

## بررسی جایگاه انسان در دو متن مرصاد العباد و انسان الکامل

\* حسام خالویی

\*\* مینا قاسمی

\*\*\* سید امیر جهادی حسینی

### چکیده

متون تعلیمی عرفانی که از قرن پنجم هجری به بعد، در پی رسمی شدن و گسترش علوم مربوط به تصوف و عرفان رو به فزونی گرفتند و در زبان نظریه‌پردازان این حوزه با عنوان «متون نقلی» شناخته می‌شوند، به دلیل برخورداری از تجارب عارفانه نویسنده‌گانی که خود نیز بخشی از زندگی خود را تحت تربیت شیخ متعلق به یک مکتب عرفانی خاص گذرانده‌اند و عارفان پرورده آن مکتب به شمار می‌روند، از ظرفیت بسیار بالایی برای بررسی‌های مربوط به حوزه سبک‌شناسی عرفان به شمار می‌روند. در مقاله حاضر با تکیه بر برخی اصول زیبایی‌شناسی این شیوه سبک‌شناسی بر مبنای کتاب *زبان شعر در تشریح صوفیه* نوشته محمدرضا شفیعی کدکنی، دو متن *مرصاد العباد* نوشته نجم‌الدین رازی و *انسان الکامل* نوشته عزیزالدین نسفی که هر دو از شاگردان مکتب نجم‌الدین کبری هستند، مورد بررسی قرار گرفتند که مشخص شد هر دو متن به دلیل تفاوت کیفیت در دو سطح مختلف زبانی، دو ساحت مختلف از مفهوم انسان کامل را معرفی می‌کنند. متن *مرصاد العباد* به علت برخورداری از نثری شاعرانه که طبق ذائقه ادبی خواص نوشته شده است، تصویری ملکوتی و سلطنتی از انسان ارائه می‌کند و در مقابل آن، متن *انسان الکامل* مفهوم انسان را در معنای فردی از احاد جامعه ترسیم کرده است.

کلیدواژه‌ها: *مرصاد العباد*، *انسان الکامل*، نجم‌الدین رازی، عزیزالدین نسفی، انسان کامل.

\* دانشجوی دکتری زبان و ادبیات فارسی دانشگاه باهنر کرمان، کرمان، ایران، (نویسنده مسئول) / h.kh@ens.uk.ac.ir

\*\* دانشجوی دکتری زبان و ادبیات فارسی دانشگاه باهنر کرمان، کرمان، ایران / minaghasemi@ens.uk.ac.ir

\*\*\* دانشیار بخش زبان و ادبیات فارسی دانشگاه باهنر کرمان، کرمان، ایران / jahadi@uk.ac.ir

تاریخ دریافت: ۱۴۰۲/۰۵/۰۴ تاریخ تصویب: ۱۴۰۳/۰۸/۱۰

## ۱. مقدمه

همواره در تصوف این موضوع مطمح نظر بوده است که تنها جزئی از عالم که بیشترین شباهت را با عالم دارد، «انسان» است. این جزء، خود از نظر صورت، کامل‌ترین در این عالم محسوب می‌گردد. برخلاف دیدگاه غربی که انسان‌شناسی‌اش مبتنی بر فلسفه رایج در غرب است. این انسان‌شناسی، دارای دو ویژگی بنیادی است: الف) نسبی بودن حقیقت؛ ب) انحصار ادراک بشر در حس؛ یعنی علمی تجربی. به همین سبب یکی از مشکلات فلسفه غرب این است که این دیدگاه منتهی به شکاکیت می‌شود؛ به عبارت دیگر، ناخواسته با دست خود ریشه خود را قطع می‌کند (مطهری، ۱۳۳۲: ۳۵). اما در تصوف ایرانی هنگامی که خداوند اراده فرمود تا نفس انسانی را به خزائن و معادن علوم خود آگاه سازد و همه عالم را به او نشان دهد، می‌دانست که عالم، گسترده‌تر از آن است که انسان توانایی گردش در آن را داشته باشد؛ از این رو با حکمت خود، برای انسان، عالم صغیری را که خلاصه و مختصر عالم کبیر است، آفرید و در آن عالم صغیر، همه آنچه را که در عالم کبیر است، تصویر کرد و برابر چشم او قرار داد و نفس انسانی را بر آن شاهد قرار داد؛ چنان‌که خداوند در سوره اعراف می‌فرماید: «وَأَشْهَدُهُمْ عَلَىٰ أَنفُسِهِمْ أَلَسْتُ بِرَبِّكُمْ قَالُوا بَلَىٰ» (اخوان‌الصفاء، ۱۳۹۶، ج ۲: ۴۶). در متون عرفانی، انسان، کامل‌ترین جلوه‌گاه حق تعالی است؛ زیرا او خلاصه شریف و کون جامع است که همه حقایق وجود و مراتب آن را در بر دارد (عقیقی، ۱۳۹۶: ۳۶). همه عوالم چه کلی و چه جزئی، کتب الهی هستند و انسان کامل، جامع همه این کتب است؛ چراکه وی نسخه عالم کبیر است (سبزواری، ۱۳۶۸: ۲۴۷). بر طبق نظر عرفا، عالم آینه‌ای است برای مشاهده مبدأ اول، اما این آینه بدون انسان، تار و کدر است و جلا ندارد. انسان برای این آینه چون جلا و برای آن صورت همچون روح است. انسان در نظر عرفا، مردمکی برای چشم عالم است که می‌توان در آن و با توسل به آن، عالم را مشاهده کرد و دید (عقیقی، ۱۳۹۶: ۴۹). در واقع خداوند می‌خواست تعینات اسماء خود را در خارج ببیند، و زمانی که مشیت او بر این شد که اعیان اسماء وی یا حتی خود وی، در یک صورت جامع و همه‌جانبه که صفات

همه موجودات را در خود داشته باشد ظهور کند، انسان را آفرید؛ یعنی «کون جامع» که همه حقایق وجود در او ظهور کرده است (همان: ۳۶)؛ چنان که خواجه حافظ شیرازی می‌فرماید:

سال‌ها دل طلب جام جم از ما می‌کرد  
و آنچه خود داشت ز بیگانه تمنا می‌کرد  
گوهری کز صدف کون و مکان بیرون است  
طلب از گم‌شدگان لب دریا می‌کرد!  
(حافظ، ۱۳۹۶: ۱۷۰)

یا به گفته شیخ محمود شبستری:

تو مغز عالمی، زان در میانی  
بدان خود را که تو جان جهانی  
جهان عمق و جهان سرمایه‌توست  
زمین و آسمان پیرایه‌توست  
(شبستری، ۱۳۶۵: ۱۴۲)

بر همین مبنا، انسان مورد سجده فرشتگان قرار گرفت:

تو بودی عکس معبود ملائک  
از آن گشتی تو مسجود ملائک  
(لاهیجی، ۱۳۷۱: ۱۴۱)

### ۱-۱. بررسی جایگاه انسان در متن مرصاد العباد و انسان الكامل

تفاوت دیدگاه نجم الدین رازی و عزیزالدین نسفی درباره انسان کامل و هیئت او در آثار این دو نویسنده، درست همان نقطه‌ای است که در آن می‌توانیم کیفیت استعمال این مفهوم در نزد هر یک از این دو عارف را شناسایی کنیم تا از طریق جهان بینی آنان در مورد جایگاه انسان، بتوانیم انسان‌های متعلق به جامعه این دو نویسنده را بشناسیم.

«انسان کامل (کلمه الاهیه) برابر است با The Logos که در اسلام و تمدن اسلامی به صورت‌های مختلف تجلی کرده است... در میان صوفیه اسلام، محیی الدین بن عربی، به این امر نیز بیش از دیگران توجه داشته است و عقاید او در باب کلمه یا حقیقت محمدیه، یا انسان کامل از این لحاظ اهمیت بیشتری دارد. وی «کلمه» را به معانی مختلف به کار می‌برد، به تناسب چشم‌اندازهایی که به مسائل دارد: از نظر متافیزیکی محض، او کلمه را نیروی خردمند و ساری و جاری در جهان می‌داند...» (نیکلسون، ۱۳۵۸: ۲۲۴).

در کتاب *مرصاد العباد*، نجم‌الدین رازی مفهوم انسان کامل را با تلفیقی تازه از بینش عارفانه- عاشقانه سلسله کبرویه، با مبانی نظری ابن‌عربی، تبدیل به مفهومی معرفتی و عاطفی کرده است که تعلق آن بیشتر مربوط به جایگاه انسان در معنای ملکوتی و الهی او است و در مقابل او، عزیزالدین نسفی مفهوم انسان کامل را در تطابق با ویژگی‌های انسان در مفهوم زمینی و اجتماعی او منعکس کرده است. طرفه آنکه هر دو، در مبنای کار خود، در فرایند تدریس اصول عرفانی، همان مفهوم کلمه ابن‌عربی را استفاده کرده‌اند اما در کاربردها و معناهای متفاوتی که نشان‌دهنده کیفیت قدرت هریک از نویسندگان در احضار تجارب گذشته است، این تفاوت‌های معنایی، خود را در سطح زبان بیشتر از هر سطح دیگری از کلام نشان می‌دهد. هر دو نویسنده مورد مطالعه ما در این مقاله، از خروجی‌های یک مکتب عرفانی هستند که هر دو به‌واسطه شاگردان نجم‌الدین کبری تربیت شده‌اند.

### ۱-۲. پرسش‌های پژوهش

در نوشتار کنونی، نویسندگان در پی پاسخ دادن به پرسش‌های ذیل هستند:

- الف) «انسان» نجم‌الدین رازی در *مرصاد العباد* و عزیزالدین نسفی در *انسان الکامل*، با «انسان کامل ابن‌عربی» یکی است یا با یکدیگر تفاوت دارند؟
- ب) دو نویسنده ذکرشده برای معنویت و ارزش حقیقی انسان به چه مفاهیمی چنگ می‌زنند؟

### ۱-۳. پیشینه پژوهش

در مورد موضوع مورد بحث این پژوهش، تاکنون تحقیق‌ها و مقاله‌های پراکنده‌ای نوشته شده است که هریک به یکی از وجوه ادبی- هنری و اجتماعی کتاب‌های *مرصاد العباد* و *انسان الکامل* پرداخته‌اند؛ از جمله مقاله «جلوه‌های تصویری اندیشه‌های عرفانی عزیزالدین نسفی در رساله انسان کامل» (اکبری و علی‌نژاد، ۱۳۹۶) که به بررسی خوشه‌های تصویری نسفی در *نثر انسان الکامل* می‌پردازد. مقاله «بررسی و تحلیل جامعه‌شناختی ذوق ادبی با تأکید بر *مرصاد العباد* نجم‌الدین رازی» (سیدان و پورعماد،

۱۳۹۶) که به سبب شناسایی موارد تشبیه و تمثیل و هریک از شاخه‌های آن تحقیق مفیدی است. پایان‌نامه‌ای نیز با عنوان *بررسی جنبه‌های بیانی مرصاد العباد (تشبیه و استعاره)* (کریمی مال‌امیر، ۱۳۹۲) نگاشته شده که شیوه کار آن بررسی انواع آرایه‌های ادبی است. همچنین پایان‌نامه‌ای با عنوان *بررسی و تحلیل وجوه زیبایی‌شناسی در مرصاد العباد* (کشاوری، ۱۳۹۱) به بررسی انواع آرایه‌های ادبی بیانی در *مرصاد العباد* پرداخته است.

#### ۱-۴. ضرورت پژوهش

بررسی تاریخی تغییراتی که در ساختمان درونی کلام در بستر هر متن عرفانی رخ می‌دهد، می‌تواند بسیاری از موانعی را که بر سر راه محققان این حوزه است، تا حدی مرتفع کند و رشته‌های نامرئی متصل به هریک از متونی را که از یک مکتب معرفتی عرفان بیرون می‌آیند، شناسایی کند تا از طریق مطالعه دقیق الفاظ در بستر کلام، بتوان به ایده کلی متن دست پیدا کرد. در مقاله حاضر و با مطالعه دو متن عرفانی، به بررسی جایگاه انسان در دو متن مورد مذاقه می‌پردازیم.

#### ۱-۵. روش پژوهش

شیوه کار در پژوهش حاضر به این گونه است که با غور و تفحص در دو اثر نام‌برده، تفکرات دو عارف در باب انسان مورد بحث قرار می‌گیرد و همچنین بر مبنای پیشینه جایگاه انسان در متون عرفانی، به روش توصیف و تحلیل محتوای کیفی، به نقد و تحلیل دو اثر یادشده می‌پردازیم.

#### ۱-۶. چارچوب نظری

نبود نظرگاه‌ها و تحلیل‌های روزآمد نسبت به مقوله ژانر و انواع ادبی، و محدود ماندن به تقسیم‌بندی آثار که با عناوین کلی و عمومی همچون «رسالات عرفانی» و «کتب متصوفه» شناخته می‌شوند، موجب شده است که با انبوهی از تحقیقاتی مواجه شویم که نتیجه‌ای جز داده‌های آماری و ماشینی ندارند و راهی برای سهولت شناخت مؤلف و حقیقت متنی که توسط او به تولید رسیده ایجاد نکرده‌اند و به تبع آن نتوانسته‌اند به شناخت عمیقی از فرهنگ عرفان و تصوف ایرانی و اسلامی برسند. «جان فرهنگ ایرانی، همان

ادبیات عصر اسلامی ایران است و جوهر این ادبیات همانا ادبیات عرفانی است و بی‌شناخت تصوف و عرفان نمی‌توان اعماق این فرهنگ را به‌درستی بازشناخت» (نیکلسون، ۱۳۵۸: ۲۰). همچنین، فقدان دیدگاه‌های جزئی‌نگرانه و موشکافانه نسبت به تقسیم‌بندی متون، باعث شده است تا درست به همان میزان که حوزه تحقیق محقق گسترده است، به همان میزان هم نتایج حاصل از تحقیق، مبتلا به عدم تمرکز روی اجزای اصلی متن و کاهش دقت در تحلیل داده‌ها شود.

علی بن عثمان هجویری (م. ۴۲۱) در قرون اولیه تشکیل فرهنگ صوفیگری، با نظری شبیه به دیدگاه نقادانه، به انواع متون توجه نشان داده بود و متون عرفانی را به‌لحاظ تجارب عارفانه نویسندگان به دو دسته «صاحبان تصرف» و «صاحبان نقل» طبقه‌بندی می‌کرد (ر.ک: هجویری، ۱۳۰۴: ۱۴۱). شفیع کدکنی، خود در کتاب *زیان شعر در نشر صوفیه*، به لزوم تقسیم‌بندی بین انواع تولیدات عرفانی و نویسندگان آنان توجه نشان داده است و تفاوت عوالم هریک از اصحاب نقل و تصرف را برمی‌شمارد که نظریات او درخصوص تحلیل متون از وجوه مختلف هنری اساس کار این تحقیق قرار گرفته است. در این تحقیق اساس کار خود را بر یادآوری لزوم تحلیل آثاری گذاشتیم که طبق گفته شفیع کدکنی به‌عنوان «آثار نقلی» شناخته می‌شوند و مدرسه تالیف شده‌اند و در تحلیل‌ها و بررسی‌های بلاغی و هنری، به آن‌ها بی‌توجهی شده است.

## ۲. بحث

### ۱-۲. جستاری درباره آثار نقلی و مکتوبات دو مؤلف مورد نظر

در تحلیل این آثار، اغلب محققان، به سطح جمع‌آوری آرایه‌های بدیعی بسنده کرده‌اند؛ این درحالی است که همین آثار نقلی، اگرچه در دستگاه زبانی و فکری تصوف، چیزی جز تکرار و جمع‌آوری آرای گذشتگان نیستند و به‌لحاظ محتوای عرفانی ممکن است مطلبی اضافه‌تر از اقوال گذشتگان نداشته باشند، در تحلیل‌های ادبی، جایگاه و نقش مؤلف اثر را نیز در تولید آن نباید از نظر دور داشت. در برخی از این آثار، به‌دلیل احاطه و تسلط شگرف نویسنده بر مطالب عرفانی، اگر نه به‌لحاظ محتوا، اما به‌لحاظ صورت و

ژرف ساخت های بیانی و بلاغی، باز تولیدهایی تازه از آثار پیشینیان به شمار می روند که شناسایی تصاویر بلاغی و تمهیدات خاص هنری و بلاغی هر نویسنده، می تواند محقق را به بسیاری از نتایج مفیدی که می تواند راه وسیعی برای شناخت دقیق سبک شناسی آثار متعلق به دوره های خاص، و همچنین شناخت مخاطب های این آثار و بررسی کیفیت ذائقه و سلیقه آنان در جذب و مطالعه تولیدات عرفانی و به تبع آن شناخت دقیقی از جامعه صوفیه هر دوره برساند. همچنین این حقیقت را هم نباید از نظر دور داشت که این آثار توسط کسانی نوشته شده اند که خود عارف اند و زندگی خود را در دستگاه تصوف گذرانده اند. عزیزالدین نسفی: «زندگانی وی در حول دو محور در گردش بوده است، که در عهد او دو مرکز زندگی ایران بوده اند: ماوراء النهر و فارس، بخارا و شیراز، نسف و ابرکوه. در بین این دو قطب، خراسان قرار دارد که وی در آنجا در محضر استادی تلمذ کرده که برای اندیشه وی سرنوشت ساز بوده است. از جانب دیگر، می دانیم که وی با صوفیان و فیلسوفان حشرونشر کرده و در بخارا در عالم تصوف استادی و شیخی داشته، و افزون بر این تحصیلات پزشکی نیز کرده است، با این وصف نسبت وی با سعدالدین حویه، مسلم تر می نماید» (نسفی، ۱۳۸۴: ۲۱)؛ و نجم الدین رازی: «علاوه بر مقام بلند عرفانی که داشت، نویسنده و گاه (مخصوصاً در رساله الطیر و در بسی از موارد مرصاد العباد) منشی تمام عیاری است که خوب از عهده ایراد کلام ادیبانه و آمیختن آن به زینت ها و آرایش های منشیانه برمی آید» (صفا، ۱۳۶۹: ۱۱۹۶). بنابراین، همین مدرّسان، طبقه ای جدا از عارفان نیستند و خود برآمده از جامعه متصوفه اند و متنی که توسط آنان به تولید رسیده، نمی تواند که حاصل تجارب عارفانه و عاطفی آنان نباشد؛ لذا همین موضوع به لحاظ تحقیق در مورد کیفیت و تنوع نثرهای عارفانه و همچنین وظایف اجتماعی و فردی هر یک از عرفا و نویسندگان و مدرّسان عارف، قابل توجه و بررسی است. بر همین اساس، در تحقیق حاضر به سبب تأکید بر لزوم نگاه جزئی نگرانه محققان و ترویج روحیه تمرکزگرایی در تحقیقات مربوط به حوزه عرفان و تصوف، دو اثر در نوع آثار نقلی (مدرّسانه و درسنامه ای) که هر دوی آنان مربوط به یک دوره خاص (قرن هفتم) هستند و

نویسندگان هر دو کتاب نیز پرورده یک مکتب خاص از عرفان (نجم‌الدین کبری) بوده‌اند، برای بررسی‌های بلاغی و هنری انتخاب شده‌اند و هر دوی این آثار در طول تاریخ ادبیات توسط صاحب‌نظران بسیاری از حیث اشمال بر زیبایی‌های بلاغی و فصاحت و بلاغتی که به‌عنوان دو نمونه آثار سالم ادبی تلقی می‌شوند، مورد ستایش و تحسین قرار گرفته‌اند: «شیوه نگارش [عزیزالدین نسفی] در همه آن‌ها [آثارش] فصیح و زیباست» (صفا، ۱۳۶۹، ج ۳: ۱۲۲۵). و همچنین است: «نثر نسفی، اولاً نثری به دور از تکلف، صنایع بدیعی، شگردهای بلاغی مرسوم، ابهام‌های رنگارنگ، حذف‌های به قرینه و جمله‌پردازی‌های پرطمطراق اما کم‌مایه است، و درثانی از واژه‌های ناآشنا و مهجور عربی تقریباً خالی است. نسفی - با اینکه هم عصر متکلف‌گویان پیچیده‌نویس بود- زبان ساده‌ای برگزید. در آثار وی، جز پاره‌ای استشادهای قرآنی و احادیث که لزوماً به عربی است، از مفردات و ترکیبات عربی تقریباً خبری نیست. او برای آنکه مطالبش را تفهیم‌میریدان خود کند، از تکرار جملات و بازگویی مطالب هیچ‌پروایی ندارد» (نفسی، ۱۳۷۸: ۴-۵).

## ۲-۲. تحلیل

### ۲-۲-۱. تقدم معنی و صورت

یکی از جلوه‌های خلاقیت هنری در متون صوفیانه، رفتار نویسندگان با دو مفهوم صورت و معناست که نمایانگر کیفیت اندیشه و فکر صوفی، در بیان مشکوفات ضمیر اوست. برخی نویسندگان عرفان که به گفته شفیع کدکنی «معماران جهان معنی» هستند و «دیگران بر هنجار ایشان حرکت می‌کنند» (شفیعی کدکنی، ۱۳۹۲: ۲۸۰)، مطابق با سیر معنی به صورت پیش می‌روند؛ چراکه از نوشتن، هدفی جز انتقال معنی ندارند که عزیزالدین نسفی در این مورد، نماینده این گروه است. اما گروه دیگر نویسندگانی هستند که با تلفیق تأملات شخصی خود با معارفی که در ذهن دارند، کلام خود را با سیر صورت به معنی پیش می‌برند که نجم‌الدین رازی در مواردی (البته در حد اعتدال) از این قاعده پیروی می‌کند؛ چراکه هدف او از نوشتن نه تنها انتقال معنا، بلکه پرداختن و پرورش آن نیز هست. این حرکت صورت و معنا را می‌توان در درجه تقدم لفظ بر معنی



یا تقدم معنی بر لفظ در آثار دو نویسنده بررسی کرد و بدون مطالعه کالبد لفظ نمی‌توان به روح آن دست یافت.

«در مطالعه تصوف، ما با اصل تجربه عارف هیچ‌گونه تماسی نداریم و نمی‌توانیم داشته باشیم. آنچه در اختیار ماست و در حوزه تحقیق ما می‌تواند قرار بگیرد، همانا تجلیات این تجربه است در عرصه زبان با تمام مفاهیمی که کلمه «زبان» دارد، چه در قلمرو زبان‌شناسی و چه در قلمرو نشانه‌شناسی (semiotics). در درون واژه‌ها و در داخل نظام نحوی زبان عارف و نوع شمایل‌ها (icon) و دلالت‌های طبیعی (natural signs) مورد استفاده او و رمزهای اوست که آن تجربه درونی را کشف می‌کنیم. عارف خود نیز به‌هنگام عبور از لحظه، در این چشم‌انداز با ما یکسان است. وقتی بخواهیم نگاه جمال‌شناسانه عارف به الهیات را تحلیل کنیم با دو قلمرو زبان‌شناسی کار او و عرصه نشانه‌شناسی هنر او سروکار داریم. از آنجاکه آن تجارب روحانی از طریق زبان و رمزها و شمایل‌ها در اختیار ما و هرکس دیگر قرار می‌گیرد، پس می‌توان براساس تجربه زبان عارف و تحقیق در سیمولوژی هنر او به کار پرداخت؛ یعنی بررسی زبان او، تصاویر او، و رمزهای او و بلاغت ساختارهای نحوی او. و از آنجاکه زبان و رمز، در طول تاریخ، در حرکت و تبدل‌اند و از سادگی روی در پیچیدگی دارند، می‌توانیم بگوییم با چنین مطالعه‌ای، به‌ویژه که براساس زمینه تاریخی باشد، ما به سبک‌شناسی تصوف دست یافته‌ایم» (شفیعی کدکنی، ۱۳۹۲: ۵۱۸-۵۱۷).

بر همین اساس می‌توانیم بگوییم در متن *مرصاد العباد* و شیوه نویسنده‌گی نجم‌الدین رازی، در قسمت‌هایی که نویسنده به بیان مبانی مربوط به طریقت و شریعت می‌پردازد و از حوزه مباحث مربوط به مبدأ موجودات فاصله می‌گیرد، معنی بر لفظ تقدم دارد؛ و در قسمت‌های آغازین کتاب که مبنای مطالب او بر تشریح فطرت ارواح، شرح ملکوتیات، عقل و عشق و به‌خصوص داستان آفرینش آدم است، گاهی لفظ بر معنی تقدم دارد.

بنابراین می‌توان گفت متن *مرصاد العباد* به لحاظ تقدم لفظ بر معنی یا معنی بر لفظ، ساختار یکدست و یکسانی ندارد؛ که این امر می‌تواند ناشی از دونسخه‌ای بودن آن هم باشد. اما در کتاب *انسان الکامل* و در شیوه نویسنده‌گی عزیزالدین نسفی، کلمات او تماماً بر مبنای تقدم معنی بر لفظ است و تمام تلاش نویسنده پرهیز حداکثری او از جنبه‌هایی از آرایش لفظ کلام است که به بسط بیهوده مطلب ختم نشود. عزیزالدین نسفی در کتاب *انسان الکامل*، نماینده تمام‌قد رعایت اعتدال بین لفظ و معنی است که نشان می‌دهد در دوره‌ای که او می‌زیسته، نیاز عمومی بخشی از جامعه طالبان طریقت نیز متونی از همین سبک بوده است. نسفی برای رعایت این قاعده در تمام رسالات مفردة خود اعتقاد راسخی به تحقق هدف خود می‌ورزد و تعهد خود را به انتقال ساده و مستقیم مفاهیم به مخاطب‌های خود (طبق گفته خود او، اصحاب و درویشان که نسبت به آنان و روحیاتشان کاملاً شناخت دارد)، خالصانه دنبال می‌کند. اینک، برای ذکر شاهد برای هر یک از این وجوه تقدم لفظ بر معنی و یا برعکس، در دو متن *مرصاد العباد* و *انسان الکامل* می‌توان از موارد زیر نام برد:

#### ۲-۱-۱. تقدم لفظ بر معنی در *مرصاد العباد*

- میان عاشق و معشوق کس درنگنجد، بار ناز معشوقی معشوق تواند کشید، و بار نازِ عاشقی عاشق هم معشوق تواند کشید؛ چنانک معشوق ناگذران عاشق است عاشق هم ناگذران معشوق است، خواستِ معشوق عاشق را پیش از خواست عاشق بود معشوق را، بلک ناز و کرشمه معشوقانه عاشق را می‌رسد زیرا که عاشق پیش از وجود خویش معشوق را مرید نبود، اما معشوق پیش از وجود عاشق مرید عاشق بود؛ چنانک خرقانی گوید: «او را خواست که ما را خواست» (رازی، ۱۳۹۹: ۴۹).

- از اینجاست که هرکجا عقل باشد حیا باشد، و هرکجا عقل نباشد حیا نباشد و سرّ «الحیاء شعبة من الايمان» این است، چون قلم حق را یکی شق روح خواجه بود و دوم عقل اگرچه سه می‌نمود اما یک قلم بود با دو شق و قلم به ید قدرت خداوندی تا هرچه

خواست از ملک و ملکوت به واسطه سر قلم می نوشت و آن را محل قسم گردانید که «ن والقلم و ما یسطرون» (همان: ۵۲).

#### ۲-۱-۲. تقدم معنی بر لفظ در مرصاد العباد

- و بدان وزن موزون مرغ روحانیت قصد مرکز اصلی و آشیان حقیقی می کند. و چون خواهد که در پرواز آید، قفس قالب که مرغ روح درو بینج حواس مقیدست، مزاحمت نماید. چون ذوق خطاب یافته است مرغ روح آرام نتواند کرد در اضطراب آید، خواهد که قفس قالب بشکند، و با عالم خویش رود (همان: ۳۶۵).

#### ۲-۱-۳. تقدم معنی بر لفظ در انسان الكامل

- داناتر از عقل و مقرب تر از عقل چیزی دیگر نیست؛ اما عقل مراتب دارد، و از مرتبه ای تا به مرتبه ای تفاوت بسیار است. هر که به یک جزء عقل رسید، پنداشت که به کمال عقل رسید؛ و نه چنین است. هر که به نهایت عقل رسید، به کمال عقل رسید (نسفی، ۱۳۸۴: ۱۷۰).

- ای درویش، عشق عصای موسی است، و دنیا ساحر است. و همه روز در سحر است؛ یعنی همه روز خیال بازی می کند، و مردم به خیال بازی دنیا فریفته می شوند. عشق دهان باز می کند دنیا را، و هر چه در دنیاست به یکبار فرومی برد، و سالک را پاک و صافی و مجرد می گرداند. اکنون سالک را نام صافی می شود. تا اکنون صوفی نبود، از جهت آنکه صافی نبود، و چون صافی شد، صوفی گشت (همان: ۳۰۳).

#### ۲-۲-۲. نظام ایقاعی

شفیعی کدکنی در توضیح این شگرد هنری در نثر صوفیه، آمیزش آیات قرآنی در زبان فارسی را به علت از بین رفتن ترتیل آیات قرآنی در اوزان عروضی فارسی، می تواند یکی از مظاهر هماهنگی یا harmony را ایجاد کند که باعث می شود نثر به تولید موسیقایی تبدیل شود (ر.ک: شفیعی کدکنی، ۱۳۹۲: ۳۸۷-۴۰۳). «...شاعران فارسی زبان از همان عهد محمد بن وصیف سیستانی که گفت: "لِمَنْ الْمُلْكُ بخواندی تو امیرا به یقین / یا قلیل الفشه کت داد ورن لشکر کام"، تا سنایی که گفت: «ای منزه ذاتِ تو عما یقولُ الظالمون / گفت

علمت جمله را ما لم یکنونو یعلمون»... همه آیات قرآنی را وارد شعر خود کرده‌اند و مسئله غیاب ترتیل قرآنی را عیب نشمرده‌اند. بسیاری از شاهکارهای شعر فارسی امثال سنایی و عطار و مولانا و سعدی و حافظ و دیگر بزرگان آمیخته به اجزایی از آیات قرآن کریم است و خواننده فارسی‌زبان از آن‌ها لذت هنری و موسیقایی می‌برد بی‌آنکه حساسیتی از خود نسبت به غیاب ترتیل قرآنی نشان دهد» (شفیعی کدکنی، ۱۳۹۲: ۳۹۱).

این شگرد هنری، یکی از شگردهای مورد علاقه نجم‌الدین رازی است که با استفاده از آن توانسته است تا حد زیادی زبان خود را به یکی از محورهای اندیشه خود که محبت و معرفت است نزدیک کند. «نثر صوفیه غالباً نثری موسیقایی است. لحن گفتار نویسندگان این نثرها لحنی است که در آن نوعی خوش‌نوایی euphony احساس می‌شود» (همان: ۴۰۰).

اما در نثر نسفی استفاده از آیات قرآنی به میزان نیاز نویسنده به اقتباس از آیه بستگی دارد و در متن، باعث ایجاد مفهوم و معنای بلاغی نمی‌شود. «ای درویش، عقل تا به مرتبه عشق نرسیده است، عصای سالک است، اما عمارت دنیای سالک می‌کند و کارهای دنیای سالک به ساز می‌دارد» (قال هی عصای اتوکووا علیها و اهش بها علی غنمی ولی فیها متآرب احرى)، از جهت آنکه به عمارت دنیا مشغول می‌شود، که جان ندارد، و جان عقل عشق است، عقل بی‌عشق بی‌جان است و مرده است» (نسفی، ۱۳۸۴: ۳۰۳). اما در مقابل او، نجم‌الدین رازی تاروپود زبان شاعرانه خود را با آوای تلفیق حروف عربی و فارسی هماهنگ می‌کند: «جامه عشق را تار "یحبههم" آمد و پود "یحبونه". سررشته فتنه این حدیث از اشارت "فاحببت ان اعرف" برخاست ولیکن سامان سخن گفتن با لب‌ها نیست. سطوت حدت موسی می‌باید تا دم "ان هی الا فتتک" تواند زد. اگرچه او را نیز به ضربه "لن ترانی" گوشمالی بدادند تا بر کوه طور چون ملائکه به طعن "یا ابن النساء الحیض ماللتراب و رب الارباب" زبان دراز کردند او زبان در کام کشید و نگفت با من می‌گوید "ماللتراب و رب الارباب" چرا با او نگوید «مالرب الارباب و التراب» (همان: ۵۰).

درواقع، عزیزالدین نسفی برای بسط معانی معارف، به ذکر متعلقات عمومی و کلی آنان بسنده می‌کند و چندان در بند یافتن قرابت‌های باریک و جزئی‌نگرانه برای اثبات و

ارائه تصویری ملموس از امور عرفانی نیست. مثلاً در فصلی که در بیان وجود و عدم و در بیان عشق سخن می‌گوید، فاصله بین عالم عدم و عالم وجود و سکونت و رجعت در هریک را به شکل مختصر به صورت حرکت «کاروان» بیان می‌کند و به سرعت از آن می‌گذرد و به سراغ قاعده نظری بعدی می‌رود. مدت زمان بین بیان قاعده توسط نسفی و آوردن جملات ثانوی برای اثبات آن، فقط به فاصله چهار یا پنج سطر انجام می‌شود، حال آنکه در شیوه نوشتاری رازی، اغلب یک صفحه به تشریح قاعده‌ای خاص اختصاص دارد که البته او، با تعبیه ابیات متناسب با مطلب در اثنای متن، کار قرائت متن خود را به لحاظ صوری و صفحه‌آرایی نیز به مثابه مطالعه‌ای جمال‌شناسانه بدل می‌کند که یکی از وجوه آن استفاده از امکانات هنری و بلاغی نظام ایقاعی است. اما نسفی به شدت به اعتدال متن پایبند است، تا بدان جا که در بیان مطلبی در مورد خزاین غیب، باینکه بیشتر از چهار سطر از سخن او نگذشته، اما با جمله‌ای که حاکی از اعتقاد راسخ او به این اعتدال است، از طولانی شدن سخن خود اظهار گلایه می‌کند: «ای درویش، خدای را در عالم عدم خزاین بسیار است. خزینه مال و خزینه جاه، و خزینه امن، و خزینه صحت، و خزینه رزق، و خزینه علم، و خزینه خلق، و خزینه قناعت، و خزینه عافیت، و خزینه فراغت، و خزینه جمعیت و مانند این، و کلید این خزاین اسباب اند، و بعضی از اسباب به دست ما نیستند. حرکات افلاک و انجم، و اتصالات کواکب و اتفاقات حسنه به دست هیچ‌کس نیستند، سخن دراز شد و از مقصود دور افتادم» (نسفی، ۱۳۸۴: ۲۰۸).

و همچنین است در جای دیگر که می‌گوید: «ای درویش، چندین گاه است که می‌شنوی که دریای محیط آیینه گیتی نمای نهاده‌اند تا هر چیز که در آن دریا روانه شود، پیش از آن‌که به ایشان رسد، عکس آن چیز در آیینه گیتی نمای پیدا آید، و نمی‌دانی که آن آینه چیست، و آن دریای محیط کدام است. و به غیر سالکان هم قومی هستند که دل‌های ایشان خود ساده و بی‌نقش افتاده است، بر دل‌های ایشان هم پیدا آید. و بعضی می‌گویند که بر دل‌های حیوانات هم پیدا می‌آید. هر بلایی و عطایی که به این عالم می‌آید، پیش از آنکه به این عالم می‌رسد، بعضی از حیوانات را از آن حال خبر می‌شود،

و آن حیوانات خبر به مردم می‌دهند. بعضی مردم فهم می‌کنند و بعضی فهم نمی‌کنند. هرچند می‌خواهم که سخن دراز نشود، بی‌اختیار من دراز می‌شود» (همان: ۲۰۹).

و همچنین است: «ای درویش، هرچند می‌خواهم که سخن بلند نشود، و به قدر فهم اصحاب باشد، اما بی‌اختیار من بلند می‌شود و بیرون از مقام اصحاب سخن گفته می‌شود، از جهت آنکه قرآن بحری بی‌پایان است... می‌خواستم که در این رساله بحث ملک و ملکوت و جبروت را تمام کنم، و نتوانستم کرد. باشد که در این رساله که می‌آید تمام کنم» (همان: ۲۰۹-۲۱۰).

بر همین اساس است که می‌توانیم در متن نسفی، نوعی اعتدال فکری و میانه‌روی عارفانه را ببینیم که به دستوری کاربردی برای زندگی سالم بشریت تبدیل می‌شود؛ از طرف دیگر متن نجم‌الدین رازی را داریم که با ارائه نسخه‌ای هنری از هر آنچه انسان امروز به لحاظ معنوی و روحی به آن نیاز دارد، به متن عارفانه تازگی هنرمندانه‌ای بخشیده است. شاید به همین علت است که این دو متن، امروزه و در ذهن و زبان جاری انسان قرن حاضر، بیشتر از متون دیگر رواج دارند و با روحیات انسان امروز مؤانست بیشتری دارند.

### ۳. نتیجه‌گیری

با بررسی‌هایی که در دو متن *مرصاد العباد* و *انسان الکامل* به لحاظ معنایی و لفظی انجام شد، مشخص گردید که نجم‌الدین رازی با خلق داستان آفرینش آدم و استفاده حداکثری‌اش از فضاسازی‌ها و پرداخت‌های بلاغی فصیح، شرکت دادن تصاویر لطیف و حلاوت‌دار در متن، و وارد کردن عناصر مربوط به التهابات عاطفی و عاشقانه‌ای که روایتگر ظرافت‌های مربوط به جمال و کمال انسان است، جایگاه و مرتبه او را در عالم هستی متناسب با ارزش‌های کمال‌گرایانه او ترسیم کرده است؛ که بیانگر نگاه او به شخصیت انسان است؛ انسانی که در نظر او هم شامل سلطان علاء‌الدین کیقباد می‌شود و هم تمام مردم جامعه او.

یکی از تمهیدات هنری نجم‌الدین رازی در این کتاب، تلفیق وجوه تجریدی و انتزاعی جهان با وجوه مادی و ملموس زندگی انسان است که این شگرد هنری در شیوه نویسندگی او، باعث می‌شود بتواند به راحتی منازل و عوالم عرفانی را به هیئت روایت و قصه‌ای قابل دریافت دریاورد، و پس از آن، با شرکت دادن تجارب روحی و عارفانه خویش در شیوه روایت، آن را به صورت بسته‌ای هنری که منسجم و آماده از نقطه‌ای مشخص آغاز و به نقطه‌ای مشخص ختم می‌شود ارائه می‌کند. از همین رو، انسانی که او خلق می‌کند در ترادف با معنای انسان کامل در عرفان ابن عربی است، اما در تلفیق با مفاهیم عاشقانه و پرشور مکتب کبرویه. در مقابل او، عزیزالدین نسفی مفهوم انسان کامل را با حفظ همان معنای اصلی‌اش که رهبری فکری و روحی جامعه را بر عهده دارد که آن هم ادامه مبانی نظری ابن عربی است، با تلفیق ویژگی‌ها و روحیات مردم عادی جامعه، مردمی‌تر و زمینی‌تر کرده است که می‌تواند برای انسان متعلق به هر زمانی کارآمد باشد.

هر دو نویسنده در هر دو اثر خود، یکی با اعطای مفاهیم عالی و کمال‌گرایانه، آرامش و تعالی روحی انسان را می‌جوید، و دیگری با اعطای مفاهیم مردمی و زمینی که حاوی پیام‌های جهان‌شمول انسان هر عصری است، امن و راحتی معنوی انسان را در محیط اجتماع و در کوی و برزن می‌کاود.

هر دو نویسنده، با احاطه کامل بر روان‌شناسی مخاطب‌هایی که در نظر دارند و با شناخت عمیق از جامعه و مردم خود، سطح ارزش انسان را در هر دو وجه حقیقت وجودی او ترسیم کرده‌اند؛ رشد و کمال انسان، هم در معنای خلیفه الهی و هم در معنای آدمی زمینی. شاید به همین دلیل است که این دو اثر عرفانی متعلق به قرن‌های کهن، هنوز هم که هنوز است، بیشتر از متون دیگر عرفانی برای انسان امروز، جزء مراجع مهم دست یافتن به اصول پرورش روحی و روانی عرفان‌شناختی و معرفت‌شناسی است که همین امر نشان می‌دهد مفاهیم ثابت عرفانی که میراث ادبی گذشتگان است، چگونه در هر عصر و در ذهن هر انسان متعلق به زمانه‌ای خاص به شکل و قالب همان انسان درمی‌آید و در هر دوره‌ای بنابر ایدئولوژی حاکم بر جامعه، از نو معنا می‌شود.

## منابع

- اخوان الصفا. (۱۳۹۶). *رسائل اخوان الصفا و تحلان الوفاء*. تهران: میراث مکتوب.
- اکبری، منوچهر و علی نژاد، مریم. (۱۳۹۶). جلوه‌های تصویری اندیشه‌های عرفانی عزیزالدین نسفی در رساله انسان کامل. *سبک‌شناسی نظم و نثر فارسی*، شماره ۳۵، ۱۶۹-۱۸۴.
- حافظ، شمس‌الدین محمد. (۱۳۹۶). *دیوان حافظ با مجموعه تعلیقات و حواشی (علامه محمد قزوینی)*. به اهتمام عبدالکریم جریزه‌دار. تهران: اساطیر.
- رازی، نجم‌الدین. (۱۳۹۹). *مرصاد العباد من المبدأ الی المعاد*. به اهتمام محمدامین ریاحی. تهران: انتشارات علمی و فرهنگی.
- سبزواری، حاج ملاهادی. (۱۳۶۸). *شرح منظومه الهیات بالمعنی الأخص*. به اهتمام دکتر مهدی محقق. تهران: دانشگاه تهران.
- سیدان، الهام و پورعماد، سارا. (۱۳۹۶). بررسی و تحلیل جامعه‌شناختی ذوق ادبی با تأکید بر مرصاد العباد نجم‌الدین رازی. *نشریه تشریحی ادب فارسی (ادب و زبان)*، ۲۰ (۴۱)، ۱۶۱-۱۸۱.
- شبستری، شیخ محمود. (۱۳۶۵). *مجموعه آثار*. تصحیح صمد موحد. تهران: طهوری.
- شفیعی کدکنی، محمدرضا. (۱۳۹۲). *زبان شعر در نثر صوفیه*. تهران: سخن.
- صفا، ذبیح‌الله. (۱۳۶۹). *تاریخ ادبیات ایران (جلد سوم)*. تهران: فردوس.
- عفیقی، ابوالعلاء. (۱۳۹۶). *کتاب فصوص الحکم و مکتب ابن عربی (شرح فصوص الحکم)*. تهران: روزنه.
- کریمی مال امیر، محبوبه. (۱۳۹۲). *بررسی جنبه‌های بیانی مرصاد العباد (تشبیه و استعاره)*. پایان‌نامه دانشگاه پیام نور استان البرز.
- کشاوری، حکیمه. (۱۳۹۱). *بررسی و تحلیل وجوه زیبایی‌شناسی در مرصاد العباد*. پایان‌نامه دانشگاه سلمان فارسی کازرون.
- لاهیجی، محمد بن یحیی. (۱۳۷۱). *مفاتیح الأعجاز فی شرح گلشن راز*. تهران: زوار.
- مطهری، مرتضی. (۱۳۳۲). *اصول فلسفه و روش رئالیسم*. تهران: صدرا.
- نسفی، عزیزالدین. (۱۳۷۸). *لوید وینسنت جان ریجون*. ترجمه مجدالدین کیوانی. تهران: مرکز.
- نسفی، عزیزالدین. (۱۳۸۴). *انسان کامل*. تصحیح ماریژان موله. تهران: انتشارات طهوری.
- نیکلسون، ا. رینولد. (۱۳۵۸). *تصوف اسلامی و رابطه انسان و خدا (فکر شخصیت در تصوف)*. ترجمه محمدرضا شفیی کدکنی. تهران: توس.
- هجویری، علی بن عثمان. (۱۹۲۶/۱۳۰۴). *کشف المحجوب*. با سعی و اهتمام و تصحیح والتین ژوکوفسکی. سنت پترزبورگ.
- هجویری، علی بن عثمان. (۱۳۹۲). *کشف المحجوب*. با مقدمه، تصحیح و تعلیقات محمود عابدینی. تهران: سروش.