

نوآوری‌های نسفی در تأویلات آیه نور

دکتر محمدرضا یوسفی*، الهه حیدری جونقانی**

چکیده

آیه نور، به دلیل ساختار تمثیلی‌اش، همواره یکی از پر رمز و رازترین آیات قرآن شناخته شده است. از این رو، عرفای بسیاری سعی کرده‌اند، ساختار پیچیده و مفاهیم عمیق آن را رمزگشایی کنند. در این موضوع آثار شیخ عزیزالدین محمد نسفی، عارف بزرگ قرن هفتم، از برجسته‌ترین متونی است که می‌تواند به عنوان منبعی غنی و سودمند ما را در به دست آوردن سیر تأویلی این آیه و رمزگشایی‌های فلسفی و صوفیانه آن یاری رساند. نسفی به عنوان یک عارف، علاوه بر اینکه خود وارث تفکر بالنده پیشین است؛ با خلق نگرشی عمیق و جدید و نیز نگاهی تازه و بدیع به بررسی مفاهیم آیه نور پرداخته است. او در این راه، سنت فکری قرون گذشته را به تحولات گسترده قرن هفتم پیوند می‌زند. ثمره این پیوند، شکل‌گیری نگاهی نو، به تمثیلات و ساختار پیچیده آیه نور است. نسفی در این مقوله هم از روش فلاسفه مشایی در استدلال و تعلیل استفاده کرده است و هم از میراث گران‌بهای فلاسفه اشراقی در تأویل و تحلیل. ضمن آن که وی در این راه از دریافت‌های عارفانه در تفسیر آیه نیز بهره کامل برده است. در این مقاله کوشش شده علاوه بر تحلیل تأویلات نسفی از آیه نور، شباهت‌ها، تفاوت‌ها و نوآوری‌های وی در مقایسه با بعضی از حکما و عرفای صاحب نظر مقدم براو نیز مشخص شود.

واژه‌های کلیدی

نور، تأویل، مشکات، زجاجه، وحدت وجود، معرفت نفس، انسان کامل، توحید

مقدمه

مفهوم نور به دلیل اهمیت آن در قرآن و بویژه به دلیل ساختار رمزی و نمادین آیه نور، بازتابی گسترده در متون عرفانی داشته است. آیه مورد بحث آیه ۳۵ سوره نور است که به دلیل مضمونش به آیه نور اشتها یافته است: "الله نور السموات والارض

* استادیار زبان و ادبیات فارسی دانشگاه قم (مسئول مکاتبات) Myousefi46@yahoo.com
** دانشجوی کارشناسی ارشد زبان و ادبیات فارسی دانشگاه قم heidaryelaheh@yahoo.com

خدای است عزوجل روشن کننده آسمان، به آفتاب و ماه و ستارگان و روشن کننده زمین به نور ایمان مومنان. مثل نوره کمشکوه فیها مصباح مثل نور/ایمان که خدای تعالی نهاد در دل گروندگان، همچون اطاقی است در وی چراغ تابان، المصباح فی زجاجه آن چراغ در قندیل درفشان، الزجاجه کائنا کوکب دری آن قندیل چون ستاره‌ای درخشان؛ یوقد من شجره مبارکه زیتونه افروخته می شود، آن چراغ به روغن درختی که آن مبارک و میمون است و آن درخت زیتون است؛ لاشرقیه و لاغریبه نه شرقی تنها که هم از بامداد آفتاب در یابدش و بسوزاندش و نه غربی تنها که تا آخر روز نرسدش و خام ماندش. بلک هم شرقی و هم غربی که هم آفتاب در وقتی بر وی می‌تابد و هم سایه مر وی را وقتی درمی یابد. یکاد زیتها یضیء و لولم تمسسه نار نور علی نور خواهد زیست (وی) که روشنایی دهد، هرچند آتش به وی نرسد؛ روشنایی بر روشنایی، یهدی الله لنوره من یشآء راه راست دهد خدای تعالی آن را که خواهد به نور آشنایی. و یضرب الله الامثال للناس و پیدا می کند خدای تعالی (مر) مردمان را مثل‌های راست والله بکل شیء علیم و خدای تعالی به هر چیزی داناست (نسفی، ۱۳۶۲: ۶۶۷ و ۶۶۸).

این موضوع در آثار نجم الدین کبری و شاگردانش به یک مفهوم محوری و بنیادین تبدیل می‌شود تا جایی که بخش عمده‌ای از تعالیم او به انوار و رنگ‌ها اختصاص می‌یابد (محمدی، ۱۳۸۰: ۱۱۸). بازتاب نگرش خاص نجم‌الدین کبری به مفهوم نور، بوضوح در آثار شاگردانش قابل رویت است (مشرف، ۱۳۸۴: ۲۴۷). از مهم‌ترین و جذاب‌ترین آثاری که در این زمینه و متصل به مکتب نجم‌الدین کبری تألیف شده، آثار عرفانی شیخ عزیزالدین ابن محمد نسفی - عارف بزرگ قرن هفتم - است که به تصریح بسیاری از صاحب‌نظران، از طریق استاد خود شیخ «سعد الدین حمویه» به مکتب فکری - عرفانی نجم‌الدین کبری منسوب است (لندلت، ۱۳۸۰: ۲۲). البته مشرب عرفانی نسفی دقیقاً همان شیوه‌ای نبود که نجم‌الدین کبری در پیش داشت؛ بلکه او از نمایندگان گروهی بود که هم می‌کوشیدند راهی را بپیمایند که اصول و مبانی آن با تصوف قرن هفتم هماهنگ باشد و هم به موضوعات تازه علاقه نشان می‌دادند و از تحولات عصر خود اثر می‌پذیرفتند؛ به همین جهت نسفی را باید جزو عارفان و صاحب‌نظران نوآور محسوب داشت، درحالی که نجم‌الدین کبری پیوسته می‌کوشید، اصول و مبانی طریقتش با تصوف پیش از قرن هفتم هماهنگ باشد^۱ شیوه نسفی در بیان افکار و عقایدش ممزوجی از فلسفه و شهود عرفانی بود. این امر نتیجه ورود مباحث فلسفی و کلامی به حوزه عرفان بود و باعث به‌کارگیری زبان فلسفه و کلام در بیان عرفان عملی و مباحث شهودی می‌شد؛ لذا این امر تحول بزرگ عرفان و حکمت اسلامی در قرن هفتم برای سیر آرا و عقاید کلامی در دوره‌های مختلف به حساب می‌آید. آن چه در این مقاله بررسی می‌شود، تأثیر این تحول عظیم در نگرش نسفی به آیه نور است.

طرح مسأله

سؤالاتی که در نگرش نسفی و تأویلات او از آیه نور مطرح می‌شود، چنین است:

۱. کدام تأویلات او با مشرب فلسفی پیش از وی هماهنگ است؟

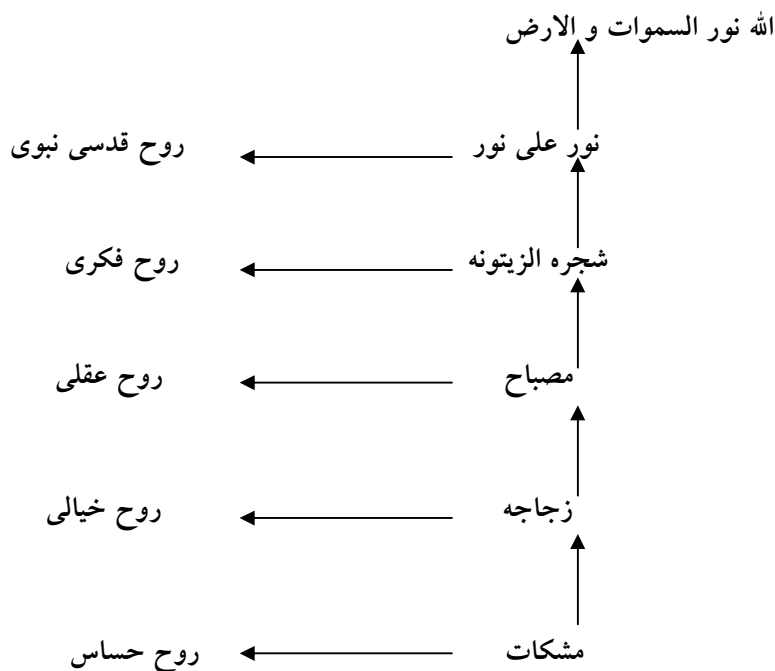
۲. تأویلاتی که نسفی براساس بینش شهودی و به طور کاملاً شخصی و مجزای از سنت فکری پیش از خود بیان کرده کدام است؟

در بررسی این مسأله آن چه در پاسخ به پرسش نخستین، جلب نظر می‌کند، پیشینه تأویلات نسفی است که وی را شدیداً متأثر از فلاسفه پیش از او مثل ابن‌سینا، غزالی، عین‌القضات و سهروردی نشان می‌دهد و در پاسخ پرسش دیگر نوآوری‌های

او؛ بویژه تائویلات خاصش از توحید بارزتر است. البته عمده آموزه‌های او در این بخش متأثر از حکمت خسروانی است.

بررسی سؤال اول

۱. تائویلات نفسی در این موضوع طبق گفته خودش همان تائویلاتی است که حکما و اهل شریعت ارائه کرده‌اند و تقریباً همان تائویلی است که ابوحامد غزالی در کتاب مشکوة الانوار خود آورده است. غزالی در بخش دوم از فصل دوم مشکوة الانوار، به بیان مراتب نوری ارواح بشری پرداخته و این معرفت را منشاء بازکاوی و رمزگشایی مفاهیم تمثیلات آیه نور دانسته است. نفسی نیز در فصل سیزدهم از اولین رساله مجموعه انسان کامل خود، در بیان ارواح پنجگانه آدمیان، هریک از این ارواح را مصداق یکی از تمثیلات آیه نور قرار داده است. البته نامگذاری و تعیین مصداق، بین این دو مختلف است؛ ولی هردو مؤلف، به گفته مصحح کشف الحقایق در مقدمه کتاب مذکور در اصل مطلب با هم اتفاق نظر دارند و از آن جا که نفسی متأخر از غزالی است و هم چنین کتاب مشکوة الانوار غزالی از مراجع و مأخذ آثار نفسی شمرده می‌شود؛ می‌توان نتیجه گرفت نفسی در این مقوله متأثر از غزالی بوده است (مهردوی دامغانی، ۱۳۵۹: ۱۰) غیر از این که نفسی، مصادیقی را که غزالی ذکر کرده، طبق اصول معرفتی خود تغییر داده است. آن چه هردو در آن متفق‌اند، این است که آیه نور به وجهی، مراتب روحی انسان را بیان می‌کند. هر دو نظریه مبین این مطلب است که روح انسان همانند نور، حقیقتی مشکک است که در اصل خود یکی است؛ ولی در هر یک از مراتب تشکیکی خود، اسمی مجزاً دارد. غزالی در فصل اول کتاب خود، وجود را مترادف نور گرفته و اعتقاد دارد تمام موجودات به همان میزانی که از وجود بهره‌مند هستند، نورانی‌اند؛ ولی این نور، از شدت ظهور به چشم نمی‌آید و درک نمی‌شود (غزالی، ۱۳۶۴: ۱۱) پس همه مراتب روحی بشر نیز، همان مراتب نوری او هستند؛ یعنی حقیقتی بسیط و در عین حال همانند نور مشکک که آن را به پنج بخش (روح حساس، روح خیالی، روح عقلی، روح فکری، روح قدسی نبوی) تقسیم کرده است (همان، ۲۲) می‌توان تقسیم بندی او را چنین نشان داد:



روح قدسی نبوی	} نور = روح انسانی
روح فکری	
روح عقلی	
روح خیالی	
روح حساس	

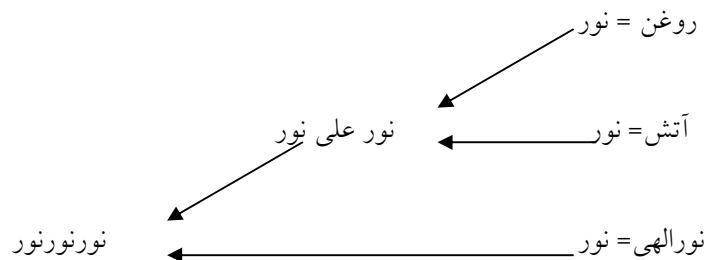
نمودار نور و جایگاه آن در اقسام روح انسانی از منظر غزالی

نسفی معتقد است، روح هر کس و جسم هر کس یکی است؛ ولی این جسم و روح دارای مراتبی است و هر مرتبه از آن نامی دارد. وی ذو مراتب بودن حقیقت روح را چنین بیان می‌کند: «هر آدمی که هست از کامل و ناقص، یک روح بیش ندارد، اما آن یک روح مراتب دارد و در هر مرتبه نامی دارد. از اسامی بسیار مردم می‌پندارند که مگر روح هم بسیار است و نه چنین است، روح یکی بیش نیست و جسم یکی بیش نیست، اما جسم و روح مراتب دارد، و در هر مرتبه‌ای نامی دارد» (نسفی، ۱۳۸۹: ۹۶)

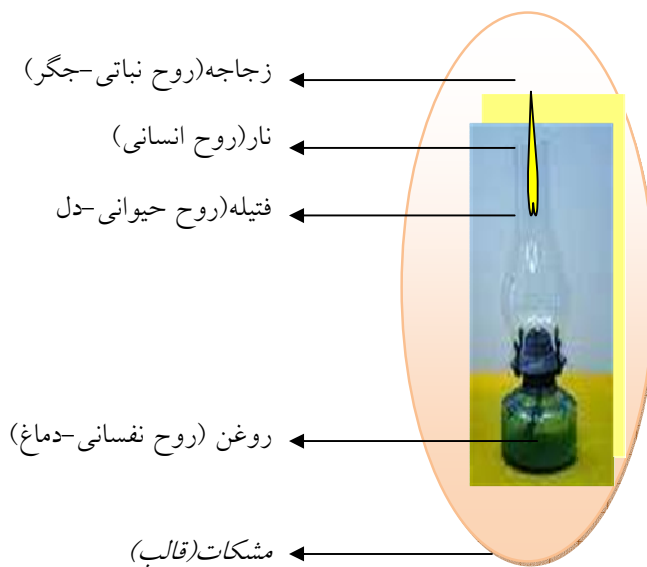
۱. دارنده یک روح: نبات	} اقسام ذی روح
۲. دارنده دو روح: حیوان	
۳. دارنده سه روح: ناقصان	
۴. دارنده چهار روح: مقتصدان	
۵. دارنده پنج روح: کاملان	

نمودار انواع جانداران از دیدگاه نسفی

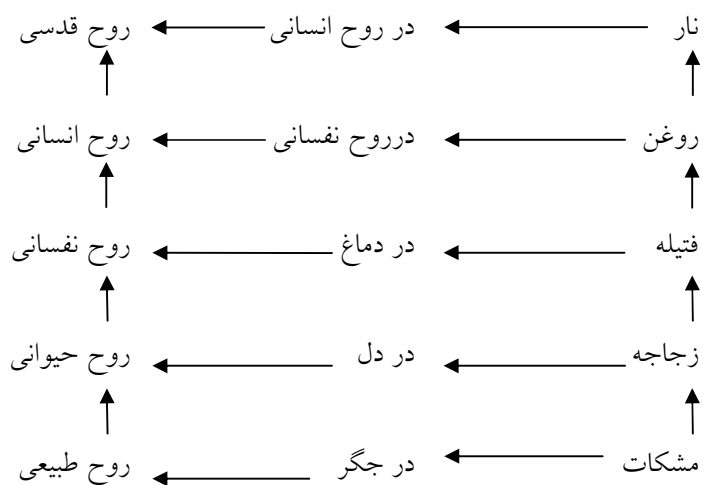
نسفی پس از تطبیق نمادهای آیه نور با مراتب روحی انسان گفته است: «بدان که اهل شریعت و اهل حکمت می‌گویند که بعضی از آدمیان سه روح دارند و اینها ناقصان‌اند و بعضی از آدمیان چهار روح دارند و اینها مقتصدان‌اند و بعضی از آدمیان پنج روح دارند و اینها کاملان‌اند و این پنج روح هر یک غیر یکدیگرند. قالب به مثابه مشکات است. روح نباتی که در جگر است به مثابه زجاجه است و روح حیوانی که در دل است به مثابه فتیله است و روح نفسانی که در دماغ است به مثابه روغن است و این روغن از غایت لطافت و صفا می‌خواست که اشیا را و حکمت اشیا را کماهی بداند و ببیند پیش از آنکه نار به وی پیوندد. «یکاد زیتها یضیء ولو لم تمسسه نار». پس این روغن نور باشد و چون نار که روح انسانی است به روغن پیوست «نور علی نور» باشد و چون نورالله به روح انسانی پیوست نرنورنور شد: «یهدی الله لنوره من یشاء» (همان، ۹۵).



نمودار انواع نور از دیدگاه نفسی



نمودار تأویل آیه نور از نظر نفسی



نمودار تأویل آیه نور و جایگاه آن از نظر نفسی

وی آن‌ها را در نظام عالم هم دارای مصداق می‌داند. بدین صورت که بر مبنای اندیشه‌ای که عالم هستی را انسان کبیر می‌داند مضمون این بیت منسوب به علی (ع) که:

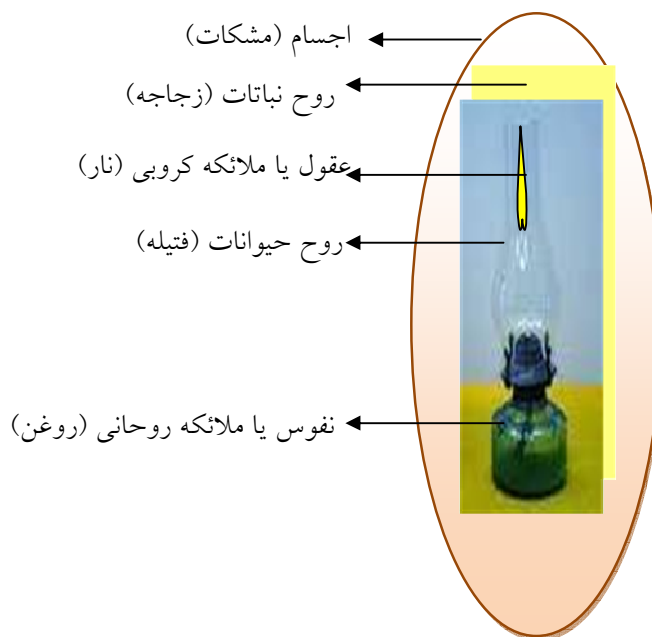
وتحسب أنك جرم صغیر وفیک انظوی العالم الاکبر
(دیوان امیرالمومنین، ۱۳۶۹: ۱۷۵)

و در این رباعی نجم الدین رازی نیز ذکر شده است:

ای نسخه نامۀ الهی که تویی وی آینۀ جمال شاهی که تویی
بیرون ز تو نیست هرچه در عالم هست درخود بطلب هرآنچه خواهی که تویی
(نجم رازی، ۱۳۸۷: ۳)

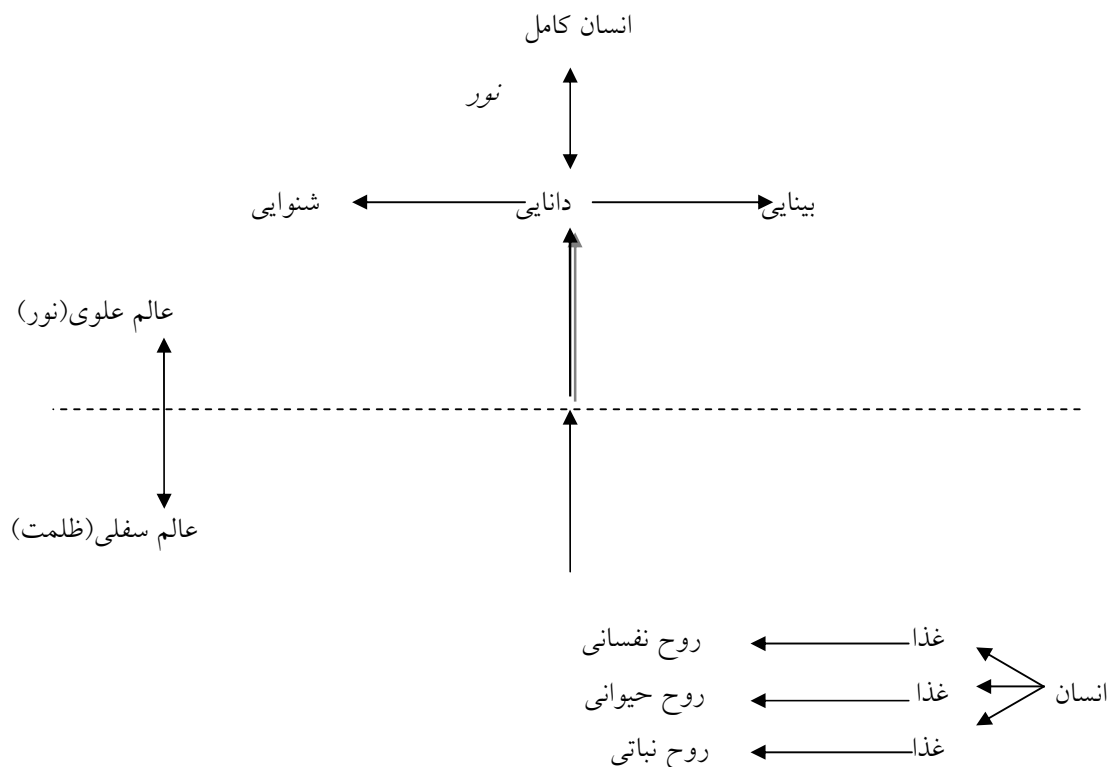
جهان عالم کبیر و انسان عالم صغیر است؛ ولی نسفی جهان را به انسان تشبیه کرده است. هرآن چه در انسان به عنوان عالم صغیر موجود است، در عالم هستی هم وجود دارد و اگر این آیه به مراتب وجودی انسان دلالت می‌کند، می‌تواند بر مراتب انسان کبیر هم دلالت کند:

«ای درویش، انسان کبیر است و انسان صغیر و انسان صغیر نسخه و نمودار انسان کبیر است، هرچه در انسان کبیر هست، در انسان صغیر نسخه و نمودار آن هست و هرچه در انسان صغیر نیست، یقین می‌دان که در انسان کبیر هم نیست. تو انسان صغیر را بشناس تا انسان کبیر را شناخته باشی... در انسان کبیر اجسام به مثابت مشکات است و روح نباتات به مثابت زجاجه است، و روح حیوانات به مثابت فتیله است و نفوس که ملائکه روحانی‌اند به مثابت روغن است و عقول که ملائکه کروی‌اند به مثابت نار» (نسفی، ۱۳۸۹: ۲۵۳ و ۲۵۴).



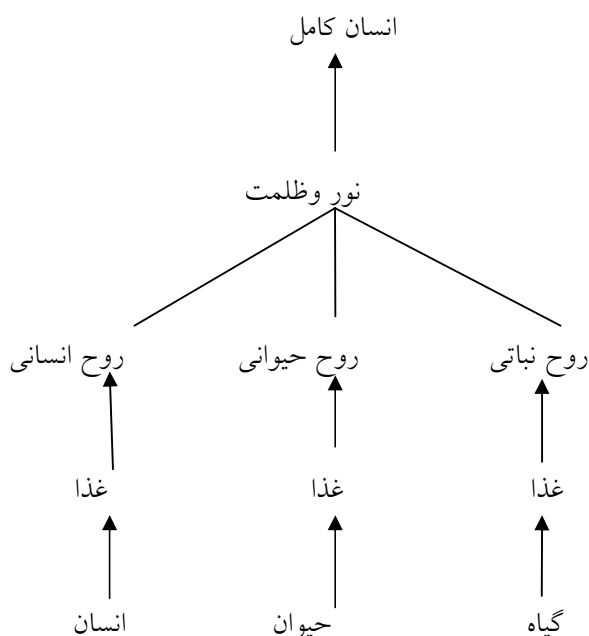
نمودار انسان کبیر از نظر نسفی

دومین تأویل بر مبنای بازیابی سرچشمه ارواح پنجگانه پیشین است که نیمی از آن تأویلات در دسته اول و نیمی دیگر در دسته دوم قرار می‌گیرد. نفسی روح نباتی و روح حیوانی را که وجه مشترک بین انسان و حیوان است از عالم سفلی می‌داند و روح انسانی را از عالم علوی. هر سه روح نباتی و حیوانی و نفسانی، نتیجه و زاییده غذاوند و غذا است که به وسیله آن‌ها عروج کرده و به دانایی و بینایی و شنوایی تبدیل شده است



نمودار تفکیک نور و ظلمت از نظر نفسی

می‌توان گفت که نور است که با غذا همراه شده و عروج کرده و دانا و بینا و شنوا شده است؛ چون همه اشیا و عناصر عالم (اعم از مادی و مجرد) مملو از نوراند و جان همه اشیا نور است (نفسی، ۱۳۸۹، ۹۰). هریک از این اشیا دارای صورت و معنا هستند؛ صورت همان ظلمت است و معنی همان نور. نور و ظلمت به هم آمیخته‌اند و کار حیوانات این است که نور را از ظلمت جدا می‌کنند تا صفحات نور ظاهر شود. صفحات نور، دانایی و شنوایی و بینایی است که ظهورشان نشانه جدایی نور از ظلمت است. تنها کسی که قدرت جدایی کامل نور از ظلمت را دارد، انسان کامل است و نور در بقیه اشیا به طور کامل از ظلمت جدا نمی‌شود. در حالی که نور در وجود انسان کامل حقیقت خود را آن چنان که هست می‌بیند و ادراک می‌کند. این عقیده نفسی در میان دیگر نظریات، عقیده‌ای بدیع و متفاوت است. در همه تعاریف، نور فی نفسه برای خود ظاهر است و باعث شناخت و بینایی و ظهور اشیا دیگر می‌شود^۲



نمودار نور و ظلمت از دیدگاه نسفی

ولی در بیان نسفی این انسان کامل است که حقیقت نور را به خودش می‌شناساند. به عبارتی ظریف‌تر، انسان کامل و حقیقت وجودیش، اظهر و اتم و اعرف از مفهومی به نام نور است. بدین معنی که اگر انسان کامل نباشد حتی نور که در تعریفش گفته می‌شود «ظاهر لافسه و مظهر لغیره» برای خود نیز ظهوری نخواهد داشت تا چه رسد به این که حقیقت اشیاء دیگر را بر آن‌ها مکشوف کند. بنابراین مفهوم نور، از طریق انسان کامل «ظاهر لافسه» است: «اکسیر این است که آدمی می‌کند به هر چیزی که می‌خورد جان آن چیزها می‌ستاند و زبده و خلاصه چیزها می‌گیرد؛ یعنی نور را از ظلمت چنان جدا می‌کند که نور خود را کماهی می‌داند و می‌بیند و این جز در انسان کامل نباشد. انسان کامل این اکسیر را به کمال رسانید و این نور را تمام از ظلمت جدا گردانید از جهت آن که نور هیچ جای دیگر خود را کماهی ندانست و ندید، و در انسان کامل خود را کماهی دید و دانست» (نسفی، ۱۳۸۹: ۹۱). او در تبیین رابطه نور و ظلمت، جدایی این دو را از یکدیگر امری محال می‌داند. به دلیل این که هریک از این دو مفهوم از جهتی وقایه دیگری است. پس معیت آن‌ها با یکدیگر همیشگی است. اما شکل این معیت در هر مرحله متفاوت است. چنان که در ابتدا به صورت معیت روغن با شیر است که بناچار صفات نور در این حالت ظاهر نمی‌شود؛ ولی اگر همراهی نور و ظلمت با یکدیگر به شکل مصباح در مشکات باشد، صفات نور ظاهر خواهد شد. حقیقت آدمی عبارت از همین مصباح است. گوهری که علم اولین و آخرین در ذات آن مندرج است و بر اثر قوت و صفا صفات حقیقی خود را بروز می‌دهد. نسفی این اندیشه را در ذیل فصلی به نام «در بیان سلوک اهل هند» عنوان می‌کند؛ ولی به کار بردن تمثیلاتی نظیر مصباح و مشکات، روشن می‌سازد که او نظریه نور و ظلمت هندوان را بر مبنای سنت معرفتی و قرآنی خود تعدیل و تبدیل نموده و نظر خاص خود را ارائه کرده است^۳ این نگرش متعلق به خود نسفی بوده و نمی‌تواند عیناً همان عقاید هندوان باشد. دلیل

این مدعا، سخن او در انتهای رساله چهارم است که در آن جا موضوع هریک از رساله‌ها و عقاید مطرح شده در آن‌ها را توضیح می‌دهد و مشخص می‌کند که هریک از این فصول بر مبنای چه تفکری نوشته شده است. مبحث نور و ظلمت و نظریه خاص او درباره این موضوع در رساله اول آمده که به تصریح خودش، برخلاف سه رساله دیگر نظریات شخصی و عقاید خود او است و به فرقه یا طریقه‌ای خاص وابسته نیست:

«رساله چهارم زبده و خلاصه سخن حکماست در بیان مبدأ و معاد، و رساله سوم زبده و خلاصه سخن علماست در بیان نزول و عروج روح انسانی، و رساله دوم زبده و خلاصه سخن مشایخ است، در بیان توحید و رساله اول سخن این بیچاره است در بیان معرفت انسان» (همان، ۱۳۲). بنابراین نسفی از دو تمثیل مصباح و مشکات، مفهومی عظیم و در عین حال، نو و بدیع را در می‌یابد که هم با عالم صغیر قابل تطبیق است و هم با عالم کبیر.

بررسی سؤال دوم

در این قسمت نوآوری‌های نسفی در تأویلات به بحث گذاشته می‌شود؛ زیرا آن چه وی را از اسلاف و حتی اخلافش متمایز می‌سازد، تأویلات نو و بدیع اوست.

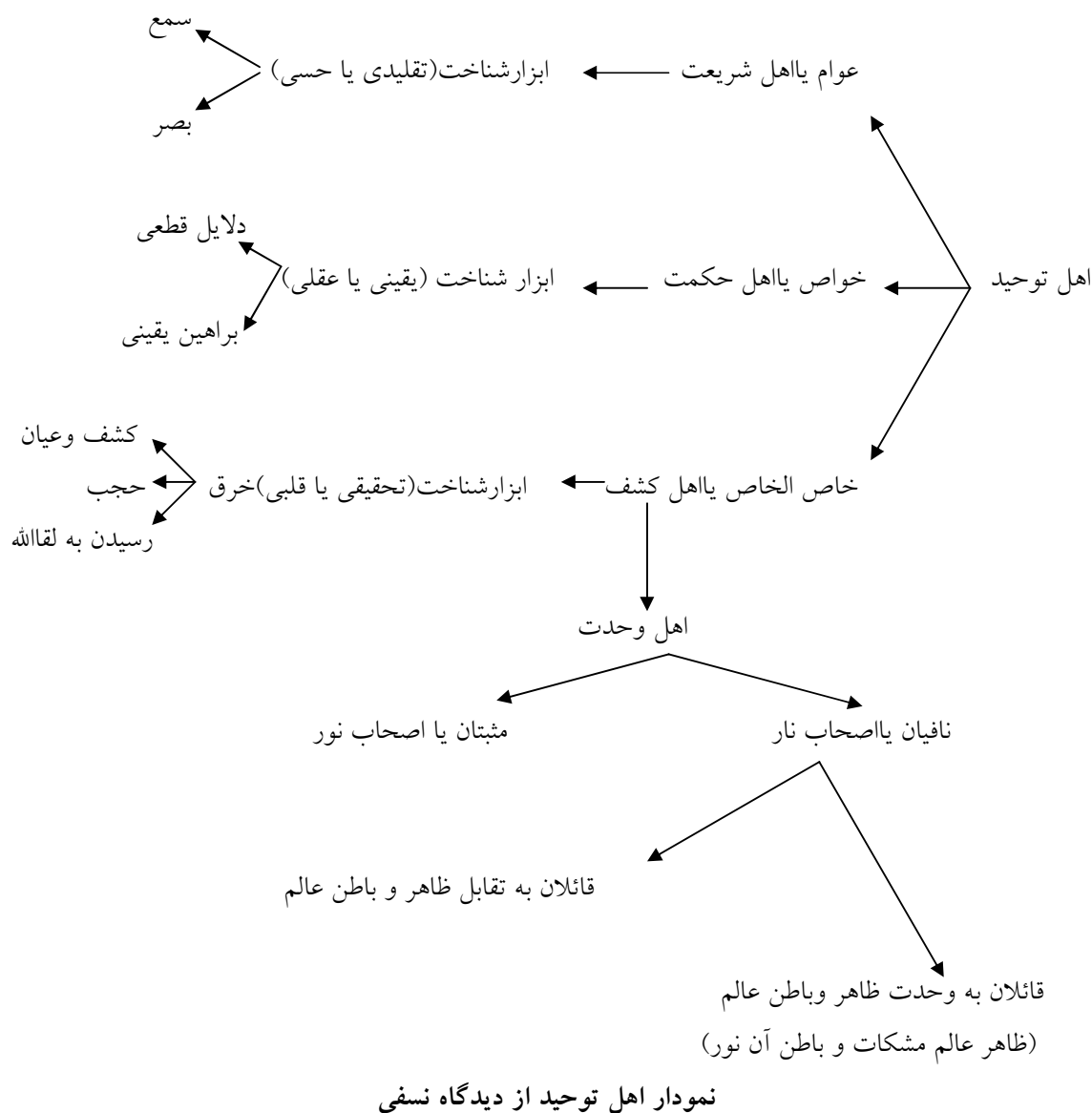
۱. تأویل نخست: نسفی در اولین رساله مجموعه رسائل مشهور به «انسان کامل» وارد مقوله توحید می‌شود و با تقسیم مردم به اصحاب نار و نور مبحث جدیدی می‌گشاید.

او اهل توحید را به سه دسته تقسیم می‌کند:

الف) اهل تقلید که طایفه عوام هستند: مبنای اعتقاد این طایفه آن چیزی است که به واسطه حس و سمع به دست آورده‌اند نه آن چه به طریق کشف و عیان یا دلیل و برهان شناخته می‌شود.

ب) اهل استدلال که طایفه خواص هستند. مبنای اعتقاد این طایفه آن چیزی است که به واسطه نور عقل و براساس دلایل قطعی و برهان یقینی برایشان حاصل شده است.

ج) اهل کشف که طایفه خاص النخاص هستند. مبنای اعتقاد ایشان آن چیزی است که به طریق کشف و عیان و خرق حجب و رسیدن به لقای خداوند بدان دست یافته‌اند. این طایفه اهل وحدت هستند که نسفی در آثار دیگر خود نیز آن‌ها را با اهل شریعت و اهل حکمت (دوگروه اول) مقایسه کرده است (میرباقری فرد، ۱۳۸۴: ۱۲۷).

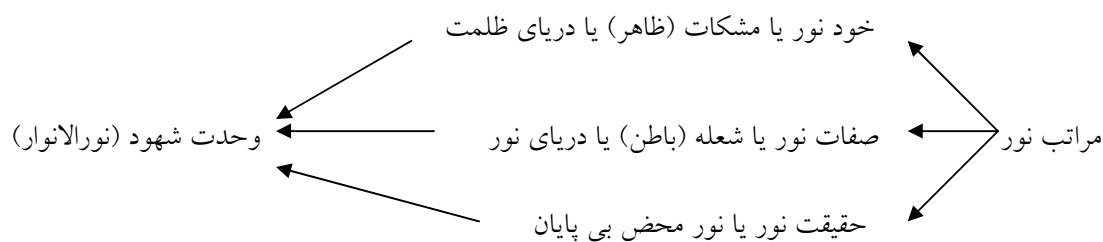


البته او اهل وحدت را نیز به چهار دسته تقسیم می‌کند و آن‌ها را نافیان و مثبتان یا اصحاب نار و اصحاب نور می‌گوید (لندلت، ۱۳۸۰: ۱۹). از نظر اهل وحدت، تنها یک وجود، موجود حقیقی است و آن خدای واحد ازلی و ابدی است که وحدت صرف دارد و به غیر وجود خدای، وجودی دیگر نیست و امکان ندارد که باشد. اما این وجود ظاهری دارد و باطنی:

«باطن این یک وجود نور است و این نور است که جان عالم است و عالم مالمال این نور است. نوری است نامحدود و نامتناهی و بحری است بی پایان و بیکران، حیات و علم و ارادت و قدرت موجودات ازین نور است، بینایی و شنوایی، گویایی و گیرایی و روایی موجودات از این نور است، طبیعت و خاصیت فعل موجودات از این نور است، بلکه خود همه این نور است» (نسفی، ۱۳۸۹: ۱۰۶).

این باطن نور وجود بود و اما ظاهر آن، که غرض اصلی (مشکات) در همین قسمت است: «چون باطن این وجود را دانستی که یک نور است، اکنون بدان که ظاهر این وجود مشکات این نور است و مظاهر، صفات این نور است. افراد موجودات جمله به یک بار مظاهر صفات این نوراند» (همان: ۱۰۷).

نسفی ظاهر نور وجود را مشکات نامیده است. طبق تعریف او حقیقت ظهور برای نور وجود، چون مشکاتی است که باطن آن را در بر می‌گیرد؛ یعنی ظاهر، مشکات است و باطن، نور محض بی پایان. آن چه از این نور ظاهر می‌شود، صفات اوست و افراد موجودات، در حکم مظاهر این صفات هستند. بنابراین ظهور این نور در سه مرتبه است؛ ابتدا خود ظهور است که مشکات نام دارد، در مرتبه دوم آن چه در این ظهور ظاهر شده، همان صفات نور است و مرتبه سوم، آن چه از صفات ظاهر می‌شود افراد موجودات است.



نمودار مراتب نور از دیدگاه نسفی

به نظر می‌رسد، هر سه مرتبه حاکی از یک واقعه است و می‌توان گفت که سه نگرش اهل وحدت نیز در همین یکی دیدن است. آن چه نسفی در این عبارت شرح می‌کند، نوعی «وحدت شهود» است:

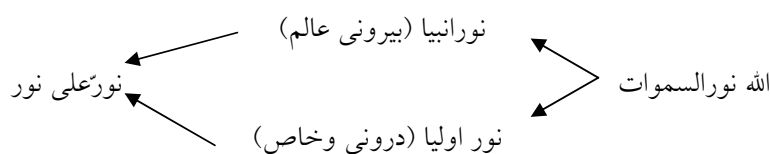
«ای درویش! به این نور می‌باید رسید، و این نور را می‌باید دید، و از این نور در عالم نگاه می‌باید کرد، تا از شرک خلاص یابی و کثرت برخیزد و سرگردانی نماند و یقین شود که وجود یکی بیش نیست و شیخ ما می‌فرمود که من بدین نور رسیدم و این دریای نور را دیدم» (همان) در جای دیگر مشکات را دریای ظلمت می‌داند؛ ظلمتی که وقایع این نور است و مظهر صفات آن. البته دیدگاه نسفی درباره رابطه نور و ظلمت، بسیار گسترده و عمیق است؛ زیرا وی مفهوم تقابل یا تعامل نور و ظلمت را یکی از پایه‌های اصلی جهان بینی‌اش به حساب می‌آورد. اگر گفته شد تعامل نور و ظلمت، از آن رو است که در نگرش اهل وحدت، عناصری که از نظر دیگران مفاهیمی متضاد به شمار می‌روند، در بارگاه وحدت و در ساحتی که تمام کثرات متلاشی می‌شوند می‌توانند، هم سو و هم ریشه باشند. در این زمینه وجوه اشتراک و افتراق دیدگاه نسفی با عین القضاة^۴ می‌تواند موضوع پژوهشی مستقل قرار گیرد.

۲. تأویل دیگر نسفی بر پایه نور انبیا که عام و بیرونی است و نور اولیا که خاص و درونی است شکل گرفته. این تأویل، نوعی تأویل دو سویه است؛ یک سو، حدیث معروف «رش نور» با این مضمون: «خلق الله الخلق فی ظلمة ثم رش علیهم من نوره» (نجم رازی، ۳۲۳) و سوی دیگر «آیه نور». او از ترکیب این دو نقل، برای تبیین مفهوم «رش نور» بهره گرفته است. مولوی در این باره چنین گفته است:

چون نزد بر وی نثار رش نور او همه جسم است بی دل چون قشور

ور ز رش نور، حـق قـسـمـیـش داد همچو رسم مصر سرگین مرغ زاد
(مولوی، ب ۲۹۹ و ۳۰۰)

و این حدیث در جامع صغیر ج ۱، ص ۹۶ و فتوحات مکیه ج ۲، ص ۸۱ چنین ذکر شده است: «ان الله تعالی خلق خلقه فی ظلمة فالقی علیهم منه نور» (فروزانفر، ۱۳۷۰: ۶) طبق نظر او، رش نور همان رشد است که با ارسال رسل و ولایت اولیاء محقق می‌شود. نور انبیاء نور بیرونی و عام است و نور اولیا نور درونی و خاص. معیت این دو نور با یکدیگر، نور علی نوری است که در آیه نور، به عنوان هدایتی که خداوند بر مبنای مشیت خود بر بندگان جاری می‌کند مطرح شده است: «رش نور عبارت از دادن رشد است، و عبارت از فرستادن نبی و ولی است، هر که را رشد و عقل دادند، و هر که را از بیرون نبی فرستادند نور عام یافت، و هر که را با دلی آشنا کردند نور خاص یافت» یکاد زیتها یضیء ولولم تمسه نار نور علی نور یهدی الله لنوره من یشاء ویضرب الله الامثال للناس والله بکل شیء علیم» (نسفی، ۱۳۸۹: ۲۴۶)



۳. تأویل بدیع دیگر نسفی بر پایه مشکات بنا نهاده شده است، مشکات در تأویل او، جامع همه حجب نورانی و ظلمانی است و در یک کلمه، همان طور که در تأویل اول ذکر شد حاکی از ظاهر است: «ای درویش! سالک تا از این چند حجاب ظلمانی و نورانی نمی‌گذرد، از خیال و پندار بیرون نمی‌آید و نمی‌تواند آمدن و چون از خیال و پندار بیرون آمد و بیقین دانست و دید که این ظاهر بود، و این همه مشکات بود، به ذات خدا رسید» (همان، ۳۰۸) بنابراین مشکات، مقام وهم و خیال است و گذشتن از آن رسیدن به مقام یقین، که نسفی آن را به ذات خداوند تعبیر کرده است. به نظر نسفی همانگونه که مشکات نور نیست؛ ولی از نور هم جدا نیست به عبارت بهتر، ابزار نور است. جهان هستی نیز مشکاتی است که نوری می‌دهد که سالک رابه نورالنور رهنمون می‌سازد، ولی شرطش این است که سالک از مشکات بگذرد و به آن نپردازد.

۴. در رساله بیست و یکم از رسائل انسان کامل، نسفی فصلی را به بیان مشکات اختصاص داده است؛ ابتدای این فصل، در توضیح سه مرتبه از مراتب وجود هر شیء است. هر فردی از افراد دارای سه مرتبه است:

۱. ذات آن شیء که صفاتش در آن مندرج‌اند.
 ۲. وجه آن شیء که اسامی در آن قرار دارند.
 ۳. نفس آن شیء که افعالش متعلق به این قسمت هستند.
-

پس حقیقت نور هم به عنوان یک شیء، همین سه مرتبه را دارد و اگر خود نور چنین حالتی داشته باشد، مشکات نور نیز به همین ترتیب سه مرتبه خواهد داشت. نور برای ظهور اسامی و افعال خود نیازمند مشکات است و مشکات هم در

همین مسأله نیازمند نور است. پس هردو ناچارند یکدیگر را پیوسته همراهی کنند. نکته ظریفی که باید به آن اشاره شود این است که نسفی در این بیان، ظهور صفات نور را که در مرتبه ذات قرار دارند، حذف کرده است. چون در جای دیگر عقیده دارد: از ذات این نور خبر نتوان داد؛ بلکه هرکس از آن خبری داده از وجه آن بوده است.

روش تأویلی نسفی از این جهت که بخش عمده‌ای از تاویلاتش بر پایه کشف و شهود استوار شده و تأویل در نظام فکری او، بیان دریافت‌های شخصی‌اش با تمسک به معانی باطنی آیات قرآن است، بسیار به عین القضاة شباهت دارد. او در این شیوه، حقیقت عالم را آن طور که خود ادراک نموده به قرآن ارجاع می‌دهد و الفاظ را در نظامی طولی، سیال و ذومراتب سیر داده؛ معانی متفاوت و مختلفی را از آن‌ها دریافت می‌کند (مشرف، ۱۳۸۴: ۹۲). نسفی از جهتی دیگر با عین القضاة تفاوت دارد. عین القضاة در امر تأویل، کاری به مخاطب ندارد و تقریباً از عوامل بیرونی متأثر نمی‌شود؛ بلکه مستقیماً یافته‌های درونی و شخصی‌اش را به طور اصیل و دست نخورده به عالم الفاظ منتقل می‌کند (اذکایی، ۱۳۷۱: ۸۹)، درحالی که نسفی در گرو فهم مخاطب است و سعی می‌کند تا با به کارگیری یک نظام فکری منظم و منطقی آن چه حاصل کشف و شهود شخصی‌اش است، به یک نظام فکری مستحکم تبدیل کند و جهات مختلف آن تفکر را برای مخاطب روشن و واضح سازد. نسفی درباره علم شهودی خود چنین می‌گوید: «ای درویش! این بیچاره در عالم سفر بسیار کرد و نیز بزرگان بسیار دریافت از علما و حکما و مشایخ و در خدمت هریکی مدت‌ها مدید بودم، و هرچه فرمودند کردم از تحصیل و تکرار و از مجاهدات و اذکار و فواید بسیار از ایشان به من رسید و چشم اندرون من به ملک و ملکوت و جبروت گشاده شد و میدان فکر من فراخ گشت، و علما را که فنون علم داشتند، دوست گرفتم» (نسفی، ۱۳۸۹: ۱۳۲) این کلام نسفی قابل تطبیق و قیاس است با کلامی از عین القضاة درباره تفسیر آیه نور: «اما ندانم که تو دیده‌ای یا نه؟ من دیده‌ام، اما در کتاب «و عنده ام الكتاب» بی حرف و صوت؛ و لکن نمی‌دانم که چون با حرف و صوت آید چگونه بود!» (عین القضاة، ۱۳۴۱: ۲۵۵).

نتیجه

۱. توجه به آیه نور و ساختار پیچیده آن برخلاف متون متقدم (از قبیل کشف‌المحجوب، رساله قشیریه، اسرارالتوحید، سوانح‌العشاق و حتی کیمیای سعادت) که تقریباً در بعضی از آن‌ها حتی ذکری از این آیه نشده، از اواخر قرن ششم بخصوص در آثار عین‌القضاة و در مشکوة الانوار غزالی، مورد توجه خاص عرفا قرار می‌گیرد و این مطلب، با ورود به قرن هفتم و تحولات عمیقی که در مکتب عرفانی - اسلامی در حوزه ایران روی می‌دهد، در آثار اشخاصی چون نسفی به اوج خود می‌رسد.

۲. علاوه بر ازدیاد توجه و التفات به آیه نور نزد عرفای قرن هفتم به بعد، نگرش آن‌ها نیز نسبت به متقدمین، درباره ساختار نمادین و بازگشایی تمثیلات عمیق آن، دستخوش تحولات بسیاری شده است. در متون اولیه، اگر ذکری از این آیه می‌شد، با محوریت مفاهیم تفسیری بود؛ ولی از قرن ششم، بخصوص با تمهیدات عین‌القضاة همدانی، دریافت‌های شهودی بر مفاهیم تفسیری غلبه کرد و در قرن هفتم با آثار نسفی، این دریافت‌های شهودی با به کارگیری زبان فلسفه و کلام، تبدیل به یک سنت فکری استوار و نظام‌مند شد.

۳. در بررسی شیوه‌های بیان مفاهیم آیه نور آن چه در قالب‌های بیانی مطرح شده با یکدیگر متفاوت بوده، سیری مشخص را طی کرده است. در ابتدا مفاهیم، حول محور توحید بر مبنای آن چه در تفاسیر ذکر شده استوار بود. به طوری که بیشتر با بیان اختلاف قرائات مختلفی که در متون تفسیری جمع آوری شده مواجه‌ایم. ولی اندک اندک با تفسیر فلسفی ابن‌سینا، آیه نور بستری مناسب برای تبیین قرآنی بسیاری از مفاهیم فلسفی شد. در این میان دو موضوع بسیار حائز اهمیت است:

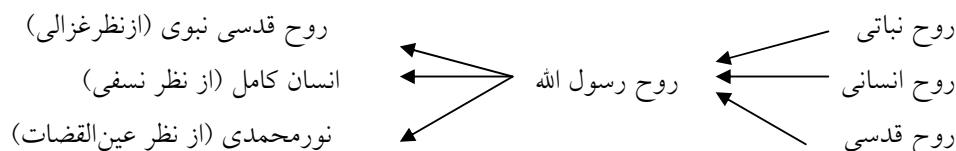
۱. معرفت نفس

۲. انسان کامل

مباحث معرفت نفس، با مراتب روحی، از روح نباتی گرفته تا روح انسانی و روح قدسی نبوی تبیین شد. این بحث در همین جا، یعنی با رسیدن به والاترین روح عالم هستی که همان روح رسول گرامی اسلام (ص) است، با مبحث انسان کامل گره خورد و از این جا مباحث معرفتی انسان کامل نیز راه خود را به تأویلات آیه نور باز کرد. غزالی و عین‌القضات در بحث انسان کامل، دست به تعیین مصداق خارجی مشخصی زدند:

غزالی: انسان کامل ← روح قدس نبوی
 عین‌القضات: انسان کامل ← نور محمدی

در حالی که نسفی فقط مفهوم آن را تشریح کرد و از تعیین مصداق به روش پیشینیان خود پرهیز نموده به نوعی تشخیص این امر را به عهده مخاطب گذاشت.



۴. در آثار قرن هفتم موضوع معرفت نفس و انسان کامل با ظرافت خاصی که خود می‌تواند به عنوان پژوهشی مجزا مطرح شود، به موضوع توحید؛ بویژه «وحدت وجود» گره می‌خورد. این مبحث در آثار عین‌القضات به صورت ارتباط تنگاتنگ تأویلات آیه نور با کلمه طیبه «لا اله الا الله» بوضوح دیده می‌شود و می‌توان وی را پایه گذار این سنت فکری - عرفانی دانست. در آثار نسفی، به خصوص در «کشف الحقایق»، هنگامی که از اصحاب وحدت بحث می‌کند، به اوج خود می‌رسد. در موضوع توحید و وحدت وجود، نسفی دارای عقایدی بسیار منحصر به فرد و مخصوص به خود است که حتی طبق بعضی قرائن و شواهد، با آن چه استادش - سعد الدین حمویه - بدان معتقد بوده است، تفاوت دارد. البته رد پای عقاید نسفی را می‌توان در تفکرات استادش جستجو کرد.

۵. نسفی انسان کامل را اعم و اظهر از نور می‌داند (ر.ک: تأویل اول...)، بلکه او را منور نور قلمداد می‌کند. این نظر تقریباً همان عقیده‌ای است که عین‌القضات درباره رسول خدا می‌گوید.

۶. همان طور که ملاحظه شد، نخستین تأویلات، شاهد نگاه رو به عقب نسفی است که سعی می‌کند، علاوه بر ابراز نظریات شخصی اش، به مکتب عرفانی پیش از خود هم وفادار بوده تا حدّ توان خود را با آن هماهنگ سازد؛ ولی در ادامه به نوآوری روی آورده تأویلاتی کاملاً نو، بدیع و ابتکاری عرضه نموده است.

پی‌نوشت‌ها

۱. در این مورد رجوع شود به مقاله «تحول عرفان اسلامی در قرن هفتم هجری و نقش آن در شکل‌گیری مکتب اصفهان»، سید علی اصغر میر باقری فرد، مجموعه مقالات همایش بین‌المللی قرطبه و اصفهان. انجمن آثار و مفاخر فرهنگی، ۱۳۸۴.
۲. برای توضیح بیشتر درباره تعاریفی که از نور ارائه شده است، رجوع شود به کتاب معناشناسی واژگان قرآن، صالح عضیمه، شرکت به نشر، تهران: ۱۳۸۰، ذیل واژه نور.
۳. برای آگاهی بیشتر در زمینه عقاید هندوان درباره نور رجوع شود به کتاب آیین هندو و عرفان اسلامی، داریوش شایگان، ترجمه جمشید ارجمند، تهران، نشر پژوهش فرزانه روز، ۱۳۸۴، ص ۲۶۲ - ۲۵۰
۴. درباره دیدگاه عین القضاة در موضوع تقابل نور و ظلمت رجوع شود به کتاب خاصیت آیینگی، نجیب مایل هروی، تهران: ۱۳۷۴، ص ۱۰۲ - ۱۱۰.

منابع

- ۱- قرآن کریم.
- ۲- ادکابی، پرویز. (۱۳۸۱). ماتیکان عین القضاة همدانی. تهران: مادستان.
- ۳- شایگان، داریوش. (۱۳۸۴). آیین هند و عرفان اسلامی. ترجمه جمشید ارجمند، تهران: نشر پژوهش فرزانه روز.
- ۴- عضیمه، صالح. (۱۳۸۰). معناشناسی واژگان قرآن. تهران: شرکت به نشر.
- ۵- عین القضاة همدانی، عبدالله بن محمد. (۱۳۴۱). تمهیدات. تصحیح عقیف عسیران. تهران: کتابخانه منوچهری، چاپ دوم.
- ۶- غزالی، ابوحامد. (۱۳۶۴). مشکوة الانوار. ترجمه صادق آینه‌وند. تهران: امیرکبیر.
- ۷- لندلت، هرمان. (۱۳۸۰). «تأملی بر افکار و اندیشه‌های عزیز نسفی». ترجمه بدرالسادات شاه‌رضایی. تهران: آینه میراث.
- ۸- ----- «آزادی مقصد اعلای انسانی». ترجمه محمدرضا جوزی. اطلاعات. ۸۰/۳/۲
- ۹- مایل هروی، نجیب. (۱۳۷۴). خاصیت آیینگی. تهران: فی.
- ۱۰- محمدی، کاظم. (۱۳۸۰). نجم الدین کبری. تهران: طرح نو.
- ۱۱- مشرف، مریم. (۱۳۸۴). نشانه‌شناسی تفسیر عرفانی. تهران: ثالث.
- ۱۲- ----- (۱۳۸۴). آشنایان ره عشق (مجموعه مقالاتی در معرفی شانزده عارف بزرگ)، به کوشش محمود رضا اسفندیار، تهران: مرکز نشر دانشگاهی.
- ۱۳- میرباقری فرد، سیدعلی اصغر، «نسفی و وحدت وجود». مجله دانشکده ادبیات و علوم انسانی دانشگاه تربیت معلم، دوره جدید. سال هشتم. ش ۳۰ و ۲۱

- ۱۴- ----- (۱۳۸۴). «تحول عرفان اسلامی در قرن هفتم هجری و نقش آن در شکل‌گیری مکتب اصفهان». مجموعه مقالات همایش بین‌المللی قرطبه و اصفهان دو مکتب فلسفه اسلامی، زیر نظر سید علی اصغر میر باقری فرد. انجمن آثار و مفاخر فرهنگی.
- ۱۵- نسفی، عبدالعزیز بن محمد. (۱۳۸۹). مجموعه رسائل مشهور به کتاب الانسان الكامل. تصحیح ماریژان موله. ترجمه ضیاء‌الدین دهشیری، تهران: انتشارات طهوری، انجمن ایران‌شناسی فرانسه در تهران، چاپ دهم.
- ۱۶- ----- (۱۳۵۹). كشف الحقایق. تصحیح احمد مهدوی دامغانی. تهران: بنگاه ترجمه و نشر کتاب.
- ۱۷- نسفی، امام ابو حفص نجم‌الدین عمر بن محمد. (۱۳۶۲). تفسیر نسفی، تصحیح عزیز الله جوینی، تهران، بنیاد قرآن، چاپ دوم.
- ۱۸- دیوان امیرالمومنین. (۱۳۶۹). ترجمه مصطفی زمانی. قم: پیام اسلام، چاپ دوم.
- ۱۹- نجم‌الدین رازی. (۱۳۸۷). مرصادالعباد، تصحیح محمد امین ریاحی. تهران: علمی و فرهنگی. چاپ سیزدهم.
- ۲۰- مولوی، جلال‌الدین محمد بن محمد. (۱۳۷۰). مثنوی معنوی. تصحیح نیکلسون تهران: انتشارات مولی. چاپ هشتم.
- ۲۱- فروزانفر، بدیع‌الزمان. (۱۳۷۰). احادیث مثنوی. تهران: امیرکبیر. چاپ پنجم.