

## بررسی تطبیقی مراتب ارواح از منظر عزیز نسفی و نجم‌الدین رازی

الهام سیدان<sup>۱</sup>

(تاریخ دریافت مقاله: ۹۷/۱/۱۴ - تاریخ پذیرش مقاله: ۹۷/۱۰/۲۶)

### چکیده

در پژوهش حاضر آرای نجم‌الدین رازی و عزیز نسفی در باب مراتب ارواح و وجوه اشتراک و افتراق آن‌ها بررسی می‌شود. نتایج نشان می‌دهد آرای آن‌ها در باب هستی و آفرینش ضمن تأثیرپذیری از دیدگاه حکما با نوآوری‌های بسیاری همراه است و زمینه‌های مشترکی در دیدگاه‌های آن‌ها مشاهده می‌شود. صرف‌نظر از تشابهات صوری و بهره‌گیری از یک تشبیه مشترک، از نظر محتوایی نیز شباهت‌هایی بین دیدگاه‌های آن‌ها وجود دارد؛ از جمله: ۱- مراتب ارواح عطایی هستند و در آن‌ها تبدیلی صورت نمی‌گیرد؛ ۲- کمال انسان در تعلق روح به قالب است، زیرا جسم معدن کدورت و ظلمت است و زمینه طلب کمال را در انسان فراهم می‌کند؛ ۳- هر دو عارف با طرح مراتب ارواح به تبیین قوس نزول در دایره هستی می‌پردازند. توجه به سیر استکمالی و بازگشت به مبدأ نیز قوس صعود را در دایره هستی ترسیم می‌کند. شباهت‌های مذکور می‌تواند دلیلی بر اثرپذیری عزیز نسفی از نجم‌الدین رازی تلقی شود.

**کلید واژه‌ها:** ارواح، عزیز نسفی، مراتب ارواح، نجم‌الدین رازی

## ۱. مقدمه

قرن هفتم هجری در سیر عرفان اسلامی دوره مهم و تأثیرگذاری شناخته می‌شود. در این دوره تحول عظیم و بنیادی در مبانی عرفان اسلامی ایجاد شد. از جمله این تحولات بهره‌گیری عرفا از آرای متکلمان و حکما در طرح موضوعات عرفانی بود که موجب نزدیکی عرفان، فلسفه و کلام شد. توجه به باطن و نزدیکی به تفکر شیعی نیز از دیگر تحولات مهم این دوره است. در قرن هفتم هجری سه جریان فکری در عرفان اسلامی مطرح بوده‌اند: ۱- مشرب‌هایی که دچار تحولات و دگرگونی‌های اساسی شدند. پیشرو این مشرب‌ها مکتب عرفانی ابن عربی است؛ ۲- مشرب‌هایی که در اصول و مبانی دنباله‌رو عرفان پیش از قرن هفتم هجری بودند، مانند مکتب نجم‌الدین کبری؛ ۳- مشرب‌هایی که میان این دو گروه قرار داشتند؛ یعنی هم به موضوعات جدید علاقه نشان می‌دادند و هم به اصول و مبانی عرفان پیش از قرن هفتم پایبند بودند. سعدالدین حمویه و عزیز نسفی از جمله نمایندگان این گروه هستند [۱۱، ص ۱۶۶].

عزیز نسفی از جمله عرفای تأثیرگذار در ایجاد تحولات قرن هفتم هجری است که از جمله شاگردان سعدالدین حمویه بوده است. سعدالدین خود از خلفای نجم‌الدین کبری محسوب می‌شود و از سوی دیگر با ابن عربی آشنایی داشته و تحت تأثیر افکار او بوده است. طرح موضوعات مختلف هستی‌شناختی، انسان‌شناختی و جهان‌شناختی در آثار نسفی با نوآوری‌های بسیاری همراه است. عزیز نسفی در طرح برخی از این مباحث از عرفای پیش از خود تأثیر پذیرفته است. نجم‌الدین رازی از جمله این شخصیت‌هاست که به نظر می‌رسد نسفی در طرح برخی مباحث به او نظر داشته است. آرای نجم‌الدین نیز وجوه اهمیت بسیاری در سیر تاریخی عرفان اسلامی دارد که تاکنون به آن‌ها توجه نشده است. نجم‌الدین رازی از اصحاب نجم‌الدین کبری بوده که تربیت او به شیخ مجدالدین بغدادی حواله شده است. نجم‌الدین رازی در مرصادالعباد از مجدالدین بغدادی به‌عنوان شیخ خود یاد می‌کند [۱۲، ص ۶۶، ۲۳۲ و ۳۹۸]. هر چند که نجم‌الدین رازی پرورش یافته مکتب نجم‌الدین کبری است و همچون شیخ خود پایبند به اصول و مبانی عرفانی سنت اول است، بررسی آثار او نشان می‌دهد از تحولات زمان بی‌تأثیر نبوده است. طرح مباحث نظری در حوزه‌های هستی‌شناسی، جهان‌شناسی و انسان‌شناسی از جمله موضوعاتی است که نشان از تأثیرپذیری او از تحولات زمان دارد.

از جمله موضوعات مشترکی که در آثار نسفی و نجم‌الدین به آن توجه می‌شود، بحث از مراتب ارواح است. صرف‌نظر از اختلاف‌ها، آرای نجم‌الدین و نسفی شباهت‌های درخور توجهی دارد و به نظر می‌رسد نسفی در طرح برخی مباحث در این زمینه وامدار نجم‌الدین رازی است. نظر به مشترکات بحث در آرای نجم‌الدین و عزیز نسفی این پژوهش در پی پاسخ به این پرسش است که آیا نسفی در بحث از مراتب ارواح به آرای نجم‌الدین رازی نظر داشته است؛ و دیگر اینکه وجوه شباهت و تفاوت آرای نجم‌الدین و نسفی چیست.

بنابراین هدف از انجام این پژوهش بررسی تطبیقی آرای نجم‌الدین رازی و عزیز نسفی در باب مراتب ارواح و بررسی وجوه اشتراک، اختلاف و زمینه‌های اثرپذیری عزیز نسفی از نجم‌الدین رازی است.

## ۲. پیشینه تحقیق

نظر به اهمیت دیدگاه‌های عزیز نسفی در قرن هفتم هجری مقالاتی در باب بررسی آرای او نوشته شده است. اسدی گرمارودی و عزیزی [۲] در مقاله‌ای با عنوان «تبیین مراتب انسان کامل در اندیشه عرفانی عزیزالدین نسفی» به بررسی تعریف انسان کامل از منظر نسفی می‌پردازند. رئیسی و دیگران [۳] در مقاله «هستی و مراتب آن از دیدگاه عزیز نسفی» ضمن تحلیل دیدگاه‌های نسفی در باب هستی و مراتب گوناگون آن، به تبیین و تشریح محورهای فکری او در مباحث هستی‌شناسانه می‌پردازند. فدایی مهربانی در مقاله‌ای با عنوان «درآمدی بر نظام معرفت‌شناختی و هستی‌شناختی عزیز نسفی» [۵] به بررسی و تبیین ارتباط دیدگاه‌های معرفت‌شناختی و هستی‌شناختی نسفی می‌پردازد. سید علی‌اصغر میرباقری‌فرد [۱۰] در مقاله «نسفی و وحدت وجود» ضمن تحلیل تقسیم‌بندی نسفی در این زمینه به بررسی معیارهای مد نظر نسفی در باب وحدت وجود می‌پردازد.

تأمل در پژوهش‌های انجام شده نشان می‌دهد بررسی و تحلیل مراتب ارواح از منظر نسفی و نجم‌الدین رازی پیشینه‌ای ندارد و برای نخستین بار در مقاله پیش‌رو انجام می‌شود.

## ۲. مراتب ارواح در عرفان اسلامی

از جمله تحولاتی که در قرن هفتم هجری اتفاق افتاد، نزدیکی عرفان، فلسفه و کلام بود. ضمن توجه به اصول و مبانی معرفت‌شناختی، طرح موضوعات نظری در باب انسان، هستی و جهان افق‌های تازه‌ای را در عرفان اسلامی گشود. توجه به مراتب هستی و وجود، چگونگی آفرینش اجسام، ارواح و مراتب ارواح از جمله این مباحث بود. البته در سنت اول عرفانی نیز اشارات پراکنده‌ای در این زمینه مطرح بوده است؛ اما انسجام و پیوستگی لازم را نداشته است. بحث از مراتب ارواح در سنت اول عرفانی با موضوع مراتب مخلوقات ارتباط دارد. از منظر عرفا مراتب تمامی انسان‌ها برابر نیست و هر انسانی بر مبنای نزدیکی و تقرب به خداوند در یکی از این مراتب قرار می‌گیرد. طبقه‌بندی‌های گوناگونی از مراتب خلق و نیز مراتب ارواح در متون عرفانی مطرح شده است. ابن‌عطاء از جمله نخستین کسانی است که از مراتب مؤمنان سخن می‌گوید. وی مراتب مؤمنان را به شش دسته تقسیم می‌کند: مرسلین، انبیا، صدیقین، شهدا، صالحین و مؤمنان. از منظر وی پایین‌ترین مرتبه مرسلین بالاترین مرتبه انبیا محسوب می‌شود و پایین‌ترین مرتبه انبیا بالاترین مرتبه صدیقین است. مراتب بعدی نیز به همین ترتیب است یعنی پایین‌ترین حد مرتبه بالاتر، بالاترین حد مرتبه پایین‌تر محسوب می‌شود: «أدنی منازل المرسلین أعلى مراتب النبیین و أدنی منازل الأنبیاء أعلى مراتب الصدیقین، و أدنی منازل الصدیقین أعلى مراتب الشهداء، و أدنی منازل الشهداء أعلى مراتب الصالحین، و أدنی منازل الصالحین أعلى مراتب المؤمنین» [۶، ص ۴۲ و ۴۳].

حارث محاسبی در آداب‌النفوس به ترتیب مقربان درگاه حق را به چهار دسته تقسیم می‌کند: ۱- محبون، ۲- قائمون بحجته عند خلقه، ۳- انبیا، ۴- صدیقون. از منظر وی محبان به واسطه محبتی که در این دنیا به حق تعالی دارند، مقرب‌ترین افراد در درگاه الهی هستند [۷، ص ۱۹۶].

مستملی بخاری نیز در شرح تعرف به معرفی مراتب خلق می‌پردازد: ۱- عامه مؤمنان، ۲- اولیاء، ۳- شهیدان، ۴- صدیقان، ۵- انبیا، ۶- رسل، ۷- مقام حضرت مصطفی (ص). نهایت مقام هر طبقه بدایت مقام طبقه بعد است و به این ترتیب مقام عامه مؤمنان برتر از مقام کافران است و مقام اولیا برتر از مقام عامه مؤمنان است و در نهایت

مقام حضرت مصطفی<sup>(ص)</sup> برتر از همه مقام‌هاست و جز حق تعالی کسی نهایت مقام ایشان را نمی‌شناسد. از نظر مستملی بخاری مراتب انسان‌ها همیشه ثابت است و در ازل هم مراتب ارواح بر همین سیاق بوده است [۸، ج ۱، ص ۵۰].

در سنت اول عرفانی اشارات دیگری نیز به مراتب انسان‌ها بر مبنای تقرب آن‌ها به خداوند دیده می‌شود؛ به‌عنوان مثال میبیدی نیز درجه مؤمنان و دوستان حق تعالی را متفاوت می‌داند «مؤمنان و دوستان نیز بر تفاوت‌اند در ایمان و معرفت، و شک نیست که مقام معرفت اولیاء برتر است از مقام معرفت عامه مؤمنان، و مقام شهیدان برتر از مقام اولیاء، و مقام صدیقان برتر از مقام شهیدان، و مقام انبیا برتر از مقام صدیقان، و مقام پیغامبران مرسل برتر از دیگر پیغامبران، و اولوالعزم برتر از اینان و مصطفی محمد برتر از همگان» [۹، ج ۴، ص ۱۷۷]. میبیدی معتقد است مراتب انسان‌ها در ازل و نیز مقام‌های روح آن‌ها نیز به همین ترتیب بوده است و در روز قیامت و در بهشت هم درجات آن‌ها به همین صورت است.

تا پیش از قرن هفتم هجری اشارات پراکنده‌ای به مراتب ارواح در متون عرفانی مطرح است، اما طرح جامعی در این زمینه مشاهده نمی‌شود. در قرن هفتم هجری نجم‌الدین رازی به‌طور گسترده از چگونگی آفرینش ارواح و مراتب آن‌ها بحث می‌کند. نجم‌الدین در این تقسیم‌بندی از کلام حکما تأثیر پذیرفته است. دیدگاه‌های او در این زمینه نکات درخور توجهی دارد که به‌نظر می‌رسد عزیز نسفی از آن تأثیر پذیرفته است. در ادامه دیدگاه‌های نجم‌الدین و عزیز نسفی و وجوه اشتراک آن‌ها بررسی می‌شود.

### ۳. دیدگاه نجم‌الدین در باب مراتب ارواح

نجم‌الدین رازی باب دوم از مرصادالعباد را به بیان مبدء موجودات اختصاص داده است. مهم‌ترین دیدگاه‌های هستی‌شناختی، جهان‌شناختی و انسان‌شناختی نجم‌الدین در این بخش مطرح می‌شود. نجم‌الدین در طرح بسیاری از مباحث در این زمینه پیشگام است و برخی از دیدگاه‌های او در این زمینه پیشینه‌ای ندارد. نجم‌الدین معتقد است که مبدء مخلوقات و موجودات، ارواح انسانی بوده‌اند و این ارواح انسانی خود مراتب و درجاتی دارند. از نظر نجم‌الدین مبدء ارواح انسانی روح پاک محمدی است. او با استناد به

احادیث اوایل از جمله «اول ما خلق الله تعالی روحی / نوری» روح حضرت محمد(ص) را اولین مرتبه آفرینش در نظر می‌گیرد که بی‌واسطه از پرتو نور احدیت پدید آمده است. در طرح این موضوع نجم‌الدین از دیدگاه حکما تأثیر پذیرفته است؛ در نظر حکما نخستین مخلوق عقل اول است که بی‌واسطه از خداوند صادر شده است. نجم‌الدین معتقد است پس از روح مبارک حضرت، به ترتیب ارواح انبیا (ص)، اولیاء، مؤمنان، عاصیان، منافقان و کافران از روح آن حضرت آفریده شده‌اند؛ بدین ترتیب نجم‌الدین برای ارواح انسانی شش مرتبه در نظر می‌گیرد [۱۲، ص ۴۰-۳۸]:



سپس، از انوار ارواح انسانی، ارواح ملکی و از ارواح ملکی ارواح جن به وجود آمده‌اند و از ارواح جن، ارواح شیاطین و مَرَدّه و ابالسه آفریده شده‌اند و از دردی ارواح آن‌ها ارواح حیوانات مختلف آفریده شده‌اند؛ سپس انواع ملکوتیات، نفوس، نباتیات، معادن، مرکبات و مفردات عناصر پدیدار شده‌اند؛ بدین ترتیب نجم‌الدین پنج مرتبه ارواح ذیل را نتیجه و ماحصل ارواح انسانی در نظر می‌گیرد:



نجم‌الدین با طرح یک تشبیه آفرینش مراتب ارواح را به کار قنادی مانند می‌کند که از نیشکر قند سپید بیرون می‌آورد و پس از آن با جوشاندن قند، نبات سفید و سپس به ترتیب، شکر سپید، شکر سرخ، طبرزد، قوالب سیاه و در نهایت قطاره به دست می‌آورد. از ابتدای مرتبه قندی تا حاصل شدن قطاره صفا و سپیدی کم می‌شود و سیاهی و تیرگی باقی می‌ماند. در این تشبیه مقام احدیت حق تعالی همچون نیشگری است که از آن مراتب ارواح به این صورت در وجود می‌آیند:

مشبه به	مشبه
نیشکر	احدیت
قند صافی	نور روح محمدی
نبات سفید	ارواح انبیا <sup>(ص)</sup>
شکر سپید	ارواح اولیا
شکر سرخ	ارواح مؤمنان
طبرزد	ارواح عاصیان
قوالب	ارواح منافقان و کافران

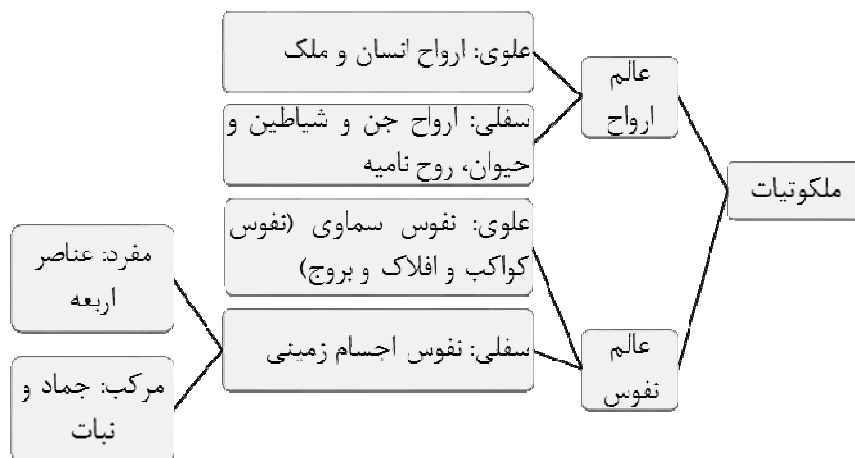
به این ترتیب در مراتب ارواح ملکی و جن و ... هم از خلوص و صفای نیشکر کاسته

می‌شود و دردی آن باقی می‌ماند؛ به گونه‌ای که در نهایت قطاره حاصل می‌شود. از لطیف و صافی قطاره، روح حیوانی و نباتی و از کثافت و کدوری آن مرکبات و مفردات عناصر به وجود می‌آیند.

نجم‌الدین با طرح یک پرسش به بیان نکته‌ای در باب ظلمت، کدورت و کثافت می‌پردازد: اگر گفته شود که همه ارواح انسانی این صفات را با خود به همراه دارند و روح محمدی از پرتو احدیت پدید آمده است، آیا این صفات در نور احدیت نیز تعبیه است؟ نجم‌الدین سه وجه برای پاسخ این مسئله در نظر می‌گیرد: ۱- قند روح محمدی به وصمت حدوث موصوف بود و این صفت در نور احدیت نبود و هر چه محدث است ظلمت خلقیت دارد و نور مطلقاً صفت خاص خداوند است و ظلمت مطلقاً صفت خاص خلقیت است. در طرح این وجه نجم‌الدین به دیدگاه حکما نظر دارد. ۲- ذات احدیت موصوف به صفات قهر و لطف است. هر چه از نورانیت و صفا در ارواح است از پرتو صفت لطف است و هر چه از ظلمت و کدورت است از پرتو صفت قهر است. ۳- چون ظلمت در قند به مثابه صفت آتش محبت است در روح، تخم محبت در نهاد ارواح پیش از دیگر صفات انداخته‌اند [۱۲، ص ۴۳-۴۴]. این وجه، تأویل خاص نجم‌الدین از ظلمت و کدورت است که در ادامه بررسی می‌شود.

صرف‌نظر از تقسیم‌بندی نجم‌الدین در باب عالم ارواح، بحث از عالم ملک و ملکوت یا خلق و امر نیز در مرصادالعباد مطرح می‌شود. از نظر نجم‌الدین عالم خلق یا ملک ظاهر جهان و ملکوت، باطن جهان است. عالم ملکوت خود به دو بخش عالم ارواح و نفوس تقسیم می‌شود [۱۲، ص ۴۸-۴۹] که در شکل زیر نشان داده شده است:





این تقسیم‌بندی برگرفته از آرای حکما است و نوآوری خاصی در آن مشاهده نمی‌شود.

به‌طور کلی، تأمل در تقسیم‌بندی نجم‌الدین از مراتب ارواح نشان می‌دهد: - دیدگاه نجم‌الدین در باب هستی و آفرینش ضمن تأثیرپذیری از دیدگاه حکما با تفاسیر ذوقی و عرفانی درآمیخته است. تأمل در دیدگاه‌های نجم‌الدین نشان می‌دهد که او گرایش بسیاری به باطن امور دارد و این امر زمینه‌ساز طرح تأویل‌های عرفانی از موضوعات قرآنی می‌شود. چنان‌که ذکر آن گذشت، از نظر نجم‌الدین رازی ظلمت و کدورت در قند تعبیه است و هر چه از نیشکر احدیت به مرتبه دیگر ارواح نزدیک شویم میزان کدورت بیشتر می‌شود؛ به گونه‌ای که در قطاره میزان کدورت بیشتر از مراتب دیگر است. هر چه ظلمت و کدورت بیشتر باشد، حرارت و کثافت بیشتر می‌شود؛ به گونه‌ای که شکر از نبات به یک درجه گرم‌تر و کثیف‌تر است و باقی مراتب نیز به همین شیوه قیاس می‌شوند. نجم‌الدین معتقد است: «حرارت صفت آتش است و آتش مایه محبت است و کثافت صفت خاک است و خاک مایه خست و فروتنی است» [۱۲، ص ۴۰]. انتساب محبت به آتش و کثافت به خاک از جمله تأویل‌های نجم‌الدین است. به این ترتیب، از حرارت آتش، محبت برمی‌خیزد و از کثافت خاک، عبودیت و بندگی شکل می‌گیرد. نجم‌الدین این صفات آتش و خاک را با «ظلومی و جهولی» در آیه امانت پیوند

می‌دهد: «از صفت آتشی همه ظلم خیزد و از صفت خاکی همه جهل خیزد و چون هر دو به غایت برسد ظلومی و جهولی باشد که این لفظ مبالغت راست» [۱۲، ص ۴۰]. تأویلی که نجم‌الدین از ظلومی و جهولی در آیه قرآن دارد، ابداع خاص اوست و پیش از او سابقه نداشته است.

از هر چه حرارت و کثافت در ارواح بیشتر باشد، محبت و تواضع در وجود آن‌ها بیشتر است و بالعکس هر چه حرارت و کثافت کمتر باشد، محبت و بندگی کمتر است: «در نبات ارواح نورانی اندک حرارت بود که مایه محبت باشد و اندک کدورت که خمیر مایه تواضع و عبودیت بود». به باور نجم‌الدین چون این دو صفت در ارواح نورانی به کمال نبود، نتوانستند بار امانت معرفت را تحمل کنند و مجموعه‌ای از هر دو عالم روحانی و جسمانی لازم بود آلت محبت و بندگی را به کمال داشته باشد:

«بار امانت جز به قوت ظلومی و جهولی نتوان کشید اگر چه جز به نور و صفای روحانی باز نتوان دید. ملایکه به نور و صفای روحانی بدیدند اما قوت جسمانی نداشتند بر نتوانستند گرفت؛ حیوانات قوت و استعداد صفات جسمانی داشتند اما نور و صفای روحانی نداشتند، شرف بار امانت ندیدند قبول نکردند؛ چون انسان مجموعه دو عالم روحانی و جسمانی بود او را به کرامت حمل امانت مکرم گردانیدند» [۱۲، ص ۴۲-۴۱].

و به این ترتیب صفت ظلم و جهل در وجود انسان از صفات آتش و خاک سرچشمه گرفته‌اند و این دو صفت خمیرمایه محبت و بندگی هستند و چون در وجود انسان در حد کمال هستند، انسان پذیرای بار امانت شد.

همچنین نجم‌الدین در ترسیم جوهر اول دیدگاه درخور توجهی دارد که به نظر می‌رسد ابداع خود اوست. به باور نجم‌الدین، هنگامی که خداوند جوهر اول را آفرید و آن را منظور نظر خود گردانید، آن جزوی که از پرتو نور روح محمدی برخاسته بود، از آن جزو که از عقل برخاسته بود جدا شد. جزوی که از پرتو نور روح محمدی بود از نظر حق غذای شوق یافت و دیگر باره قصد علو کرد و آنچه از عقل فسرده برخاسته بود اینجا بماند و این بدان دلیل بود که روح محمدی صفات مختلف داشت؛ از جمله محبت و نور: «پس آن لطیفه که از روح محمدی بر مراتب ارواح گذر کرد از محبت بود و آنچه عقل از

او برخاست و بر مراتب نفوس گذر کرد از نور بود» [۱۲، ص ۵۹]. در تأویل این مطلب، نجم‌الدین به بحث تضاد عقل و عشق می‌پردازد و بیان می‌کند که چون محبت از محبوب خود دور افتاده بود در ملکوت عناصر، لطیفه عالم عقل را دریافت و از آن بوی آشنایی یافت: «از غایت اشتیاق محبوب خویش دست در گردن آن لطیفه عقل فسرده آورد» و در نهایت چون ذوق نظر محبوب حقیقی به کام جانش رسید، دست از گردن عقل بیرون آورد: «جوهر به دو نیم شد، آن نیمه که از عقل بود، عقل بددل بود بترسید از ترس بگداخت آب شد و آن نیمه که از محبت بود از نظر محبوب غذا یافت» [۱۲، ص ۶۰]. نجم‌الدین با این تفسیر ذوقی دلیل مخالفت عقل و عشق را به جوهر اول در آفرینش ارتباط می‌دهد.

- نجم‌الدین در این تقسیم‌بندی به ترسیم مراتب موجودات و شیوه شکل‌گیری آن‌ها از موجود واحد می‌پردازد. هر چند که موضوع وحدت وجود - به معنایی که در آثار ابن‌عربی مطرح است - در این تقسیم‌بندی مشاهده نمی‌شود اما همه این مراتب از مرتبه احدیت به وجود آمده‌اند. در مقام مثال نجم‌الدین بیان می‌کند که این موضوع همچون به وجود آمدن انواع مختلف قند از نیشکر است و البته درک این موضوع دشوار می‌نماید: «آن کس که بر تصرف قناد و قوفی ندارد نداند که قناد این اجناس مختلف متنوع از یک قند بیرون آورد» [۱۲، ص ۳۸]. بنابراین اگر چه در آرای نجم‌الدین به صراحت از بحث وحدت وجود و مبانی آن یاد نمی‌شود، همه مراتب مخلوقات یک حقیقت واحد هستند.

#### ۴. دیدگاه عزیز نسفی در باب مراتب ارواح

نسفی نیز همچون نجم‌الدین طرح منسجمی در باب مراتب ارواح دارد. هر چند که نسفی در طرح این موضوع از کلام متکلمان و حکما تأثیر پذیرفته است، نوآوری‌های بسیاری در این زمینه دارد. بسیاری از موضوعات به شیوه‌ای که نسفی مطرح می‌کند، تازگی دارد و برای نخستین بار در عرفان اسلامی مطرح می‌شود. نسفی دیدگاه‌های خود را در باب انسان، هستی و جهان به صراحت از دیدگاه حکما و متکلمان جدا می‌کند و با عنوان «دیدگاه اهل وحدت» از آن یاد می‌کند.

به باور نسفی روح از جمله جواهر آسمانی است و به این عالم سفلی به طلب کمال آمده

است. نسفی از دیدگاه حکما در باب آفرینش و مراتب عقول یاد می‌کند و بر اساس این دیدگاه عقل اول را صادر اول از ذات خداوند متعال می‌داند. عقل از منظر حکما مبدأ عالم امر است و از جوهر عقل جوهر دیگری صادر می‌شود که همان جوهر جسم است که عالم خلق محسوب می‌شود [۱۳، ص ۱۸۰]. نسفی با اشاره به آفرینش عقول و تطبیق آن با افلاک نه گانه و عناصر اربعه در مجموع به ۱۴ مرتبه آفرینش از نظر حکما اشاره می‌کند:

۱- جوهر عقل (مبدأ عالم امر) و جوهر جسم (مبدأ عالم خلق)، ۲- عقل اول و فلک اول، ۳- عقل دوم و فلک دوم، ۴- عقل سوم و فلک سوم، ۵- عقل چهارم و فلک چهارم، ۶- عقل پنجم و فلک پنجم، ۷- عقل ششم و فلک ششم، ۸- عقل هفتم و فلک هفتم، ۹- عقل هشتم و فلک هشتم، ۱۰- عقل نهم و فلک نهم، ۱۱- طبیعت اول و عنصر اول، ۱۲- طبیعت دوم و عنصر دوم، ۱۳- طبیعت سوم و عنصر سوم، ۱۴- طبیعت چهارم و عنصر چهارم [۱۳، ص ۱۸۱].

صرف نظر از دیدگاه حکما، نسفی طرحی در باب مراتب ارواح ارائه می‌کند که اگر چه به دیدگاه حکما نزدیک است، نوآوری‌هایی در آن مشاهده می‌شود. نسفی از قول اهل شریعت نقل می‌کند که خداوند ابتدا جواهر و اعراض را آفرید و اول چیزی که آفرید جوهری بود که به آن جوهر اول می‌گویند؛ سپس به آن جوهر اول نظر کرد. آن جوهر گداخت و به جوش آمد. آنچه زبده و خلاصه آن جوهر بود بر سر آمد بر مثال زبده قند و آنچه دردی و کدورت آن جوهر بود، ته‌نشین شد؛ مانند دردی قند. خداوند تعالی از آن زبده نورانی مراتب عالم ارواح را بیافرید و از آن دردی ظلمانی مراتب عالم اجسام را پدید آورد [۱۵، ص ۱۳۳]. اما در آفرینش عالم ارواح به آن زبده نورانی نظر کرد، آن زبده بگداخت و از خلاصه و باقیمانده آن، روح خاتم انبیا در وجود آمد؛ از خلاصه روح خاتم انبیا، ارواح اولوالعزم و سپس به ترتیب ارواح رسل، ارواح انبیا، ارواح اولیا، ارواح عارفان، ارواح زاهدان، ارواح عباد و ارواح مؤمنان به وجود آمدند [۱۶، ص ۵۲؛ ۱۵، ص ۱۱۴]. پس از ارواح مؤمنان نسفی به دو صورت از مراتب ارواح سخن می‌گوید. در زبده الحقایق پس از ارواح مؤمنان به ترتیب از ارواح بددینان، کافران، ارواح حیوانات، ارواح نباتات و در نهایت طبایع یاد می‌کند؛ اما در انسان کامل پس از ارواح مؤمنان، به طبایع چهارگانه اشاره می‌کند. به این ترتیب، نسفی در انسان کامل چهارده مرتبه برای ارواح در نظر می‌گیرد و این مراتب در زبده الحقایق به پانزده مرتبه می‌رسند.

اما مراتب عالم خلق نیز به همین ترتیب از آن دردی ظلمانی به وجود می‌آیند. نسفی چهارده مرتبه برای عالم خلق در نظر می‌گیرد: ۱- دردی ظلمانی؛ ۲- عرش؛ ۳- کرسی؛ ۴- آسمان هفتم؛ ۵- آسمان ششم؛ ۶- آسمان پنجم؛ ۷- آسمان چهارم؛ ۸- آسمان سوم؛ ۹- آسمان دوم؛ ۱۰- آسمان اول؛ ۱۱- عنصر آتش؛ ۱۲- عنصر هوا؛ ۱۳- عنصر آب؛ ۱۴- عنصر خاک [۱۵، ص ۱۱۴]. به این ترتیب مفردات عالم ملک و ملکوت در مجموع بیست‌وهشت مرتبه هستند و مرکبات نیز عبارتند از: معدن، نبات و حیوان [۱۵، ص ۱۱۴]. سپس مراتب ارواح در مراتب اجسام جای می‌گیرند:



هر چند که به نظر می‌رسد نسفی طرح کلی این تقسیم‌بندی را در باب مراتب چهارده‌گانه از حکما وام می‌گیرد، تطبیق مراتب عقول با مراتب ارواح در دیدگاه نسفی در واقع تلفیقی از دیدگاه‌های حکما و عرفا است. همچنان‌که پیش از این ذکر آن گذشت، مراتب افراد انسانی و اولیای الهی از جمله موضوعاتی است که همواره در عرفان اسلامی مطرح بوده است. نسفی هم با در نظر گرفتن میزان تقرب به خداوند مراتبی برای افراد در نظر می‌گیرد که به ترتیب عبارتند از: خاتم‌الانبیاء، پیامبران اوالوالعزم، رسل، انبیا، اولیا، اهل معرفت، زهاد، عباد و مؤمنان. اینکه هر کدام از این مراتب در طبقه‌ای از عالم اجسام جای می‌گیرند، از نوآوری‌های نسفی است.

البته از منظر نسفی این طبقه‌بندی هم مخصوص «عوام اهل وحدت» است. نسفی ضمن طرح این مراتب از دیدگاه دیگری با عنوان نظر «خواص اهل وحدت» یاد می‌کند و در این قالب به نقد دیدگاه‌های حکما و متکلمان می‌پردازد. نسفی معتقد است آنچه اهل حکمت و عوام اهل وحدت می‌گویند نیز درست نیست. او با طرح پرسش‌هایی مانند اینکه چرا از سیزده طبقه برخی گردانند و برخی ساکن و چرا برخی قابل فسادند و برخی قابل فساد نیستند؛ چرا برخی باکواکبند و برخی بی‌کواکب، دیدگاه حکما و متکلمان را رد می‌کند و به تبیین دیدگاه خواص اهل وحدت می‌پردازد:

«به نزدیک خواص اهل وحدت آن است که هیچ چیز از هیچ چیز پیدا نیامدند و هیچ چیز از هیچ چیز به خدا نزدیک‌تر نیست؛ از جهت آنکه نسبت افراد عالم به خدا همچنان است که نسبت حروف این کتاب به مداد» [۱۵، ص ۱۱۴].

بنابراین از منظر نسفی که به تعبیر خود اهل وحدت است، عالم در مراتب مختلف ظهور و بروز پیدا کرده است؛ به این ترتیب همه موجودات ظهورات و تجلیات وجود واحد هستند:

«وجود یکی بیش نیست و آن وجود خدای است - تعالی و تقدس - و به غیر وجود خدای وجودی دیگر نیست و امکان ندارد که باشد ... این وجود به هر صورت و به هر صفت که امکان دارد که آن صورت و آن صفت باشد، آن صورت و آن صفت می‌شود و به ظهور می‌آید» [۱۳، ص ۱۸۸].

به این ترتیب نسفی سه دیدگاه در باب عالم در نظر می‌گیرد: «اهل شریعت

می‌گویند که عالم اسمی است مر سواء حق را و اهل حکمت می‌گویند که عالم اسمی است مر هر مجموع متجانس را و اهل وحدت می‌گویند که عالم اسمی است مر هر مرتبه‌ای از مراتب حق را» [۱۳، ص ۱۷۷]. از منظر خواص اهل وحدت وجود یکی بیش نیست و همه موجودات در واقع مراتبی از تجلیات حق تعالی هستند. به این ترتیب، عباراتی چون عالم خلق و عالم امر نیز عبارت از ظاهر و باطن حق تعالی است و ظاهر خداوند در ظهور مراتب دارد و باطن او هم در بطون مراتب دارد و مراتب عالم خلق و عالم امر هم عبارت از مراتب ظهور و بطون خداوند است [۱۴، ص ۸۲].

نسفی با اشاره به این نکته که خاک مبدأ عالم اجسام است و طبیعت مبدأ عالم ارواح است، به طرح موضوع درخور توجهی می‌پردازد. او معتقد است که برای خاک به اعتبار اضافات و اعتبارات اسمی بسیاری ذکر کرده‌اند؛ مانند جوهر اول و لوح و رحم و ام‌الکتاب و ... نسفی با طرح این موضوع که از نظر اهل وحدت جوهر اول خاک است، باور خود را از اعتقاد حکما مجزا می‌کند: «به نزدیک اهل وحدت جوهر اول خاک است؛ آن‌گاه باقی چیزها به واسطه خاک پیدا می‌آیند تا به عقل رسند و به نزدیک اهل حکمت جوهر اول عقل است؛ آن‌گاه باقی چیزها به واسطه عقل پیدا آمدند تا به خاک رسیدند» [۱۴، ص ۸۸-۸۷]. به این ترتیب نسفی جایگاه ویژه‌ای برای خاک در نظر می‌گیرد. همین خاک و به تعبیر دیگر جسم است که با رسیدن به فلک‌الافلاک به کمال خود می‌رسد [۱۴، ص ۸۹]. نسفی در جای دیگر هم نطفه انسانی را جوهر اول در نظر می‌گیرد: «ای درویش! نطفه انسان جوهر اول عالم صغیر است، و ذات عالم صغیر است، و تخم عالم صغیر است. و عالم عشق عالم صغیر است، نطفه بر خود عاشق است، می‌خواهد که جمال خود را ببیند، و صفات و اسامی خود را مشاهده کند، تجلی خواهد کرد، و به صفت فعل ملتبس خواهد شد» [۱۵، ص ۸۶]. این موضوع نشان از اهمیت وجود انسان در بینش وحدت وجودی نسفی دارد و این موضوع در دیدگاه حکما دیده نمی‌شود.

##### ۵. وجوه شباهت آرای نجم‌الدین رازی و عزیز نسفی

تأمل در تقسیم‌بندی نجم‌الدین و نسفی از مراتب ارواح نشان می‌دهد تشابهات حائز اهمیتی بین دیدگاه‌های آن‌ها وجود دارد که فرضیه تأثیرپذیری نسفی از نجم‌الدین را

در این زمینه تقویت می‌کند. برخی از این تشابهات به جنبه‌ی صوری طرح مباحث مربوط هستند. به‌عنوان مثال نجم‌الدین برای تبیین مراتب مختلف موجودات از مثال «قناد و چگونگی شکل‌گیری انواع قند از نیشکر» بهره می‌گیرد و مراتب ارواح را به اقسام قند تشبیه می‌کند که همه از نیشکر احدیت به‌وجود آمده‌اند. نسفی نیز دقیقاً از طرح این تشبیه در تبیین مراتب موجودات استفاده می‌کند: «چون خداوند تعالی خواست که عالم ارواح و اجسام را بیافریند، به آن جوهر اول نظر کرد؛ آن جوهر بگداخت و به جوش آمد. آنچه زبده و خلاصه آن جوهر بود بر سر آمد؛ بر مثال زبده قند ...» [۱۵، ص ۱۱۳].

علاوه بر این، شباهت‌های دیگری نیز از منظر محتوا بین دو دیدگاه مذکور برقرار است که مهم‌ترین آن‌ها در ادامه بررسی می‌شود.

**اهمیت قالب:** چنان‌که پیش از این ذکر آن گذشت، نجم‌الدین با تفسیر درخور توجهی که از «ظلومی و جهولی» مطرح می‌کند، ظلمت را به مثابه محبت و جهل را به مثابه عبودیت در نظر می‌گیرد و معتقد است وجود این دو صفت در انسان او را شایسته پذیرش بار امانت الهی کرده است [۱۲، ص ۴۱-۴۰]. به اعتقاد نجم‌الدین کمال انسان در تعلق روح به قالب است؛ زیرا صفت محبت که به مثابه سیاهی در نبات است، در روح اندک است و خداوند در نظر داشته است که محبت در او به کمال رسد و به همین دلیل او را با قالب که معدن ظلمت است، تعلق داد تا با پرورش صفت محبت به کمال برسد. از نظر نجم‌الدین یکی از اسرار تعلق روح به قالب نیز همین نکته است [۱۲، ص ۴۳].

عزیز نسفی نیز معتقد است هر چه از مرتبه جوهر اول به مراتب پایین‌تر نزدیک شویم، کدورت بیشتر می‌شود [۱۵، ص ۱۱۳] و روح آدمی از جمله جواهر ملائکه سماوی و از عالم علوی است و به این عالم سفلی به طلب کمال آمده است و چون کمال حاصل کند به جواهر ملائکه سماوی بازگشت می‌کند و به عالم علوی می‌پیوندد و البته دست‌یابی به این کمال جز با آلت قالب میسر نمی‌شود: «کمال بی‌آلت حاصل نمی‌توانست کرد؛ از جهت آنکه روح آدمی به کلیات عالم بود اما به جزئیات عالم نبود؛ آلتی از این عالم سفلی به روح دادند تا به جزئیات عالم عالم شد و از کلیات و جزویات استدلال کرد و پروردگار خود را بشناخت و آن آلت قالب است» [۱۵، ص ۱۱۲]. چنان‌که پیش از این نیز به آن اشاره شد، اهمیت قالب از منظر نسفی تا جایی است که خاک را نخستین جوهر در نظر می‌گیرد.



نسفی معنای دیگری نیز برای کمال در نظر می‌گیرد. طبق این دیدگاه کمال سیر و سفر و تحولی است که هر مرتبه برای رسیدن به مرتبه بالاتر دارد: «افراد هر مرتبه‌ای از مراتب این وجود، دائم در سیر و سفرند و پیوسته قطع منازل می‌کنند و باز به منزل اول می‌رسند و در هر منزلی صورت رها می‌کنند و صورتی دیگر می‌گیرند» [۱۴، ص ۸۵]. البته از منظر نسفی در دایره کمال اول و آخر معنا ندارد و آنچه در باب مراتب و اول و آخر آن‌ها گفته می‌شود به نقصان و کمال آن‌ها مربوط است: «از روی نقصان و کمال، اول و آخر و ابتدا و انتها هر فردی را از افراد توان گفتن از جهت آنکه این حال طبیعی و امر ضروری است که جمله چیزها را روی از نقصان در کمال باشد. پس بدین اعتبار مرتبه نقصان را ابتدا و مرتبه کمال را انتها در هر فردی از افراد گفته‌اند» [۱۴، ص ۸۵].

**عطائی بودن مراتب ارواح:** عزیز نسفی با استناد به آیه (فَأَقِمْ وَجْهَكَ لِلدِّينِ حَنِيفًا فِطْرَتَ اللَّهِ الَّتِي فَطَرَ النَّاسَ عَلَيْهَا لَا تَبْدِيلَ لِخَلْقِ اللَّهِ ذَلِكَ الدِّينُ الْقَيِّمُ وَلَكِنَّ أَكْثَرَ النَّاسِ لَا يَعْلَمُونَ) مراتب ارواح را فطرت الله می‌داند و معتقد است که در آن تبدیلی صورت نمی‌گیرد؛ به این ترتیب، از نظر نسفی مراتب ارواح اکتسابی نیستند: «اگر چنان بودی که این مراتب کسبی بودند، هر کس که کسب زیادت کردی، مقام او عالی‌تر شدی. عارف رسیدی و ولی به کسب به مقام نبی رسید و در جمله مقامات همچنان می‌دان؛ اما این جمله کسبی نیستند، عطایی‌اند» [۱۵، ص ۱۱۷]. نجم‌الدین نیز معتقد است هر موجودی به حد استعداد خود به این مراتب دست می‌یابد: «همچنین هر یک در مقام خویش به حد استعداد خویش از سپیدی و صفا و ظلمت و کدورت که در اجزای قند تعبیه بود برمی‌دارند و باقی رها می‌کنند» [۱۲، ص ۳۹].

**ترسیم قوس نزول و قوس صعود:** نجم‌الدین و عزیز نسفی با طرح مراتب ارواح به تبیین قوس نزول در دایره هستی می‌پردازند. «اقتضای ماهیت از اوایی و به سوی اوایی جهان بازگشت به مبدأ است؛ آفرینش و قیامت در عرفان نظری اشاره به دو قوس نزولی و صعودی دارد که لازم و ملزوم یکدیگرند؛ به نحوی که اتصال نقطه آخر قوس عروجی به نقطه اول قوس نزولی دایره وجود را تکمیل می‌کند» [۴، ص ۲۳۲-۲۳۱]. توجه به سیر استکمالی و بازگشت به مبدأ اول در دیدگاه هر دو عارف قوس صعود را در دایره هستی ترسیم می‌کند. نسفی معتقد است ارواح به عالم سفلی به طلب کمال آمده‌اند و

به واسطه قالب کمال می‌یابند و دوباره به مقام اول خود می‌رسند: «ای درویش، جمله ارواح هر یک از مقام خود به این مرتبه اسفل السافلین نزول می‌کنند و بر مرکب قالب سوار می‌شوند و به واسطه قالب کمال خود حاصل می‌کنند و باز از اینجا عروج می‌کنند و به مقام اول خود می‌رسند و چون به مقام اول خود رسیدند، عروج هر یک تمام شد و دایره هر یک تمام گشت» [۱۵، ص ۱۱۵]. از نظر نسفی هر یک از ارواح تا به مقام اول خود عروج می‌کنند؛ یعنی ارواح مؤمنان تا به آسمان اول، ارواح عباد تا آسمان دوم، ارواح زهاد تا آسمان سوم و ارواح دیگر هم به همین ترتیب هستند. اما هیچ کدام از مقام اول خود فراتر نمی‌روند [۱۵، ص ۱۱۵]؛ بنابراین کمال هر یک مشخص است و هر کدام از مقام معلوم خود فراتر نمی‌روند.

البته نجم‌الدین معتقد است برخی از نفوس از مقام خود ترقی می‌کنند و به مقام بالاتر می‌رسند و بعضی دیگر اگر چه ترقی پیدا می‌کنند، به مقام دیگری نمی‌رسند. نجم‌الدین معتقد است انبیای الهی که در مقام بی‌واسطگی قرار دارند از مقام روحانیت به عالم صفات خداوندی می‌رسند و پذیرش چنین مقامی در وجود آنها تعبیه شده است؛ اما به عنوان مثال ارواح عاصیان به مقام ارواح مؤمنان نمی‌رسند [۱۲، ص ۳۴۵]. در واقع این گروه از دولت این کمال محرومند. اشاره به حقیقت معاد نیز ترسیم‌کننده قوس صعود در عالم هستی است: «حقیقت معاد بازگشتن نفوس انسانی است با حضرت خداوندی یا به اختیار چنانک نفوس سعدا، یا به اضطرار چنانک نفوس اشقیا و بازگشت همه با آن حضرت است» [۱۲، ص ۳۴۳].

### نتیجه‌گیری

بررسی دیدگاه‌های نجم‌الدین رازی و عزیز نسفی در باب مراتب ارواح نشان می‌دهد: - دیدگاه نجم‌الدین در باب هستی و آفرینش ضمن تأثیرپذیری از دیدگاه حکما با تفاسیر ذوقی و عرفانی درآمیخته و با نوآوری‌های بسیاری همراه است. گرایش او به باطن زمینه‌ساز طرح تأویل‌های عرفانی از موضوعات قرآنی می‌شود. از جمله این تأویل‌ها، برداشتی است که از «کدورت» و «کثافت» در مراتب موجودات مطرح می‌کند. به باور او کدورت خمیرمایه محبت است و کثافت خمیرمایه تواضع است و انسان به واسطه بهره‌مندی از این دو صفت توانست پذیرای بار امانت الهی شود.

- نجم‌الدین در تبیین مراتب ارواح به ترسیم مراتب موجودات و شیوه شکل‌گیری آن‌ها از موجود واحد می‌پردازد. هر چند که موضوع وحدت وجود - به معنایی که در آثار ابن عربی مطرح است - در این تقسیم‌بندی مشاهده نمی‌شود اما همه این مراتب از مرتبه احدیت به وجود آمده‌اند و نجم‌الدین آن‌ها را یک حقیقت واحد در نظر می‌گیرد.

- نسفی نیز همچون نجم‌الدین طرح منسجمی در باب مراتب ارواح دارد. هر چند که نسفی در طرح این موضوع از کلام متکلمان و حکما تأثیر پذیرفته است، نوآوری‌های بسیاری در این زمینه دارد. نسفی با اشاره به آفرینش عقول و تطبیق آن با افلاک نه‌گانه و عناصر اربعه در مجموع به چهارده مرتبه آفرینش از نظر حکما اشاره می‌کند. هر چند که به نظر می‌رسد نسفی طرح کلی این تقسیم‌بندی از حکما وام می‌گیرد، تطبیق مراتب عقول با مراتب ارواح در دیدگاه نسفی در واقع تلفیقی از دیدگاه‌های حکما و عرفا است. نسفی با در نظر گرفتن میزان تقرب افراد به خداوند مراتبی برای آن‌ها در نظر می‌گیرد (خاتم‌الانبیاء، پیامبران اوالوالعزم، رسل، انبیا، اولیا، اهل معرفت، زهاد، عباد و مؤمنان). اینکه هر کدام از این مراتب در طبقه‌ای از عالم اجسام جای می‌گیرند، از نوآوری‌های نسفی است. البته از منظر نسفی این طبقه‌بندی هم مخصوص «عوام اهل وحدت» است. نسفی با طرح دیدگاه «خواص اهل وحدت» به نقد دیدگاه‌های حکما و متکلمان می‌پردازد. از منظر خواص اهل وحدت همه موجودات ظهورات و تجلیات وجود واحد هستند. نسفی با طرح این موضوع که از نظر اهل وحدت جوهر اول خاک است، باور خود را از اعتقاد حکما مجزا می‌کند. همین خاک و به تعبیر دیگر جسم است که با رسیدن به فلک‌الافلاک به کمال خود می‌رسد. این موضوع نشان از اهمیت وجود انسان در بینش وحدت وجودی نسفی دارد.

- مشترکات بسیاری بین دیدگاه‌های نجم‌الدین و نسفی در تقسیم‌بندی مذکور وجود دارد؛ از جمله: ۱- هر دو از تشبیه یکسانی برای تبیین مراتب ارواح بهره می‌گیرند؛ ۲- هر دو مراتب ارواح را فطرت الله می‌دانند و معتقدند که در آن تبدیلی صورت نمی‌گیرد و هر موجودی به حد استعداد خود به این مراتب دست می‌یابد؛ ۳- کمال انسان در تعلق روح به قالب است و دستیابی به کمال جز به واسطه قالب محقق نمی‌شود. اهمیت قالب از منظر نسفی تا جایی است که خاک را نخستین جوهر در نظر می‌گیرد؛ ۴- نجم‌الدین و عزیز نسفی با طرح مراتب ارواح به تبیین قوس نزول در دایره

هستی می‌پردازند. توجه به سیر استکمالی و بازگشت به مبدأ اول نیز در دیدگاه هر دو عارف قوس صعود را در دایره هستی ترسیم می‌کند.

### منابع

- [۱]. قرآن کریم.
- [۲]. اسدی گرمارودی، محمد؛ عزیزی، بابک (۱۳۹۰). «تبیین مراتب انسان کامل در اندیشه عزیزالدین نسفی»، پژوهشنامه عرفان، سال دوم، ش ۴، صص ۱۴-۱.
- [۳]. رئیسی، احسان و دیگران (۱۳۹۲). «هستی و مراتب آن از دیدگاه عزیز نسفی»، ادبیات عرفانی، سال پنجم، ش ۸، صص ۹۳-۱۲۱.
- [۴]. رحیمیان، سعید (۱۳۸۸). مبانی عرفان نظری، ویراست ۲، تهران، سمت.
- [۵]. فدایی مهربانی، مهدی (۱۳۸۷). «درآمدی بر ارتباط نظام معرفت‌شناختی و هستی‌شناختی عزیز نسفی»، پژوهش‌های فلسفی - کلامی، سال نهم، ش ۳، صص ۱۶۰-۱۳۳.
- [۶]. کلابادی، ابوبکر محمد بن ابراهیم (۱۹۳۳م). التعرف لمذهب التصوف، مصر، مطبعة السعادة.
- [۷]. محاسبی، حارث. (۱۴۲۸). آداب النفوس، بیروت، مؤسسة الکتب الثقافیه.
- [۸]. مستملی بخاری، اسماعیل (۱۳۶۳). شرح التعرف لمذهب التصوف، تصحیح محمد روشن، ج ۱، تهران، اساطیر.
- [۹]. میبیدی، ابوالفضل رشید الدین (۱۳۷۱). کشف الاسرار و عدة الابرار، ج ۴. تهران. امیرکبیر.
- [۱۰]. میرباقری فرد، سیدعلی اصغر (۱۳۷۹). «نسفی و وحدت وجود». مجله دانشکده ادبیات و علوم انسانی دانشگاه خوارزمی، دوره ۸، ش ۳۰ و ۳۱، صص ۱۴۴-۱۲۵.
- [۱۱]. میرباقری فرد، سید علی اصغر و مهدی دهباشی (۱۳۸۶). تاریخ تصوف (۱)، چاپ دوم، تهران، سمت.
- [۱۲]. نجم‌الدین رازی، ابوبکر عبدالله (۱۳۸۳). مرصاد العباد، به اهتمام: محمد امین ریاحی، تهران، علمی و فرهنگی.
- [۱۳]. نسفی، عزیزالدین بن محمد (۱۳۹۱). بیان التنزیل، شرح احوال، تحلیل آثار، تصحیح و تعلیق: سیدعلی اصغر میرباقری فرد، تهران، سخن.
- [۱۴]. \_\_\_\_\_ (۱۳۹۱). کشف الحقائق، مقدمه، تصحیح و تعلیقات: سیدعلی اصغر میرباقری فرد، تهران، سخن.
- [۱۵]. \_\_\_\_\_ (۱۳۸۶). انسان کامل، تصحیح: ماریزان موله، تهران، طهوری.
- [۱۶]. \_\_\_\_\_ (۱۳۸۱). زیده الحقائق، تصحیح: حق‌وردی ناصری، تهران، طهوری.