب وصف حق هستند و به واسطه آنها تسامح، شرک و نقصی به خدا منسوب نمی‌شود. او در این اثر به ماهیت نداشتن خداوند نظر دارد. خداوند ماهیت ندارد و به همین دلیل نمی‌توان صفات ایجابی برای او به کار برد؛ چراکه ما جز انیت خدا را درک نمی‌کنیم. (۱۹۷۲: ۱۳۷-۱۳۶) از نظر او نهایت شناخت ایجابی از خداوند، اعتراف او به هستی خویش در *تورات* است: «هستم آنکه هستم.» (مک‌گین ۱۳۹۷: ۹۸) و باقی اوصاف ناظر بدان است که خداوند چه چیزی نیست. با این حال برخی معتقدند که این جمله نوعی بیان ثبوتی در باب خداست که تفسیری سلبی پدید می‌آورد یا حتی چنین تفسیری را ایجاب می‌کند. (همانجا) عارف مسیحی اهل سوریه، دیونیسوس مجعول، نیز با تأثر از افلاطون و افلوپین ایده تنزیه خداوند را بیان می‌کند. (بی‌نام، ۱۹۶۱: ۲۰۱) او اغلب کلمات hyperousios, -6s, hyperousiotes را برای توصیف خدا به کار می‌برد که به معنای خدای ورای هستی یا خدای بدون هستی هستند. (دریدا ۱۹۸۹: ۸) در ادامه این سنت، نیکلاس کوزایی^۴ (۶) دریافتی سلبی از خداوند دارد. او مانند اریگن^۵ خدا را تضاد تضادها می‌داند و بر این باور است که بیشتر مشکلات ادیان از کلام

1. Via negative
 3. En-Sof
 5. Origen

2. Kbbalah
 4. Nicholas of Cusai

ایجابی است. در حالی که دینداران به جای پرسش از حقیقت، تصویر انسانی را پرستیده‌اند. (ایلخانی ۱۳۸۲: ۵۵۳) آگوستین قدیس^(۷) نیز با پذیرش دیدگاه‌های افلاطون و افلوپین اوصاف الهی را سلبی می‌داند. الهیات سلبی همچنین در تفسیرهای توماس آکوئیناس، مایستر اکهارت و خدای فراسوی الهیات در نزد پل تیلیش نیز دیده می‌شود. از نظر مایستر اکهارت، راهب دومینیکی قرن چهاردهم میلادی، خدا نیستی مطلق است و نیستی در ذات خدا و نیستی در ذات نفس با یکدیگر وحدت می‌یابند. (ترنر ۱۹۹۵: ۱۴۵-۱۴۱) او در پاسخ به موضوع تثلیث، دو مقام برای خدا قائل می‌شود: خود خدا یا خدا در مقام ذات *Gittheit / Godhead* و خدا در مقام فعل یا خدا در مقام خالقیت *Gott / God*. (کاکایی ۱۳۸۱: ۱۷۹) خدا در مقام ذات، «تاریکی الوهیت ازلی»^۲، نیستی محض^۳، برهوت^۴ و عاری از هرگونه تعیین و تشخیص است. او در این مقام هیچ اسم و رسمی ندارد (ترنر ۱۹۹۵: ۱۴۱) و بنا به قول نویسنده *ابر نادانی*^۵ تنها در ابر ناآگاهی می‌تواند شناخته شود. (بی‌نام، ۱۹۶۱: ۴۸)

اصل الهیات سلبی و تنزیهی در اسلام به صدمین اسم الله سرالاسرار، غیب‌الغیوب و احدیت ابن‌عربی، نیستی یا وجود مطلق فانی‌نمای مولوی می‌رسد. خداوند در نزد عارفان مسلمان در مقام ذات یا *عماء*^۶ (تاریکی) احد و یگانه است، اما در مقام فعل و مقام احدیت در سه آینه تجلی می‌کند. (ابن‌عربی ۱۳۸۵: ۳۳ و ۲۶)

جستار حاضر می‌کوشد الهیات سلبی را در سه بُعد معرفت‌شناختی، وجودشناختی و زبان‌شناختی در *المواقف* نقری جست‌وجو کند و ذیل هر بحث ریشه‌های قرآنی، حدیثی و عرفانی آن را مورد بررسی و تبیین قرار دهد.

1. Saint Augustinus
3. Nichttheit= Nothingness
5. The cloud of Unknowing

2. Darkness of Eternal Godhead
4. Desert
6. Obscurity

بعد معرفت‌شناختی

منظور از ساحت معرفت در وقفه مجموع تأملات نقری در باب مسأله معرفت، امکان، امتناع، عجز از معرفت، متعلق معرفت، التفاتی بودن یا نبودن معرفت و... است. برخلاف آن که نقری در موقف وقفه، وقفه را بر معرفت ترجیح می‌دهد، این تأملات خود حائز درجه‌ای از معرفت؛ هرچند معرفتی سلبی و تنزیهی هستند.

امکان، امتناع و عجز از معرفتِ حق

در باب امکان یا امتناع معرفت در وهله نخست باید به سازوکار معرفت پرداخت. در هیچ یک از کتب عرفانی مشهور از جمله شرح‌التعرف، رساله قشیریه، کشف‌المحجوب و تذکرة‌الاولیاء و منازل‌السائرين خواجه عبدالله انصاری به وقفه و توقف در مسیر حق اشاره نشده است، اما با توجه به ویژگی‌ها و شاخصه‌هایی که نقری برای وقفه و موقف ذکر می‌کند، می‌توان گفت زبان سلبی و تنزیهی او به جهت تهی‌ساختن سالک از ادعای معرفت و عرفان است. آنگاه که عارفان به نفی، نقد و عجز از معرفت اذعان دارند، کلام ایشان با کلام نقری هماهنگی پیدا می‌کند.

عارفان ریشه قرآنی ناتوانی در شناخت حق را از قرآن استنباط می‌کنند «وَمَا قَدَرُوا اللَّهَ حَقَّ قَدْرِهِ» (زمر/ ۶۷) در تفسیر چنین آمده است که خداوند عز و جل را نشناختند به سزای شناخت او. (قشیری ۱۳۹۳: ۵۳۹) همچنین می‌توان به سخن بقلی شیرازی اشاره کرد که حدیث درد نیافت حق را در این عبارت پیامبر(ص) می‌جوید: «سبحانک ما عرفناک حق معرفتک» (۱۳۶۰: ۹۸-۹۶) روزبهان عبارت «لا احصى ثناء علیک» محمد(ص) را که در عین قرب می‌گوید، چنین تعبیر می‌کند «قدیم ذوالجلالی جان معرفت از قدم پی کرد.» (همان: ۱۷۸) غزالی پیرو کلام

«العجز عن الإدراك ادراك» ابوبکر که حاکی از نقد ادراک و معرفت در نزد اوست، می‌گوید: «جز وی هیچ کس را به حقیقت معرفت وی راه نیست؛ بلکه اقرار دادن به عجز از حقیقت معرفت وی منتهای معرفت صدیقان است.» (غزالی ۱۳۸۰: ۳)

مضمون ناتوانی در شناخت خدا ریشه عمیقی در سخن عارفان دارد. شبلی می‌گوید: «حَقِيقَةُ الْمَعْرِفَةِ الْعَجْزُ عَنِ الْمَعْرِفَةِ» همچنین از سهل روایت است: «سبحان من لم یدرک العباد من معرفته الا عجزا عن معرفته» گفت پاکست آن کسی که اندر نیافتند بزرگان از معرفت وی مگر عجز از معرفت وی.» (مستملی بخاری ۱۳۶۳: ۸۳۴) ابویزید بسطامی در این رابطه می‌گوید: «باید که چندان بدانی که بدانی که ندانی... تا یکی اندر این معنی گوید «العجزُ عَنْ دَرَكِ الْإِدْرَاكِ إدراکُ/ والوقفُ فی طُرُقِ الْأَخْيَارِ إشراکُ».» (هجویری ۱۳۹۳: ۲۸)

شفیعی کدکنی نظر به پارادوکس پیچیده ایده عجز از معرفت در عرفان اشاره می‌کند. (۱۳۹۲: ۴۴۱) این تناقض از آن روی است که شناخت خداوند برخلاف آنچه از معرفت انتظار می‌رود، دارای محتوایی سلبی و ناشناخته است.

وقفه و مقام جهل: جهل عالمانه

علاوه بر گزاره‌هایی که نشان‌دهنده گرایش عارفان به نقد معرفت و عجز از معرفت است، برخی سخنان عارفان نشان می‌دهد که آن‌ها مقام خاصی برای جهل قائل بودند و گاهی حتی معرفت حقیقی را معادل جهل می‌دانستند. ابویزید بسطامی می‌گوید: «معرفت به ذات حق، جهل است و دانش به معنای عمیق و حقیقی، جنایت.» (ابونعیم ۱۳۹۴: ۳۷) معرفت معرفت امکان‌پذیر نیست مگر اینکه مقام جهل ممکن شود. مراتب شناسایی از نظر جنید چنین است «اول علم است،

پس معرفت است به آن کار، پس جحدود به انکار، پس نفی است، پس غرق است، پس هلاک.» (پورجوادی ۱۳۹۴: ۷۰)

احمد غزالی در *سوانح* خود اشاره می‌کند که حدود معرفت با خرابی همراه است: «اشارات علم بدو (به حقیقت عشق که در لجه دریاست) نرسد، چنان‌که عبارتش بدو نرسد، اما اشارت معرفت بر او دلالت کند که معرفت را یک حدّ با خرابی است، نه چون علم که حدود او همه عمارت است. اینجا تلاطم امواج بحار عشق بود، بر خود شکند و بر خود گردد.» (غزالی ۱۳۵۹: ۱۰) دیگر عارفان نیز به برتری جهل بر علم اشاره کرده‌اند از جمله شطح حلاج «معرفت در ضمن نکره مخفیست و نکره در ضمن معرفت مخفیست.» (بقلی شیرازی ۱۳۶۰: ۴۲۸) یا از سهل روایت شده است «و هو کما قال سهل: المعرفة هی المعرفة بالجهل» سهل عبدالله تستری را پرسیدند که معرفت چیست. گفت آنکه شناسی که من جاهلم. چون به جهل خویش عارف گردی حقّ تعالی را عارف باشی...». (مستملی بخاری ۱۳۶۳: ۷۹۷-۷۹۶) بایزید بسطامی نیز در این رابطه می‌گوید «بنده تا نادان است عارف است و چون جهل ازو زایل شود، معرفتش زوال پذیرد.» (سهلگی ۱۳۸۴: ۲۵۵-۲۵۴) نوینا از قول ترمذی در *الفراغ* بیان می‌کند که «ترمذی در جای دیگر عارف را لایعرف تعریف می‌کند (العارف هو انه لایعرف) و باز در جای دیگر تصریح می‌کند که معرفت سه مرحله دارد: آغازش «وله» و تحیر، میانش «لذت» است و پایانش «فنا» و «حیرت» است: فنا نسبت به آنچه خدا نیست و حیرت در وجد.» (۱۳۷۳: ۲۳۴)

در سنت مسیحی نیکولاس کوزایی بیش از هر عارف دیگری در باب اهمیت مقام جهل سخن می‌گوید. او در اثر خود، *جهل عالمانه*^۱ با بهره‌گیری از منطق

1. Docta Ignorantia/ learned ignorance

جهل سقراط لازمه معرفت را هیچ ندانستن می‌داند. معنای جهل عالمانه برای نیکولاس این است که حقیقت به طرز غیرقابل فهمی در تاریکی جهل ما می‌درخشد. الهیات منفی بسیار لازم است؛ زیرا بدون آن خدا به مثابه یک موجود پرستیده می‌شود نه به مثابه خدای نامتناهی. (نیکولاس ۱۹۷۰: ۴۶-۴۵) جهل عالمانه، نوعی ندانم‌گرایی^۱ را تأیید می‌کند که ما را از جهل ضروریمان نسبت به ماهیت خدا آگاه می‌کند. این امر نشان می‌دهد که جهل در اینجا به معنای ظاهر لفظ نیست، بلکه بیشتر مبتنی بر نوعی تواضع است. کلمه عالمانه به طور ثانویه ایده معرفت را می‌رساند. بنابراین، جهل عالمانه یک معرفت مغرورانه نیست، بلکه نوعی معرفت متواضعانه سقراطی است، کسی که خود را خردمندتر از دیگران می‌داند؛ تنها به این دلیل که می‌داند نادان است، در حالی که دیگران به طرز متکبرانه‌ای از وضعیت نادانی خود ناآگاه بودند. (هاپکینز ۲۰۱۳: ۲۳۸)

در سخنان نقری جهل بر معرفت برتری می‌یابد. جهل از شرایط و مقدمات وقفه است. در موقف «معرفة المعارف» چنین آمده است «ما در موقف معرفة المعارف نگاه داشت و به من گفت این جهل حقیقی از هر چیز به سوی من است.» (۱۳۵۲: ۱۹) همچنین در تعبیر نقری چشمه معرفت حقیقی (معرفة المعارف) که معرفتی پایدار از آن حاصل می‌شود، جهل حقیقی است:

«و به من گفت معرفة المعارف دو چشمه جاری هستند چشمه علم و چشمه حکمت. پس چشمه علم از جهل حقیقی می‌جوشد و چشمه حکمت از چشمه آن علم می‌جوشد. پس هر کس مشتی علم از چشمه علم بگیرد، علم و حکمت را بر گرفته است و هر کس مشتی علم از جریان علم بگیرد، زبان‌های علم او را جابه‌جا می‌کند و تعابیر عبارات او را منحرف سازد و به علم مستقر دست نیابد و هر که به علم مستقر دست نیابد به حکمت دست نمی‌یابد.» (همانجا)

مهم‌ترین تمثیل تنزیه‌ی معرفت سلبی حق، بحر است. این تمثیل در موقف البحر از /المواقف نفری به کار برده می‌شود و حاکی از مخاطره است «و قال لی فی المخاطرة جزء من النجاة/ و گفت به من در مخاطره جزئی از نجات هست.» (نفری ۱۳۵۲: ۷) این جمله همانند جمله هولدرلین،^۱ عارف آلمانی است که «آنجا که خطری باشد، نجات‌بخش نیز هست.» (۲۰۰۷: ۴۶۳-۴۶۲)

از دیگر موقف‌هایی که در باب جهل سخن گفته شده است، «موقف اللیل» است. در این موقف شب نماد جهل معرفی شده است که علم روز در آن به کنار نهاده می‌شود و حق، خود دیده می‌شود «مرا در موقف شب نگاه داشت و گفت چون شب به تو فرا رسید، نزد من آی و در برابر من بایست و جهل مرا به دست خود گیر و با آن علم آسمان‌ها و زمین را از من بران و چون آن را راندی، فرود مرا خواهی دید.» (نفری ۱۳۵۲: ۱۰۶-۱۰۵) در تعبیر نفری گویا شب پروردگار به نزد نفری می‌آید و علم او را می‌زداید و روز به عرشش باز می‌گردد، اما این واقعه به منزله بلاست و بنده ناگزیر است که در روز بار دیگر علم را به دست گیرد.

«...تو نزد منی و نشانه این «نزد من بودن» این است که از علم و معلوم در حجاب جهل باشی چنان‌که من در حجابم. پس چون روز آمد پروردگار به عرشش آمد. بلا آمد جهل را از دو دست بیفکن و علم را بگیر و با آن بلا را از خود بگردان و در علم به پا خیز و گرنه بلا تو را می‌گیرد.» همچنین این عبارات «و گفت علم را به جهل بپوشان و گرنه مرا و مجلس مرا نمی‌بینی و بلا را به علم بپوشان و گرنه نورم و خانه‌ام را نمی‌بینی» و «و گفت به من جهل پیشروی پروردگار و صفتی از صفات تجلی رؤیت اوست و پروردگار پیشروی جهلی است که صفتی از صفات تجلی ذات اوست.» (همان: ۱۰۶-۱۰۵)

1. Hölderlin

حیرت

حیرت عنصر منفی معرفت و عنصر ذاتی وقفه است. عبارات *المواقف* بیان می‌کند که واقف دچار سرگردانی و حیرت است و معرفت حقیقی نه مقام امن و آسایش بلکه حیرت و وقفه خطیر است.

«هر چیزی در واقف سرگردان (حار) و واقف در ایستادن سرگردان است.» (نفری ۱۳۵۲: ۴۱)

سراج طوسی در *اللمع* در باب این حیرت و سرگشتگی می‌گوید:

«حیرت گونه‌ای سرگشتگی است که در دل عارفان درمی‌آید - آن‌گاه که ژرف می‌اندیشند - و آنان را از کاوش بیشتر در پرده می‌سازد. واسطی گفت: سرگشتگی حیرت بزرگ‌تر و شریف‌تر از آرامش به حیرت نرسیدن است. یکی از صوفیان را پرسیدند معرفت چیست؟ گفت تحیر، سپس وصل، سپس نیازمندی، سپس حیرت.» (۱۳۸۲: ۳۷۷-۳۷۶)

در کلام عارفان عبارات مربوط به حیرت در معرفت حق، در رابطه با تجربه هیبت و قهاریت حق و تلازم معرفت و خوف (هجویری ۱۳۹۳: ۱۴۸) هستند؛ زیرا فهم‌ناپذیری صرفاً درک محدودیت‌های عقل نیست، بلکه موضوع خوف و هیبت نیز است. «از استاد بوعلی دقاق رحمة الله شنیدم که گفت معرفت هیبت داشتن است از خدای عزّ و جل هر که معرفتش بیش بود وی را هیبت بیش بود.» (قشیری ۱۳۹۳: ۵۴۱) هجویری از محمدبن واسع می‌گوید که در صفت عارف چنین گفت: «مَنْ عَرَفَهُ قَلَّ كَلَامُهُ وَ دَامَ تَحْيِيرُهُ.» (۱۳۹۳: ۴۰۳) همچنین شبلی می‌گوید:

«المَعْرِفَةُ دَوَامُ الْحَيْرَةِ وَ حَيْرَتُ بَرِّ دَوَا كَوْنُهُ اسْت: یکی اندر هستی و دیگر اندر چگونگی. حیرت اندر هستی، شرک باشد و کفر و اندر چگونگی، معرفت؛ زیرا که اندر هستی وی عارف را شک صورت نگیرد و اندر چگونگی وی عقل را مجال نباشد. ماند اینجا یقینی در وجود حقّ و حیرتی در کیفیت وی و از آن بود که گفت: یا دَلِيلَ الْمُتَحَيِّرِينَ زِدْنِي تَحْيِيرًا.» (همان ۴۰۲-۴۰۱)

بُعد وجودی

موقف وقفه متضمن حالی وجودی برای واقف نیز هست. همان‌طور که حقّ در المواقف از هر تعینی می‌گریزد، واقف نیز برای ادراک امر نامتعیّن لازم است به بی‌تعینی و نیستی دست یابد. این مفهوم تحت عناوین وجود لایتناهی و ماوراء، ادراک و تحقق به نیستی و وارستگی از غیر و فردیت، آزادی و رهایی مورد بحث قرار می‌گیرد.

بُعد هستی‌شناختی

الهیات سلبی اساساً مربوط به ذات حقیقت است در حالیکه الهیات تشبیهی مربوط به صفات الوهیت و ربوبیت است. از نظر بسیاری از عارفان ذات حقّ ورطه‌ای^۱ است که سبب حیرت می‌شود و درگیری آن‌ها با ذات، درگیری با خود وجود یا عدم است. این عقیده مشترک بسیاری از فیلسوفان افلاطونی و عارفان است. برخی عارفان معرفت را بر درجات پایین‌تر از ذات حقّ؛ یعنی اسماء و صفات و مظاهر ممکن می‌دانند. بنا بر این تفسیر اسماء و صفات الهی خود حجاب محسوب می‌شوند همان‌گونه که ابن‌عربی آن‌ها را حجاب‌های نورانی می‌داند «حقّ باطن عالم باشد و محتجب بود به حجب ظلمانی و روحانی چنان‌که پیغمبر (ص) فرمود: ان الله سبعین ألف حجاب من نور و ظلمة» پس حقّ تعالی محتجب است به احتجاب ذات او به حجب؛» (۱۳۷۵: ۷۰؛ همو ۱۳۲۹، ج ۲: ۱۵۹) این حجاب‌های نوری به همان اندازه که ما را به صفتی از صفات خداوند رهنمون می‌کنند، باعث می‌شوند صفات دیگر و در حقیقت ذات حقّ را از چشم ما پنهان و در حجاب بمانند. (همان، ج ۴: ۱۶۳)

1. Abyss

حقّ در دیدگاه عارفان احاطه‌پذیر نیست. ذات حقّ مورد التفات واقع نمی‌شود، لذا معرفت مورد نظر در وقفه حیث التفاتی ندارد. آیه «لیس کمثله شیء» (شوری/ ۱۱) مبتنی بر تنزیه حقّ از هر چیز بودن است. پیش‌فرض هر معرفتی چنین است که تنها چیزی می‌تواند متعلق معرفت باشد که بیشتر شناختی از آن یا نمونه و مثلی از آن حاصل شده باشد و بتوان آن را در قالب مفاهیم متعارف مأخوذ از امور مشابه بیان کرد، اما از آنجایی که خداوند نمونه و مثل ندارد نه شناخت او ممکن است و نه می‌توان آن را در قالب مفاهیم متعارف توصیف کرد. نفّری در جایگاه‌های متفاوتی از *المواقف* از این آیه سخن می‌گوید:

«و گفت صفت آن در رؤیت قلب و عقلت آن است که به سرّت شهادت دهی که کل ملک و ملکوت و کل آسمان و زمین و خشکی و دریا و شب و روز و پیامبر(ص) و فرشته و علم و معرفت و کلمات و اسما و هر آنچه در آن است و آنچه بین آن است می‌گوید «لیس کمثله شیء/ هیچ چیز همانند او نیست» و قول لیس کمثله شیء را دورترین علم آن و منتهای معرفت آن بینی.» (۱۳۵۲: ۱۹)

کلام عرفای دیگر نیز در تفسیر این آیه جنبه‌ای تنزیهی از معرفت حقّ را آشکار می‌کند. امام محمد غزالی پیرامون این آیه می‌گوید:

«و سلف منع کرده‌اند از کلام و روا نداشتند صریح به گفتن اینکه در عالم نیست و بیرون عالم نیست و پیوسته نیست و منفصل نیست، بلکه بدین قناعت کرده‌اند که لیس کمثله شیء که با هیچ چیز نماند و هیچ چیز با وی نماند.» (۱۳۸۰: ۵۱۰)

وجود لایتناهی، اطلاقی و ماورائی حقّ

یکی از تعاریف دیگری که نفّری در باب وقفه ارائه می‌دهد، بر وراء، ماوراء و ساحت لایتناهی تأکید دارد. واقف حدّ‌پذیر و محدود به حدود نیست. او متها و حدّ هستی و شیء را درمی‌یابد و در حقیقت این دیدار حدّ و منتهاست که او را از حدود خارج می‌سازد با آنکه در عرفان اسلامی معمولاً حقّ عین هستی و غیر

او نیستی است. نقری در باب «حق» از ساحت وراء هستی سخن می‌گوید که واقف بدان وارد می‌شود. این وجود هرچه بیشتر به وجودی ورای اثبات و نفی و تشبیه و تنزیه نزدیک می‌شود. به تعبیر ابن‌عربی نیز حق در مرتبه ذات و احدیت نه در مقام تشبیه است و نه تنزیه بلکه در مقام اطلاقی است. (۱۹۴۶: ۶۸) این اندیشه در همه کسانی که به امر مطلق می‌اندیشند، دیده می‌شود؛ چراکه یکی از رسالت‌های متفکران الهیات تنزیهی این است که معنای اطلاقی الهیات سلبی را زنده نگاه دارند و مانع آن شوند که الهیات سلبی صرفاً در مقابل الهیات تشبیهی تعریف شود. (بی‌نام، ۱۹۶۱: ۲۰۲؛ نیکولاس ۱۹۷۰: ۹) نقری نیز می‌گوید «وقفه ورای آن چیزی است که گفته می‌شود و معرفت نهایت آنچه که گفته می‌شود.» (۱۳۵۲: ۹۴)

سیر تنزیه اطلاقی و طریق سلبی در اندیشه نقری تا آنجاست که او در مقام نفی نفی، خود وقفه را عامل دوری می‌داند تا عارف تنها خود او را بخواهد و نه وقفه را. در نخستین موقف «موقف العز» نقری چنین می‌نویسد: «و گفت به من که من نه تعرفم و نه علم و نه چون تعرف و چون علم.» (همان: ۲) در این جمله حتی تعرف نیز از خداوند سلب می‌شود. این موضع بیان‌گر حجاب عزت حق است که به قول ابن‌عربی به معنای کوری و حیرت در شناخت ذات حق است. (۱۳۲۹، ج ۲: ۱۲۹) نقری می‌گوید «توقف کن به من و مرا به وقفه دیدار نکن.» (۱۳۵۲: ۳۶)

در «موقف التقرير» نیز قرار گرفتن در وقفه لزوماً با خواست حق ممکن است: «مرا در تقریر نگاه داشت و گفت به من مرا می‌خواهی یا وقفه را می‌خواهی یا هیئت وقفه را. اگر مرا می‌خواهی در وقفه هستی نه در اراده وقفه و اگر وقفه را می‌خواهی در ارادت هستی نه در وقفه و اگر هیئت وقفه را می‌خواهی نفست را می‌پرستی و وقفه از تو دوری می‌کند.» (همان: ۳۷)

وارستگی از غیر، فردیت، آزادی و رهایی

تعبیری که نَفَری در باب نابودی هستی واقف دارد مبتنی بر تفکیک بین حق و غیرحق (ماسوی الله) است. در حقیقت نَفَری در مقام وارستگی از نوع وارستگی^۱ اکهارت^۲ است. اکهارت تجربه فراغت یافتن از هستی را وارستگی می نامد. بدین معنا که شرط وارستگی ترک تعلق از هستی و تمایلات آن است. (۲۰۰۷: ۵۷۵-۵۶۶) واقف در اول قدم باید به هستی و شیء پشت پا بزند.

«و گفت به من اگر قلب واقف در غیر من بود، توقف نمی کرد و اگر غیر من درو بود، ثابت نمی شد.» (نَفَری ۱۳۵۲: ۳۰)

نتیجه حاصل از این وارستگی دستیابی به فردیت، رهایی و آزادی و نیز یگانه شدن واقف است: «عالم در بند است و عارف بنده مدیون و واقف آزاد.» (همان: ۶۶) «واقف فرد است و عارف مزدوج.» (همان: ۶۷) «در وقفه مرا تنها می بینی و در معرفت می بینی مرا و آن را.» (همان: ۱۰۴)

بعد زبان شناختی موقف وقفه

وجه تنزیهی و سلبی موقف وقفه، خود را در ساحت زبانی نیز نشان می دهد. این تنزیه زبانی در موقف وقفه ذیل سکوت و گنگی زبان و تأکید بر عبارات متناقض بحث می شود.

سکوت و گنگی زبان

از موارد دیگری که نَفَری در مواقف بدان اشاره دارد، سکوت واقف است. سکوت، لازمه وقفه است. یکی از ارکان مهم الهیات سلبی، سکوت، سلب زبانی

1. Detachment

2. Eckhart

و بصیرت خاموش است. تا جایی که می‌توان گفت الهیات تشبیهی گفتنی و الهیات تنزیهی نگفتنی است. گرچه الهیات تنزیهی در یونان به معنای نفی می‌باشد، اما ریشه آن به مقوله‌ای از زبان مربوط است که به معنای نگفتنی^۱ است. (سلز ۱۹۹۴: ۲) بر اساس واژه‌شناسی یونانی این کلمه به معنای ازکارافتادگی گفتار است و اساساً الهیات تنزیهی نوعی عبارت متناقض است؛ زیرا الهیات در ریشه یونانی به معنای سخن گفتن از خداست و آپوفاسیس به معنای ازکارافتادن گفتار. بنابراین، الهیات تنزیهی یعنی نوعی سخن گفتن از خدا که خود عدم موفقیت در سخن گفتن است. (ترنر ۱۹۹۵: ۲۰) نیکولاس کوزایی در *جهل عالمانه* به ما می‌آموزد: «او نه پدر است نه پسر و نه روح‌القدس. اکنون، نامتناهی لایتناهی نه آفریننده است نه آفریده شده و نه آفرینش.» (۱۹۷۰: ۴۵)

نقری مانند بسیاری از عارفان مسلمان، (ر.ک. سلطانی و پورعظیمی ۱۳۹۳: ۱۳۳-۱۳۲) سخنان بسیاری در نقد زبان و حرف دارد مانند این جمله «حرف و ماورای حرف و محتوای حرف معرفت مرا نمی‌یابند؛ زیرا اعتبارات حرف همه حجاب است.» (نقری ۱۳۵۲: ۲۱۷) اما در موقف وقفه به طور خاص در باب اهمیت سکوت می‌گوید «حکومت واقف سکوت اوست، حکومت عارف نطق او و حکومت عالم علم او.» (همان: ۹۴) سکوت به نشانه جلال خداوندی و تعالی او از ساحت هستی است که واقف را از مرتبه معرفت و سخن‌گویی فرا می‌برد. در این رابطه می‌توان به کلام ابوبکر واسطی اشاره کرد:

«مَنْ عَرَفَ اللَّهَ انْقَطَعَ، بَلْ خَرَسَ وانْقَمَعَ» و قال النبیُّ، علیه‌السَّلام: لأحصى ثناءً عليك. آنکه خداوند را بشناخت از همه چیزها ببرد بلکه از عبارت همه چیزها گنگ شد و از اوصاف خود فانی گشت.» (هجویری ۱۳۹۳: ۴۰۵-۴۰۴)

پارادوکس / متناقض نما

خداوند در مقام ذات و در ساحت احدیت جامع صفات متقابل و وحدت در عین کثرت است و به تعبیر نیکولاس کوزایی سازواری ضدیت‌هاست. (هاپکینز ۲۰۱۳: ۲۴۱) چنان‌که ساحت احدیت حقّ به عنوان ساحتی در درون انسان لحاظ شود، نفس حقّ و حقیقت احدیت نیز نفس خود انسان می‌شود. تعریف صوفی به وجود غیرمخلوق از حقیقت نامتعیّن او پرده برمی‌دارد «الصوفی غیرمخلوق»؛ چراکه صوفی در وضع پیشاخلقت و جمع ناقض‌ها قرار دارد.

از برخی عبارات موقوف وقفه برمی‌آید که حالات واقف‌حالاتی متناقض و ماورایی است مانند خاموشی و گویایی، خوردن و نخوردن، نوشیدن و نوشیدن و... این احوال به دلیل خارج شدن از قطعیت یک سویه است که در ساحت علم و ساحت معرفت وجود دارد، اما در ساحت وقفه تعطیل و الغاء می‌شود. در این ساحت صحو، قول، فعل، علم و جهل وجود ندارد، اما در عبارات دیگر به این مفاهیم در وقفه پرداخته شده است این حالات و عبارات به ظاهر متناقض کلام نفّری را به سطح نزدیک می‌کند.

«و گفت به من وقفه از صمدیت است، هر که بدان باشد ظاهرش باطنش است و باطنش ظاهرش.» (نفّری ۱۳۵۲: ۱۶)

«و گفت به من واقف سخن می‌گوید و خاموش می‌شود به یک حال.» (همان: ۷)
«و گفت به من واقف می‌خورد نعمت را و نمی‌خورد آن را و می‌نوشد ابتلاء را و نمی‌نوشد آن را.» (همان: ۲۸)

نتیجه

با توجه به مطالب فوق در باب موقف وقفه می‌توان گفت که وقفه در دیدگاه نقری بر وارستگی از هستی و تشرّف واقف به هستی لایتناهی و ماورایی دلالت دارد. زبان منفی و سلبی حاضر در موقف‌ها هر موقعی را به منزله مرحله‌ای می‌سازد که تصورات واقف در آن نفی و رد می‌شود و زمینه شکل‌گیری الهیاتی تنزیهی را فراهم می‌سازد. واقف در وقفه به ناتوانی معرفت در شناخت حقّ پی می‌برد؛ زیرا متعلق معرفت از جنس هستی و شیء نیست و وجود او هرچه بیشتر به امری مجهول و سرّی بدل می‌شود. به همین دلیل است که نقری از مقام جهل سخن می‌گوید. گریز حقّ از قرار گرفتن در موضع متعلق معرفت با قرب و نزدیکی او به انسان همراه است و طلب او از واقف رسیدن به یگانگی و ادراک بی‌واسطه است. این امر ممکن نشود مگر آنکه واقف خود را در آتش و نور سوزان وجود حقّ به تجربه‌ای از نیستی و وارستگی دست یابد. سکوت و تحیر نیز برآمده از عزم چنین خواستی است که واقف را از مرتبه دوگانگی خطاب به یگانگی رؤیت می‌رساند. در نتیجه واقف به واسطه استحاله وجودی خود به هستی‌ای ماورایی و حدناپذیر دست می‌یابد. این تفکر مبتنی بر تجربه عدم شالوده تفکر ابن‌عربی را در سه قرن بعد پی می‌ریزد.

پی‌نوشت

- (۱) پارمنیدس از فلاسفه پیشاسقراطی است.
- (۲) آلبینوس از فلاسفه پیشاسقراطی است.
- (۳) ایده خیر به معنی علت کلی همه اشیا و سرمنشأ حقیقت است.
- (۴) ایده کورا به معنی مکان و ماده بی‌شکل پیش از پیدایش جهان است.
- (۵) تیمائوس رساله‌ای از افلاطون در باب پیدایش جهان است.

- (۶) نکلاس کوزایی ریاضی دان، دانشمند و فیلسوف و الهی دان آلمانی است.
- (۷) آگوستین معروف به آگوستین قدیس از تأثیرگذارترین فیلسوفان و اندیشمندان مسیحیت در دوران باستان و اوایل قرون وسطی محسوب می گردد.

کتابنامه

- قرآن کریم.
- آقاخاننژاد، حسنعلی. ۱۳۸۹. «زندگی نامه و آرای عرفانی محمدبن عبدالجبار نقری». نشریه عرفان اسلامی. ش ۲۶. صص ۲۷۲-۲۴۷.
- ابراهیمی دینانی، آرزو و احمد رضی. ۱۳۹۷. «اثرپذیری آدونیس از *المواقف* نقری در دیدگاه های شاعرانه». *زبان و ادبیات عربی*. ش ۱۹. صص ۳۳-۱.
- ابن عربی، محیی الدین. ۱۳۲۹. *فتوحات المکیه*. ج ۲. دار احیاء التراث العربی. بیروت: دار صادر.
- _____ . ۱۳۷۵. *رسائل ابن عربی*. به تصحیح نجیب مایل هروی. تهران: مولی.
- _____ . ۱۳۸۵. *فصوص الحکم*. شرح حسین خوارزمی. چ ۴. تهران: مولی.
- _____ . ۱۹۴۶. *فصوص الحکم*. تعلیقات ابوالعلاء عقیفی. قاهره: دار احیاء الکتب العربیة.

- ابونعیم، احمدبن عبدالله. ۱۳۹۴. *حلیة الاولیاء و طبقات الاصفیاء*. مطبعة السعادة.
- ابن میمون، موسی. ۱۹۷۲. *دلالة الحائرین*. تحقیق حسین آتای. آنکارا: مکتبه الثقافة الدینیة.
- افلاطون. ۱۳۴۹. *مجموعه آثار*. ترجمه محمدحسن لطفی. تهران: خوارزمی.
- افلوطن. ۱۳۶۶. *دوره آثار*. ترجمه محمدحسن لطفی. تهران: خوارزمی.
- الانصاری الهروی، ابی اسماعیل عبداللّه بن محمد. ۱۳۸۶. *منازل السائرین*. شرکه مکتبه و مطبعة البابی الحلبی و اولاده بمصر.
- ایلخانی، محمد. ۱۳۸۲. *تاریخ فلسفه در قرون وسطی و رنسانس*. تهران: سمت.
- بقلی شیرازی، روزبهان. ۱۳۶۰. *شرح شطحیات*. تهران: طهوری.
- پورجوادی، نصرالله. ۱۳۹۴. *دریای معرفت (از بایزید بسطامی تا نجم دایه)*. تهران: هرمس.
- تکاورنژاد، صادق. ۱۳۹۱. «تحقیق و ترجمه کتاب *المواقف* محمد عبدالجبار نقری». *پایان نامه کارشناسی ارشد دانشگاه فردوسی مشهد دانشکده الهیات و معارف اسلامی شهید مطهری*.

_____ . ۱۳۹۵. «مقایسه ملامتی ابن عربی و واقف نقری». کنگره بین‌المللی زبان و ادبیات دانشگاه تربیت‌حیدریه.

حمزئیان، عظیم و قدرت الله خیاطیان و سمیه اسدی. ۱۳۹۳. «تمایز جایگاه علم و معرفت در عرفان ابو عبدالله نقری». مطالعات عرفانی. ش ۱۹. صص ۱۴۲-۱۰۹.

حمزئیان، عظیم و سمیه اسدی. ۱۳۹۵. «بررسی حجاب‌های عرفانی از دیدگاه ابو عبدالله نقری». پژوهش‌های ادب عرفانی. ش ۳۱. صص ۹۰-۶۵.

رازی، نجم‌الدین عبدالله بن محمد. ۱۳۸۹. مرصادالعباد. به اهتمام محمدامین ریاحی. تهران: علمی و فرهنگی.

سلطانی، منظر و سعید پورعظیمی. ۱۳۹۳. «بیان‌ناپذیری تجربه عرفانی با نظر به آرای مولانا در باب صورت و معنا». فصلنامه ادبیات عرفانی و اسطوره‌شناختی دانشگاه آزاد اسلامی واحد تهران جنوب. س ۱۰. ش ۳۴. صص ۱۵۹-۱۳۱.

سراج طوسی، ابونصر. ۱۳۸۲. اللمع فی التصوف. به کوشش رینولد آلن نیکلسون. ترجمه مهدی محبتی. تهران: اساطیر.

سهلگی، محمدین علی. ۱۳۸۴. دفتر روشنایی: از میراث عرفانی بایزید بسطامی. ترجمه محمدرضا شفیعی کدکنی. تهران: سخن.

شفیعی کدکنی، محمدرضا. ۱۳۹۲. زبان شعر در نثر صوفیه: درآمدی به سبک‌شناسی نگاه عرفانی. تهران: سخن.

شولم، گرشوم. ۱۳۸۶. جریانات بزرگ در عرفان یهودی. ترجمه فریدالدین رادمهر. تهران: نیلوفر.

عباسی، حبیب‌الله. ۱۳۸۵. «معرفت و جهل در منظومه فکری محمدبن عبدالجبار نقری». فصلنامه ادبیات عرفانی علوم انسانی دانشگاه الزهراء (س). س ۱۶ و ۱۷. ش ۶۲ و ۶۱. صص ۲۰۳-۱۸۳.

عطار، شیخ فریدالدین. ۱۳۹۳. تذکرة الاولیاء. به تصحیح محمد استعلامی. ج ۲۵. تهران: زوآر. غزالی، ابی حامد محمدبن محمد. ۱۳۸۰. کیمیای سعادت. به کوشش حسین خدیوجم. تهران: علمی و فرهنگی.

غزالی، احمد. ۱۳۵۹. سوانح. تصحیح هلموت ریتز. تهران: انتشارات بنیاد فرهنگ ایران. شیرازی، عبدالکریم بن هوازن. ۱۳۹۳. رساله شیریه. ترجمه ابوعلی حسن بن احمد عثمانی. با تصحیح بدیع الزمان فروزان‌فر. تهران: علمی و فرهنگی.

کاکایی، قاسم. ۱۳۸۱. وحدت وجود به روایت ابن عربی و مایستر اکهارت. تهران: هرمس.
مستملی بخاری، اسماعیل بن محمد. ۱۳۶۳. شرح التّعرف لمذهب التصوف. ترجمه محمد
روشن. تهران: اساطیر.

مک‌گین، برنادر. ۱۳۹۷. درباره عرفان مسیحی. ترجمه محمد صبائی. تهران: فقنوس.
نقری، محمد بن عبدالجبار. ۱۳۵۲. المواقف. به تصحیح و اهتمام آرثر یوحنا اربری. قاهره:
مکتبه المتنبی.

نویا، پل. ۱۳۷۳. تفسیر قرآنی و زبان عرفانی. ترجمه اسماعیل سعادت. تهران: مرکز نشر
دانشگاهی.

هجویری، ابوالحسن علی بن عثمان. ۱۳۹۳. کشف‌المحجوب. مقدمه، تصحیح و تعلیقات
محمود عابدی. چ ۹. تهران: سروش.

English source

Anonymous (1961), *The Cloud of Unknowing and Other Works*, translated into modern English with an introduction on by Clifton Wolters, Penguin Classics, England.

Derrida, Jacques (1989), "how to avoid speaking: Denials", in *Language of the Unsayable*, translated by Ken Freiden, New York: Columbia University Press.

Eckhart, Meister (2007), *The Complete Mystical Works of Meister Eckhart*, Trans by MOC. Walshe. New York: The Crossroad Publishing Company.

Hölderlin, Friedrich (2007), *Selected Poems and Fragments*, trans by Michael Hamburger, Penguin Books Limited.

Hopkins, Jasper (2013), Nicholas of Cusa, in *The History of Western Philosophy of Religion*, Volume 2, Edited by Graham Oppy and N. N. Trakakis.

Nicholas of Cusa (1970), *on Learned Ignorance: A Translation and an Appraisal of De Docta Ignorantia*, translated by Felix Meiner: Hamburg.

Sells, Michael Anthony (1994), *Mystical Languages of Unsayings*, Chicago: University of Chicago Press.

Turner, Denys (1995), *The Darkness of God: Negativity in Christian Mysticism*, Cambridge University Press.

References

- Abbāsī, Habībo Al-lāh. (2006/1385SH). "Ma'refat va Jahl dar Manzūme-ye Fekrī Mohammad ebne Abdo al-jabbāre Naffarī". *Fasl-nāme-ye Elmī-pažūhešī-ye Olūme Ensānī-ye Dānešgāhe Al-zahrā*. 16th- 17th Year. No. 61- 62. Pp. 183-203.
- Abū-na'im, Ahmad ebne Abdo al-lāh. (2015/1394SH). *Helīyat al-owlīyā va Tabaqāt al-asfīyā*. Matba'at al-sa'ādat.
- Al-ansārī al-heravi, Abī Esmā'il Abd al-lāh ebne Mohammed. (2007/1386SH). *Manāzel al-sāyerīn*. Šarke-ye Maktabe-ye va Matba'e-ye al-babī al-halabī va Owlāde Be-mesr.
- Āqā-xānī-nežād, Hasan-alī. (2010/1389SH). "Zendegī-nāme va Ārā-ye Erfānī-ye Mohammad ebne Abdo al-jabbāre Naffarī". *Našrīye-ye Erfāne Eslāmī*. No. 26. Pp. 247-272.
- Asad al-lāhī, Xodā-baxš and Behnām Fathī. (2011/1390SH). "Andīše-ye Towhīdī-ye Sanā'ī dar Moqāyese-ye ba Ebne Arabī". *Quarterly Journal of Mytho-Mystic Literature. Islamic Azad University-South Tehran Branch Year*. No. 24. Pp. 9-39.
- Attār, Šeyx Farīd al-din. (2004/1383SH). *Tazkerat al-owlīyā*. Ed by Mohammad Este'lāmī. 25th ed. Tehrān: Zawwār.
- Baqlī Šīrāzī, Rūzbahān. (1981/1360SH). *Šarhe Šathiyāt*. Tehrān: Tahūrī.
- Ebne Arabī, Mohyī al-din. (1950/1329SH). *Fotūhāt al-Makkiyya*. 2nd Vol. Dar Ahyā'e al-terās al-arabī. Beyrūt: Dār Sāder.
- Ebne Arabī, Mohyī al-din. (2006/1385SH). *Fosūs al-hekam*. Description by Hossein Xārazmī. 2nd ed. Tehrān: Mowlā.
- Ebne Arabī, Mohyī al-din. (1946/1324SH). *Fosūs al-hekam*. Comments by Abu al-alā Afīfī. Qāhere: Dār Ehya al-kotobe al-arabīyat.
- Ebne Arabī, Mohyī al-din. (1996/1375SH). *Rasā'ele Ebne Arabī*. Ed. by Najīb Māyele Heravī. Tehrān: Mowlā.
- Ebne Meymūn, Mūsā. (1972/1350SH). *Dalālat al-hā'erīn*. Research by Hoseyn Ātāy. Ānkārā: Maktabat al-saqāfat al-dīnīyat.
- Ebrāhīmī Dīnānī, Ārezū and Ahmad Razī. (2018/1397SH). "Asar-pazīrī-ye Ādonīs az "al-mavāqef" Naffarī dar Dīdgāh-ha-ye Šā'erāne". *Arabic Language and Literature*. No. 19. Pp. 1-33.
- Hamze'īyān, Azim and Qodrat al-lāh Xayātīyān and Somayeh Asadī. (2014/1393SH). "Tamāyoze Jāygāhe Elm va Ma'refat dar Erfāne Abū Abd ol-lāhe Naffarī". *Mysticism Studies*. No. 19. Pp. 109-142.

Hamze'iyān, Azīm and Somayyeh Asadī. (2016/1395SH). "*Bar-rasī-ye Hejābhā-ye Erfānī az Dīd-āhe Abu Abd al-lāh Naffarī*". *Researches on Mystical Literature*. No. 31. Pp. 65-90.

Hojvīrī, Abū al-hasan Ali ebne Osmān. (2014/1393SH). *Kašf al-mahjūb*. Introduction, Ed and Research by Mahmūde Ābedī. 9th ed. Tehrān: Sorūš.

Holy Qor'ān.

Īlxānī, Mohammad. (2003/1382SH). *Tārīxe Falsafe dar Qorūne Vostā*. Tehrān: Samt.

Jāmī, Abd ol-rahmān ebne Ahmad. (2007/1388SH). *E'teqād-nāme*. Tehrān: Šeyx ol-eslām Ahmad Jām.

Kākāyī, Qāsem. (2002/1381SH). *Vahdate Vojūd be Revāyate Ebne Arabī va Meister Eckhart*. Tehrān: Hermes.

McGuinn, Bernard. (1979/1397SH). *Darbāre-ye Erfāne Masīhī*. (*On Christian Mysticism*). Tr. by Mohammad Sabā'ī. Tehrān: Qoqnūs.

Mostamalī Boxārī, Esmā'il ebne Mohammad. (1984/1363SH). *Šarhe al-ta'arof le-mazhabe al-tasavof*. Tr. by Mohammad Rošan, Tehrān: Asāfir.

Naffarī, Mohammad ebne Abd al-Jabbār. (1975/1352SH). *al-mavāfeq*. Ed. By and With the Effort of Arser Yūhanā Arbarī. Qāhere: Maktabe al-motenabī.

Nwyia, Paul. (1994/1373SH). *Tafsīre Qorānī va Zabāne Erfānī (Qur'anic interpretation and Mystical Language)*. Tr. by Esmā'ile Sa'ādat. Tehrān: Markaze Našre Dānešgāhī.

Plato. (1970/1349SH). *Majmū'e-ye Āsār (Collection of Works)*. Tr. by Mohammad Hassane Lotfī. Tehrān: Xārazmī.

Plotinus. (1987/1366SH). *Dore-ye Āsār (Collection of works)*. Tr. by Mohammad Hassan Lotfi, Tehrān: Xārazmī.

Pūr-javādī, Nasr al-lāh. (2015/1394SH). *Daryāye Ma'refat (Az Bāyazīde Bastāmī tā Najme Dāye)*. Tehrān: Hermes.

Qazālī, Abī Hāmed Mohammad ebne Mohammad. (2001/1380SH). *Kīmīyaye Sa'adat*. With the efforts of Hoseyn Xadīv jam. Tehrān: Elmī va Farhangī.

Qazālī, Ahmad. (1982/1359SH). *Savāneh*. Ed. by Helmut Ritter. Tehran: Entesārāte Bonyāde Farhange Īrān.

Qošīrī, Abd al-karīm ebne Havāzen. (2014/1393SH). *Resāle-ye Qošīrī-ye*. Tr. by Abū Alī Hasan ebne Ahmad Osmānī. Ed. by Badī al-zamāne Forūzān-far. Tehrān: Elmī va Farhangī.

Rāzī, Najm al-din Abdo al-lah ebne Mohammad. (2010/1389SH). *Mersād al-ebād*. With the Effort of Mohammad Amīne Rīyāhī, Tehrān: Elmī va Farhangī.

Sahlegī, Mohammad ebne Alī. (2005/1384SH). *Daftare Rowšanāyī: Az Mirāse Erfānīye Bāyazīde Bastāmī*. Tr. by Mohammad-reza Šafī'ī-ye Kadkanī. Tehrān: Soxan.

Šafī'ī-ye Kadkanī, Mohammad-reza. (2013/1392SH). *Zabāne Še'r dar Nasre Sūfiye: Dar-āmadī be Sabk-šenāsī-ye Negāhe Erfānī*. Tehrān: Soxan.

Scholem, Gershom (2007/1386SH). *Jaryānāte Bozorg dar Erfāne Yahūdī (Major Trends in Jewish Mysticism)*. Tr. by Farīd al-dine Rād-mehr. Tehrān: Nīlūfar.

Serāj Tusī, Abū-nasr. (2003/1382SH). *al-loma'at fi Tasavof*. with the effort of Reynold Alan Nickelson. Tr. by Mehdī Mohebatī, Tehrān: Asāfir.

Soltānī, Manzar and Saeed Pūr-azīmī. (2014/1393SH). "Bayān Nāpazīrīye Tajrobe-ye Erfānī ba Nazar be Ārāye Mowlānā dar bābe "Sowrat" va "Ma'nā". *Quarterly Journal of Mytho-Mystic Literature. Islamic Azad University-South Tehran Branch Year. No. 34. Pp. 131-159.*

Takāvar-nežād, Sādeq. (2016/1395SH). "Moqāyese-ye Malāmatī-ye ebne Arabī va Vāqefe Naffarī". *Kongere-ye Beyno al-mellalī-ye Zabān va Adabīyāt*. Torbate Heydarī-ye. Dānešgāhe Torbate Heydarī-ye.

Takāvar-nežād, Sādeq. (2012/1391SH). *Tahqīq va Tarjome-ye Ketābe Al-movāfeqe Mohammad Abdo al-jabbāre Naffarī*. Master Thesis. Dānešgāhe Ferdowsī-ye Mašhad. Dāneškade-ye Elāhīyāt va Ma'ārefe Eslāmī-ye Šahīd Motaharī.