

## بررسی حقیقت وجود و مواجهه با آن در آثار عزیز نسفی (با تأکید بر آرای رودلف آتو)

طناز رشیدی نسب\*\*

عظیم حمز بیان\*

### چکیده

رودلف آتو متکلم و دین‌پژوه آلمانی قرن بیستم، در اثر مشهور خود موسوم به *مفهوم امر قدسی*، با رویکردی پدیدارشناسانه به بحث درباره‌ی امر مقدس و مواجهه‌ی با آن، به‌عنوان نومینوس پرداخته است. او نومینوس را امری فراتراز عقل، متمایز، مقدس و ناشناختی تلقی کرده است. از این‌نظر نومینوس نوعی با حقیقت وجود شباهت دارد که موضوع اصلی عرفان اسلامی است. عزیز نسفی عارف نامی قرن هفتم، از حقیقت وجود به‌عنوان اولین مرتبه‌ی ذات حق یاد کرده است. این پژوهش به تحلیل و تبیین اندیشه‌های نسفی درباره‌ی حقیقت وجود، بر مبنای نظریات آتو درباره‌ی امر قدسی و مواجهه با آن پرداخته و شباهت‌ها و تفاوت‌های موجود در آن‌ها را مورد بررسی قرار داده است. در مجموع اگرچه در ظاهر امر، نومینوس و حقیقت وجود مشابه به‌نظر می‌رسند، اما تفاوت در جایگاه و مبانی فکری نسفی و آتو سبب شده تا در جزئیات اندیشه‌ی این دو درباره‌ی امر قدسی و مواجهه‌ی با آن، تفاوت‌هایی باقی بماند.

واژه‌های کلیدی: ۱. عرفان، ۲. حقیقت وجود، ۳. امر قدسی، ۴. عزیز نسفی، ۵. رودلف آتو.

### ۱. مقدمه

*مفهوم امر قدسی* از نخستین کتاب‌هایی است که در حوزه‌های مختلف دین‌پژوهی مانند پدیدارشناسی دین، روان‌شناسی دین، فلسفه‌ی دین، الهیات فلسفی و عرفان تألیف شده است. اهمیت این اثر به قدری بوده که میرچا الیاده<sup>۲</sup> در مقدمه‌ی کتاب *مقدس و نامقدس*، درباره‌ی

ahamzeian@semnan.ac.ir  
t.rashidnasab@semnan.ac.ir  
تاریخ پذیرش: ۹۷/۲/۱۸

\* استادیار گروه ادیان و عرفان دانشگاه سمنان  
\*\* دانشجوی دکتری دانشگاه سمنان  
تاریخ دریافت: ۹۶/۱۱/۱۵

آن چنین می‌گوید: «توجه و استقبال فوق‌العاده‌ای که کتاب مفهوم/مقدس، اثر رودلف آتو، در سرتاسر جهان برانگیخته، هنوز ادامه دارد. توفیق آن قطعاً به دلیل دیدگاه تازه و بدیع نویسنده‌ی آن بوده است. آتو در این اثر به‌جای مطالعه‌ی مفاهیم خدا و دین، به تحلیل روش‌ها و صورت‌های متنوع تجربه‌ی دینی پرداخته است» (۴، ص: ۳). درواقع رودلف آتو (۱۹۳۷ - ۱۸۶۹) از بزرگ‌ترین پدیدارشناسان و پیشگامان روان‌شناسی دین محسوب می‌شود. او در این اثر با نگاه پدیدارشناسی به ویژگی‌های امر قدسی و آنچه برای انسان در مواجهه‌ی با چنین امر مقدس و باشکوهی رخ می‌دهد، پرداخته است. به عقیده‌ی او ذات دین در امر قدسی که آن را نومینوس می‌نامد، نهفته است (۱۰، ص: ۸۹).

نومینوس او ویژگی‌هایی دارد که دیدگاه‌های او را به دیدگاه عرفای متصوفه درمورد حقیقت وجود، نزدیک کرده است. او نومینوس را امری رازآلود و باهویت می‌داند که از جهان و جهانیان جدا و مجزاست. درواقع موضوع اصلی عرفان، بحث درباره‌ی حقیقت وجود است که همان حضرت حق محسوب می‌شود (۱۸، ص: ۲۲۴). ملاصدرا در تعریف خود از حقیقت وجود می‌گوید: «بدان وجود سزاوارترین چیزی است که دارای حقیقت است؛ زیرا هرچه غیر از حقیقت وجود است، به‌واسطه‌ی وجود دارای حقیقت می‌گردد. پس وجودی که هر صاحب‌حقی به‌واسطه‌ی آن به حق خود می‌رسد، خود سزاوارتر از آن است که حق و دارای حقیقت باشد؛ پس چگونه ممکن است که امری اعتباری یا انتزاعی باشد» (۱۲، ص: ۵۸۹). بنابراین حقیقت وجودی که در عرفان مطرح شده، حقیقتی خارجی و عینی است، نه یک مفهوم ذهنی همانند موضوع فلسفه. عرفا این حقیقت وجود را به نام‌های مختلفی نامیده‌اند، نام‌هایی چون وجود حقیقی و حقیقت مطلق که درحقیقت، مرتبه‌ی ذات است و از آن به «کنز مخفی»، «عنقای مُعرب»، «غیب الغیوب»، «ذات بحت»، «هستی صرف»، «غیب هویت»، «احدیت مطلقه» و «احدیت ذاتیه» یاد کرده‌اند (۳، ص: ۱۲۷).

از نظر وجودشناسی، به عقیده‌ی صوفیه، حق تعالی در ذات خود، در نهایت خفا و بی‌مانندی است و به‌واسطه‌ی آفرینش، آشکار، ظاهر و دارای شباهت می‌شود؛ یعنی ظهور حق در صورت اغیار است و به‌همین دلیل آدمی قادر به درک حضور ذات او نیست (۷، ص: ۲۳۱)؛ به عبارتی آنچه وحدت وجود نامیده می‌شود، وحدت موجودات با حضرت حق، در مرتبه‌ی اسماء و صفات است، نه مرتبه‌ی ذات (۳، صص: ۱۵۹ - ۱۶۲)؛ زیرا عرفا در جهان‌بینی خود قائل به عوالم یا مراتب هستی در پنج مرتبه یا حضرات خمسه بوده‌اند که در طول یکدیگر قرار دارند و عبارت‌اند از: ۱. عالم حس؛ ۲. عالم مثال؛ ۳. عالم ارواح؛ ۴. عالم اسماء و صفات؛ ۵. عالم غیب مطلق (همان، ص: ۴۵۱). از این رو به ناشناخته‌بودن ذات حق، به‌عنوان غیب مطلق، تأکید بسیاری نموده‌اند.

بررسی حقیقت وجود و مواجهه با آن در آثار عزیز نسفی ۵۵

عزیز نسفی عارف قرن هفتم، در آثار خود به‌طور کامل به بُعد عملی و نظری عرفان اسلامی پرداخته است. او از نخستین شارحان ابن‌عربی محسوب می‌شود. پیر طریقت او سعدالدین حمویه بوده که از طریق او، نسب عرفانی‌اش به کبرویه می‌رسد (۸، ص: ۹). نکته‌ی جالب توجه در آثار عزیز آن است که او به تبیین و تشریح کلیه‌ی دیدگاه‌های عصر خویش در مبانی عرفان نظری و به‌ویژه درباره‌ی وجود حق و هستی‌شناسی پرداخته است. به عبارتی آثار او بیانگر کلیه‌ی دیدگاه‌هایی چون اهل‌شریعت، حکما، فلاسفه و نیز عرفاست (۱۴، ص: ۱۴). او به انواع دیدگاه‌های عرفانی نیز پرداخته است. در کنار این‌ها، اندیشه‌های خود را که از نگاه ابن‌عربی و مسلک کبرویه متأثر بوده است، تبیین و تشریح می‌کند. بنابر این انتساب‌ها، می‌توان گفت او جامع تصوف است. وسعت نظر، باریک‌بینی و همچنین عمق نگاه نسفی، او را به یکی از عرفا و محققان برجسته مبدل ساخته است. در این تحقیق، از یک سو با توجه به اهمیت امر قدسی و ارتباطش با مفهوم حقیقت وجود و از سوی دیگر، غور نسفی در مباحث عرفان اسلامی، به تحلیل آرای نسفی درباره‌ی حقیقت وجود و مراتب آن پرداخته و به بررسی دیدگاه او در مقایسه با امر قدسی یا نومینوس اتو می‌پردازیم. پیش از این نیز مقاله‌ای با عنوان «رویکرد پدیدارشناسانه‌ی سیدحیدر آملی و رودلف اتو به امر قدسی»، توسط خانم فاطمه فرضعلی و دکتر سیدمرتضی حسینی شاهرودی، در فصلنامه‌ی اندیشه‌ی دینی شیراز، به صورت تطبیقی درباره‌ی اتو و یک عارف نگاشته شده که البته در آن، بیشتر جنبه‌ی روش‌شناسی مدنظر بوده است.

## ۲. گذری بر مبانی فکری نسفی و اتو

پیش از ورود به مقایسه‌ی مبانی فکری نسفی براساس آرای رودلف اتو، لازم است که گذری بر مبانی فکری دو اندیشمند صورت پذیرد. باید توجه داشت که فضا و فرهنگی که این دو در آن به رشد و بالندگی رسیده‌اند در شکل‌گیری اندیشه‌ی این دو مؤثر بوده و مبانی نظام‌های فکری که بدان تعلق داشته‌اند، در شکل‌گیری اندیشه‌ی آن دو در بحث موردنظر به‌طور قطع مؤثر بوده است.

از یک سو، عزیز نسفی عارفی مسلمان بوده که شناخت کامل و جامعی از اندیشه‌های عصر خویش داشته است. او در مهم‌ترین قرن از تاریخ تصوف می‌زیسته، از این حیث مبانی موجود در آثار وی آمیزه‌ای از اندیشه‌ی آن دوره است. قرن هفتم از نظر تصوف عصر پرهیجانی است. به‌علاوه نمی‌توان از وجود نوع واحد و یکدستی از عرفان در این عصر سخن گفت. انبوه عظیم اندیشه‌های ابن‌عربی (۶۳۸ه.ق)، باریک‌اندیشی‌های مولوی (۶۷۲ه.ق) و آثار نجم‌الدین کبری (۶۱۸ه.ق) که رؤیت‌های او را شرح و انعکاس می‌دهند و برداشت‌های گوناگونی که از حقیقت

ابراز شده است. در این بین، آثار نسفی تبیین‌کننده‌ی تمام این تفکرات است و از این حیث برای شناخت عرفان اسلامی ضروری و حائز اهمیت است (۸، ص: ۸). با وجود این، گرایش او به عرفان خراسان، او را به مبانی فکری نجم‌الدین کبری پیوند زده و به سمت عرفان عملی و مباحث مربوط به رؤیت و مشاهده کشانده است. به‌علاوه تمایلات سعدالدین حمویه، استاد نسفی، به سنت فکری ابن‌عربی سبب توجه وی به مباحث عرفان نظری و بحث از حقیقت وجود و... شده است (همان، ص: ۹). به این معنی که او معتقد است تنها یک حقیقت واقعی در جهان وجود دارد و آن، حضرت حق است. او شناخت ذات حق را شناخت اسماء، صفات و تجلیات حق می‌داند. همچنین به‌عنوان یک عارف معتقد بوده که نهایت کمال انسان در سلوک طریق حق تا فنا و بقاء و در تجلیات ذات حق است. بنابراین در آرای وی مشاهده می‌شود که او فردی دین‌دار، مؤمن و معتقد به خدایی واحد است که تحلیل‌های عقلانی، فلسفی و عرفانی را با یکدیگر جمع کرده است. از این جهت معتقد به برتری عوالم بالاتر نسبت به عالم طبیعت است. نسفی خود سالک طریق الی الله بوده که برخی از مقامات و حالات عرفانی را چشیده و کسب کرده و با بیان خاص خود در حوزه‌ی عرفان عملی و نظری، آن مکاشفات و مشاهدات را تعبیر و تفسیر نموده است. بنابراین نسفی همانند سایر عرفا در عرفان اسلامی، به عرفان عملی و نظری قائل بوده و در عرفان نظری به ذات و اسماء او پرداخته و در عرفان عملی به سلوک و مجاهده‌ی سالک تا وصول به مقام قرب الهی معتقد بوده است. به عبارتی، بیانات او از نگاه درونی، در حوزه‌ی یک مسلک عرفانی و با غلبه بر مباحث خداشناسی صورت گرفته است.

ازسوی‌دیگر رودلف اتو (۱۸۶۹-۱۹۳۷م) در هانور آلمان متولد شده و از پیشگامان روان‌شناسی و پدیدارشناسی دین محسوب می‌شود. او پژوهشگری در عالم مسیحیت و بیشتر در حوزه‌ی کلام است که با نگاه بیرونی و پدیدارشناسانه به امر قدسی، مباحث تجربه‌ی دینی و مواجهه با آن را مطرح نموده و براساس مطالعاتی که در حوزه‌های فلسفه‌ی دین و عرفان داشته، درباره‌ی مفهوم امر قدسی و مواجهه‌ی با آن به تحقیق پرداخته است. اتو در تحقیقات خود درباب امر قدسی و مواجهه‌ی با آن، به مواجهات عرفا با امر قدسی، در عرفان‌های مختلفی که مورد مطالعه قرار داده، استناد کرده است (۵، ص: ۱۰). او در اثر خود از عامل غیرعقلانی یا فراعقلانی نام برده و خود در توضیح آن گفته که منظور او همان جنبه‌ی شهودی، عرفانی و قلبی دین است، نه اینکه دین عنصر ضدعقلانی یا خلاف عقل و عقل‌ستیزانه باشد. او در مورد دین، به احساس<sup>۲</sup>، در برابر مفهوم<sup>۴</sup> تأکید می‌کند و اولی را بیش از دومی به حقیقت دین نزدیک می‌داند (همان، ص: ۱۲). بنابراین نگاه او به این مباحث، نگاهی بیرونی بوده و خود مسیر عرفانی و سلوک عملی خاصی را طی نکرده است. او به‌نوعی درصدد توجیه واقعیات

بررسی حقیقت وجود و مواجهه با آن در آثار عزیز نسفی ۵۷

عرفانی است و با سلوک عرفانی به تفسیر امر قدسی و مواجهه‌ی با آن نپرداخته است. همان‌طور که گفته شد، اتو مشرب‌های عرفانی مختلف و متفاوتی را در کشورهای جهان مورد مطالعه قرار داده است؛ از این جهت یک فیلسوف عرفان است تا یک عارف و در بیان اندیشه‌ی خود سعی کرده وجوه مشترک و مورد اتفاق این مکاتب را مطرح کند و از وجوه اختصاصی و نادر گرایش‌ها و روش‌های عرفانی صرف نظر کرده است. نکته‌ی دیگری که در مبانی آرای اتو باید مورد توجه قرار گیرد، نوع نگرشی است که در مسیحیت به مسأله‌ی معرفت، ایمان، جایگاه عقل در شناخت و فهم مسیح و خداوند وجود دارد. از این جهت عرفان از نظر او باتوجه به سنت غربی آن، از ریشه‌ی رازآلودگی و ابهام می‌آید.<sup>۵</sup> برخلاف عرفان در سنت اسلامی که از معرفت و دانش ریشه گرفته و نسفی هم در همان سنت اندیشیده است. به علاوه در حوزه‌ی مسیحیت، بسیاری از مفاهیمی که قابل توجیه عقلانی نیستند، به حوزه‌ی ایمان رانده شده‌اند، اما در حوزه‌ی تفکری که نسفی در آن رشد کرده است، ایمان درجه‌ای بالاتر از اسلام و پایین‌تر از احسان دارد.

### ۳. مقایسه‌ی حقیقت وجود از نظر نسفی، با امر قدسی اتو

#### ۱.۳. تمایز

برای فهم جایگاه و ویژگی‌های ذات حق یا حقیقت وجود از دیدگاه نسفی، ابتدا لازم است دیدگاه او را درباره‌ی مراتب هستی بدانیم. نسفی معتقد است که عالم سه قسم مُلک، ملکوت و جبروت است. او این مسأله را به تشریح بیان می‌کند:

«مُلک مرتبه‌ی حسی دارد، ملکوت مرتبه‌ی عقلی دارد و جبروت مرتبه‌ی حقیقی دارد. عالم جبروت، عالم ماهیات است. ماهیات محسوسات و معقولات، مفردات، مرکبات، جواهر و اعراض، جمله در عالم جبروت بودند، بعضی به طریق جزئی و بعضی به طریق کلی. ماهیت، بالای وجود و عدم است، از جهت آنکه ماهیت عام‌تر از وجود و عدم است، و جزء وجود و عدم نمی‌تواند بود» (۱۳، ص: ۱۹۸).

از نظر نسفی، عالم جبروت فراتر از مرتبه‌ی حس، تجربه و طبیعت است. این عالم دارای خلوص و تجردی است که قدسیّت داشته و منحصر به فرد است و با سایر عوالم پایین‌تر از خود تفاوت دارد. اما نسفی معتقد است، این عالم همه‌ی کمالات عوالم پایین‌تر از خود، مانند معقولات و محسوسات را دارد. نسفی نام این عالم را ماهیات نهاده است. از نظر او ماهیات، اموری فراتر از جزئیات و محسوسات و معقولات است و حتی عدم را شامل می‌شود. ذات حق در این تقسیم‌بندی، جدای از این سه عالم است. به عقیده‌ی او رابطه‌ی عوالم براساس لطافت آن‌هاست و البته لطیف‌تر از این عوالم ذات است که متمایز و برتر از همه‌ی آن‌هاست؛ یعنی

ذات لطیف‌تر از جبروت، جبروت لطیف‌تر از ملکوت و ملکوت لطیف‌تر از مُلک است (۱۳، ص: ۳۶۵). این مطالبی که نسفی درباره‌ی جبروت بیان کرده است، در مبانی و ساختار کلی اندیشه‌ی او جایگاه خاصی دارد. همان‌طور که گفته شد، نسفی درباره‌ی ذات حق تعالی که در عرفان ابن‌عربی به ذات حق توصیف شده، معتقد است که ذات حق، مطلق‌نایافتنی و از سنخ حقیقت هستی است و قابل تصور و ورود در مفاهیم نیست. به این جهت نمی‌توان از آن خبر داد و جملاتی که درباره‌ی ذات حق بیان شده است، همگی فقط نقش اشاره‌ای و لفظی دارند. این اندیشه در عرفان نظری ازسوی شاگردان ابن‌عربی تقویت شده است. از این جهت نسفی در یک ساختار توانمند فکری میان ذات حق و مراتب هستی تمایز قائل شده است: «ذات خدای بالای همه است، باز در زیر آن، عالم جبروت است، باز در زیر آن، عالم ملکوت است، باز در زیر آن عالم ملک است؛ از جهت آنکه این‌چنین، جمله محدود و متناهی باشند و جهت پیدا آید» (۱۷، ص: ۲۳۲).

بنابراین نسفی ذات احدیت را جدا، متمایز و فراتر از سه عالم دیگر می‌داند. به اعتقاد وی آنچه درباره‌ی وجود مطرح شده، مربوط به تجلیات حضرت حق است که همان عالم جبروت است و به ترتیب، دیگر عوالم مادون آن هستند. درحقیقت، تجلیات حقیقت وجود، تمام هستی را فراگرفته‌اند و اولین تجلی آن در تفسیر نسفی، عالم جبروت است و می‌توان نام حقیقت وجود را بر آن نهاد.

ازسوی‌دیگر اتو نیز نیروی قدسی را مطلقاً دیگر می‌خواند؛ یعنی موجودی اساساً و کاملاً متفاوت که هیچ شباهتی با امور انسانی و کیهانی ندارد. در مواجهه با آن، انسان عمیقاً احساس نیستی و عدم می‌کند و احساس می‌کند که تنها، موجودی ضعیف و ناتوان است که به زبانی خطاب به پروردگار جهان می‌گوید: «اینک من خاک و خاکستر هستم» (۲، سفر پیدایش، باب ۱۸، آیه ۲۷) ... «(۴، ص: ۴).

براین‌اساس، آنچه عالم جبروت را به نومی‌نوس اتو نزدیک کرده، تمایز و جدایی آن از دیگر عوالم مادون آن است. درواقع نسفی بر این موضوع تأکید می‌ورزد که حقیقت وجود از ما متمایز است. اما باتوجه‌به مبانی فکری ایشان که به رابطه‌ی حق و خلق و ارتباط شدید آن دو با یکدیگر معتقد است، به معیّت و حضور حقیقت وجود با موجودات نیز قائل است. بنابراین گرچه هر دو به تمایز حقیقت وجود یا امر قدسی از موجودات دیگر، آن هم در مرتبه‌ای برتری از جهان و جهانیان تأکید دارند، اما باتوجه‌به آنکه نسفی حقیقت وجود را از سنخ واقعیت می‌داند، به معیّت همزمان آن با موجودات نیز قائل است. به دلیل آنکه به‌نظر نسفی یک واقعیت مطلق بر جهان حاکم است و از این جهت، موجودی که متمایز از مخلوقات است،

بررسی حقیقت وجود و مواجهه با آن در آثار عزیز نسفی ۵۹

درعین حال نمی‌تواند با موجودات معیّت نداشته باشد. این امر در اندیشه‌ی نسفی به دو اعتبار صورت می‌گیرد.

### ۲.۳. غیرعقلانی و ناشناختنی بودن

یکی از مسائلی که نسفی درباره‌ی حق مطرح کرده است، بُعد غیرعقلانی و غیرقابل شناخت بودن اوست. نسفی در این باره چنین می‌گوید:

«هر که می‌گوید که آدمی دانا، خدای را چنان که خداست نمی‌داند، می‌گوید که خدای خود را چنان که خود می‌داند، پس خدای عالم و متعلم و متکلم است و سمیع و بصیر است، آنکه آدمی را علم و کلام و سمع و بصر است و خدای داناست مر هر چیز را که دانستن آن ممکن است، از جهت آن آدمی داناست مر هر چیز را که دانستن آن ممکن است؛ یعنی هر چیزی که دانستن آن ممکن باشد، آدمی به جای رسد که آن را بداند و هر چیز که دانستن آن ممکن نباشد، آدمی آن را نداند...» (۱۶، صص: ۱۴۵-۱۴۶).

باتوجه به عبارت نسفی می‌توان استدلال نمود که علم به حضرت حق، به آن صورتی که هست، ممکن نیست و انسان با حواس پنج‌گانه قادر به شناخت حق نخواهد بود. آنچه از آرای نسفی و سایر عرفا در این مورد بیان شده است، غیرعقلانی بودن به معنی فراتر از توان عقل بودن است، ذات حق در اندیشه‌ی ایشان یعنی موجودی که مطلقاً قابل شناخت مفهومی نیست و به واسطه‌ی اطلاق و مقام لابشرطی، از قید اطلاق نیز آزاد است. چنین وجودی از سنخ مفهوم نیست تا عقل بتواند آن را تحلیل کند؛ زیرا مواجهه‌ی عقل با مفاهیم و تصورات است. نسفی در این باره گفته است:

«بدان که از افراد موجودات تا به این وجود راه نیست، از جهت آنکه افراد موجودات، همین وجود است و اگر این سخن را فهم نمی‌کنی، بدان که افراد موجودات را راه از این وجود، از راه عرض است، نه از راه طول؛ یعنی راه افراد موجودات به این وجود همچنان است که راه حروف مکتوب به مداد...» (همان، ص: ۱۶۳).

به این ترتیب، از نظر نسفی ذات حق قابل شناخت نیست و علت ناشناخته بودن آن، فراتر بودن آن از حوزه‌ی الفاظ و مفاهیم است و آنچه ما می‌شناسیم، جلوه‌ها و ظهورات حق و مخلوقات و معلول‌های اوست.

این مسأله را اتو نیز درباره‌ی امر قدسی مطرح کرده است. او غیرعقلانی بودن را در معنای وجود حقیقی که بُعد عینی آن مورد نظر او بوده، مطرح کرده است. به عقیده‌ی اتو توصیفات بشر از خدا، با صفاتی مثل روح، عقل، هدف‌داری، اراده‌ی نیک، قدرت متعالی، وحدت و تشخیص، تصویر و تشریح می‌شود. در واقع این خدایی است که در قیاس با ماهیت، عقل و شخصیت بشری آدمی ادراک شده است. در حالی که وجود بشر محدود و مشروط به قیود و

محدودیت‌هایی است، ولی صفاتی که در مورد خدا به کار می‌بریم، مطلق و نامشروط‌اند (۵، ص: ۳۷). درست است که زبان به‌طور طبیعی در بیان تجربه‌ی هیبت، جلال و سرّ خشوع‌انگیز، الفاظی از جهان طبیعت یا از حیات ذهنی انسان غیردینی وام می‌گیرد، لیکن می‌دانیم که کاربرد این الفاظ و واژگان تمثیلی، دقیقاً به دلیل عجز و ناتوانی انسان در بیان «امر مطلقاً دیگر» است و برای بیان هر آنچه فراتر از تجربه‌ی طبیعی انسان باشد، زبان از الفاظی سود می‌جوید که مخلوق آن تجربه است (۴، صص: ۵ و ۴).

بنابراین آتو به‌کاربردن این‌گونه صفات را که برای عقل قابل‌فهم‌اند، معقول و ادیان را بر این اساس، عقلانی دانسته است. اما مقصود آتو از امر قدسی، امر غیرعقلانی است. با این حال، او به‌کارگیری صفات عقلانی در دین را ناشی از محدودیت زبانی دانسته و معتقد است: «مفاهیم عقلانی همان قدر که از تحلیل جامع مفهوم خدا دور هستند، دلالت دارند که او موجودی غیرعقلانی یا فراعقلانی<sup>۶</sup> است که این صفات، محمولات منتسب به اویند» (۵، ص: ۳۹). با وجود این، به عقیده‌ی او هر اندازه یک دین خود را بیشتر و کامل‌تر به تجربه‌ی نومی‌نوس متکی سازد، به همان اندازه در ماهیت ذاتی دین، به وجهی عمیق‌تر سهیم می‌شود (۱۱، ص: ۲۵۴). بدین ترتیب غیرعقلانی بودن نومی‌نوس به‌واسطه‌ی فراتر بودن آن از حوزه‌ی الفاظ، واژگان و محمولات است که از این حیث با نسفی اشتراک نظر دارد. از نظر مبنایی نیز از این جهت میان نسفی و آتو اشتراک وجود دارد؛ زیرا هر دو از نظر هستی‌شناختی به تمایز ذات حق از سایر موجودات معتقد هستند، به‌علاوه اینکه هر دو در جهان‌بینی توحیدی می‌اندیشند و به معنویت و موجودات ماوراء ماده قائل‌اند و در سلسله‌مراتب موجودات، ذات حق را کامل‌ترین وجود و او را موجودی غیرمادی می‌دانند.

همچنین آتو به مفهوم قداست، با اصطلاح Holiness پرداخته و بر تمایز آن از کمال اخلاقی و غیرفلسفی پای می‌فشرد. از نظر او مفهوم مقدس و قداست، به معنای ارزش اخلاقی یا محاوره‌ای و عرفی نیست. خداوند یا امر قدسی، نه کمال فلسفی است و نه خیر اخلاقی. امر قدسی امری منحصر به فرد است و به هیچ مفهومی قابل‌فروکاستن نیست. درک‌ناپذیر و مجهول و ناشناخته است. از این‌رو، او مخالف عقلی کردن و اخلاقی کردن امر قدسی است؛ زیرا آن را ورای مفهوم و عقل و اخلاق می‌داند (۵، ص: ۱۲). او در این باره می‌گوید: «من مفهوم یگانه‌ی نومی‌نوس را به‌عنوان یک مقوله‌ی ارزشی و دقیقاً حالت نومی‌نوس ذهن و روان آدمی به کار می‌برم که همواره، هر جا چنین معنایی تحقق یابد، این مقوله نیز کارایی خواهد داشت» (همان، ص: ۴۸). آتو امر قدسی را Das Heilige به معنای قدسی و قدوس و مقدس که معادل انگلیسی آن Holy بوده، به کار برده است (همان، صص: ۱۱-۱۲). تحلیل «نومی‌نوس» یا امر قدسی که آتو آن را از واژه‌ی یونانی Numen اخذ کرده، معادل بیان‌ناپذیر،



بررسی حقیقت وجود و مواجهه با آن در آثار عزیز نسفی ۶۱

تعبیرناپذیر، غیرقابل توصیف بودن است (۵، ص: ۱۴). او قائم به ذات، یعنی کاملاً متفاوت نسبت به هر ارزش دیگری مثل زیبایی، خیریت، یا عقلانیت است (۱۰، ص: ۹۸). معادل این اندیشه در آثار نسفی عباراتی است که بر تنزیه حق دلالت می‌کند و در قرآن، از حقیقت حق با صفات قدوسیت یاد شده است.<sup>۷</sup> نسفی در این باره گفته است: «ذات منزّه و وجه مقدس، بزرگ‌تر از آن است که کسی او را چنان که اوست دریابد...» (۱۷، ص: ۲۷۷). به این ترتیب قدسیت از نگاه نسفی یک مفهوم و کمال اخلاقی محسوب نمی‌شود، بلکه ناشی از انبساط وجود و تعالی آن است. آن حقیقت قدسی هیچ‌گاه از جایگاه خود تنزل نمی‌کند و دست‌مایه‌ی افکار و اندیشه‌ها یا محسوس حواس پنج‌گانه قرار نمی‌گیرد. از این جهت میان آنچه اتو در باب قداست نومی‌نوس یا امر قدسی گفته است، با دیدگاه نسفی، اشتراک رأی وجود دارد. در مبانی آن دو نیز به واسطه‌ی برتری موجودات معنوی بر مادی و آنچه در مسیحیت تعالی خداوند نامیده می‌شود، اتو با نسفی اشتراک نظر دارد؛ اگرچه از دیدگاه مسیحیت، حق تعالی متجسد در عیسی (ع) شده و از این جهت، از مقام قدسی خود تنزل کرده است.

### ۳.۳. رازگونگی

از نظر نسفی، ذات حق ناشناخته‌ترین چیزهاست. بنابراین ذات حق در مفهوم خود به‌عنوان بیان‌ناپذیر، متمایز، برتر و رازگونه، در تعریف، با آنچه اتو بیان داشته است، نزدیک به نظر می‌رسد. نسفی در بیانات خود نشان می‌دهد که حق چگونه به‌عنوان یک حقیقت، در ارتباط با موجودات است و نه فقط به‌عنوان یک مفهوم. او حتی توصیف حق را با صفات بشری شایسته نمی‌داند. با توجه به این اوصاف، طبیعی است که نسفی نیز چون اتو، رازگونگی را بیان می‌دارد و از آن به‌عنوان سرّ نام می‌برد. او بر این اساس، حقیقت وجود یا ذات حق را عالم غیبِ غیبِ غیب نیز می‌خواند و در این خصوص چنین می‌گوید: «بدان - اعزّک الله فی الدارین - که ملک، عالم شهادت است، ملکوت، عالم غیب است، جبروت، عالم غیبِ غیب است و خدای تعالی، ذات حق، غیبِ غیبِ غیب است» (۱۳، ص: ۳۵۳). از نظر او نظاره کردن با دیدن ذات خدا یکی نیست، چون هیچ‌کس استعداد این کار را ندارد (۸، ص: ۲۵۲).

از سوی دیگر اتو امر قدسی یا نومن را ماهیتی دست‌نیافتنی و رازگونه دانسته که شخص در مواجهه‌ی با آن دچار احساس ترس، دلهره و خشوع می‌شود (۹، ص: ۹۹). نکته‌ی دیگر آنکه به عقیده‌ی اتو ما باید این صفات را به موجود محدودی که صفات مزبور او را توصیف می‌کند، نسبت دهیم. اما کنه ذات او، نه محدود به این صفات است و نه می‌تواند باشد و مستلزم درک و دریافت دیگری است (۵، ص: ۳۹). بنابراین هر دو در تصور رازگونه، دیدگاه نزدیک به هم داشته‌اند، با این تفاوت که نسفی با تفکیک قائل شدن بین ذات حق و جبروت،

توانسته بین مسأله‌ی رازگونگی و قابل رؤیت و مواجهه بودن، هماهنگی ایجاد کند. درحالی‌که اتو چنین تفکیکی از عوالم و مراتب نداشته است. بنابراین اقوال اتو درباره‌ی رازگونگی، ابهاماتی دارد. این موضوع به تفاوت مبانی فکری آن دو بازمی‌گردد؛ زیرا همان‌گونه که گفته شد، عرفان مسیحی در اصول خود با رازگونگی پیوند دارد، درحالی‌که در عرفان اسلامی اصل بر معرفت است و عارف مسلمان براین اساس که از سنخ مفهوم نیست، به آن راه ندارد، نه آنکه معرفت به ذات حق راه ندارد، بلکه ذات حق از سنخ شناخت‌های بشری نیست، نوعی رازگونگی را در قالب غیب غیب بیان می‌دارد.

#### ۴. مقایسه‌ی مواجهه با حقیقت وجود یا مواجهه‌ی با امر قدسی

مسأله‌ی مواجهه با حقیقت وجود که در عرفان، رؤیت و شهود خوانده می‌شود، از همان ابتدا با مواجهه‌ای که اتو می‌گوید تمایزاتی دارد؛ زیرا نسفی بنابر عرفان عملی، سلوک را در طی مراتبی می‌داند که از آن‌ها به‌عنوان «مقام» یاد می‌کند و در هر مقام، حالاتی وجود دارد که مخصوص آن مقام است. بنابراین اگر چه اتو نیز به مسأله‌ی آگاهانه‌بودن این امر اشاره داشته، اما او توجهی به وابسته‌بودن وصول براساس مرتبه و مقام سالک نداشته است. از طرفی، اتو به‌درستی روشن نمی‌کند که منظور او از مواجهه‌ی با امر قدسی، مواجهه و رویارویی با ذات امر قدسی است یا انعکاس‌ها و جلوه‌های آن، در حالی که با تعاریف نسفی از مراتب هستی، آنچه مورد وصول است، مرتبه‌ی جبروت است که تجلیات و انعکاس ذات حق است. البته جبروت به‌لحاظ ویژگی، به امر مقدس اتو شباهت دارد، اما آنچه از آثار اتو دریافت می‌شود، امری است که در مواجهه‌ی با ذات امر مقدس، یعنی حق، صورت می‌گیرد که رؤیتش از نظر نسفی غیرممکن است. نسفی جبروت، مرتبه‌ی حق با اسماء و صفات، را این‌گونه بیان داشته است:

«عالم جبروت را نام و نشان نیست، شکل و صورت ندارد و حد و رسم ندارد. حس را به وی راه نیست. عقل از وی آگاه نیست. فهم در وی حیران است و وهم در وی سرگردان است» (۱۵، صص: ۷۶-۷۷).

پس در جاهایی که از مواجهه و شهود ذات سخن می‌گوید، اشاره به عالم جبروت دارد. «ذاتی که باید دانست، ذات بی‌صفات نیست» (۱۴، ص: ۲۱۱) و ذاتی که نسفی در معراج پیامبر، از مواجهه‌ی با آن سخن گفته، همان جبروت است و نه ذات حق؛ او از پیامبر(ص) نقل می‌کند که فرمود: «من دوش به معراج بودم و به عرش رسیدم و خدای خود را دیدم» (۱۶، ص: ۱۴۵). او در ادامه می‌گوید: «و تو هم راست شنیدی اما تو را از این شنیدن چه فایده، چون خبر از معراج نداری و عرش را نمی‌دانی و خدای را نمی‌شناسی...» (همان).

بررسی حقیقت وجود و مواجهه با آن در آثار عزیز نسفی ۶۳

بنابراین نسفی معتقد است که اولاً به‌نوعی این رؤیت‌ها یا مواجهات، با معرفت همراه است و ثانیاً تأکید او بر آن است که آدمی قادر به وصول به ذات نیست؛ بلکه وصول، تنها به‌صورت استعاره به‌کار برده شده است، برای معرفت به مقامی که دستیابی به آن ممکن نیست (۸، ص: ۲۴۳). آنچه آدمی در غایت بدان وصول می‌یابد، جبروت است که عالم غیب است و مرتبه‌ای است که ذات با اوصاف در آن جمع‌اند؛ لذا در این باره، با امر قدسی اتو مطابقتی دیده نمی‌شود. در مجموع باید گفت: توجه نسفی، در تفکیک ذات حق از اسماء و تجلیات حق است؛ حق که در عرفان، فی الوجود فانه الحق، مقام غیب‌الغیوب، تلقی شده است، در حالی که اتو چنین تفکیکی برقرار نکرده است؛ لذا ابهاماتی در مورد نومینوس باقی می‌ماند؛ زیرا از طرفی نومینوس قابل شناخت و درک نیست و از طرفی مواجهه با آن رخ می‌دهد.

#### ۴.۱. مواجهه با امر قدسی از نظر اتو

اتو معتقد است آن چیزی که شلایر مآخر<sup>۸</sup> در بیان امر قدسی و مواجهه‌ی با آن، «احساس وابستگی» خوانده است، چیزی جز «احساس مخلوقیت» یا «آگاهی مخلوقانه» نیست (۵، صص: ۵۳-۵۴). او این حس را احساس یک مخلوق می‌داند که آغشته و مغلوب نیستی و عدم است و در مقابل موجودی قرار گرفته که برتر از همه‌ی موجودات است (همان، ص: ۵۴). احساس مخلوقانه یعنی اینکه آدمی احساس کند و در خود بیابد که هستی او عین اتکا و وابستگی به سویی، جایی یا کسی است و مخلوقی رها شده نیست. به عبارتی لبّ و گوهر دین از نظر اتو، همین تجربه و احساس مخلوقیت است؛ یعنی خدای زنده‌ی ادیان، آدمی را به ایفای نقش فرامی‌خواند (همان، ص: ۱۵). اتو این حس را ناشی از ویژگی‌هایی دانسته که از آن‌ها به‌عنوان عناصر موجود در امر قدسی یاد می‌کند.

#### ۴.۱.۱. عناصر چهارگانه‌ی موجود در امر قدسی

۴.۱.۱. هیبتناکی: به عقیده‌ی اتو در احساس دینی، ایمان به رستگاری، توکل، عشق و تمامی این‌ها وجود دارد اما برتر از همه، شور و هیجانی است که در مواجهه با امر برتر، شخص را دربرمی‌گیرد (همان، صص: ۵۹-۶۰). این احساس هیبت و حرمت در شخص تجربه‌کننده، در برابر آنچه برایش قدسی و مقدس و رازگونه شمرده می‌شود، اتفاق می‌افتد (۶، ص: ۲۴۷). اتو این عنصر را راز هیبتناک<sup>۹</sup> تلقی می‌کند (۵، ص: ۱۳۸۰). در واقع او احساس خوف و خشیت را در برابر سرّ مهیب و ذات جلالی می‌یابد که مبدأ ظهور و سریان سیطره‌ی نیرویی عظیم است. او خوف دینی را در برابر سرّ مجذوب‌کننده و خشوع‌انگیزی می‌یابد که در آن کمال مطلق وجود، سریان دارد. اتو از همه‌ی این تجربیات با نام نیروی قدسی یاد می‌کند؛ زیرا این تجربیات، از راه انکشاف جنبه‌ای از نیروی الهی حاصل می‌شوند (۴، ص: ۴). اتو لفظ هیبت را چیزی فراتر از ترسیدن می‌داند. او در توضیح این عبارت می‌گوید: «چیزی

را در دل مقدس دانستن بدان معناست که آن را با نوعی احساس بیم و هراس خاصی، از دیگر اشیاء جدا کرد، تا با ترس عادی اشتباه نشود» (۵، ص: ۶۱). رازآلودگی، فراتر از عقل و درک آدمی است و هیبتناکی موجب پیدایش هراس لذت‌بخشی در آدمی می‌شود. او قلمرو بندگی را با الوهیت آدمی اشتباه نمی‌گیرد (همان، ص: ۱۵). به عقیده‌ی آتو این حس اسرارآمیز و هیبتناکی، هرچند تلطیف یابد، حتی در بالاترین سطح، هر جا که پرستش خدا به خالص‌ترین شکل انجام شود، در هیچ دین و عقیده‌ای از بین نخواهد رفت (همان، ص: ۶۶).

**۴.۱.۱.۲. استیلا و عظمت:** عنصر دیگری که آتو آن را برای تکمیل چیزی آورده که در دسترس ناپذیری قید کرده، عنصر نیرو، قدرت و استیلائی مطلق است و آن را با واژه‌ی عظمت بیان می‌کند (همان، صص: ۶۹-۷۰). آتو در بحث بیان عظمت امر قدسی، متذکر دیدگاه عرفا به‌طور عام می‌شود. او گفته‌ی عرفا خطاب به موجود متعالی را در اینکه می‌گویند: «من هیچم، همه تو هستی»، به این عنصر نسبت می‌دهد و می‌گوید: «در اینجا سخن از رابطه‌ی علیّ بین خدای خالق و نفس به‌عنوان یک مخلوق، در میان نیست. همچنین نقطه‌ی آغاز تأمل در این زمینه، آگاهی از وابستگی مطلق نیست... نقطه‌ی آغاز در این مورد، آگاهی از برتری یا تعالی مطلق قدرتی است که غیر از من است» (همان، ص: ۷۲). در اینجا او می‌گوید: عنصر هیبت که به‌عنوان وفور و کثرت قدرت فهمیده شده، به کثرت غنای وجود تغییر می‌کند (همان).

**۴.۱.۱.۳. شوق و طلب:** یکی از عناصر «راز هیبت‌انگیز» نیرو است که در اصطلاحاتی از قبیل سرزندگی، شور، اراده، قدرت و خشم، صورت نمادین به خود می‌گیرد و براساس گرایش فلسفی‌تر، اتهام انسان‌نگاری را دامن می‌زند. با این همه، به عقیده‌ی آتو ماهیت الوهی را آشکار می‌سازد و دین را از فراعقلانی شدن حفظ می‌کند و مانند احساس مخلوقیت، در برخی از صور عرفان حفظ می‌شود (۹، ص: ۱۰۰). آتو خود آن نیرو را شوق و طلب می‌نامد. آتو این عنصر را عنصر دیگری در ویژگی‌های امر قدسی دانسته است. به عقیده‌ی او این عنصر به‌نحوی زنده و بانشاط، در حال جلال درک می‌شود. چنین تعبیراتی مربوط به جنبه‌ی اصیل ذات الهی، یعنی مربوط به جنبه‌ی غیرعقلانی نمی‌شود و شناخت همین جنبه موجب حفظ دین از حالت افراطی می‌شود. به عقیده‌ی آتو همین صفات طبیعی که به‌عنوان صفات واقعی موجود غیرعقلانی به او نسبت داده‌اند، مربوط به احساسات و برای مفاهیمی است که مناسب تأسیس ساختار معرفت علمی هستند (۵، ص: ۷۷).

**۴.۱.۱.۴. جذبه:** آتو معتقد است که امر قدسی، خود را در تجربه، موجودی گیرا و جذاب می‌نماید. این جذبه در مقابل هیبتناکی، نوعی جمع اضداد به‌نظر می‌رسد (۵، ص: ۸۳). در نتیجه‌ی مواجهه با امر قدسی، این‌گونه حس بهت و شگفتی و حیرت در شخص ایجاد می‌شود. همچنین حالتی چون عشق و مهر و آرامش و شفقت، در جذبه حاصل می‌شود. آتو مثال‌هایی

بررسی حقیقت وجود و مواجهه با آن در آثار عزیز نسفی ۶۵

از اتحادهای عرفانی در مسیحیت و بودیسم را مطرح می‌کند، تا چنین حالتی را که همچنان با ترس و شوق همراه است، بنمایاند (همان، صص: ۸۳-۸۹).

همچنین به عقیده‌ی وی احساس‌های مینوی با احساس‌های طبیعی شباهت دارند، ولی در واقع منحصربه‌فردند؛ چون از احساس امری مینوی نشئت گرفته‌اند؛ از این رو معرفت‌بخشانند؛ زیرا به یک واقعیت مینوی و عینی اشاره دارند که مواجهه‌ی با آن از طریق تجارب مینوی، مفهوم امر مینوی را پدید آورده است (۹، ص: ۱۰۱). در این حالت، مفهوم امر مینوی پسینی و متأخر است؛ چون از تجربه‌ی واقعیتی عینی و مینوی به وجود آمده و از طرفی، احساس‌های مینوی به این معنا ادراکی و معرفت‌بخشانند که از یک مفهوم مینوی باشند و در عین حال واقعیتی عینی و مینوی را نمایان کنند که این مفهوم بر آن اطلاق می‌شود. در این حالت، مفهومی پیشینی و ماتقدم است (همان، صص: ۱۰۰-۱۰۱).

بنابراین در مجموع باید گفت که بنا بر اندیشه‌ی آتو، چهار عنصر هیبت، عظمت، شوق و جذبه عناصری هستند که در هنگام مواجهه‌ی شخص با امر رازآلود قدسی، موجد احساس مخلوقانه در او می‌شوند. عنصر جذبه و به‌ویژه شوق، موجب حالات و بیانات عقلانی می‌شود؛ همان‌گونه که در ادیان این اتفاق می‌افتد که با اوصاف عقلانی، حقیقت غیرعقلانی تبیین شود. باین‌حال، به عقیده‌ی او این مسأله سبب محدودیت در امر غیرعقلانی نیست، بلکه به‌خاطر همین مسأله، سبب معرفت‌زایی است. آتو در بیانات خویش حالات عرفا را ذکر می‌کند. او مفهوم امر مقدس را به‌لحاظ عینی‌بودن، متأخر و به‌لحاظ مفهومی، ماتقدم می‌داند.

#### ۲.۱.۴. مواجهه با حقیقت وجود در آثار نسفی (تمکین، تلوین، تکوین یا تمکین

نهایی): نسفی همچون سایر عرفا قائل به سلوک است. او در بحث مواجهه‌شدن و رؤیت حق، سالکان را دو قسم می‌داند: قسمی ارضی و قسمی سماوی (۱۶، ص: ۱۳۸)، نسفی معتقد است سالک زمانی به مقام مواجهه و رؤیت می‌رسد که از عالم عقل گذر کند و به عالم وادی عشق قدم نهد (همان، ص: ۱۳۹). این مسأله اشاره‌ای است به ناتوانی عقل در وصول به حق و قصور آن که یادآور غیرعقلانی‌بودن است که آتو بدان اشاره داشته؛ علل مکاشفه در تفکر نسفی، بر طبق عرفان اسلامی، عشق به خدا و حضور حق است، ولی علت مواجهه در اندیشه‌ی آتو مبهم است؛ یعنی مشخص نیست که آیا شرایط خاصی برای چنین شهود و آشکارشدنی لازم است یا خیر. از طرفی، بنابه‌گفتار آتو، عشق بعد از مواجهه در عنصر هیبتناکی ظهور می‌کند، درحالی‌که نسفی عشق را بستر مکاشفه می‌داند. در تعبیر عرفانی ذات با صفات و تعبیری که می‌کنند، اساساً از تجربه‌ی قدسی آتو خارج است. به‌علاوه، سالکی که نسفی از آن سخن می‌گوید، از عقل گذر کرده و به‌نوعی، معرفت علمی یافته است و به معرفت عینی

دست می‌یابد. اتو در عنصر استیلا و عظمت، به آگاهی از برتری حق سخن می‌گوید؛ ضمن آنکه این آگاهی، از مواجهه‌ی با امر قدسی ناشی شده است.

نسفی مسأله‌ی مواجهه با امر قدسی را در قالب مقام تمکین و تلوین و تکوین بیان می‌کند. در واقع این مقامات مربوط به زمانی است که سالک در سیر الی الله، به وصال و وحدت با حق نائل می‌شود. و به عبارتی با آن امر مواجهه می‌شود. در هنگام رویارویی، حالات دست می‌دهد که نسفی بروز این حالات را این‌گونه تعبیر می‌کند:

«سبب حال یک چیز است و همان است که روح از بیرون، روی به اندرون نهد و در اندرون رود؛ بدین سبب حواس ظاهر از عمل خود معزول گردند، مانند خواب و وقت باشد که روح چون در اندرون رود، در یک موضع جمع آید...» (همان، ص: ۱۴۰).

بنابراین نسفی معتقد است که مواجهه از راه درون است. اتو با لفظ ذهن این مسأله را بیان کرده بود. نسفی نیز به موضوع درونی بودن شهود تأکید دارد. او چهار نوع حال را در این زمان بیان می‌کند. در مقام تلوین سالک گاه قبض و گاه بسط بر او غالب می‌شود و حالات دیگر که همه‌ی این‌ها بی‌اختیار حاصل می‌شود. این حالات را می‌توان تا حدی با عنصر شوق و جذبه‌ی اتو مطابقت داد. اما در تمکین، سالک خود اختیار دارد. به عبارتی آن حالات بندگی در تلوین است و در تمکین نوعی آزادی به سالک دست می‌دهد. نسفی تأکید دارد که در مقام تمکین، سالک اصلاً به حالاتی چون «قُرب، بُعد، وصال، خوف و امید که صفت سالک است، به ضرورت هم نماند» (همان، ص: ۱۴۴). مقام تکوین، فوق آن دو مقام است و به عقیده‌ی نسفی، تعبیر دیگری از تمکین است (۸، ص: ۲۴۸). در مجموع آنچه عیان است این است که سالک تا مقام تلوین، همچنان دچار حالات غیرارادی می‌شود. این حالات مشابه عناصری است که اتو با ترس و شوق و جذبه و... به آن‌ها اشاره داشته است؛ اما از نظر نسفی سالک در زمان تمکین نهایی، فاقد هر صفتی (فانی) است و در آن زمان، هیچ‌یک از حالات در او پیش نمی‌آید. طبیعی است در حوزه‌ی عرفان چون ذات مطلق است، عارف با برخورد با تجلیات صفاتی دچار حیرت شود و نتواند توصیف کند و حتی فنای ذاتی به معنای رؤیت و مواجهه با ذات غیب‌الغیوب نیست. به علاوه سالک به وصل و وحدتی رسیده که در آن با صفات و اسماء حق به یگانگی رسیده است؛ در حالی که در عنصر شوق، به عقیده‌ی اتو مواجهه‌کننده در صدد برمی‌آید که امر قدسی را در قالب صفات بشری وصف کند و امر قدسی را در قالب عقلی آورد. این در حالی است که عارف از عقل، به وصال و وحدت با مرتبه‌ی جبروت و اسمائی رسیده است.

از منظری دیگر، مقام لامقام و حیرت است، آنجا که سالک چشمی از تشبیه و تنزیه داشته باشد (همان، ص: ۲۵۱). اما مواجهه‌کننده با امر قدسی، به عقیده‌ی اتو در حالی از

بررسی حقیقت وجود و مواجهه با آن در آثار عزیز نسفی ۶۷

شوق و طلب، به تشبیه دست می‌زند، آن هم پس از مواجهه با امر قدسی که جنبه‌ی تنزیه‌ی دارد؛ این از آن‌روست که کشف عرفانی، مختص به شخصی در مقام خاصی است که با سلوک بدان دست یافته، ولی به عقیده‌ی اتو، مواجهه‌کننده چنین مسیری را طی نکرده است. نسفی مقام حیرت را آخر کار دانا می‌داند که آن معرفت مقام حیرت است. او معرفت حیرت‌آور را این‌گونه تبیین می‌کند:

«یا عزیز! آخر کار دانا در معرفت خدا و معرفت عالم، حیرت است. و هرچه حیرت بیشتر، نظاره‌کردن بیشتر، از جهت آنکه عقل علت حیرت است و حیرت، علتِ نظاره کردن است. پس آنکه عقل او بیشتر است، حیرت او بیشتر است. و برای آن‌کس که حیرتش بیشتر است، نظاره‌کردن بیشتر خواهد بود. نظاره‌کردن بدون شکایت، مقامی عالی و کاری عظیم است» (۱۴، ص: ۱۶۹).

یعنی او به‌نوعی بر معرفت بعد از رؤیت اعتقاد دارد؛ یعنی در واقع آنچه در مواجهه با حقیقت وجود حاصل می‌آید، معرفت است و آنچه از حالات در این مسیر و البته پیش از مواجهه‌ی اصل پیش می‌آید، غایت آن نیست. در مجموع همان‌گونه که اتو معتقد بود، تجربه‌ی مواجهه و رویارویی، معرفت‌زاست. اقوال نسفی نیز بر این گفته صحه می‌گذارد.

## ۵. نتیجه‌گیری

در تحلیل آرای عرفانی نسفی در باب حقیقت وجود و مواجهه‌ی با آن از منظر آرای پدیدارشناختی رودلف اتو، به مواردی از مشابهت و اختلاف برخورد می‌کنیم. در آرا و اندیشه‌های عرفانی نسفی در باب حقیقت وجود، مواردی مانند قداست حضرت حق وجود دارد که ممکن است با قداست امر قدسی در اندیشه‌ی اتو مشترک باشد. گرچه از دیدگاه نسفی، مسأله‌ی حضرت حق، از دو زاویه قابل‌بحث است: یکی با نظر به ذات حق و دیگری با توجه به تجلی ذات در صفات. از نگاه اول، حضرت حق، ذاتِ خویش، بدون نام، اسم و صفت است که برای احدی شناختنی نیست و از این جهت در قدسیت خود است و اندیشه‌ها به کنه ذات او راه ندارد؛ در نگاه دوم، با توجه به تجلی در صفات، حضرت حق به اندازه‌ی معرفت بندگان بر ایشان قابل‌شناختن است. از این جهت دیدگاه نسفی درباره‌ی شناخت حق از طریق اسماء و صفات را می‌توان دیدگاهی پدیدارشناسانه دانست؛ زیرا در این بحث، ایشان، نظر به کیفیت معرفت سالک به حق دارد و نه واقعیت و هستی حق. این تفکیک حقیقت وجود از تجلیات حق در اسماء و صفات، بسیار برای نسفی مفید بوده است. از این طریق می‌توان ظهور حضرت حق در عالم جبروت را مساوی با نومینوس اتو دانست. به این ترتیب صفاتی چون عظمت و استیلا، قابلیت این را می‌یابند که به او نسبت داده شوند. اما آنچه را اتو درباره‌ی مجهول بودن

و درک‌ناپذیری و ناشناختنی‌بودن امر قدسی گفته است، می‌توان به ذات حضرت حق و نه تجلیات او در قالب اسماء و صفات، نسبت داد. این تفکیک‌نکردن در اندیشه‌ی آتو و ذکر صفات عظمت و استیلا در کنار مجهولیت، درک‌ناپذیری و ناشناختنی‌بودن امر قدسی، از دو چیز می‌تواند ناشی شده باشد: یکی نگاه خاص اتو به امر قدسی که آن را با رازآمیزبودن که تحت‌تأثیر نوع نگرش عرفانی مسیحی نیز بوده، همراه کرده است و دیگری نگاه خاص پدیدارشناختی آتو که به جنبه‌های هستی‌شناختی موضوع نپرداخته است. مسأله‌ی دوگانگی عارف و حضرت حق که در بسیاری از مراحل سلوک در آرای نسفی آمده، با دوگانگی عارف و امر قدسی در آرای اتو همسان است و از این جهت، نگاه نسفی را می‌توان نگاهی پدیدارشناختی دانست. درباره‌ی تقسیم‌عوامل به مُلک، ملکوت و جبروت از سوی نسفی، باید گفت تحلیل این مسأله از زاویه‌ی پدیدارشناختی صورت گرفته و نسفی در این خصوص نگاهی به مراتب دقیق‌تر از اتو داشته و بر جنبه‌ی پدیداری معرفت به حق یا امر قدسی و شناخت بیشتر آن توجه کرده است. چیزی را که نسفی در باب جبروت آورده، می‌توان تا اندازه‌ای با مسأله‌ی هیبتناکی آتو همسان دانست. البته عوامل ایجادکننده‌ی آن، در آرای این دو اندیشمند متفاوت است. چون در آرای نسفی، با علم و عقل پیوند خورده و نتیجه‌ی زیادت معرفت و شناخت حق و توازن تشبیه و تنزیه نسبت به حق است، ولی در آرای آتو از فقدان معرفت و رازآمیزبودن امر قدسی ناشی شده است. از زاویه‌ی دیگر، مسأله‌ی هیبت که از احساس خوف شکل می‌گیرد نیز جنبه‌ی پدیدارشناختی دارد که موردتوجه نسفی نیز بوده است. در نگاه نسفی، شوق و طلب و جذب، از زاویه‌ی دیگری موردبحث قرار گرفته است. آتو از دیدگاه پدیدارشناختی، آن را از توابع هیبتناکی دانسته، اما نسفی آن را از توابع معرفت به حق دانسته است. مسأله‌ی عوامل و علل مواجهه با حقیقت وجود که نسفی به آن پرداخته و معرفت و عشق به حق را عامل آن دانسته، امری است که آتو به آن نپرداخته، زیرا اساساً این مسأله، نگاهی پدیدارشناختی محسوب نمی‌شود. در مجموع می‌توان بسیاری از آرای نسفی در باب حقیقت وجود و نحوه‌ی مواجهه با آن را رویکردی پدیدارشناختی، به‌خصوص نزدیک با ساختار اندیشه‌ی آتو دانست و تفاوت آن دو از مبانی یا مفروضات متفاوت این دو اندیشمند متأثر است. به‌این‌ترتیب، بنابر تعبیر امروزی، عرفای مسلمان، از جمله نسفی، دیدگاه‌هایی پدیدارشناختی داشته‌اند.

### یادداشت‌ها

1. Rudolf Otto
2. Mircea Eliade
3. Feeling



بررسی حقیقت وجود و مواجهه با آن در آثار عزیز نسفی ۶۹

4. Concept

5. Mysticism

6. Supra\_rational

۷. مانند آیات تنزیهی که با لفظ سبحان و مشتقات آن خدا را تنزیه کرده‌اند. این دست از آیات اغلب ضمن تسییح خداوند، ذات حق از توصیف و شریک منزّه شمرده شده است: «سُبْحَانَهُ وَ تَعَالَىٰ عَمَّا يُشْرِكُونَ» (یونس، ۱۸)، (نحل، ۱)، (روم، ۴۰)، (زمر، ۶۷) و ...

8. Schleiermacher

9. Mysterium Tremendum

### منابع

۱. قرآن کریم.
۲. کتاب مقدس.
۳. آشتیانی، سیدجلال‌الدین، (۱۳۸۰)، شرح مقدمه‌ی قیصری، مقدمه: هانری کرین، قم: بوستان کتاب.
۴. الیاده، میرچا، (۱۳۹۰)، مقدس و نامقدس، ترجمه‌ی بهزاد سالکی، چ ۳، تهران: انتشارات علمی و فرهنگی.
۵. آتو، رودلف، (۱۳۸۰)، مفهوم امر قدسی، ترجمه‌ی همایون همتی، تهران: نقش جهان.
۶. باربور، ایان، (۱۳۷۴)، علم و دین، ترجمه‌ی بهاء‌الدین خرمشاهی، چ ۲، تهران: مرکز نشر دانشگاهی.
۷. چیتیک، ویلیام، (۱۳۸۷)، میراث مولوی (مولوی و وحدت وجود)، ترجمه‌ی مریم مشرف، چ ۳، تهران: سخن.
۸. ریجون، لوید، (۱۳۷۸)، عزیز نسفی، ترجمه‌ی مجدالدین کیوانی، تهران: نشر مرکز.
۹. ریچاردز، گلین، (۱۳۸۰)، به سوی الهیات ناظر به همه‌ی ادیان، ترجمه‌ی رضا گندمی نصرآبادی؛ احمد رضا مفتاح، قم: مرکز مطالعات و تحقیقات ادیان و مذاهب.
۱۰. علمی، قربان، (۱۳۷۷)، «مدخلی بر نظریه‌ی دینی رودلف آتو براساس کتاب مفهوم امر قدسی»، مقالات و بررسی‌ها، دفتر ۶۴، صص: ۸۹-۱۰۱.
۱۱. گراوند، سعید، (۱۳۸۴)، «تجربه دینی براساس نظریه‌ی رودلف آتو و ریچارد سوئین برن»، مجله‌ی پژوهش‌های اجتماعی/اسلامی، شماره ۵۱ و ۵۲، صص: ۲۳۵-۲۶۴.
۱۲. ملاصدرا، محمدبن ابراهیم، (۱۳۶۳)، مفاتیح الغیب، محقق و مصحح: محمد خواجوی، تهران: مؤسسه مطالعات و تحقیقات فرهنگی.
۱۳. نسفی، عزیز بن محمد، (۱۳۸۶)، الانسان الکامل، تصحیح و تحقیق: ماریژان موله، تهران: طهوری.

۷۰ فصلنامه اندیشه دینی دانشگاه شیراز

۱۴. \_\_\_\_\_، (۱۳۷۹)، *بیان التنزیل*، شرح احوال و تحلیل آثار و تصحیح و تحشیه‌ی علی اصغر میرباقری فرد، تهران: سلسله انتشارات انجمن آثار و مفاخر فرهنگی.
۱۵. \_\_\_\_\_، (۱۳۸۱)، *زبدہ الحقایق*، تصحیح و مقدمه و تعلیقات: حق‌وردی ناصری، چ ۲، تهران: طهوری.
۱۶. \_\_\_\_\_، (۱۳۵۹)، *کشف الحقایق*، مقدمه، تصحیح و تعلیق احمد مهدوی دامغانی، چ ۲، تهران: نشر کتاب.
۱۷. \_\_\_\_\_، (۱۳۵۲)، *مقصد اقصی*، محقق و مصحح: حامد ربانی، تهران: گنجینه.
۱۸. یثربی، یحیی، (۱۳۹۲)، *عرفان نظری*، چ ۸، قم: بوستان کتاب.