

فهرست مطالب

پیشگفتار

بخش اول:

فصل اول: احوال و آثار نسفي ۱

فصل دوم: منظومه فکري نسفي ۴۷

بخش دوم:

مقدمه ۱۲۱

متن بیان الشّنزیل:

مقدمه مؤلف

اصل اول - در معرفت خدای ۱۴۹

اصل دوم - در معرفت عالم ۱۷۷

اصل سوم - در معرفت انسان ۱۹۹

اصل چهارم - در معرفت نبی و ولی ۲۱۳

اصل پنجم - در معرفت معجزه و کرامت ۲۲۳

اصل ششم - در معرفت وحی و الهام ۲۲۷

اصل هفتم - در معرفت کلام الله و کتاب الله ۲۳۳

اصل هشتم - در معرفت شب قدر و روز قیامت ۲۳۹

اصل نهم - در معرفت موت و حیات.....	۲۴۳
اصل دهم - در معرفت معاد.....	۲۴۷

۲۵۷..... تعلیقات.

نمايه‌ها.....	۲۹۳
۱. آيات و احاديث.....	۲۹۴
۲. اقوال مشایخ.....	۲۹۵
۳. دعاها، ترکیبها و عبارتهای عربی.....	۲۹۶
۴. تعریف وارهها.....	۲۹۷
۵. اصطلاحات.....	۳۰۷
۶. ترکیبهای عطفی و.....	۳۳۹
۷. لغات و ترکیبهای تازه.....	۳۴۹
۸. اعلام.....	۳۶۲
۹. عدد و معدود.....	۳۶۳
۱۰. معدود و عدد.....	۳۶۶
۱۱. تعلیقات.....	۳۶۸

منابع و مأخذ..... ۳۷۱

فهرست تفصیلی مطالب

بخش اول ۱ - ۱۱۷ :

فصل اول ۱ - ۴۶: زندگانی نسفي ۱ - ۷، جایگاه نسفي در عرفان قرن هفتم هجری ۷ - ۱۳، مقام علمی و عرفانی نسفي ۱۳ - ۱۹، آثار نسفي ۲۰ - ۳۱، آثار چاپی ۲۰ - ۲۹، آثار خطی ۲۹ - ۳۱، ویژگیهای آثار نسفي ۳۱ - ۳۴، نشر نسفي ۳۴ - ۳۶، تأویل در آثار نسفي ۳۶ - ۳۹، پینوشتهای زندگانی نسفي ۴۱ - ۴۴، پینوشتهای آثار نسفي ۴۴ - ۴۶.

فصل دوم (منظومه فکری نسفي) ۴۷ - ۱۱۷: هستی در آثار نسفي ۴۹ - ۶۵، اقسام وجود ۴۹ - ۵۱، وحدت وجود ۵۱ - ۵۷، عقل، نفس، روح ۵۷ - ۵۹، عالم ملک، ملکوت، جبروت ۵۹ - ۶۰، عالم علوی و عالم سفلی ۶۰ - ۶۲، عالم کبیر و عالم صغیر ۶۲ - ۶۳، ملک و شیطان ۶۴ - ۶۵، انسان در آثار نسفي ۶۷ - ۹۵، قالب و جسم انسان ۶۸ - ۶۸، روح انسانی ۶۸ - ۷۰، ترکیب روح انسانی با قالب (تسویه) ۷۰ - ۷۱، کمال ۷۱ - ۷۳، بلوغ و حریت انسان ۷۳ - ۷۴، انسان کامل ۷۴ - ۷۶، اصلاح کمال ۷۶ - ۷۹، مراتب اولیا ۷۹ - ۸۱، خواب، الهام، وحی ۸۱ - ۸۲، معجزه و کرامت ۸۲ - ۸۳، معرفت ۸۳ - ۸۷، سلوک ۸۷ - ۹۰، جبر و اختیار ۹۱ - ۹۵، سرنوشت انسان بعد از مرگ (معد) ۹۷ - ۱۰۵، پینوشتهای هستی در آثار نسفي ۱۰۷ - ۱۱۱، پینوشتهای انسان در آثار نسفي ۱۱۱ - ۱۱۶، پینوشتهای معاد ۱۱۶ - ۱۱۷.

بخش دوم ۱۲۱ - ۳۸۴

مقدمه ۱۲۱ - ۱۴۶، سبک بیان التنزیل ۱۲۳ - ۱۴۰؛ ویژگیهای صرفی و نحوی ۱۲۳ - ۱۳۳، ویژگیهای بلاغی ۱۳۳ - ۱۳۷، ویژگیهای کلی ۱۳۸ - ۱۴۰، نسخه‌های کتاب ۱۴۰ - ۱۴۶، نسخه اساس ۱۴۰، رسم الخط نسخه اساس ۱۴۰ - ۱۴۲، نسخه مت ۱۴۳، رسم الخط نسخه مت ۱۴۳، نسخه کب ۱۴۴، رسم الخط نسخه کب ۱۴۴ - ۱۴۵، نسخه کد ۱۴۵، رسم الخط نسخه کد ۱۴۵ - ۱۴۶، شیوه تصحیح کتاب ۱۴۶، پی‌نوشتها ۱۴۶.

متن ۱۴۷ - ۲۵۶

مقدّمة مؤلف ۱۴۷ - ۱۴۸

اصل اول در معرفت خدای: ۱۴۹ - ۱۷۵؛ فصل در بیان خدای و عالم ۱۴۹ - ۱۵۰، فصل در اقسام وجود ۱۵۰، باب در سخن عوام اهل شریعت ۱۵۰ - ۱۵۱، فصل در بیان احد و واحد ۱۵۱ - ۱۵۲، فصل در بیان هستی حقيقی و مجازی ۱۵۲ - ۱۵۳، باب در سخن خواص اهل شریعت ۱۵۳ - ۱۵۴، فصل در بیان نور خدای ۱۵۵، فصل در بیان عکس ۱۵۶، فصل در بیان مکان ۱۵۷، فصل در اقسام مکان ۱۵۷ - ۱۵۸، فصل در بیان تفاوت مکانها ۱۵۸ - ۱۵۹، فصل در بیان مزاج ۱۶۱ - ۱۶۲، باب در سخن خاصّ الخاص اهل شریعت ۱۶۳ - ۱۶۵، فصل در معیّت خدای با عالم ۱۶۵، فصل در بیان تأثیر سلوک ۱۶۶ - ۱۶۷، باب در سخن اهل وحدت در بیان توحید ۱۶۷، باب اول در سخن طایفة نافیان در شأن توحید ۱۶۷ - ۱۶۸، فصل در سخن خواص طایفة نافیان ۱۶۸ - ۱۶۹، فصل در سخن عوام طایفة نافیان ۱۶۹ - ۱۷۰، فصل در بیان معیّت خدای خلق با خلق خدای ۱۶۹، فصل در بیان وجود حقيقی وجود خیالی ۱۶۹ - ۱۷۰، باب دوم در سخن مثبتان در بیان توحید ۱۷۰ - ۱۷۱، فصل در بیان توحید ۱۷۱، فصل در سخن عوام طایفة مثبتان ۱۷۱ - ۱۷۲، فصل در بیان کثرت اسامی ۱۷۲، فصل در سخن خواص طایفة مثبتان ۱۷۲ - ۱۷۳، حکایت ۱۷۳ - ۱۷۴، فصل در بیان ذات وجه و نفس ۱۷۴، فصل در بیان مرتبه ذات خدای ۱۷۵.

اصل دوم در معرفت عالم ۱۷۷ - ۱۹۸: فصل در بیان اقسام عالم ۱۷۸، فصل در بیان افراد عالم ملک ۱۷۸ - ۱۷۹، فصل در سخن اهل حکمت ۱۷۹ - ۱۸۰، باب در سخن عوام اهل حکمت در بیان مبدأ عالم خلق و عالم امر ۱۸۰، فصل در سخن خواص اهل حکمت در بیان مبدأ عالم خلق و عالم امر ۱۸۰ - ۱۸۱، فصل در بیان مبدأ موالید ۱۸۱ - ۱۸۲، فصل در سخن خواص اهل حکمت ۱۸۲ - ۱۸۳، فصل در بیان تسویه ۱۸۳ - ۱۸۴، باب در سخن عوام اهل وحدت در بیان مبدأ عالم خلق و عالم امر ۱۸۴ - ۱۸۵، در بیان یک طریق از آن دو طریقی که جوهر خاک و جوهر طبیعت به کمال خود رسند ۱۸۵ - ۱۸۶، فصل در بیان مبدأ موالید و در بیان آن یک طریق دیگر که خاک و طبیعت خاک به کمال خود می‌رسند ۱۸۶ - ۱۸۷، فصل در سخن خواص اهل وحدت ۱۸۷ - ۱۸۸، باب در بیان ملاٹکه ۱۸۹ - ۱۹۰، فصل در بیان ملاٹکه ۱۹۰، فصل در سخن اهل وحدت در بیان ملاٹکه ۱۹۱، باب در بیان دنیا و آخرت ۱۹۱، در بیان آن که خاص است مر هرکس را ۱۹۲، و آنچه عام است مر جمله را ۱۹۲، فصل در سخن اهل وحدت در بیان دنیا و آخرت ۱۹۲، در بیان آن که خاص است مر هرکس را ۱۹۳، و آنچه عام است مر جمله را ۱۹۳، فصل در بیان آن که بعد از حس و عقل، طور دیگر هست یا نیست ۱۹۳ - ۱۹۶، فصل در بیان طور عشق ۱۹۶ - ۱۹۷، فصل در سخن اهل تصوّف در بیان عشق ۱۹۷ - ۱۹۸.

اصل سوم در معرفت انسان ۱۹۹ - ۲۱۱: فصل در بیان اقسام ارواح ۲۰۰، فصل در سخن عوام اهل شریعت در بیان روح انسانی ۲۰۰ - ۲۰۱، فصل در بیان حقیقت روح انسانی ۲۰۱ - ۲۰۳، باب در سخن اهل حکمت در معرفت روح انسانی ۲۰۳ - ۲۰۴، فصل در بیان مخلوق اول ۲۰۴ - ۲۰۶، فصل در بیان چهار قوت ۲۰۶ - ۲۰۷، فصل در بیان قوت محرّکه و مدرکه ۲۰۸ - ۲۰۹، فصل در بیان اقسام قوّه محرّکه ۲۰۹ - ۲۱۰، باب در سخن اهل وحدت در معرفت انسان ۲۱۰ - ۲۱۱، فصل در سخن اهل وحدت ۲۱۱.

اصل چهارم در معرفت نبی و ولی ۲۱۳ - ۲۲۲: فصل در سخن عوام اهل شریعت

۲۱۳ - ۲۱۴، فصل در سخن خواص اهل شریعت ۲۱۴، باب در سخن خاص الخاّص اهل شریعت در بیان نبی و ولی ۲۱۵ - ۲۱۶، فصل در بیان نبی و ولی ۲۱۶ - ۲۱۷، فصل در سخن اهل وحدت ۲۱۷ - ۲۱۹، فصل در سخن خواص اهل وحدت ۲۱۹ - ۲۲۲، فصل در بیان نبی و ولی ۲۲۲.

اصل پنجم در معرفت معجزه و کرامت ۲۲۳ - ۲۲۶: فصل در سخن اهل حکمت در بیان معجزه و کرامت ۲۲۵، فصل در سخن اهل وحدت در بیان معجزه کرامت ۲۲۵ - ۲۲۶.

اصل ششم در معرفت وحی و الہام ۲۲۷ - ۲۳۲: فصل در سخن اهل حکمت در بیان وحی و الہام ۲۲۷ - ۲۲۸، فصل در سخن اهل وحدت در بیان وحی و الہام ۲۲۹ - ۲۳۰، در بیان وحی و الہام ۲۲۹، فصل در بیان علم ضروری و الہام ۲۳۰ - ۲۳۲، فصل در بیان علم انسان کامل ۲۳۲.

اصل هفتم در معرفت کلام الله و کتاب الله ۲۳۳ - ۲۳۸: باب در بیان کلام خدای ۲۳۴، فصل در بیان کتاب الله و کلام الله ۲۳۴ - ۲۳۵، فصل در سخن اهل وحدت در بیان کتاب الله و کلام الله ۲۳۵ - ۲۳۶، فصل در سخن خواص اهل وحدت ۲۳۶ - ۲۳۷، فصل در بیان اضافات و اعتبارات ۲۳۷، فصل در بیان ذات و وجه و نفس ۲۳۸.

اصل هشتم در معرفت شب قدر و روز قیامت ۲۳۹ - ۲۴۲: فصل در سخن اهل شریعت ۲۳۹ - ۲۴۰، حکمت در بیان شب قدر و روز قیامت ۲۴۰ - ۲۴۲، فصل در سخن اهل حکمت ۲۴۲، فصل در سخن اهل وحدت ۲۴۲.

اصل نهم در معرفت موت و حیات ۲۴۳ - ۲۴۶: باب در بیان حیات و موت معنوی و صوری ۲۴۳ - ۲۴۴، فصل در سخن اهل وحدت در بیان موت و حیات ۲۴۴، فصل در بیان حیات و موت ۲۴۴ - ۲۴۵، فصل در بیان بعث و قیامت ۲۴۵، فصل در اقسام ولادت ۲۴۶ - ۲۴۵.

اصل دهم در معرفت معاد ۲۴۷ - ۲۵۶: فصل در سخن عوام اهل شریعت ۲۴۷ - ۲۴۸، فصل در سخن اهل شریعت ۲۴۸ - ۲۴۹، فصل در سخن خاص الخاّص اهل

شريعت در بيان معاد ۲۴۹ - ۲۵۰، فصل در سخن قسم دوم خاص الخاّص اهل شريعت
۲۵۰ - ۲۵۱، فصل در سخن قسم سیوم خاص الخاّص اهل شريعت ۲۵۲ - ۲۵۳، فصل
در سخن اهل وحدت در بيان مبدأ و معاد ۲۵۳، فصل در بيان مبدأ و معاد ۲۵۴ - ۲۵۴
فصل در بيان صحبت ۲۵۴ - ۲۵۶، فصل در بيان صحبت ۲۵۶.

تعليقات ۲۵۷ - ۲۹۱.

نمايه‌ها ۲۹۳ - ۳۷۰: آيات و احاديث ۲۹۴، اقوال مشايخ ۲۹۵، دعاها، تركيبها و
عبارت‌های عربی ۲۹۶، تعريف واره‌ها ۲۹۷ - ۳۰۶، اصطلاحات ۳۰۷ - ۳۳۸، تركيبهاى
عطفى و... ۳۳۹ - ۳۴۸، لغات و تركيبات تازه ۳۴۹ - ۳۶۱، اعلام ۳۶۲، عدد و معلوم
۳۶۳ - ۳۶۵، معلوم و عدد ۳۶۶ - ۳۶۷، تعليقات ۳۶۸ - ۳۷۰.

منابع و مأخذ ۳۷۱ - ۳۸۶.

باسم‌هه تعالی

پیشگفتار

جویان اتصال بسی خلق و حق، عزیز
کر نیستان به هست محال است اتصال
وصل و فراق خلق دو چیز اقتضا کند
اونیست جزیکنی فراق است و نه وصال

کشف الحقائق/ ۱۵۸

هرچند تصوّف در دوران اولیه بر محور زهد شکل گرفت و بنای آن بر اصول ساده‌ای استوار شد اما اهل تصوّف از همان ابتدا در مشی و سلوک خویش با هم اختلافاتی پیدا کردند. گروهی مانند حسن بصری و فضیل عیاض، حزن را با زهد همراه ساختند و برخی چون رابعه عدویه و ذوالنون مصری محبّت را با زهد درآمیختند و کسانی چون شقیق بلخی و شاگردان او توکل را در پیش گرفتند. با گذشت زمان و عمیق‌تر شدن این اختلافات مشربها، طریقه‌ها، سلسله‌ها و حتی مکتبهای عرفانی شکل گرفت و صوفیان به فرقه‌های گوناگون تقسیم شدند اما تمام این تفاوت‌ها در سیر و سلوک در فروع تصوّف بروز پیدا کرد و در اصول و مبانی آن کمتر اختلاف واقع می‌شد. از قرن ششم هجری بتدریج اختلافات عمیق‌تر و اساسی‌تری آشکار شد که در مبانی تصوّف دگرگونی پدید آورد. این تحول در قرن هفتم هجری به اوج خود رسید و دیدگاه‌های عرفانی با آراء صوفیان پیشین تفاوت‌های بنیادی پیدا کرد و اهل معرفت عملاً در مقام پاسخگویی به مسائلی برآمدند که پیش از آن، در فلسفه و کلام نیز مطرح می‌شد.

یکی از عوامل مهم ایجاد این دگرگونی، نزدیکی تصوّف با تفکر شیعی بود چنان که بعد از آن دیدگاههای شیعه بیش از گذشته در عرفان، تأثیر گذاشت. با این دگرگونی مطالب عرفانی بیشتر بر محور توجه به باطن و تأویل و با نظم فلسفی بیان شدو آثار عرفانی از محدوده بیان مراحل سیر و سلوک و اقوال مشایخ بیرون آمد و به طرح و تشریح مباحثی چون وجود، ذات و صفات حق تعالی، معاد، ولایت و نبوّت و ... پرداخت. گرچه برخی بار این تحول را بتمامی بر دوش محبی الدین بن عربی (متوفی ۶۳۸ق) عارف بزرگ اسلامی قرار می‌دهند اما طبیعی است که در ایجاد این تحول عوامل زیادی نقش داشت و افراد زیادی سهیم بودند که گاه دیدگاههای آنان با آراء ابن عربی متفاوت بود.

از جمله عارفانی که در معرض این تحول پرورش یافت و خود بر این دگرگونی تأثیر گذاشت عزیز بن محمد نسفي عارف قرن هفتم هجری است. آثار او از مهمترین منابعی است که می‌تواند چگونگی و میزان این تحول را روشن سازد. وی در کتابها و رساله‌های متعددی که از خود بر جای گذاشته، دیدگاههایش را درباره موضوعاتی چون هستی، انسان، نبوّت و ولایت، جبر و اختیار، معاد و ... تبیین کرده است. از این روی تحلیل آثار و معرفی دیدگاههای او برای آشنایی با عرفان قرن هفتم و پس از آن اهمیّت بسیار دارد. علاوه بر این، آثار وی از جهت نگارش، شیوه بیان مطالب و برخورد با آرای متفاوت و متعارض و داوری درباره آنها نسبت به دیگر متون عرفانی امتیازهای فراوانی دارد که تأمّل در آثار او را ضروری می‌سازد.

منظور از انجام این تحقیق دستیابی به دو هدف بود: یکی بررسی و تحلیل آثار نسفي و معرفی دیدگاههای عرفانی او و دیگر تصحیح یکی از آثار مهم و بالارزش وی به نام «بیانالتنزیل». به همین سبب این کتاب در دو بخش تدوین شده است:

بخش اول. دقایق زندگانی، احوال و آثار نسفي و منظومه فکري او.

در این بخش درباره خاستگاه و محل پرورش، استادان، مسافرتها، مذهب و دیگر ابعاد زندگانی وی سخن به میان آمده است. برای تدوین مراحل زندگانی او علاوه بر

منابع موجود از اشارات، شواهد و قرائتی که در تأییفات وی به نظر می‌آید استفاده شد. برای معرفی شخصیت علمی و عرفانی نسفی ابتدا به فضای فکری و عرفانی دوره حیاتش اشاره شد، سپس جایگاه او در عرفان قرن هفتم تبیین گردید. معرفی آثار چاپی و خطی و نقد شیوه تصحیح آثار چاپی او از دیگر مطالب این بخش است. همچنین نشر ساده و بی‌پیرایه نسفی و شیوه بیان مطالب که از ویژگیهای مهم آثار اوست، بررسی و خصایص سبکی او تبیین شد. از جمله فصلهایی که به این بخش افزوده شد تبیین منظومه فکری نسفی است. برای انجام این کار محتوای آثار چاپی نسفی بررسی شد و ضمن تحقیق در ریشه‌های فکری او دیدگاههایش بر سه محور «هستی»، «انسان» و «سرنوشت انسان بعد از مرگ» یا «معداد» تشریح گردید.

بخش دوم. تصحیح کتاب بیانالتّنزیل: برای تصحیح این کتاب از چهار نسخه استفاده شد که اقدم و أصلح آنها نسخه کتابخانه مجلس شورای اسلامی است که در سال ۸۵۲ق استنساخ شده است. این نسخه‌ها در مقدمه بیانالتّنزیل معرفی شده است. بعد از تصحیح این کتاب پروفسور هرمان لنلت با بزرگواری عکس نسخه دیگری که در مجموعه‌ای با شماره ۱۷۶۷ در کتابخانه ولی‌الدین نگهداری می‌شود و مرحوم ماریزان موله در ترکیه از آن عکسی تهیه کرده بود برای این جانب فرستادند. تاریخ کتابت این نسخه ۹۸۱ق است اما آن گونه که پروفسور لنلت به نقل از مقاله «فریتز مایر» درباره نوشه‌های عزیز نسفی^۱ نوشته تاریخ اصلی کتابت این نسخه ۸۸۱ق است اما معلوم نیست که قسمت بیانالتّنزیل چه زمانی استنساخ شده است. در این مجموعه برگهای قسمت بیانالتّنزیل براساس شماره‌های عربی برگهای ۳۴۴ - ۳۷۹ و بر مبنای شماره‌های لاتین برگهای ۲۴۳ - ۲۷۸ است.^۲ این نسخه به علت افتادگی، تکرار و راه یافتن اغلاظ

1- Fritz Meier, "Die Schriften des 'Aziz-i Nasfi'", Wiener Zeitschrift Für die Kunde des

Morgenlandes 52, 1953, 125-182.

2- ماریزان موله نیز این نسخه را معرفی کرده است. نک: انسان کامل / ۴۳.

زیادی در متن آن اعتبار چندانی ندارد. عبارتهای عربی اغلب مغشوش است و گاهی کاتب بدون توجه به اصل متن، واژه یا عبارتهايی را بر متن افزوده است. مثلاً عبارت «علیهم السلام» را بعد از واژه انبیا و «علیه السلام» را بعد از نام برخی از پیامبران اضافه کرده یا به عبارت «الاحول و لا قوة الا بالله» «العلی العظیم» را افزوده است. از ویژگیهای مهم این نسخه آن است که ابیاتی از شاعرانی چون فخرالدین عراقی یا اشعاری کم وزن و سست با تصرف کاتب در متن و حاشیه نسخه راه پیدا کرده است. این نسخه فصل آخر ندارد. در مقدمه بیانالتنزیل به ویژگیهای سبکی این کتاب با بیان نمونه هایی از متن اشاره گردیده و برخی از مطالب بیانالتنزیل که مجال طرح آن در منظومه فکری نسفی فراهم نبود در قالب تعلیقات شرح شده است.

به پایان بردن این کار بدون یاری و همراهی شماری از استادان فاضل و محققان زبان و ادبیات فارسی ممکن نبود. بر خود فرض می دانم صمیمانه از این عزیزان تشکر و قدردانی کنم: از استادان گرانقدر دکتر مهدی محقق، دکتر محمد رضا شفیعی کدکنی، دکتر تقی پورنامداریان، پروفسور هرمان لسدلت و دکتر مظاہر مصفا که در مراحل مختلف انجام کار از راهنمایی آنها بهره بردم؛ از خانم دکتر زهره نجفی، آقای احسان رئیسی و خانم معصومه طاهری به سبب بازخوانی مطالب و تنظیم منابع؛ از آقای مجتبی محمدی به جهت زحماتشان برای تایپ و صفحه آرایی کتاب، از خانم اعظم طغیانی برای هماهنگی کارها؛ و از آقای علمی مدیر توانمند انتشارات سخن و همکاران محترمشان برای فراهم آوردن مقدمات چاپ کتاب.

و آخر دعوانا أن الحمد لله رب العالمين

سید علی اصغر میر باقری فرد

تیرماه ۱۳۹۱

بخش اول

شرح احوال و تحلیل آثار

۱. زندگانی نسفي

عزیز بن محمد نسفي از عارفان بزرگ قرن هفتم هجری است که آثار متعدد و با ارزشی از خود به جا گذاشته است. با آن که نسفي در عرفان جایگاه بلندی دارد، احوال و دقایق زندگانی او چندان روشن و دقیق نیست. در بیشتر منابع، مطالبی که درباره زندگی وی نوشته شده، کوتاه، تکراری و گاه غیرواقعی است و از این اطلاعات تنها می‌توان تصویری کلی و مبهم از زندگی او ترسیم کرد. آثار عزیز، تنها منابع معتبر و قابل اطمینانی است که ما را با جمال با زندگانی او آشنا می‌سازد.

دوران رشد و بالندگی نسفي در زمانی بود که عرفان اسلامی در قالب و محتوا دگرگونی می‌یافتد و بر عمق و گستره آن افزوده می‌شود. تا قرن ششم هجری، آثار عرفانی با همه تعدد و تنوع، از این وجه مشترک برخوردار بودند که تنها مبانی نظری و وظایف سالکان را در سیر و سلوک تشریح می‌کردند و احوال و مقامهای مشایخ تصوف را به همراه اقوال آنان به رشته نگارش درمی‌آوردند. از قرن ششم بدربیج در محتوای آثار صوفیه تغییر و دگرگونی پیدید آمد و در آنها موضوعات تازه و متنوعی مطرح شد. با تشدید این حرکت در قرن هفتم نقطه عطفی در عرفان اسلامی به وجود آمد که در بخشهای دیگر به آن اشاره خواهد شد. شخصیت عرفانی و علمی نسفي در زمان اوج این حرکت و تحول شکل گرفت و خود در گسترش و تعمیق این تحول سخت موثر واقع

شد.

عزیز در اوایل قرن هفتم هجری در شهر "نصف" به دنیا آمد. "نصف" یا "نخشب" که نسفي خود تصریح می‌کند زادگاه اوست، در ایالت "سعده" قرار داشت و امروز قرشی خوانده می‌شود. نصف موطن و خاستگاه بسیاری از دانشمندان و عارفان بزرگ و محل مناسبی برای پرورش شخصیت عزیز نسفي بود.^۱

وی در جوانی به بخارا سفر کرد و به تکمیل معلومات خویش پرداخت. ظاهراً در این شهر حکمت و فلسفه آموخت و در علم طب تبحر کامل یافت. از آثار او برمی‌آید که او، هم با مبانی فلسفه به خوبی آشنا بوده و هم به معالجه و درمان بیماران می‌پرداخته است. درباره تحصیل طب می‌نویسد:

«به نزدیک اطباء حواسّ باطن سه بیش نیست: تخیل و توهّم و تذکّر، از جهت آن که به نزدیک ایشان حسّ مشترک و خیال یکی است و محل وی مقدم دماغ است و وهم و متصرّفه یکی است و محل وی وسط دماغ است و حافظ و ذاکره یکی است و محل وی مؤخر دماغ است و حقّ به دست ایشان است از جهت آن که این بیچاره به وقت معالجه چندین نوبت تجربه کرد، حسّ مشترک و خیال را یکی یافت و وهم و متصرّفه را یکی دید و غرض این بیچاره در تحصیل طب و مشغول بودن به معالجه چندین سال این بود تا در تشریح به تحقیق اطمینانی حاصل شود.^۲»

یکی از وقایع مهم و سرنوشت‌ساز زندگی عزیز نسفي، آشنایی وی با سعدالدین حمویه از عارفان بزرگ اوخر قرن ششم و نیمة اول قرن هفتم هجری است. او بین سالهای ۶۴۱ تا ۶۴۹ ق به حضور سعدالدین حمویه رسید. گویا از طریق او به تصوف روی آورده و به سیر و سلوک پرداخته است. سعدالدین که از خاندان بزرگ حمویه بود و شهرت فراوانی داشت، بخش عمدّه‌ای از عمر خویش را در سفر گذراند. دوران مصاحبّت نسفي مصادف با آخرین سالهای عمر سعدالدین بود.^۳

سعدالدین حمویه در سال ۵۸۶ ق به دنیا آمد و در سال ۶۴۹ ق در خراسان

درگذشت^۴. او از شاگردان و مریدان خاص نجم الدین کبری بود و ازوی در سال ۶۱۶
اجازه ارشاد گرفت. سعد الدین با بسیاری از بزرگان عصر خود از جمله شهاب الدین
ابو حفص عمر سهوردی، سیف الدین باخرزی، معین الدین جاجری، شهاب الدین
خیوقی، جلال الدین محمد بلخی، صدر الدین قونوی، و محیی الدین بن عربی ارتباط
داشت و با آنها مکاتبه می‌کرد. دیدار و مصاحبت با ابن عربی در سعد الدین تأثیر عمیقی
گذاشت و دیدگاههای او را تحت الشعاع خود قرار داد. آن دو در دمشق با یکدیگر
ملاقات کردند و از آن پس با مکاتبه ارتباط آنها تداوم یافت. او ابن عربی را دریابی مواج و
بی‌نهایت توصیف کرد و ابن عربی نیز وی را «کنز لاینده» نامید.^۵

در بین رساله‌های ابن عربی، رساله‌ای وجود دارد که در آن به چند پرسش از
سعد الدین حمویه پاسخ داده شده است. این موضوع از آن حکایت می‌کند که
دیدگاههای این دو در بعضی از مباحث به یکدیگر نزدیک بوده است.^۶

تأویل حروف یکی از زمینه‌های مشترکی است که هم ابن عربی به آن توجه نشان داده
و هم سعد الدین در آن تالیفاتی فراهم آورده است. موضوع مهمی که اخوان الصفا نیز به
آن بی‌توجه نبودند.^۷ در میان منابعی که درباره سعد الدین اطلاعاتی به دست می‌دهد^۸
مراد المریدین اهمیت خاصی دارد. این کتاب را ابوالفتوح هبة الله بن یوسف بن ابراهیم
بن محمد بن مؤید حمویی از نوادگان شیخ سعد الدین بین سالهای ۷۴۱ تا ۷۵۰ ق تالیف
کرده است. مراد المریدین به زبان عربی شامل اطلاعات مهم و دقیقی درباره دقایق
زندگانی، تحصیلات، مسافرتها، استادان، شاگردان و معاصران سعد الدین است. بخشی
از این کتاب به معرفی تألیفات و آثار سعد الدین پرداخته است. این اطلاعات بسیار
ارزشمند است زیرا مؤلف درباره ترتیب تألیف رسالات و کتب سعد الدین، زمان و مکان
تألیف این آثار بتفصیل سخن گفته است. بر اساس گزارش خواجه هبة الله ترتیب و نام
تألیفات سعد الدین بدین شرح است: ۱. ظهور التوحید فی نور التجرید در مدینه؛
۲. الاحصاء فی علم الأسماء در مدینه؛ ۳. اسرار الباری فی نغمات القاری در مکه؛
۴. إجازة لعلاء الدین المصری در مصر؛ ۵. اسباب الفصل لأرباب الفضل در الخلیل؛

٦. حکمة لقمان فی معالم الانسان در الخلیل؛ ٧. الفتح الموصلى در موصل؛ ٨. منار المھلک در بغداد؛ ٩. شعبة الایمان در بغداد؛ ١٠. إخراج الدرر البحرية در بغداد؛ ١١. وجдан الام فی شرح اللہم در بغداد؛ ١٢. مجلس الرد فی الحرز و المد؛ ١٣. المصابیح لمحیی السنۃ الغراء البغوى؛ ١٤. الإشارة فی الإشارة در بغداد؛ ١٥. صباح الحياة و أنفاسها در حمص؛ ١٦. عید الفطر در قاسیون؛ ١٧. سلطان علی الشیطان در صالحیه؛ ١٨. الدعاء عند فتح الباب الكعبة در قدس؛ ١٩. التعريف فی معنی الكشف در جاکوره؛ ٢٠. التأیید و النصرة در جاکوره؛ ٢١. المقامات النزولیه در بعلبک؛ ٢٢. شرح الصاد در تبریز؛ ٢٣. الحاج القاصد در تبریز؛ ٢٤. الجمع بین الأنفس و الأعین در گیلان؛ ٢٥. الاجازة للقاضی کمال الدین احمد بن العزیز المراغینی در هرات؛ ٢٦. الاجازة فی الروایة للإمام شمس الدین ابی بکر بن علی المقری الجاجرمی در بحرآباد؛ ٢٧. وسیلة الصدیقین و وصیلة المقربین علی خاتم النبیین در خراسان؛ ٢٨. خلق الجنۃ فی کشف القبة در خراسان؛ ٢٩. نسبة خرقۃ الفقیر الصالح محمد بن ذکریا الرازی در آمل؛ ٣٠. الاجازة للإمام شرف الدین الطیب الخورنی در خراسان؛ ٣١. نسبة الخرقۃ للمرحوم شهاب الدین محمد بن ماهان السمنانی در آمل.^٩

البته از سعدالدین آثار دیگری بر جاست که در این فهرست نام آنها به چشم نمی آید.^{١٠} بیشتر آثار او دیرفهم و بیان کننده اسراری است که مفهوم آنها چندان روشن نیست. در بعضی از این آثار حروف تأویل می‌گردد و ارقام و اشكال مختلف تفسیر می‌شود. سعدالدین چندان در بیان اسرار حروف پیش رفت که گروهی او را به مشرب حروفی‌گری منسوب ساخته یا حداقل تعالیم او را بر "حروفیه" تأثیرگذار دانسته‌اند.^{١١} بعضی از آراء و عقاید مهم سعدالدین در آثار عزیز نسفی انعکاس یافته و از این نظر آثار نسفی اهمیت زیادی پیدا کرده است. برخی از تذکره نویسان برای معرفی آراء سعدالدین تنها به رساله‌های نسفی استناد کرده‌اند.^{١٢} عزیز به برخی از حالات روحی و ویژگیهای اخلاقی وی نیز اشاره کرده است. از جمله درباره سفرهای روحانی او می‌نویسد:

«شیخ ما می‌فرمود که روح من سیزده روز در آسمانها بماند، آن‌گاه به قالب آمد و قالب در این سیزده روز همچون مرده افتاده بود و هیچ خبر نداشت و دیگران که حاضر بودند، گفتند که سیزده روز است که قالب توچنین افتاده است^{۱۳}.»

شخصیت عرفانی عزیز نسفی بیش از همه تحت تأثیر تعالیم سعدالدین حمویه شکل گرفت و آرای او بر دیدگاههای نسفی تأثیر فراوان گذاشت. عزیز وی را پیر و مراد خود می‌خواند و در جای جای آثار خویش از او نام می‌برد و به تبیین آرای عرفانی او می‌پردازد و در مواضعی که عقاید سعدالدین با دیگران اختلاف پیدا می‌کند، بر آرای او مهر تأیید می‌زند. مثلاً درباره صفت و اسم خدا اختلاف سعدالدین را با صدرالدین قونوی تشریح و صحبت دیدگاه سعدالدین را تأیید می‌کند^{۱۴}. بویژه او در باب ولایت و نبوت و مباحث متنوعی که درباره نبی و ولی مطرح می‌شود به دیدگاههای سعدالدین توجه خاص دارد و به تفصیل آراء او را شرح می‌دهد^{۱۵}.

نسفی، بعد از مرگ سعدالدین به بخارا بازگشت و اولین رساله از کتاب انسان کامل را در سال ۶۶۰ق در آن جا نوشت^{۱۶}. اقامت او در بخارا تا سال ۶۷۱ق یعنی تا حدود هفتاد سالگی ادامه پیدا کرد و در این سال مجبور به مهاجرت شد. وی در مقدمه کشف الحقایق می‌نویسد:

«بدان که درخواست درویشان در سنه احدی و سبعین و ستمائه بود و در آن سال لشکر کفار به مأوراء النهر آمدند و ولایت را خراب کردند و این بیچاره در آن تاریخ در شهر بخارا بود و با جماعت درویشان بامداد روز جمعه اول ماه ربیع سنه مذکور پیش از رسیدن لشکر کفار به شهر بخارا و به قتل و غارت مشغول شدن، بدین سبب از شهر بیرون آمدیم یا خود چنین گوی که بیرون آوردند و از آب خراسان گذشتیم و به شهرهای خراسان رسیدیم و از آن مدت باز هر روز به موضوعی و هر شب به جایی بودیم.^{۱۷}

این واقعه گویا اشاره دارد به هجوم آقبک به بخارا که به فرمان آباغاخان، ایلخان

مغول در همین تاریخ انجام گرفت. طبق روایت جامع التواریخ مردم بخارا به طرز فجیعی قتل عام شدند و مدارس آنجا از جمله مدرسه بزرگ و معظم مسعودیک ویران و شهر تخریب شد چنان که مدت هفت سال هیچ جانوری در آن حوالی وجود نداشت.^{۱۸} او بعد از ترک بخارا سفری طولانی در پیش گرفت که بازگشته نداشت. دقیقاً نمی‌توان خط سیر عزیز را در این سفر مشخص کرد اما از اشارات او برمی‌آید که وی از بخارا به سوی خراسان حرکت کرده و سفر خویش را به سوی جنوب ادامه داده و بعد از عبور از کرمان، اصفهان و شیراز، در ابرقو ماندگار شده است. عزیز اشاره کرده که برخی از رساله‌های خود را در کدام شهر نوشته است. بنا به گفته وی، رساله دوم کتاب انسان کامل را پیش از سال ۶۷۵ ق در بحرآباد خراسان بر سر تربت سعدالدین حمویه و رساله سوم را در کرمان و رساله چهارم را در سال ۶۸۰ ق در شیراز تالیف کرده است.^{۱۹} رساله بیست و دوم و رساله‌های اضافی اول و دوم انسان کامل در اصفهان نوشته شده است.^{۲۰}

از قرائن برمی‌آید که نسفی او اخر عمر خود را در ابرقو سپری کرده و در حدود صد سالگی یعنی در سالهای آخر قرن هفتم هجری دار فانی را وداع گفته است. روایت تذکره‌نویسان درباره تاریخ مرگ او پریشان است. صاحب مجالس العشاق تاریخ وفات او را ۶۱۶ و ۶۶۱ ق و مؤلف ریاض العارفین و مجمع الفصحاء ۶۱۶ ق می‌داند. در ریحانة‌الادب نیز سال ۶۱۶ ق و در معجم المؤلفین ۶۸۶ ق به عنوان سال وفات او ذکر شده است. نظر دیگران نیز در این باره متفاوت و سالهای ۶۱۶ و ۶۸۶ ق سال وفات او معرفی شده است.^{۲۱} به احتمال قوی عزیز نسفی تا سال ۶۹۱ ق در ابرقو در قید حیات بوده، زیرا در رساله‌ای با عنوان معرفت انسان که در مجموعه رساله‌های او با نام انسان کامل از ص ۳۵ - ۱۵ چاپ شده آمده که این رساله در رمضان ۶۹۱ ق در کوه ابرقو نوشته شده است.^{۲۲} در بین تذکره‌های عرفانی، مؤلف نفحات الانس از او نامی به میان نیاورده است. هرمان لندلت^۱ اعتقاد دارد که مسکوت ماندن احوال و زندگی نسفی

در

1. Hermann Landolt

نفحات الانس نه به این سبب است که جامی او را نمی‌شناخته، بلکه بیشتر از آن جهت است که آرا و دیدگاههای عزیز چندان برای جامی خوشایند نبوده است.^{۲۳}.

۲. جایگاه نسفی در عرفان قرن هفتم هجری

پیش از این اشاره شد که قلمرو اندیشه‌ها و مباحث عرفانی در قرن هفتم هجری وسعت یافت و اصطلاحات و موضوعات فلسفه و کلام در آن راه پیدا کرد از این موضوع نسفی گزارشی به دست می‌دهد که بخوبی روش می‌سازد در بینش و مبانی فکری اهل معرفت چه تحولی اتفاق افتاده بود:

«جماعتی درویشان - کثر هم الله - که در صحبت یکدیگر می‌بودیم با این بیچاره حکایت کردند که چندین گاه است که ما این الفاظ و اسامی که دانایان از علماء و حکماء و انبیاء و اولیاء - علیهم الصَّلوةُ وَ السَّلَامُ - گفته‌اند در میان خلق، معروف و مشهور گشته است، می‌شنویم و می‌خوانیم و از حقیقت این الفاظ و اسامی بی‌بهره و بی‌نصیبم [بی‌نصیبم] همچون لفظ وجود و ربِ الله و خلق و امر و مُلک و ملکوت و ملک و شیطان و انسان و آدم و ولی و نبی و سالک و سلوك و شرك و توحيد و كفر و ایمان و طاعت و معصیت و مبدأ و معاد و بهشت و دوزخ و حیات و ممات و دنیا و آخرت و شب قدر و روز قیامت و سما و ارض و تبدیل ارض و طی سما و صاحب شریعت و قائم قیامت و ختم نبوت و ختم ولایت و مانند این».^{۲۴}

گزارش نسفی از آن حکایت می‌کند که در این روزگار نیازهای جدیدی در قلمرو معرفت شناسی به وجود آمده و بر این اساس پرسش‌های تازه‌ای مطرح می‌شده که پاسخ به آنها نیاز به طرحی نو در قلمرو عرفان اسلامی داشته است. طرحی که بتواند در قالب یک منظومه منسجم و جامع فکری و عملی به نیازهای موجود پاسخ دهد و اشکالات و ابهامها را بر طرف سازد. برای پایه‌گذاری و ایجاد چنین طرحی ضرورت داشت قلمرو عرفان اسلامی گسترش پیدا کند و در بینش و مبانی عرفانی تحول پدید آید. در این عصر

دو مشرب عمده عرفانی با ویژگیهای متفاوت رایج بود: یکی اندیشه و تفکر عرفانی نجم الدین احمد بن محمد بن عبدالله خیوقی معروف به نجم الدین کبری یا شیخ کبری و شیخ ولی تراش که پیروان زیادی از خراسان و ماوراءالنهر تا شام و آسیای صغیر داشت. انبوه پیروان او تصوّف را گسترش دادند و چون مبانی و اصول عرفانی را بر محور شریعت تشریح و تفسیر می‌کردند، در میان عامه جایگاه قبول یافتند.^{۲۵} دیگری تفکری بود که در غرب بلاد اسلامی ظهر کرد و با محبی الدین بن عربی به کمال رسید. مبنای این مشرب فکری، توجه به باطن و تأویل بود. پیروان این مکتب نیز کوشیدند دیدگاهایشان را با شریعت تطبیق دهند و به آیات و احادیث استناد کنند اما ماهیت مباحث آنان چنان بود که برای همه قابل درک و فهم نبود و عده‌ای در برابر نشو و ترویج این اندیشه‌ها واکنش نشان می‌دادند.

قبل از هجوم مغول به ایران، پیروان نجم الدین کبری از آسیای میانه به سوی ایران حرکت کردند و از دیگرسو، ابن عربی نیز از اندلس به مشرق آمد و تقریباً در یک زمان دو جریان فکری در ایران باهم رویه رو شد. حاصل این تلاقی، پیدایش مشرب خاصی در عرفان بود که نه کاملاً ویژگیهای تفکر کبرویه را به همراه داشت و نه پیرو تمام عیار اندیشه‌های ابن عربی به شمار می‌رفت. بر این اساس می‌توان مشربهای سده هفتم هجری را به سه گروه تقسیم کرد:

۱. مشربهایی که در اصول و مبانی و معاملات عرفانی دنباله تصوف پیش از سده هفتم هجری به شمار می‌آیند. طریقه نجم الدین کبری از مشهورترین و نافذترین آنهاست.
۲. مشربهایی که در بستر این تحول شکل گرفتند و نماینده کامل سنت عرفانی محسوب می‌شوند که می‌کوشیدند قلمرو عرفان اسلامی را گسترش دهند و در بینش و اصول عرفان اسلامی تحول پدید آورند. پیش رو این مشربهها طریقه عرفانی ابن عربی است.
۳. مشربهایی که میان این دو گروه قرار داشتنند؛ یعنی هم به مشربهای گروه اول

متمايل و وابسته بودند و هم به موضوعات تازه علاقه نشان مى دادند و از تحولات اين روزگار سخت متأثر بودند. مشرب عرفاني سعدالدين حمويه و عزيز نسفی نماینده اين گروهند.^{۲۶}

سعدالدين حمويه پيشرو مشربهای گروه سوم محسوب مى شد زира او از يك سو از خلفا و مشايخ نجم الدین كبری به شمار مى آمد و از سوی ديگر با ابن عربي ارتباط داشت و تحت تأثير افکار وی قرار گرفته بود. بعد از سعدالدين، مرید و شاگرد برجسته وی، يعني عزيز نسفی اين مشرب فكري را دنبال کرد و آن را رونق بخشید. ابوالمفاخر يحيى باخرزی عارف ديگري بود که همزمان با نسفی و بعد از او مى زیست و از پيروان نجم الدین كبری به شمار مى آمد و به تعاليم ابن عربي علاقه نشان مى داد و به سعدالدين حمويه نيز توجه داشت و در ترويج اين شيوه فكري کوشيد.^{۲۷} در واقع مى توان سعدالدين، نسفی و باخرزی را از مشايخ کبرويه به شمار آورد که بين تعاليم شيخ کبری و طریقه محیی الدین بن عربي پیوند برقرار کردن.^{۲۸}

البته هر چه زمان مى گذشت ميزان قدرت و نفوذ گروه اول کاهش مى يافت و زمينه ترويج آرا و ديدگاههای گروههای دوم و سوم بيشتر فراهم مى شد. علاءالدوله سمنانی که از طریق نورالدين عبدالرحمان اسفرائینی و شیخ احمد جورفانی نسب عرفانی خود را به شیخ رضی الدین علی لالا از خلفای نجم الدین کبری مى رساند از آخرین مشايخ کبرويه به شمار مى آيد که در پی دفاع از طریقه کبرويه برآمد و به مخالفت با ابن عربي و سعدالدين پرداخت. با وجود اين، آراء ديگر طریقه های عرفانی چندان رواج و قدرت يافته بود که حتی علاءالدوله ناخواسته هم در شيوه طرح مباحث و هم در استنتاج تحت تأثير اين ديدگاهها قرار گرفته و در بعضی از آراء و عقاید از جمله در باب ولایت و نبوت به نتایجی رسیده است که سعدالدين و عزيز نسفی در آثار خویش آنها را بيان کرده‌اند.^{۲۹}

هانری كوربن مشرب فكري سعدالدين و نسفی را "تصوف شيعی" يا تصوفی که با تشیع واقعی آشنا بود، نام می نهد و اعتقاد دارد این همان راهی است که بعد از آنان سید حیدر آملی، ميرداماد و ملاصدرا شيرازی آن را ادامه دادند. از ویژگیهای اين شيوه فكري

آن است که عروج قلبی روحانی را با ترتیب دقیق فلسفی تشریح و تفسیر می‌کند.^{۳۰} بر این اساس، تصوف حقيقی از آغاز پیدایش و ظهور هیچ‌گاه از تشیع جدا نبود جر زمانی که عوامل مذهبی و سیاسی این دو را از هم جدا می‌ساختند. در واقع تصوف بدون تشیع از عمق و گستردگی چندانی برخوردار نبود و تنها در بردارنده احکام و اصولی بود که ترهّد و تشرع را با لطافت متجلی می‌ساخت و زهدورزی و تقید و حفظ شریعت و انجام واجبات شرعی را سفارش می‌کرد در حالی که عرفان شیعی بر مبانی و ارکانی استوار شده بود که آفاقی وسیع را پیش روی پیروانش می‌گشود و با رویکرد معرفت شناسی و هستی شناسی اهداف دیگری را برای آنان تعریف می‌کرد.^{۳۱} تصوف در طول تاریخ حیات خود هرگاه به باطن‌گرایی - که از ویرگیهای تفکر شیعی محسوب می‌شد - روی آورد، توفيق یافت از منظری بدیع به بیان حقایق بپردازد. کورین ظاهر را با شریعت و نبوت و باطن را با حقیقت و امامت انطباق می‌دهد و شیعیان را براساس میزان اعتقاد به آنها به سه گروه اثنی عشری، اسماعیلی و غلات تقسیم می‌کند و می‌گوید ویژگی شیعه اثنی عشری آن است که می‌کوشد ظاهر و باطن و به تعبیر دیگر شریعت و حقیقت و نبوت و امامت از یکدیگر جدا نگردد. اسماعیلیان، باطن را بر ظاهر و امامت را بر نبوت برتری می‌دهند و غلات بدون آن که ظاهر را قبول داشته باشند تنها به باطن اعتقاد دارند. توجه به ظاهر بدون باطن از حوزه تفکر شیعی خارج است و بی‌توجهی به علم باطن به شمار می‌آید؛ علمی که از طرف پیامبر(ص) به امامان معصوم(ع) رسیده است. از نظر شیعه باطن، محتوای معرفت است و ولایت که نوعی روحانیت به حساب می‌آید با معرفت همراه است و این تقارن سبب آشکار شدن عرفان شیعی گردید.^{۳۲} کورین تصوف را عبارت از کوشش برای درک باطن وحی قرآنی و رهایی از مذهبی می‌داند که تنها به ظاهر احکام شرعی توجه می‌کند و با توجه به این تعریف، تصوف و تشیع را دو نام از یک حقیقت می‌خواند و بر این اساس همه عارفان واقعی را شیعی به شمار می‌آورد و اعتقاد دارد هنگامی که انسان با آراء ابن‌عربی آشنا می‌شود او را همانند متفکری شیعی می‌یابد که به تبیین اعتقادات شیعه پرداخته است.^{۳۳}

از اوخر قرن ششم و در قرن هفتم هجری، تصوف توجه خویش را بر باطن متمرکر ساخت و در قرن هفتم مبانی عرفان بر پایه باطن و تأویل بنا گذارده شد چندان که عده‌ای اعتقاد پیدا کرده‌اند که این گرایش وسیع به باطن، نتیجه تأثیرپذیری اصول و مبانی عرفان از اسماعیلیه است. به زعم آنها بعد از سقوط الموت، اسماعیلیان به تصوف روی آوردن و عقاید باطنی خویش را در قالب عرفان ترویج کردند. از این روی اندیشه و دیدگاه برخی از عارفان این دوره همچون عزیز نسفی را متأثر از افکار اسماعیلیه می‌دانند. عده‌ای دامنه نفوذ اسماعیلیه را در میان اهل معرفت چندان تأثیرگذار می‌دانند که محتمل می‌شمارند شمس تبریزی از اسماعیلیان و باطنیان بوده که به عرفان روی آورده و مبانی فکری خود را بر این اساس استوار ساخته است.^{۳۴}

ممکن است درباره عزیز نسفی نیز چنین تصور شود که شاید بعضی از دیدگاههای اوی از اسماعیلیه تأثیر پذیرفته باشد. علاوه بر اشاره جلال الدین همایی و هانری کوربن درباره تأثیر اسماعیلیه بر اهل تصوف و همچنین نظر ماریزان موله در مقدمه فرانسوی کتاب انسان کامل و تأکید ایوانف در راهنمای ادب اسماعیلی درباره تأثیرپذیری نسفی از اسماعیلیه^{۳۵}، هرمان لندلت نیز می‌گوید بعضی از مطالب نسفی توجیه نمی‌شود مگر آن که به گفته کوربن این سخنان را تأثیر اسماعیلیه بعد از سقوط الموت بر روی تصوف اسلامی بدانیم. در کشف الحقایق برخی از آراء او صبغه اسماعیلی دارد بویژه درباره ارتباط صاحب شریعت و قائم قیامت. از نظر لندلت معرفی یکی از آثار نسفی به نام زبدةالحقایق از سوی اسماعیلیان بدخشنان به عنوان یک اثر اسماعیلی، ما را در تشابه آراء نسفی با برخی از عقاید اسماعیلیه بیشتر به تأمل و امی دارد.^{۳۶} دیدگاههای عزیز درباره معاد و تعابیری که وی در باب دوزخ، بهشت، عذاب، راحت و ... در روز قیامت مطرح می‌سازد، این گمان را تقویت می‌کند که او اسماعیلی بوده یا از آنان تأثیر پذیرفته است.

دلائل وجود دارد که نمی‌توان این گمانه‌زنیها را پذیرفت زیرا گرایش به تأویل و باطن که در دیدگاههای عزیز به چشم می‌خورد، نمی‌تواند دلیل قاطعی بر اسماعیلی بودن او

باشد زیرا توجه به باطن و تأویل تنها به نسفی منحصر نمی‌شود و نشانه‌های این تفکر را می‌توان در آثار بسیاری از عارفان دیگر نیز مشاهده کرد. علاوه براین در آثار نسفی، دلایل قابل ملاحظه‌ای وجود دارد که اسماعیلی بودن او را متنفسی می‌سازد از جمله این که وی اقوال فقهاء و گاه متکلمان را به عنوان سخن اهل شریعت نقل و تأیید می‌کند و آنها را اهل ظاهر نمی‌خواند.^{۳۷} همچنین او در آغاز کشف الحقایق به طور ضمنی شیوه شیعیان را در مخالفت با ابوبکر و عمر نکوهش می‌کند و چنین می‌گوید:

«و اهل رفض در دوستی امیرالمؤمنین علی - کرم الله وجهه - غلو کردند و در حق صدیق و فاروق طعن کردند و گفتند که هر که بعد از محمد - صلی الله علیه و سلم - بلافضل با علی بیعت نکرد و او را خلیفه و امام ندانست از دایرة ایمان بیرون رفت.»^{۳۸}

دیگر آن که وقتی شیخ و استاد او سعدالدین حمویه درباره امام زمان و قدرت و کمال او به تفصیل سخن می‌گوید، او به نشانه شک و تردید بر مطالب او انگشت ابهام می‌نهد. در این باره چنین می‌نویسد:

«این بیچاره در خراسان در خدمت شیخ سعدالدین بودم و شیخ مبالغت بسیار می‌کرد در حق این صاحب زمان، از قدرت و کمال وی، چنان که از فهم ما بیرون می‌رفت و عقل ما به آن نمی‌رسید. روزی گفتم که یا شیخ کسی که نیامده است، در حق وی این همه مبالغت کردن مصلحت نباشد. شاید که چنین نباشد. شیخ برنجید.»^{۳۹}

همچنین تعظیم و تکریم ظاهر شریعت که با عقاید اسماعیلیه سازگاری ندارد در آثار او مکرر سفارش و تأکید شده است.^{۴۰}.

مرحوم عبدالحسین زرین‌کوب درباره منسوب کردن او به اسماعیلیه می‌نویسد:

«(سخنان او) در بعضی جزئیات یادآور قول اسماعیلیه است در باب تأویل و ظهور قیامت ... به علاوه وجود یک نسفی دیگر به نام ابوالحسن محمدبن احمد که از داعیان

قدیم اسماعیلی بوده است، سبب شده است این صوفی عارف کبروی متمایل به ابن عربی و سعدالدین حموی را که با مترسمان اهل خانقاہ در عصر خویش نمی توانسته کنار آید، بعضی به عمد یا اشتباه منسوب به اسماعیلیه بدارند. این نسبت ظاهراً نادرست است و در کشف الحقایق هم آن جا که وی از شیعه و اسماعیلیه سخن می گوید، پیداست که حتی از احوال اسماعیلیه الموت اطلاع درست ندارد و آنچه از اسماعیلیه هم می داند، مربوط است به اوایل دعوت اسماعیلی که در کتابها در دسترس بوده است.^{۴۱}

۳. مقام علمی و عرفانی نسفي

از آثار عزیز بر می آید وی بر علوم رایج و رسمی روزگار خود مانند فقه، کلام، فلسفه، طب، تفسیر و حدیث احاطه داشته و با آراء گروهها و مذاهب مختلف در علوم شرعی و حکمی و عرفانی آشنا بوده است. با وجود وسعت اطلاعات علمی و اشراف او بر علوم مختلف ویژگی مهم شخصیت علمی وی آن بود که از تفکری علمی و تحقیقی به معنای دقیق و واقعی کلمه برخوردار بود. در پی حقیقت بود و برای رسیدن به آن هر سختی را تحمل می کرد. در کشف الحقایق می آورد برای این که اطمینان حاصل کند آیا حواس باطن طبق نظر حکما پنج حس است یا بنابر نظر طبیبان سه حس، مدتی دراز به تحصیل طب و معالجه بیماران پرداخته است.^{۴۲} این روحیه تحقیقی و علمی وی را واداشت تا با دیدگاهها و عقاید مختلف آشنا شود و در مذاهب اسلامی و حتی غیر اسلامی تحقیق کند. این سعه مشرب نسفي در آثار وی بخوبی بازتاب یافته است. انعکاس دیدگاههای مختلف در تأییفات او موجب شده کتب و رسالات نسفي در شمار منابع مهم تحقیقی عرفان و حکمت اسلامی درآید. عزیز در بیان آراء متعارض و مخالفان چندان پیش می رود که گاه متهم می شود مذهب و مشرب فکری آنان را اختیار کرده است. مثلاً به رغم آن که وی در بیان دیدگاههای اهل تناسخ به روشنی اختلاف آنها را با اهل حکمت تشریح کرده و گاه به نقد آراء آنها پرداخته است اما عدهای وی را به اهل تناسخ منسوب کرده‌اند.^{۴۳}

عزیز با این روحیه عالمانه و محققانه برای بیان مطالب و مباحث خود شیوه‌ای خاص در پیش می‌گیرد و در تبیین مسائل حکمی و عرفانی دیدگاههای مختلف و متعارض را در کنار هم مطرح می‌کند. عقاید اهل شریعت، اهل حکمت و اهل وحدت سه رکن بیشتر مباحث اوست که گاه عقاید اهل تصوف، اهل تناسخ و اهل حلول نیز به آنها افزوده می‌شود. البته این بدان معنی نیست که نسفی به نقل آراء دیگران اکتفا کرده و خود تنها نقش یک راوی ساده را بر عهده داشته است. وی با برخورداری از ذهنی نقاد و منطقی مباحث و مطالب خود را در طرحی هدفمند و به صورتی مناسب تنظیم و عقاید مختلف را دسته‌بندی کرده و هرگاه ضرورت داشته به نقد و تحلیل این عقاید پرداخته است. در بسیاری از موضع نیز او دیدگاههای تازه به دست می‌دهد که از احاطه عزیز بر نحله‌های فکری گوناگون در حکمت و عرفان اسلامی حکایت می‌کند. در واقع نسفی متفکری صاحب رأی و مشرب بود که ضمن اشراف بر آراء گوناگون، خود طرحهای بسیار مهم و بدیعی در حوزه معرفت شناسی و هستی شناسی ارائه کرده که منحصر به فرد است و گاه این دیدگاهها در تعارض با دیدگاههای مشایخ بزرگی چون سعدالدین حمویه و ابن عربی قرار دارد. مثلاً درباره اعیان ثابتہ چنین می‌نویسد:

«ای درویش، جواهر و اعراض عالم جمله به یک بار در عالم عدم بالقوه موجودند به طریق کلی. آن جواهر و اعراض را که در عالم عدم بالقوه موجودند به طریق کلی، ماهیات و ممکنات و کلیات می‌گویند. و آن موجودات بالقوه جمله شیءاند و جمله معلوم خدایند ... این اشیاء را ابن عربی «اعیان ثابتہ» می‌گوید و شیخ المشایخ سعدالدین حموی «اشیاء ثابتہ» می‌گوید و این بیچاره «حقایق ثابتہ» می‌گوید. »^{۴۴}

تفکیک مذاهب مختلف و تعریف او از این مذاهب در آغاز کشف الحقایق نشان می‌دهد که نسفی از ابتدا سعی داشته است عقاید مختلف را در یک قالب منظم و منطقی مطرح کند. این نظم و ترتیب تنها در شیوه بیان مطالب به نظر نمی‌آید بلکه در افکار وی نیز این انسجام و نظم بوضوح دیده می‌شود. همین ویژگی موجب شده از افکار وی

طرحها و دیدگاههای مبتکرانه‌ای سرچشمه گیرد که در مباحث هستی‌شناسی و معرفت‌شناسی ارزش خاص دارد. او به هماهنگ سازی و تطبیق کردن مراتب مختلف هستی پرداخته و هر مرتبه از وجود را با مراتب دیگر مقایسه کرده و راه شناخت اسرار وجود انسان و عالم هستی را ساده‌تر ساخته است. علاوه بر انطباق عالم صغیر با عالم کبیر که پیش از نسفي در آثار اخوان‌الصفا، ابن سینا و حکماء دیگر نیز مطرح شده، او مراتب دیگر وجود را نیز با هم انطباق داده است. هماهنگ سازی بین نطفه انسان و عالم جبروت، باطن انسان و عالم ملکوت، موالید بالوح محفوظ و نمونه‌های متعدد دیگری که با تفصیل و بیان جزئیات همراه است، چنان زیبا و هماهنگ جلوه می‌نماید که موقع خواندن مطالب او گاه انسان احساس می‌کند به تماشای یک تابلوی زیبای نقاشی نشسته یا به خواندن غزلی دل‌انگیز مشغول است.

در شکل‌گیری شخصیت علمی و عرفانی عزیز نسفي بسیاری از پیشینیان و هم عصران او تأثیر داشتند. علاوه بر سعد الدین که استاد مسلم اوست وی از استادان دیگری بهره برده که از نام و نشان آنها خبری در دست نیست. خود در این باره چنین می‌گوید:

«ای درویش، این بیچاره در عالم، سفر بسیار کرد و نیز بزرگان بسیار دریافت از علماء و حکماء و مشایخ و در خدمت هر یکی مددتها مدید بودم و هرچه فرمودند، کردم از تحصیل و تکرار و از مجاهدت 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 علماء را که فنون علم داشتند، دوست گرفتم.^{۴۵}

علاوه بر این استادان، مطالعه آثار علمی، ادبی و عرفانی گذشتگان در شکل‌گیری شخصیت علمی نسفي موثر بود. رسائل اخوان الصفا و خلان الوفا، آثار ابن سینا، اللّمع، کشف المحجوب، رساله قشيریه، آثار خواجه عبدالlah نصاری، آثار امام محمد غزالی، بویژه کیمیای سعادت، احیاء العلوم الدین و مشکات الانوار، آثار عین القضاة همدانی،

رساله‌های تاج‌الدین اشنوی، عوارف المعرف، آثار شیخ اشراق، مرصاد‌العباد، آثار حکیم سنایی غزنوی، اشعار عطار، افضل‌الدین کاشانی، آثار ابن عربی، آثار مولانا جلال‌الدین محمد بلخی و آثار و اقوال سعد‌الدین حمویه از جمله منابعی است که نسفي از آنها استفاده کرده است^{۴۶}. همچنین او از دیدگاه‌های عارفی به نام "ابوتراب نسفي"^{۴۷} بهره برده است. گویا او همان ابوتراب نحشی است که در سال ۲۴۵ ق از دنیا رفته است.

استشهاد به سروده‌های جلال‌الدین محمد بلخی معلوم می‌کند که وی احتمالاً با مولانا آشنایی داشته و از آثار او بهره برده است. عزیز در توصیف عالم جبروت در کتاب انسان کامل این دو بیت از مولانا را شاهد آورده است:

چون به بی‌رنگی رسی کان داشتی موسی و فرعون دارند آشتی

چون که بی‌رنگی اسیر رنگ شد موسی با موسی در جنگ شد^{۴۸}

همچنین یکی از رباعیات منسوب به مولانا در انسان کامل و کشف‌الحقایق دیده

می‌شود:

ای در طلب گره گشایی مردہ با وصل بزاده و ز جدایی مردہ

ای بر لب بحر تشه در خواب شده وی بر سر گنج از گدایی مردہ^{۴۹}

علاوه بر این، چند موضوع و حکایت مشابه دیگر در آثار نسفي و مثنوی به چشم می‌خورد از جمله داستان رقابت چینیان و رومیان در نقاشی و صورتگری که در دفتر اول مثنوی و در انسان کامل به آن توجه شده است^{۵۰}. همچنین داستان پیل و کوران که در حدیقة‌الحقیقه سنایی نقل شده و روایت دیگر آن را مولانا در مثنوی به کار برده، در کشف‌الحقایق نیز به آن اشاره شده است^{۵۱}. البته به نظر می‌رسد چون مولانا و نسفي هر دو از آثار امام محمد غزالی تأثیر پذیرفته‌اند، سرچشمۀ این مضامین مشترک و مشابه احیاء‌العلوم‌الدین و کیمیای سعادت غزالی یا منابع دیگری باشد و نسفي آنها را عیناً از آثار مولانا نقل نکرده باشد. بویژه در داستان پیل و کوران تفاوت ساختار داستان نسفي و مولانا روشن می‌سازد که این داستان در کشف‌الحقایق باید از احیاء‌العلوم‌الدین یا

حديقهالحقيقه سنایي نقل شده باشد.

نسفي با شمار زيادي از آثار ادبی آشنايی داشته و خاصه به ديوان شاعرانی که مضامين عرفاني را به نظم کشیده‌اند، توجه خاص نشان می‌داده است. بدین سبب برحی از مضامين ديوان شاعران را در آثار خويش به کار گرفته است. هدایت در رياض العارفين و مجمع الفصحا رباعی زير را به او منسوب می‌کند و يادآور می‌شود که عزيز به سروden شعر نيز علاقه نشان می‌داده است:

محنت زده و غريب و غمخوار مباد	کس در کف ایام چو من خوار مباد
کافر به چنین درد گرفتار مباد ^{۵۲}	نه روز و نه روزگار و نه ياد و نه آل

صاحب مجالس العشاق دو بيت زير را به او نسبت می‌دهد و می‌نويسد در اثر آن،
بخارا توسيط سواران آباغاخان ويران شد:

برد از خاکم و ز بنیاد ببر	اي سيل فنا نام من از ياد ببر
از کوچه او غبارم از باد ببر ^{۵۳}	بر دامن او تا نشيند گردي

محتمل است دو بيت زير که در کشف الحقایق به عزيزی نسبت داده شده و سراينده آن ناشناس مانده از نسفي باشد:

جويان اتصال بسى خلق و حق عزيز	کز نيشستان به هست محال است اتصال
وصل و فراق دو چيز اقتضا کند	او نيشت جزيکي نه فراق است و نه وصال ^{۵۴}

وقتي مضمون اين بيتها با دو بيت زير از ابن عربي مقايسه گردد با توجه به تأثير ابن عربي بر نسفي اين گمان بيشر تقويت می‌شود:

فَلَمْ يَئِقَ إِلَّا أَحْقُّ كُمْ يَئِقَ كَائِنُ	قا کم موصول و ما کم بائين
بِدَا جَاءَ بُرْهَانُ الْعَيَانِ قَمَا أَرَى	بِعَيْنِي إِلَّا عَيْنَهُ إِذْ أَعَايَنُ

او در آثار خويش بيش از همه رباعيات بابا افضل کاشاني و اشعار حكيم سنایي غزنوي را نقل کرده است. به سنایي ارادتی خاص داشته و از بيشر آثار او بهره برده و مضمون برحی از اشعار وي را در نوشته‌های خويش به کار گرفته است.^{۵۶} همچينين اشعار عطار و نظامي و ابيات ديگري که سراينده آنها ناشناس مانده در آثار عزيز

انعکاس یافته است.^{۵۷}

دیدگاههای عرفانی و شخصیت علمی نسفي در دوران حیات و بعد از مرگ او بین اهل حکمت و عرفان بازتاب متفاوت داشته است. برخی تحت تأثیر شخصیت علمی و عرفانی او قرار گرفتند و اندیشه‌ها و آراء او را تمجید کردند و از آنها سخت بهره گرفتند و گروهی نیز با اندیشه‌هایش به مخالفت برخاستند. به نظر می‌رسد نسفي از همان دوران حیات در کانون توجه معاصران خود قرار داشته است. هرمان لنلت در باب ارتباط نسفي با یکی از معاصرانش به نام نورالدین عبدالرحمن اسفرايني نكته دقیقی را باشاره مطرح می‌کند که ضروری است به تفصیل به آن پرداخته شود.^{۵۸} نورالدین عبدالرحمن اسفرايني که جوانی او همزمان با دوران کھولت نسفي بوده است، در کتاب خویش به نام کاشف الاسرار به موضوعی اشاره می‌کند که می‌تواند دلیلی بر ارتباط نسفي و عبدالرحمن اسفرايني باشد. وی درباره بحث ولايت و نبوت چنین می‌نويسد:

«وقتی این ضعیف در ولايت جوین در دیهی که آن را «نشکرد» گویند، مقیم بود، جماعتی درویشان حاضر بودند. هر کس را در میان سخنی می‌رفت. ناگاه این سخن در میان آمد که نهایة الاولیاء بدایة الانبیاء و عزیزی روایت کرد از شیخ سعد الدین حموی - قدس الله روحه العزیز - که وی عکس این گفته است. یعنی بدایة الاولیاء نهایة الانبیاء و چون اول بود که این سخن به سمع این ضعیف رسید، حالیا در میان این سخن و سخن دیگران مناقضتی پدید بود ...^{۵۹}»

در عبارت اسفرايني عزیزی که سخن شیخ سعد الدین حموی را روایت کرده است به دلائل زیر می‌تواند همان عزیز نسفي باشد:

(الف) بیان عبارت «قدس الله روحه العزیز» در کاشف الاسرار معلوم می‌سازد که این واقعه بعد از وفات سعد الدین اتفاق افتاده است و در شرح زندگانی عزیز نسفي گفته شد که وی بعد از بیرون آمدن از بخارا در سال ۶۷۱ ق به خراسان رفت. بنابراین حضور سعد الدین در خراسان با وقوع این واقعه می‌توانسته است همزمان باشد.