

تاریخ دریافت: ۹۴/۹/۸

تاریخ پذیرش: ۹۵/۳/۱۵

تجلی عرفان در اندیشه نجم الدین رازی

زهرا زرعی^۱

امیر اسماعیل آذر^۲

رقیه صدرائی^۳

چکیده:

نجم‌الدین رازی (۵۷۳-۶۵۴ق) نویسنده برجسته، صوفی و صاحب آثار معروفی چون مرصادالعباد، مرموزات اسدی و منارات‌السائرين، در مشهورترین اثر خود (مرصادالعباد من المبدأ الی المعاد) دوره‌ای از اصول و مباحث نظری تصوف مکتب خراسان را به زبانی زیبا و موثر، تقریر و تدوین کرده است. این کتاب که اساساً مبتنی بر آموزه‌های تصوف خراسان و بی‌هیچ تأثیرپذیری از مکتب عرفان نظری ابن عربی در پنج باب و چهل فصل تالیف و تنظیم شده، شامل مباحث عمده‌ای همچون آفرینش جهان و انسان، معاش خلق، اصول عقاید عرفانی، معاد نفوس و سلوک طوایف مختلف از پادشاهان تا طبقات پیشه‌وران، کشاورزان است. و به مقاله حاضر با رویکرد تحلیل توصیفی و به شیوه کیفی، موضوع "تجلی عرفان در اندیشه نجم‌الدین رازی"، با نگاهی به پیشینه این بحث درد و اثر دیگر وی، مرموزات اسدی و منارات‌السائرين، بررسی شده است. نتایج پژوهش نشان می‌دهد، که از نظر وی، «معرفت عقلی» از آن عوام، «معرفت نظری» مخصوص خواص و «معرفت شهودی» از آن اولیای خاص‌الخواص است.

کلید واژه‌ها:

تصوف، تصوف خراسانی، معرفت الهی، نجم‌الدین رازی، مرصادالعباد، مرموزات اسدی، منارات‌السائرين.

^۱ - دانشجوی دکتری زبان و ادبیات فارسی، واحد علوم و تحقیقات، دانشگاه آزاد اسلامی، تهران، ایران.

^۲ - دانشیار گروه زبان و ادبیات فارسی، واحد علوم و تحقیقات، دانشگاه آزاد اسلامی، تهران، ایران. نویسنده مسئول:

Drazar.ir@gmail.com

^۳ - استادیار گروه زبان و ادبیات فارسی، واحد علوم و تحقیقات، دانشگاه آزاد اسلامی، تهران،

ایران. faridesadraie@yahoo.com

پیشگفتار

شیخ نجم‌الدین رازی که در شریعت، شافعی مذهب و در عقیدت اشعری مسلک بود، در طریقت پیرو سلسله کبرویه، منسوب به عارف نامدار نجم‌الدین کبری (فت: ۶۱۸ق) بوده است. وی در سیر و سلوک عرفانی و عرفان نظری، در مجموع پیرو آموزه‌ها و اصول مکتب تصوف خراسانی است.

در این منظومه عرفانی، طریقت از شریعت می‌گذرد؛ هرچند سرچشمه عرفان نجم دایه، شریعت است؛ چرا که «تا نفس انسان به کمال مرتبت صفای آینگی رسد، سالک مهالک بسیار قطع باید کرد و این جز به واسطه سلوک بر جاده شریعت و طریقت و حقیقت دست ندهد». (رازی، ۱۳۶۶: ۴) از این روی، شیخ کوشیده تا دوگانگی و ناسازگاری ذاتی شریعت و طریقت را توجیه نماید. اما ناخواسته این تضاد ذاتی را آشکار نموده و نشان داده که از آن بیشتر که عارف باشد، فقیه و محدث و متکلم است و بر همین اساس، در شرایط شیخوختی طریقت (پیر و مراد بودن) می‌فرماید: «یکی از شرایط، علم شریعت است» (همان: ۱۳۷) و از آنجا که آبشخور شیخ نجم‌الدین در شریعت، مذهب شافعی و در کلام، مسلک اشعری است، از سر تشریح و تعصب شرعی، تنها همین آبشخور را چشمه آب حیات می‌داند و بر آن سخت پای می‌فشرد و در شرایط شیخوختی طریقت می‌فرماید: «شرط دوّم اعتقاد است. باید که اعتقاد اهل سنت و جماعت بدارد» (همانجا). و بر پایه همین تشریح است که همه مذاهب و فرق را باطل و بدعت دانسته و مصادیق منافق کافر یا نفاق در کفر را فلاسفه، دهریان، طبیعیان، تناسخیان، مباحیان و اسماعیلیان می‌داند (ر.ک. همان: ۲۲۵)؛ آن‌سان که نحله‌های عرفانی ملامتیّه، قلیدریّه، حیدریّه، جُریریه^۱ و ... را اباحی‌گر و زندیق می‌نامد. (رازی، ۱۳۹۰: ۲۶۱-۲۶۰)

معیار شیخ نجم‌الدین دایه در این داوری «انجام اعمال شریعت بر پایه متابعت و تأدیب به آداب طریقت بر پایه سیره و سنت مشایخ است. از این رو هر که ادعا کند که وی ضمیرش را با خدا صاف و خالص ساخته و به مقام و مرتبه‌ای در حقیقت رسیده که از تقید به شریعت بی‌نیاز گشته و گوید که متابعت و تقلید شریعت کار عوام باشد، بدان که او از ملحدان و زندیقان و فیلسوفان و اباحیگران است؛ ... چرا که هر حقیقتی را که شریعت تأیید نکند، زندقه باشد» (همان: ۲۶۲-۲۶۱). شگفتا که نجم دایه با این بینش و نگرش، در چند جای کتاب شریف منارات السّائرين و مقامات الطّائرين به اشعاری از حسین بن منصور حلّاج، عارف نامی ایران استناد کرده است؛ چنانکه در چند مورد به

سخنان شیخ بایزید بسطامی نیز استناد جسته و در تأیید و تأویل و تفسیر *أنا الحق حلاج* و *سُبْحانی ما أعظم شأنی* بایزید سخن‌ها گفته است. (همان: ۱۷۱) اما جناب عمر خیّام نیشابوری را برنرفته و او را «سرگشته غافل و گم‌گشته عاطل» (رازی، ۱۳۶۶: ۲۲۸-۲۲۷) نامیده و در نقد کلام منظوم خیّام سخت بر او تاخته که: «ثمره نظر ایمان است و ثمره قدم عرفان. فلسفی و دهری و طبایعی از این دو مقام محروم‌اند و سرگشته و گم‌گشته‌اند. یکی از فضلا که به نزد نابینایان به فضل و حکمت و کیاست معروف و مشهور است و آن عمر خیّام است، از غایت حیرت و ضلالت این بیت را می‌گوید:

در دایره‌ای کامدن و رفتن ماست آن را نه بدایت، نه نهایت پیداست
کس می‌نزند دمی درین عالم راست کین آمدن از کجا و رفتن به کجاست»
(همان: ۱۹-۱۸)

و سپس در نقد کلام منظوم خیّام که فروفکنی پرده‌های تیره و تار از تارک زیبای زندگی است، سخن‌های تند و تیزی بیان می‌کند، آن‌گونه که محافل انس و سماع، مظاهر، جلوه‌ها و جاذبه‌های عرفان ایرانی را به نقدی خشن کشیده است. (رازی، ۱۳۹۰: ۲۸۷)

این تناقض و تعارض و نقد و نفی شیخ نجم‌الدین رازی ناشی از بینش *مُتَشَرِّعَانَهُ* اوست؛ یعنی وی پیش و بیش از آن که عارف باشد، فقیه و متشرّع و متعبّد و محدّث و متکلم است و بینش و نگرش وی بینشی شرعی شافعی و نگرشی کلامی اشعری است و این سیره و خُلق و خوی همه مشایخ بزرگ عرفان *مُتَشَرِّعَانَهُ* اعصار و قرون است.

ناسازگاری ذاتی شریعت و طریقت در گفتار و نوشتار شیخ نجم‌الدین دایه خود را نشان می‌دهد. وی در سراسر آثار شریفش کوشیده تا میان طریقت و شریعت سازگاری و هماهنگی ایجاد کند. اما در این راه کامیاب نبوده است. دایه از آغاز تا انجام زندگی عرفانی خویش و در فحوای آثارش بر آن بوده است تا شریعت را سرچشمه طریقت قلمداد کند. از این رو در تفسیر و تعریف خدا، انسان و هستی که موضوع عرفان و آثار اوست، نخست از آیات و روایات شریعت مدد می‌جوید^۲، سپس به تحلیل و تفسیر عرفانی آیات و روایات می‌پردازد تا سختی‌های شریعت را با نازکا و نرمی‌های طریقت تلطیف سازد و در همین بزنگاه‌هاست که گاه از خود بی‌خود شده، اوج می‌گیرد، چند لحظه‌ای از ثرای شریعت به سوی ثریای طریقت گام برمی‌دارد و در فضای آبی، روشن و بی‌کران عرفان پرواز می‌کند و تصاویر دل‌انگیزی به دست می‌دهد و دوباره ناگه، گویی که هبوط کرده باشد، به دامان شریعت سقوط می‌کند و هیبت فقیهی متشرّع و متعبّد را به خود می‌گیرد.

نجم دایه با همه غلقه‌اش به شریعت، دل از دریافت‌ها و جلوه‌های عرفانی نمی‌کند، از یک سو کیفر و عذاب شریعت را دوری از محضر حضرت دوست، و اسفل سافلین دوزخ شریعت را فرونای قالب انسانی و ریشه درخت نباتیت و حیوانیت و آدمیت می‌داند و از دیگر سو چون از شریعت نمی‌تواند دل برگردد، در جایی دیگر، آن را همان کیفر و عذاب ژرفای دوزخ شریعت می‌شمارد. (رازی، ۱۳۹۰: ۲۹۵) به همین خاطر است که تصاویر و تفاسیر شیخ از آفرینش انسان، با غلاظ و شداد شریعت همراه است. (همان: ۳۰۰)

نقطه اوج عرفان متشرعانه شیخ نجم‌الدین، داستان آفرینش قالب انسان است که با آیات و روایات شریعت و نگاهی نسبتاً عرفانی تحلیل و تفسیر شده است. اما در این تفسیر و تحلیل از آغاز تا انجام، روایات شریعت غالب است. (همان: ۱۱-۱۱۵)

دایه که به حق کوشیده تا در سراسر آثار گراندرش به‌ویژه کتاب شریف «منارات السائرین و مقامات الطائرین»، پخته، سنجیده و بسیار علمی سخن بگوید و قلم براند، تعبیر و تعاریفی جالب از تعبیر رؤیا در حقیقت خواب دارد (همان: ۴۵) و تعریفی نیکو از ماهیت روح نموده که آمیخته‌ای است از عرفان و آیات و روایات شریعت. (همان: ۲۲۰-۲۱۵) همچنین از کیفیت وحی تعریفی زیبا دارد که در آن باز آموزه‌های شریعت و طریقت را در هم تنیده است. (همان: ۳۶)

شیخ نجم‌الدین رازی در سراسر آثارش، بر عنصر عقل تکیه و تأکید بسیار دارد. اما آن‌گونه که می‌نمایاند منظور وی، عقل مقید و متعبد شرعی است. نقطه اوج ناسازگاری طریقت و شریعت در عرفان متشرعانه شیخ نیز آنجاست که وی در کتاب منارات السائرین می‌کوشد تا از حرمت سماع در شریعت بکاهد و حلیت آن را در طریقت توجیه شرعی کند! (رازی، ۱۳۹۰: ۲۹۰-۲۷۹)

مقام نجم‌الدین در عرفان نیز بسیار کرامند است. در حوزه تاریخ تصوف، نجم دایه از جمله صوفیانی است که بر جنبه‌های نظری و تئوریک عرفان سخت تسلط دارند و در تقریر و تنظیم و شکل بخشیدن به آن استادند؛ اگرچه از خود مایه‌ای بر این مجموعه نیفزایند. نجم‌الدین در عرفان شاگرد مجدالدین بغدادی است که خود از مریدان برجسته نجم‌الدین کبری است که یکی از بزرگ‌ترین شاخه‌های تصوف اسلامی (طریقه کبرویه) از شخص او به وجود می‌آید. بنابراین نجم‌الدین رازی در عصر خود، چه در عراق و چه در آسیای صغیر یکی از مشایخ برجسته این طریقه بوده است. (رازی، ۱۳۵۲: م)

با توجه به مطالبی که بیان گردید، اهمیت پرداختن به اندیشه‌های عرفانی نجم دایه و ضرورت تبیین آنها آشکار می‌شود. این اندیشه‌ها و افکار که با حسن تقریر و نثری شیوا ارائه شده است، در سراسر آثار شیخ به چشم می‌خورد؛ چنانکه با گردآوری و دسته‌بندی و تحلیل و تفسیر آنها، می‌توان

به نظام منسجمی از افکار عارفانه و اندیشه‌های یک صوفی متشرع دست یافت که به‌ویژه در سه اثر برجستهٔ وی مکرر شده است. «مرصادالعباد» شاهکار نجم‌الدین در زبان فارسی است که مطالب عرفانی و اشعار موجود در مطاوی آنها بسیار حائز اهمیت است. «مرموزات اسدی» نیز که در شهر ارزنجان و به سال ۶۲۱ ق. نوشته شده است، تقریباً همان مطالب مرصاد را در بر دارد، با این تفاوت که مؤلف خواسته است مطالب را برای داودشاه بن بهرامشاه از آل منکوچک، ساده‌تر بیان کند و از خشونت کلام بکاهد. و اما «منارات السائرين» که دایه آن را به عربی تألیف کرده، در واقع نسخهٔ موجز اما بسیار پخته‌تر از کتاب «مرصاد العباد» است؛ چرا که شیخ «منارات السائرين» را در اوج علم و عرفان، دو سال قبل از وفات خویش و سی و اند سال پس از «مرصاد العباد» تألیف کرده است.

در مقالهٔ حاضر، نگارنده با هدف بررسی مسألهٔ تجلی عرفان در اندیشهٔ نجم الدین رازی در سه کتاب عمدهٔ او یعنی: «مرصاد العباد من المبدأ الی المعاد» (به فارسی)، «مرموزات اسدی در مزمورات داودی» (به فارسی)، و «منارات السائرين و مقامات الطائرين» (به عربی) را مورد بررسی و کنکاش قرار داده است.

۲- بحث و تحلیل

۲-۱- الفاظ و مفاهیم

معرفت که در لغت به معنای شناختن است (دهخدا، ۱۳۷۳: ذیل واژه)، در نظر صوفیان، تنها شناخت خداوند می‌باشد. امام قشیری در این باره می‌گوید: «بر زبان علما، معرفت علم بود [و همه علم معرفت بود] و هرکه به خدای [عز و جل] عالم بود عارف بود و هرکه عارف بود عالم بود و به نزدیک این گروه معرفت صفت آن کس بود که خدای را بشناسد به اسماء و صفات او [پس صدق در معاملات با خدای تعالی به جای آرد] پس [از] خوی‌های بد دست بدارد پس دائم بر درگاه بود و به دل همیشه معتکف بود تا از خدای بهره یابد [ازو به جمیل اقبال او] و در همه کارها با خدای صدق ورزد و از اندیشه‌های نفس و خاطرهای بد بپرهیزد و با خاطری که او را به غیر خدای خواند آرام نگیرد» (قشیری، ۱۳۸۵: ۵۴۰). به باور صوفیه و عرفا، معرفت معنایی نورانی است که تعبیر از آن قابل تصوّر نیست و در هنگام ضرورت جز با الفاظ متشابه و استعاری، قابل بیان نیست. از این‌رو نمی‌توان آن را در مدرسه تعلیم داد. معرفت از نزد خدا بر قلب عارف افاضه می‌شود. هرکس در سلوک خویش به حقیقت تقوا رسید، به طور مسلّم خداوند آنچه نمی‌داند به او تعلیم خواهد داد. (عین‌القضات، ۱۳۷۹: ۶۷ و ۶۸)

غزالی، ایمان بندگان را بر چهار رکن پایدار می‌داند و مدار هر رکنی را بر ده اصل. (غزالی، ۱۳۸۴: ۱ / ۲۳۵) سه رکن نخست آن را، معرفت ذات حق تعالی و شناخت و اثبات صفات و

افعال (۲) او برشمرده است و رکن چهارم، از نظر وی تصدیق پیغامبر (ص) و آنچه از حق تعالی اخبار کرده است، می‌باشد. غزالی، معرفت را دانستن هستی و همیشگی و پایداری او و دانستن آن که او جسم و جوهر و عرض نیست و به جهت مخصوص و در مکان مستقر نی و دیدنی است و یگانه. [او] زنده است و عالم و قادر و ... سمیع و بصیر و متکلم و منزّه از حلول حوادث و کلام و علم و ارادت او قدیم است. (همان: ۳۶-۲۳۵)

هجویری در باب معرفت می‌گوید: «قیمت هرکس به معرفت بود و هرکه را معرفت نبود وی بی‌قیمت بود ... و از آن بود که معرفت را فاضل‌تر از علم خواندند؛ که صحت حال جز به صحت علم نباشد، و صحت علم، صحت حال نباشد؛ یعنی عارف نباشد که به حق عالم نباشد، اما عالم بود که عارف نباشد». (هجویری، ۱۳۸۴: ۹۲-۳۹۱) کاشانی نیز معرفت را عبارت از «بازشناختن معلوم مجمل در صور تفصیل» (کاشانی، ۱۳۹۱: ۸۰) می‌داند. سپس ادامه می‌دهد که «چنانک در علم نحو مثلاً بداند که هریک از عوامل لفظی و معنوی چه عمل کند؛ اینچنین دانستن بر سبیل اجمال، علم نحو بود و بازشناختن هر عاملی از آن علی التّفصیل در وقت خواندن سواد عربیت بی‌توقّفی و رویتی و استعمال آن در محلّ خود، معرفت نحو. و بازشناختن به فکر و رویت، تعرّف نحو. و غافل بودن از آن با وجود علم، سهو و خطا. پس معرفت ربوبیت که مشروط و مربوط است به معرفت نفس، چنانک در حدیث آمده است: مَنْ عَرَفَ نَفْسَهُ فَقَدْ عَرَفَ رَبَّهُ، عبارت بود از بازشناختن ذات و صفات الهی در صور تفصیل افعال و حوادث و نوازل^۳» (همانجا).

گاهی لفظ علم به معنی معرفت اطلاق می‌شود. سهروردی در رساله «صغیر سیمرغ»، ذیل عنوان «در آنکه هر که عارف‌تر بود کامل‌تر بود»، منظور از علم را معرفت دانسته، چنین می‌گوید: «و صاحب شرع اعظم با همه کمال خویش مأمور بوده به استزادت علم، و حقّ تعالی او را می‌فرماید: و قُلْ رَبِّ زِدْنِي عِلْمًا، و از الفاظ مبارک اوست که عَلِيكَ كُلَّ يَوْمٍ ما از داد فِيهِ عِلْمًا فَلَا يَبْرُكُ صَبَاحُ ذَلِكَ الْيَوْمِ. پس چون حال پیامبر برین وجه است، کسی دیگر را حال چگونه بود؟ و این علم که عارف را از روی کشف افتد لازم نیست که در باب طلاق و عتاق و خراج و معاملات باشد که این علم ظاهر است، بلکه از انکشاف حالات قیومیت و کبریا و ربوبیت بوده و ترتیب نظام وجود و عالم ملکوت و اسرار مخفی در آسمان و زمین بدانند». (پورنامداریان، ۱۳۹۰: ۱۳۱) همچنین عکس این قضیه نیز مصداق دارد؛ بدین معنی که معرفت در معنای علم استعمال می‌شود. عین‌القضات در «رساله شکوی الغریب» چنین می‌گوید: «از جُنَيْد درباره حضرت علی (ع) و معرفت ایشان به علم تصوّف سؤال شد، گفت: اگر امیرالمؤمنین علی (ع) آسوده خاطر، هم خویش را برای ما صرف می‌کرد، به یقین، درباره این علوم چیزی از ایشان نقل می‌شد که دل‌ها بدان استوار می‌شدند؛ زیرا او

مردی است که علم لدنی به وی عطا شده است». (عین‌القضات، ۱۳۸۹: ۷-۱۰۶) عین‌القضات در ادامه همین گفتار، با نقل شعری که چندین بار از جنید شنیده شده بود، آن را ترجمه می‌کند و در ترجمه‌اش ضمن آنکه تصوّف را نیز علم دانسته است، واژه علم را نیز همان معرفت از راه مشاهده قلمداد کرده است: «علم تصوّف، علمی است که جز شخص زیرک و فهیم، آن را نمی‌داند. هرکس آن را مشاهده نکند، در نمی‌یابد، نابینا، چگونه می‌تواند پرتو خورشید را ببیند؟» (همان: ۱۰۷)

اصولاً در تفکر اسلامی «علم» و «معرفت» معنایی واحد دارند. «پیر هرات نیز علم را در بخش وادی‌های سیر و سلوک - که با سعی و مجاهده دست یافتنی است و عقل در آن‌ها دخالت دارد و شیطان می‌تواند در آن‌ها تصرف کند - و معرفت را در بخش نهایات آن - که امور و مقاماتی است که بعد از سیر و سلوک حاصل می‌شوند - قرار داده است. به زعم خواجه عبدالله، نتیجه علم، عمل است و نتیجه معرفت، حال. حال، روح عمل است، چنانکه معرفت، روح علم. صاحب حال به مقتضای معرفتش طالب عین و حقیقت است اما اهل علم را اثر یک شیء حاصل می‌شود و نه حقیقت آن». (طارمی، ۱۳۷۷ [انیس العارفين]: ۱۸۰؛ به نقل از شجاری، ۱۳۹۰: ۱۳۹) هجویری در این باره می‌گوید: «علمی را که مقرون معاملت و حال باشد و عالم آن عبارت از احوال کند، آن را معرفت خوانند و مر عالم آن را عارف، و علمی را که از معنی مجرد بود و از معاملت خالی، آن را علم خوانند و مر عالم آن را عالم». (هجویری، ۱۳۸۴: ۵۵۸) در مقام مقایسه، ابن عربی با استناد به آیاتی از قرآن کریم (مائده/۸۳ تا ۸۵) احتجاج می‌کند که علم که مقام الاهی دارد، برتر از معرفت است. در این آیات بیان شده که مخاطبان پیامبر^(ص) وقتی آیات قرآن را می‌شنوند، به گریه می‌افتند و معرفت به حق می‌یابند و سپس می‌گویند: رَبَّنَا آمَنَّا. بنابراین، مقام معرفت، ربّانی است و با ایمان ارتباط دارد و نه با علم و شهود. آن‌گاه درخواست می‌کنند که از گروه شاهدان باشند؛ چون مقام معرفت - خلاف مقام علم - مقام شهود نیست. (ابن عربی، بی‌تا: ۳۱۸/۲)

۲-۲- معرفت الهی در آینه آثار نجم الدین رازی

نجم‌الدین رازی معرفت حقیقی را شناخت پروردگار دانسته و آن را این‌گونه تقسیم کرده است: «معرفت حقیقی معرفت ذات و صفات خداوندی است. چنانکه فرمود: فَأَحْبَبْتُ أَنْ أَعْرِفَ و معرفت بر سه نوع است: معرفت عقلی، معرفت نظری و معرفت شهودی» (رازی، ۱۳۶۶: ۱۱۴) که معرفت عقلی را برای مردم عوام و معرفت نظری را برای خواص و معرفت شهودی را برای خاصّ‌الخاصّ و آن را حاوی سرآفرینش کائنات می‌داند. سلمی نیز در طبقات خود، برای معرفت شش وجه قائل است: معرفت وحدانیت، معرفت تعظیم، معرفت منت، معرفت قدرت، معرفت ازل و معرفت اسرار. (سلمی، ۱۳۷۳ ق: ۴۳۱) سراج طوسی معتقد است که به سوی شناخت حقیقی خداوند راهی نیست.

چون خداوند برای انسان‌ها به اندازه توان آنان، نام‌ها و صفات خود را نمایانده است و حقیقت شناخت خدا را هیچ آفریده‌ای توان دریافت ندارد. (سراج طوسی، ۱۳۸۸: ۸۹)

البته لازمه شناخت پروردگار، شناخت خود است. «از تالس [فیلسوف یونانی سده ششم پیش از میلاد] پرسیدند: از همه کارها دشوارتر چیست؟ گفت: خویشتن‌شناسی» (مصفا، ۱۳۸۵: ۱۸). عرفا نیز معتقدند که «هرکه خود را نشناسد از معرفت کل محجوب باشد» (هجوی، ۱۳۸۴: ۲۹۷) و این شناخت وقتی حاصل می‌شود که «سالک با سوار شدن بر مرکب صبر و پا بر سر تمام تعلقات مادی و این جهانی و به‌طور کلی هستی خویش نهاده باشد». (سلطانی و مشکین دائم هشی، ۱۳۹۳: ۲۰) حکیم سنایی غزنوی می‌گوید:

معرفت آفتاب و هستی، ابر راه بر آسمان و مرکب، صبر (سنایی، ۱۳۸۳: ۴۷۹)

۱-۲-۲- چستی معرفت

ویژگی‌های انسان‌ساز در وجود آدمی جز از رهگذر معرفت حاصل نمی‌شود. از همین روی، معرفت در انسان‌شناسی نجم‌الدین رازی، عنصری تعیین‌کننده است. به گفته او مقصود از آفریدن موجودات، وجود انسان بود و مقصود از آفرینش انسان، معرفت ذات و صفات حضرت خداوندی. رازی در ابتدای باب نخست کتاب «منارات السائرین» که عنوان «فی مقام المعرفة» را دارد، دقیقاً همانند امام ابوالقاسم قشیری، با یادکرد آیه مبارکه ۹۱ از سوره انعام، به تفسیر آن پرداخته است و با ذکر حدیثی از رسول گرامی اسلام^(ص) از ستون خانه (دِعَامَةُ الْبَيْتِ)، سپس ستون دین سخن رانده است:

«دِعَامَةُ الدِّينِ الْمَعْرِفَةُ بِاللَّهِ وَالْبِقِينُ وَالْعَقْلُ الْقَامِعُ» (رازی، ۱۹۹۱م: ۱۶)

و همانند امام قشیری عقل قانع را، مطابق حدیث، خودداری از گناهان و حریص بودن بر طاعت خداوند، دانسته است:

«ما العقل القامع؟ قال: الكف عن معاصي الله و الحرص على طاعة الله». (همانجا)

مولانا جلال‌الدین در دفتر اول مثنوی در قصه مرا کردن رومیان و چینیان، شرط تجلی پروردگار و نور الاهی در دل بنده را زدودن آینه دل از ناپاکی‌ها دانسته است:

رومیان آن صوفی‌انند ای پدر بی ز تکرار و کتاب و بی هنر

لیک صیقل کرده‌اند آن سینه‌ها پاک از آرز و حرص و بخل و کینه‌ها

آن صفای آینه، و صف دلست صورت بی‌متها را قاب‌لست

(مولوی، ۱۳۸۹: ۸۵-۳۴۸۳)

البته معرفت فقط به انسان اختصاص دارد ولی زبان فصحا و قلوب عارفان از ذکر حقایق آن و شرح دقایقش الکن است و عقول عاقلان و بصیرت عالمان در وادی معرفت حیران و سرگردان می‌شوند و ناامید و زیانکار بازمی‌گردند:

«اعلم أنّ ألسنة الفصحاء عن ذكر حقائق أمور المعرفة محتبسة و قلوب العرفاء عن شرح دقائقها مختنسة، حارت عن التّكشّف بكيفيتها عقول العقلاء و طارت عن استدراك كليتها بصائر العلماء فرجعت العقول منه خاسرة خائبة و انقلبت البصائر إليهم خاسنة هائبة». (رازی، ۱۹۹۱م: ۱۶)

سنایی، پدر شعر عرفانی نیز عقل را از شناخت حق تعالی عاجز و ناتوان می‌انگارد:

عقل را پر بسوخت آتش او از پی رشگِ گُردِ مفرش او
(سنایی، ۱۳۸۳: ۶۱)

بِه دلیلی عقل ره نبری خیره چون دیگران مکن تو خری
غایت عقل در رهش حیرت مایه عقل سوی او غیرت
(همان: ۶۳)

با وجود اینکه معرفت کم و بیش در همه اجزای کائنات و هستی وجود دارد ولی به معنای واقعی کلمه، سایر موجودات از درک آن عاجزند و «معرفت حقیقی جز از انسان درست نیامد». (رازی، ۱۳۶۶: ۲) به گفته دایه، این معرفت همان امانتی است که فقط انسان توان حمل آن را دارد. در اعتقاد نجم‌الدین، انسان از آن روی قادر به حمل بار امانت است که از دو بعد خاکی و روحانی ترکیب یافته است؛ زیرا حمل این بار نه از ماده صرف برمی‌آید و نه از روح محض. از آنجا که فرشته فقط نور و صفای روحانی دارد و از قدرت جسمانی محروم است و حیوان، برعکس، از قدرت جسمانی بهره دارد و از نور و صفای روحانی تهی است و تنها موجودی که این هر دو را با هم دارد، فقط انسان است، بنابراین تنها او قادر به حمل بار امانت می‌گردد.

خواجه شیراز که تعبیر «بار امانت» مورد توجه او قرار گرفته است، چنین می‌سراید:

آسمان بار امانت نتوانست کشید قرعه کار به نام من دیوانه زدند
(حافظ، ۱۳۶۸: ۱۹۳)

در مرموزات آنجا که رازی کلمه «خلق» را در حدیث قدسی «کنز مخفی» شرح می‌دهد، در این باره چنین می‌خوانیم: «محمل رشاش نور حق جز آدمی هیچ موجود نیامد از ملک و فلک و غیر آن و ازین سر بود که جز آدمی متحمل اعبای بار امانت نگشت که و حَمَلَهَا الْإِنْسَانُ. و در ضمن این

اشارت بشارتی بزرگ است آدمی را که مظهر ذات و مظهر صفات الوهیت او آمد، لاجرم از کلّ کاینات حواله بدو کردند که فَخَلَقْتُ الْخَلْقَ لِأَعْرِفَ». (رازی، ۱۳۵۲: ۱۶-۱۵)

دایه در تأیید نظر خود در مرصاد می‌گوید، دلیل اینکه «قالب انسان از اسفل سافلین و روحش از اعلا علیین ترتیب یافته، این است که انسان بار امانت معرفت خواهد کشیدن، می‌باید قوت هر دو عالم در او باشد». (رازی، ۱۳۶۶: ۶۶) اما به باور او به مثابه عارفی شریعت مدار، این «معرفت در دین تعبیه است. چندان که آدمی را از دین برخوردار می‌بیش است، او را معرفت زیادت است». (همان: ۱۴۵) علی بن ابی طالب^(ع)، در خطبه نخست نهج البلاغه در این باره چنین می‌فرماید: «اول الدین معرفته و کمال معرفته التّصدیق به / سرلوحه دین شناختن اوست؛ و درست شناختن او، باور داشتن او». (علی بن ابی طالب^(ع)، ۱۳۸۱: ۲)

۲-۲-۲- مراتب و درجات معرفت

در یک تقسیم‌بندی، رازی در «منارات السائرین»، معرفت را به سه قسم طبقه‌بندی می‌کند:

مقام معرفت عوام،

مقام معرفت خواص،

مقام معرفت اخصّ الخواص (خاص الخاص). (رازی، ۱۹۹۱: ۱۷)

۱-۲-۲- معرفت عوام

دایه معرفت عوام را همان معرفت عقلی می‌داند، چنان‌که در مرموزات اسدی در پایان مبحث معرفت سنتی می‌گوید: «این نوع معرفت هنوز معرفت عوام مؤمنان است و بعد ازین بیان کنیم معرفت خواص مؤمنان که از راه کشفی است و رای نظر عقلی». (رازی، ۱۳۵۲: ۲۷)

به عقیده نجم‌الدین رازی، مسلمان و کافر، یهود و نصرانی، مجوس و ملحد، فلسفی و طبایعی و دهری، همه و همه در این نوع عقل، مشترک هستند. چنانکه همگی بر وجود معبود متفق هستند و اختلافی در این مورد با یکدیگر ندارند:

«و هی معرفة العقلیة و قد تساوی فیہ المسلم و الکافر، و الیهود و النّصارى، و المجوس و الملاحده، و الفلاسفة و الطّبائعیة و الدّهریة، فإنّ لهم شركة فی العقل، و قد اتفق کلّهم علی وجود إله بلا خلف». (رازی، ۱۹۹۱: م: پیشین)

از دیدگاه دایه، اختلاف گروه‌ها و طوایف در ذات الاهی نیست، بلکه در صفات حضرت خداوندی است که در حین اثبات صفات برای معبود خویش، هر یک به طریقی رفته، مذهبی را بر اساس معرفت عقلی خود برمی‌گزینند:

«إنما وقع الخلاف فيما بينهم في صفات الألوهية لا في الذات، و هذا الخلاف أيضاً واقع فيما بين المسلمين، و لكل طائفة منهم مذهب في إثبات ذات الله تعالى قوله تعالى: وَلَئِن سَأَلْتَهُمْ مَنْ خَلَقَ السَّمَاوَاتِ وَالْأَرْضَ لَيَقُولُنَّ اللَّهُ (زمر / ۳۸) و لقد قال الَّذِينَ يَعْبُدُونَ الْأَصْنَامَ أَيْضاً: مَا نَعْبُدُهُمْ إِلَّا لِيُقَرِّبُونَا إِلَى اللَّهِ زُلْفَى (همان / ۳)». (رازی، ۱۹۹۱ م: ۱۷)

به زعم رازی، چنین معرفتی که حاصل از عقل معاش و مخصوص عوام است، انسان را از آتش جهنم رهایی نمی‌بخشد مگر به دستیاری نور ایمان و کارهای شایسته:

«واعلم أن هذا النوع من المعرفة أعنى المعرفة العقلية ليست بمنجية من النار إلا أن يكون الاستدلال العقلي مؤيداً بنور الإيمان و مؤكداً بالأعمال الصالحة. والله أعلم». (همانجا؛ نیز ر.ک. رازی، ۱۳۶۶ [مرصاد العباد]: ۱۴۴)

هجویری ضمن اشاره به اختلاف دیدگاه معتزله و اهل سنت و جماعت، معرفت عقلی را در شناخت خداوند کافی نمی‌داند: «بدان - اسعدك الله - که مردمان را اندر معرفت خداوند - تعالی - و صحت علم بدو اختلاف است بسیار. معتزله گویند که معرفت حق، عقلی است و جز عاقل را بدو معرفت روا نباشد. و باطل است این قول ... و به نزدیک اهل سنت و جماعت، صحت عقل و رؤیت آیت، سبب معرفت است نه علت آن؛ که علت آن جز محض عنایت و لطف مشیت خداوند نیست - عمت نعمائه - که بی عنایت، عقل نابینا بود؛ از آنچه عقل خود به خود جاهل است و از عقلا کس حقیقت آن را نشناخته است. چون وی به خود جاهل بود، غیر خود را چگونه شناسد؟» (هجویری، ۱۳۸۴: ۹۳-۳۹۲)

رازی همچنین می‌گوید که معرفت عقلی که مخصوص عوام الناس است، نمی‌تواند وجود صانع و آفریدگار و وحدانیت او را با دلایل آشکار به اثبات برساند:

«و المعرفة العقلية ما يكون ثابتاً بالدليل الواضح على وجود الصانع الباري و وحدانيته من الإلهية جلّ جلاله». (رازی، ۱۹۹۱ م: ۱۷)

۲-۲-۲- معرفت خواص

معرفت خواص که همان معرفت نظری است، نیز ویژه اهل بصیرت و آگاهان است. آنان که از دریچه قلب سلیم و مزگای خویش به ملکوت اشیا نگاه می‌افکنند و برین اعتقاد پای می‌فشرند که در هر شیئی نشانه و آیتی از حقیقت نهفته است. به تعبیر دیگر، هر ممکن الوجودی همچون آینه خبر از خداوند واحد می‌دهد و جمال او را منعکس می‌کند:

«و هم أهل البصائر و الرؤية من أرباب القلوب السليمة الزكية إنهم ينظرون من روزنة القلوب في ملكوت الأشياء، كما قال الله تعالى: «أولم ينظروا في ملكوت السماوات والأرض وما خلق الله من»

شَيْءٌ وَأَنْ عَسَى أَنْ يَكُونَ قَدْ أَقْتَرَبَ أَجْلُهُمْ فَبِأَيِّ حَدِيثٍ بَعْدَهُ يُؤْمِنُونَ» (الاعراف / ۱۸۵)، فیرون
الآیات المودعة فی کلّ شیءٍ فتدلّ الآیات علی معرفة الله و وحدانیتہ كما قال:
و فی کلّ شیءٍ له آیهٌ تدلّ علیّ أنّه واحدٌ (رازی، ۱۹۹۱م: ۲۰).
حافظ می فرماید:

حُسن روی تو به یک جلوه که در آینه کرد این همه نقش در آیینۀ اوهام انداخت
(حافظ، ۱۳۶۸: ۱۵۱)

رازی در مرصادالعباد، به ویژه نفس انسان را که واجد خاصیت آینگی است به شرط تربیت،
مستحقّ ظهور صفات الاهی در آن می داند: «چون نفس انسان که مستعدّ آینگی است تربیت یابد و به
کمال خود رسد، ظهور جملگی صفات در خود مشاهده کند ...

ای نسخه نامۀ الاهی که تویی وی آینه جمال شاهی که تویی
بیرون ز تو نیست هرچه در عالم هست از خود بطلب هر آنچه خواهی که تویی
(رازی، ۱۳۶۶: ۳)

عطار نیشابوری نیز دل پاک را آینه دار جمال حضرت دوست و پاکی دل را برای وصال بسنده
می داند:

دل به دست آر و جمال او ببین آینه کن جان جلال او ببین
(عطار، ۱۳۸۳: ۲۸۲)

دایه در تشریح معرفت نظری در مرموزات اسدی چنین می گوید: «اما معرفت نظری: مرتبۀ اهل
تهلیل است و مقام خواص. بدان که اهل تهلیل ملازمان کلمۀ طیبۀ لا اله الا الله اند که بعد از رعایت
حق اوامر و نواهی شرع و دفع آفات صغایر و زلّات به استعمال استغفار، ... مداومت نموده اند بر
صورت و معنی لا اله الا الله به زبان و دل تا بدین مُصتَقَل دفع زنگار طبیعت و ظلمت صفات بشریت
از آینه دل کرده اند، چنان که خواجه کاینات - علیه الصلوٰة و السلام - فرمود: اِنْ لِكُلِّ شَيْءٍ صَقَالَةٌ و
صَقَالَةُ الْقُلُوبِ ذِكْرُ اللَّهِ». (رازی، ۱۳۵۲: ۲۷)

به یقین، وقتی که قلب انسان از آفات و خواطر شیطانی پاک شود و او از دنیا و دوست داشتنش
اعراض نماید، و نیز کدورات و تیرگی های صفات بشری را از قلب خویش زدوده، با یاد خدا
درونش را نورانی کند، آنگاه می تواند به چنین بصیرتی دست یابد و معرفتش تا حدّ معرفت نظری
(معرفة الخواص) پیش رفته است:

«و إن القلب إذا سلم عن الآفات و أعرض عن الدنیا، و أقبل إلى المولى و صقل بمصقل الذکر زالت عنه كدورات صفات البشیریة و تنور بنور الذکر و هو كلمة: لا إله إلا الله، و هی مركبة من نفی و إثبات فبنفیها تنفی شواغل القلب و ظلماتها و بالإثبات تثبت شواهد أنوار المذكور فینكشف الغطاء عن بصر بصیرة القلب، فیری بها جمال آیات الحق تعالی كما قال الله تعالی: مَا كَذَبَ الْفُؤَادُ مَا رَأَى (نجم / ۱۱) و من هنا قال من قال: ما نظرت فی شیء إلا و رأیت الله فیهِ، فمعرفة العوام بدلائل المعقول و معرفة الخواص بشواهد المدلول فأین من یعرف الحق تعالی بإرادة العقل، ممن یعرفه الحق بإرادة آیاته فی مرآة الآفاق و قلبه كما قال الله تعالی: سنریهم آیتنا فی الآفاق و فی أنفسهم حتی یتبین لهم أنه الحق (فصلت / ۵۳)». (رازی، ۱۹۹۱ م: ۲۰)

مولانا دل آدمی را همچون آهنی نیک گوهر می داند که قابل آیین شدن است تا در آن، دنیا و بهشت و دوزخ و قیامت و غیر آن معاینه نموده شود:

پس چو آهن گرچه تیره هیکلی صیقلی کن صیقلی کن صیقلی
تا دلت آیینه گردد پر صور اندرو هر سو ملیحی سیم بر
آهن ارچه تیره و بی نور بود صیقلی آن تیرگی از وی زدود
(مولوی، ۱۳۸۹: ۴ / ۷۱-۲۴۶۹)

۳-۲-۲- معرفت خاص الخاص

نوع سوم معرفت در نگاه رازی، مقام معرفت شهودی (معرفة أخص الخواص) است. رازی در فصل سوم از باب اول کتاب «منارات السائرین»، با اتیان زبانی مسجع و آهنگین، به زیبایی به شرح این نوع از معرفت دست یازیده است. نجم دایه در همین بخش است که به حدیث قدسی «فأحببت أن أعرف» می رسد و تمام عالم وجود را مرهون چنین شناخت و معرفتی می داند. به عبارت دیگر، وی هدف از آفرینش را معرفت شهودی باری تعالی دانسته، سایر حرکات و سکانات عالم وجود و کائنات را در راستای رسیدن به معرفت خاص الخاص (أخص الخواص) تبیین می کند:

«و هم أصحاب مشاهدات الجمال و أرباب مکاشفات الجلال، الذین استخصهم الله بهذه السعادة و اصطفاهم لهذه السيادة بلاهم، و هم فی کتم العدم محبوسون من عهد القدم، و خیاط القضاء بخیاطة القدر، و خیط المشیئة علی حانوت الأزل بید العنایة و قوّة القدرة، و صناعة الحکمة كأن یخیط خلعة المعرفة علی قدهم من ثوب قد نسج من سدی یحبهم و لحمه یحبونه، كما قال الله تعالی، فأحببت أن أعرف فخلقت الخلق لاعرف، فكان وجود العالم بما فیهِ فی الخلیقة تبعاً لهذه المعرفة». (همان:

در مرصادالعباد نیز دقیقاً همین تقسیم‌بندی را اعمال نموده است و با تأکید بر اینکه معرفت حقیقی، معرفت ذات و صفات خداوندی است، معرفت را به سه گونهٔ عقلی، نظری و شهودی، تقسیم کرده و برای کاربرد آنها مراتبی را قائل شده است. وی می‌گوید: «معرفت حقیقی معرفت ذات و صفات خداوندی است. چنان‌که فرمود: فَأَحْبَبْتُ أَنْ أَعْرِفَ. و معرفت بر سه نوع است: معرفت عقلی، معرفت نظری و معرفت شهودی». (رازی، ۱۳۶۶: ۱۱۴) که معرفت عقلی را برای مردم عوام و معرفت نظری را برای خواص و معرفت شهودی را برای خاصّ الخاصّ و آن را حاوی سرّ آفرینش کائنات می‌داند.

معرفت عقلی از آن عوام است و «موجب نجات نیست» (همان: ۱۴۴)، «معرفت نظری خواص خلق راست» (همان: ۱۱۵) و «این مرتبه اگرچه بس بلند است و این مقام اگرچه بس شریف است و مقام خواص است، اما روح را بدین عالم، تخم‌وار، برای این قدر نظر معرفت که هنوز شکوفهٔ شجرهٔ انسانیت است، نفرستادند». (همان: ۱۱۸) بنابراین بالاترین مرتبهٔ معرفت از نظر او معرفت شهودی است «که معرفت خاص‌الخاص است که خلاصهٔ موجودات و زبدهٔ کاینات‌اند». (همان: ۱۲۰) البته اینگونه از معرفت که تعالی انسان جز از رهگذر آن میسر نیست، در کتاب‌هایی که در کنج کتابخانه‌ها خاک می‌خورد یافت نمی‌شود؛ بلکه حاصل تأمل و نظر عارف است.

رازی در مرموزات اسدی، معرفت را چهار قسم معرفی کرده است: «و بدین قاعده معرفت بر چهار نوع ثابت می‌شود: اول معرفت عقلی، دوم معرفت سنتی، سیم معرفت نظری، چهارم معرفت شهودی». (رازی، ۱۳۵۲: ۲۱) در توضیح معرفت شهودی در مرموزات می‌گوید: «مرتبهٔ اهل ذکر است و مقام خاص‌الخاص و بدان که اهل ذکر آنهاند که چندان رعایت حق فاذکرونی (بقره/ ۱۵۲) کرده‌اند که بر صحیفهٔ دل نقش یک نقطه از ذکر دایرهٔ موجودات بنگذاشته‌اند تا جمال آفتاب ذکر حقیقی از مشرق نسیان وجود مجازی واذکر ربّک اذا نسیت (کهف/ ۲۴) روی نموده است، بیت:

یک شعلهٔ عشق بر دلم زد روزی جز یاد تو هیچ نقش بر دل بنماند

پس سیلاب اذکرکم (بقره/ ۱۵۲) درآمده و وجود ذاکر را در بحر بی‌پایان شهود مذکور، مستغرق معرفت شهودی کرده و به سطوت تجلی جمال شاهد وجود شاهدی متلاشی گردانیده تا درین مقام شهود جمال شاهد در آینهٔ انسانی هم نظر شاهد را برد و این سرّی بزرگ است. این ضعیف گوید، بیت:

عمری است که در راه تو پایست سرم خاک قدمت به دیدگان می‌سپرم

زان روی کنون آینه روی توام از دیده تو به روی تو می‌نگرم»
(رازی، ۱۳۵۲: ۳۲)

۳-۲-۲- از شناخت حسی تا مقام شهود

نجم الدین به رغم سیر طبیعی معرفت که از شناخت حسی آغاز می‌گردد و به ادراک و معرفت عقلی منتهی می‌گردد، معرفت حسی را به سان حجابی می‌داند که وقتی از کار بیفتد، تازه معرفت حقیقی تحقق پیدا می‌کند. (رازی، ۱۳۶۶: ۲۳۸) از این گذشته، علم را هم که حاصل معرفت است، از جهت ناسودمندی به دو دسته تقسیم می‌کند. «یکی علم شریعت چون بدان کار نکنند، نافع نباشد، اگرچه فی نفسه نافع است و دوّم علم نجوم و کهنات است و انواع علوم فلسفه که آن را حکمت می‌خوانند و بعضی با کلام آمیخته‌اند و آن را اصول نام کرده تا به نام نیک کفر و ضلالت در گردن خلق عاجز کنند». (همان: ۴۸۷)

اما از آن روی که معرفت حقیقی جز از دل بر نمی‌آید، در تقابل علم و دین، او انسان عالم را بر انسان مؤمن مقدم می‌شمارد. (همان: ۴۹۳) هم‌چنان‌که وی معرفت دل را شایسته‌ترین معرفت بشری می‌داند؛ زیرا به گفته او هم خلاصه نفس انسان دل است و هم «دل، خلاصه هر دو عالم جسمانی و روحانی است». (همان: ۱۴۶) بدین ترتیب، در نظام فکری او این تقابل در هیأت منازعت عقل و عشق، رخ نموده است. چنین دیدگاهی درباره معرفت، می‌تواند برگرفته از نظرات شیخ و مراد نجم الدین، نجم الدین کبری، باشد.

نجم الدین کبری (فت: ۶۱۸ق)، یکی از شخصیت‌های اثرگذار و نواندیش در حوزه عرفان نظری است که تأملات او در حوزه‌های انسان‌شناسی، فلسفه ذهن و به خصوص معرفت، در تاریخ تصوف و تاریخ معرفت‌شناسی اسلامی حائز اهمیت است. او در بحث پیرامون «خواطر»، گونه‌های مختلف خواطر نورانی و ظلمانی را مورد بحث قرار داده و آنگاه به گونه‌ای برتر از خواطر، یعنی الهام الاهی پرداخته و تصویری کامل از نظریه یادآوری را ارائه داده است. نزد او، انسان برای زندگی خاکی خود به حواس و عقل نیازمند است، اما برای دست یافتن به معرفتی درباره حقایق جهان، در حالت کوری است، مگر آنکه با مجاهده، پرده از پیش او برفتد.

نجم الدین کبری، عقل را به عنوان نعمتی الاهی برای دستیابی به معرفت مورد ستایش قرار داده، اما از فریفته شدن آن به ادراکات حسی و دانایی‌های دنیوی نگران بوده است. او به حقیقتی عظیم در عالم نورانی به عنوان «عقل کبیر» باور دارد که تنها ابزار دریافتن آن، همان عقل فردی متعلق به انسان، یا «عقل صغیر» است. به باور او هیچ گوهری جز جنس خود را نتواند دید. در راستای برون

آمدن از کوری، نجم‌الدین مبحث «غیبت» را گشوده است، حالتی برخاسته از تصفیة وجود که سالک را قادر می‌سازد تا برخی از حقایق پنهان عالم را مشاهده کند. او به سه مرتبه از غیبت اشاره کرده است که مرتبه نازل آن که برای عموم مردم دست‌یافتنی است و والاترین مرتبه‌اش، شهادت حقیقی است که برای برترین انسان‌هاست.

رازی در مرموزات اسدی، درباره معرفت عقلی، همان کلماتی را به کار برده است که بعدها به زبان عربی و به شیوه‌ای سخنه‌تر در «منارات السائرين» آورده است:

«اما معرفت عقلی مرتبه اهل خوف است و مقام عوام خلق، و در آن کافر و مسلمان و جهود و ترسا و گبر و فلسفی و دهری و طبایعی را شرکت است؛ زیرا که جمله در عقل با یکدیگر شریک‌اند و جمله بر وجود صانعی اتفاق دارند و خلافی که هست در صفات است مه در ذات و میان اهل اسلام نیز در صفات خلاف هست و لکن در ذات الوهیت جمله متفق‌اند، چنانکه در حق کفار می‌فرماید: وَلَكِنْ سَأَلْتَهُمْ مَنْ خَلَقَ السَّمَاوَاتِ وَالْأَرْضَ لَيَقُولُنَّ اللَّهُ (زمر / ۳۸) و آنها که بت می‌پرستیدند می‌گفتند: وَ مَا نَعْبُدُهُمْ إِلَّا لِيُقَرِّبُونَا إِلَى اللَّهِ زُلْفَى (زمر / ۳).» (همان: ۲۲-۲۱)

و ادامه می‌دهد که «این معرفت موجب نجات نیست الا آنها را که نظر عقل ایشان مؤید باشد به نور ایمان تا به نبوت انبیا اقرار کنند و از خوف حق، که از شرایط ایمان است.» (رازی، ۱۳۵۲: ۲۲)

باری، آنچه در باب معرفت و انواع آن بیان کرده، تکرار و خلاصه مرصاد است که حدود سی سال بعد در منارات مکرر نموده است. اما معرفت سنتی را که اضافه بر انواع دیگر آورده چنین شرح می‌دهد:

«اما معرفت سنتی: مرتبه اهل استغفار است و مقام خاص مؤمنان از اهل سنت. بدانکه تا بنده از اهل استغفار نشود به مقام معرفت سنتی نرسد؛ چنانکه در معرفت عقلی تا از اهل خوف نشود و به اوامر و نواهی شرع قیام نمود، نظر عقل او از آرایش هوا و طبیعت پاک نشد و بینی الهیت واجب الوجود نگشت. استحقاق نجات و بهشت نیافت که: «وَأَمَّا مَنْ خَافَ مَقَامَ رَبِّهِ وَنَهَى النَّفْسَ عَنِ الْهَوَىٰ * فَإِنَّ الْجَنَّةَ هِيَ الْمَأْوَىٰ.» (نازعات / ۴۰ و ۴۱) همچنین از اهل استغفار شدن موجب آن است که بنده را از آفت هوا و بدع خلاص دهد و بینا و شناسای صفات الوهیت گردد بر جاذبه سنت و متابعت و حق تعالی در آیت زبور در مرتبه دوم از بهر این فرمود: يَتَّبِعِي لِمَنْ عَرَفَنِي أَنْ يَخَافَ سَطَوَاتِي وَ يُكْثِرَ الْإِسْتِغْفَارَ، و کثرت استغفار بدان باشد که بعد از قیام به اوامر و نواهی شرع کلمه استغفر الله را به ظاهر و باطن ملازم می‌نماید تا اگر صغیره‌ای بر وی رود یا زلتنی در وجود آید، قولی یا فعلی یا نظری یا سمعی یا خاطری و در حال آلاشی و حجابی به قدر آن زلت در نظر عقل و پیش دل وی پدید آید، حالی به تصرف استغفار آن آلاش و حجاب برمی‌دارد تا آفتاب چشمه

نور دل که ایمان گویند از ابر آن حجاب بیرون می‌آید». (رازی، ۱۳۵۲: ۲۴)

نجم‌الدین در ادامهٔ بحث از معرفت سنتی، اعتقاد اهل سنت و جماعت را در باب معرفت ذات و صفات با دقت شرح می‌دهد. وی صفات را به دو قسم واجب و جایز تقسیم می‌کند. صفات واجب، صفات ذات باری تعالی است و صفات جایز خود بر دو قسم سمعی و عقلی تقسیم می‌شود. صفات سمعی در کتاب خدا سه مورد است:

«ید»: «خَلَقْتُ بِيَدِي» (قیامه / ۳۸)؛

«عین»: «فَاصْبِرْ لِحُكْمِ رَبِّكَ فَإِنَّكَ بِأَعْيُنِنَا» (طور / ۴۸)؛

«وجه»: «وَيَقِي وَجْهَ رَبِّكَ ذُو الْجَلَالِ وَالْإِكْرَامِ» (رحمن / ۲۷).

و همین گونه به تقسیم و شرح اقسام می‌پردازد (رازی، ۱۳۵۲: ۲۷-۲۵) و در پایان مبحث می‌گوید: «ایزد را بدین صفات باید دانست تا مؤمن موحد باشد». (همان: ۲۷)

با توجه به عبارات غیرمتقن رازی و نیز با التفات به اینکه وی در اواخر عمر نظرش را تغییر داده و این نوع از معرفت را در نوع نظری تحلیل نموده است، در تحلیل اندیشه‌های عارفانه او باید مبلغی با تأمل نگریست و نگاه سال‌های پختگی‌اش را ملاک عمل قلمداد کرد.

نجم دایه، معرفت شهودی را بالاترین معرفت^۱ می‌داند. وی از آن به عنوان مرتبهٔ اهل ذکر یاد می‌کند و می‌گوید:

«بدان که جز آدمی مستعد قبول این کمال نیامد، زیرا که هرچند ارواح ملکوی را از صفات ربوبیت برخوردار می‌هست و لکن از پس تَتَّقُ عَزَّتْ و کبریایی چندین هزار استار حُجُبِ نورانی واسطه است که اگر رفع یک حجاب کند جملگی ارواح ملکوی، ... فریادِ لَوْ دَنَوْتُ أَنْمَلُهُ لِأَحْتَرَقْتُ». (رازی، ۱۳۵۲: ۳۵-۳۴)

سخن آخر این که تمام سخن نجم‌الدین در باب شناخت حضرت باری تعالی را می‌توان در این دعای ابویزید طیفوربن عیسی بسطامی خلاصه کرد که فرمود: «بارخدایا تا کی میان من و تو، منی و توی (تویی) بود؟ منی از میان بردار تا من هیچ نباشم». (مصفا، ۱۳۸۵: ۲۸)

۳- نتیجه‌گیری

از نظر دایه، هدف غایی خلقت، آفرینش انسان و رسیدن او به معرفت حقیقی (معرفت ذات و صفات الهی) است که البته کسب آن جز با عشق همراه با تربیت و پرورش حاصل نمی‌شود. معرفت حقیقی همان کمالی است که رازی تلاش می‌کند که در تمامی آثارش، راه رسیدن به آن را تعلیم دهد. معرفت فقط به انسان اختصاص دارد ولی زبان فصحا و قلوب عارفان از ذکر حقایق آن و شرح دقایقش الکن است و عقول عاقلان و بصیرت عالمان در وادی معرفت حیران و سرگردان

می‌شوند و ناامید و زیانکار باز می‌گردند. البته معرفت کم و بیش در همه اجزای کائنات و هستی وجود دارد ولی به معنای واقعی کلمه، سایر موجودات از درک آن عاجزند و معرفت حقیقی جز از انسان، درست نیاید. وی ضمن برشمردن انواع معرفت (عقلی، نظری، شهودی)، معرفت عقلی را از آن عوام، معرفت نظری را مخصوص خواص و معرفت شهودی را از آن اولیای خاص الخاص می‌داند. نجم دایه، معرفت شهودی را بالاترین معرفت می‌داند و از آن به عنوان مرتبه اهل ذکر یاد می‌کند. همچنین از آن روی که معرفت حقیقی جز از دل بر نمی‌آید، در تقابل علم و دین، او انسان عالم را بر انسان مؤمن مقدم می‌شمارد، هم‌چنان‌که وی معرفت دل را شایسته‌ترین معرفت بشری می‌داند.

پی‌نوشت‌ها

۱. دربارهٔ فرقه‌های عرفانی، جامع‌ترین مأخذ، کشف‌المحجوب علی‌بن عثمان هجویری است که بابتی مفصل تحت عنوان «باب فی فرقی فرقههم و مذاهبهم و آیاتهم و مقاماتهم و حکایاتهم» را به این موضوع اختصاص داده است. (هجویری، ۱۳۸۴: ۳۸۹-۲۶۷)
۲. شروع سخن با استعانت از آیات و احادیث و روایات، شیوهٔ مرسوم علمای دین بوده است؛ چنانکه فی‌المثل امام محمد غزالی در دایرة المعارف سترگ دینی خود یعنی احیاء علوم الدین، در باب هر موضوعی، چنین نمطی را در پیش می‌گیرد. به عنوان نمونه، ابوحامد در باب اول از کتاب پنجم از ربع دوم (در فضیلت برادری)، سخن خویش را با آیه «و اِنَّكَ لَعَلَىٰ خُلُقٍ عَظِيمٍ (قلم/ ۴)» آغاز و سپس حدیث رسول اکرم (ص) که «اَكْثَرُ مَا يَدْخُلُ الْجَنَّةَ تَقْوَى اللَّهِ وَ حُسْنُ الْخُلُقِ» را نقل می‌کند. (غزالی، ۱۳۸۴: ۲/ ۳۴۳)
۳. همچنین برای اطلاعات بیشتر در باب معرفت، ر.ک: سراج طوسی، ۱۳۸۸: ۸۹، مستملی بخاری، ۱۳۶۳: ۷۰۳ و نیز، کاشانی، ۱۳۹۱: ۸۰.
۴. معرفتی که موجب سعادت آن جهانی آدمی می‌شود، خویش‌شناسی و از خود به درآمدن است. قاضی همدانی می‌گوید: «به ملکوت نرسد هرکه دو بار نزاید؛ یعنی هرکه از عالم شکم مادر به درآید این جهان را بیند و هرکه از خود به درآید آن جهان را بیند». (عین‌القضات، ۱۳۷۰: ۱۲) از بایزید بسطامی نقل شده است که گفت: «از بایزیدی بیرون آمدم چون مار از پوست، پس نگه کردم عاشق و معشوق و عشق را یکی دیدم که در عالم توحید همه یکی توان دید و گفت: از خدای به خدای رفتم تا ندا کردند از من در من که ای تو من، یعنی به مقام فناء فی الله رسیدم». (عطّار، ۱۳۶۳: ۱۸۹)
۵. «پیغامبر گفت صلی الله علیه و سلم: ستون خانه، اساس او بود و ستون دین، شناخت خدای بود و عقلی قانع. گفتم یا رسول الله، پدر و مادرم فداء تو باد؛ عقل [قانع] چیست؟ گفت: باز ایستادن از معصیت‌ها و حریص بودن بر طاعت خدای [تعالی]». (قشیری، ۱۳۸۵: ۵۳۹)
۶. وقتی سخن از معرفت پیش می‌آید، بحث توحید نیز خواه ناخواه رخ نموده، در لابه‌لای سخن از معرفت، بدان نیز پرداخته می‌شود که خود بحث مفصلی است. مجمل این‌که در آثار رازی نیز چنین است و توحید در نگاه وی به این معنا است که جز خداوند چیز دیگری وجود ندارد؛ از این دید عارف مسلمان همه چیز را تجلی خدا می‌بیند و غیر از او چیزی را نمی‌بیند و ماسوی الله را مظاهر حق می‌داند که به عنایت او وجود یافته‌اند. نجم‌الدین رازی توحید را به سه نوع ذاتی، صفاتی و افعالی تقسیم می‌کند و همانند معرفت، به توحید عوام، توحید خواص و توحید اخص، قائل است

و این مراتب سه‌گانه را برای اصطلاح «توحید» برمی‌شمارد. وی در «منارات السائرین» در تعریف «توحید عوام» می‌گوید: «التَّوْحِيدُ: اعتقاد القلب أن الله عزَّ و جلَّ واحدٌ لا من طريق عدد، أولٌ و لا ثاني له، أزليٌّ لا أزليُّه لقدمه، أبدی لا غاية لأبدیته، آخرٌ فی أولیته، أولى فی آخریته، ظاهرٌ فی باطنیته، باطنٌ فی ظاهریته، و هو حی و له حیاة». (رازی، ۱۹۹۱ م: ۲۵) سپس آن را از دیدگاه ارتباطی، به سه گونه «توحید الحقّ للحقّ، توحید الحقّ للخلق، و توحید الخلق للحقّ» برای مخاطبان توضیح می‌دهد. واقعیت این است که رازی آنچه در باب توحید عامّه بیان کرده است، مصداق دو نوع دیگر نیز می‌باشد. یک دلیلش این است که توحید عامّه نخستین مرحله برای دست یافتن به دو نوع دیگر است و آنان که به توحید خواص و اخص نایل شده‌اند، از همین شاهراه عبور کرده‌اند. دایه توحید خواص را تجرید قلب از تعلّقات و وابستگی‌های دنیوی و اخروی می‌داند که موحد بدان، قابلیت درک و دریافت نور وحدانیت را به دست می‌آورد و آن، مقام احسان است؛ مقامی که به مشاهده غیب و ملکوت نزدیک است: «و ذلك مبني على تجريد القلب عن تعلقات الكونين فيكون قابلاً لنور الوجدانية فيستفيد منه علم التوحيد و هذا مقام الإحسان الذي سأله جبريل - عليه السلام - للنبي (ص) فقال: ما الإحسان؟ قال: الإحسان أن تعبد الله كأنك تراه فإن لم تكن تراه فإنه يراك» (همان: ۲۹). مقامات توحید نیز مطابق نظر رازی، سه گونه است: التَّوْحِيدُ، الوجدانية و الوحدة که مقام اخیر به رسول گرامی اسلام (ص) اختصاص دارد: «اعلم أن مقامات التَّوْحِيدِ ثلاث: التَّوْحِيدُ: و هو ما يحصل المبتدئ عن صدق المقال، و الوجدانية: و هي ما يصدر عن الحال بإرادة الحق في مرآة الأفاق المتوسط كما بينا، الوحدة: و هي المقام المحمود الذي اختص به محمد (ص) بقوله تعالى: عَسَى أَنْ يَبْعَثَكَ رَبُّكَ مَقَاماً مَحْمُوداً». (اسراء / ۷۹) (رازی، ۱۹۹۱ م: ۳۰ - ۲۹)

منابع و مأخذ:

- ۱- قرآن کریم.
- ۲- ابن عربی، محیی‌الدین محمد، (بی‌تا)، الفتوحات المکیه، بیروت: دار صادر.
- ۳- پورنامداریان، تقی، (۱۳۹۰)، دیدار با سیمرغ، تهران: پژوهشگاه علوم انسانی و مطالعات فرهنگی.
- ۴- جوینی، عظاملک بن محمد، (۱۳۸۲)، تاریخ جهانگشای جوینی، تصحیح: علامه قزوینی، تهران: افراسیاب.
- ۵- حافظ، شمس‌الدین محمد، (۱۳۶۸)، حافظ قزوینی - غنی. به کوشش: عبدالکریم جریزه‌دار، تهران: اساطیر.
- ۶- دهخدا، علی‌اکبر، (۱۳۷۳)، لغت‌نامه، زیر نظر محمد معین و سیدجعفر شهیدی، تهران: دانشگاه تهران.
- ۷- رازی، نجم‌الدین، (۱۳۵۲)، مرموزات اسدی در مرموزات داودی، تصحیح و شرح: محمدرضا شفیعی کدکنی، چاپ اول، تهران: مؤسسه مطالعات اسلامی دانشگاه مک گیل (دانشگاه تهران).
- ۸- -----، (۱۳۶۶)، مرصادالعباد. تصحیح: محمدامین ریاحی، تهران: علمی و فرهنگی.
- ۹- -----، (۱۳۹۰). منارات السائرين و مقامات الطائرين (سیر و طیر از ملک تا ملکوت)، ترجمه: محمودرضا افتخارزاده، تهران: جامی.
- ۱۰- -----، (۱۹۹۱ م)، منارات السائرين و مقامات الطائرين، تحقیق: ابراهیم الکیالی، بیروت: دارالکتب العلمیه.
- ۱۱- سراج طوسی، ابونصر، (۱۳۸۸)، اللمع فی التصوف. تصحیح: نیکلسون، ترجمه: مهدی محبتی، تهران: اساطیر.
- ۱۲- سنایی، ابوالمجد مجدود بن آدم، (۱۳۸۰)، دیوان، تصحیح: محمدتقی مدرس رضوی، تهران: سنایی.
- ۱۳- -----، (۱۳۸۳)، حدیقه الحقیقه و شریعه الطریقه، تصحیح: محمدتقی مدرس رضوی، تهران: دانشگاه تهران.
- ۱۴- نیویورک: *Bibliotheca Persica Press*
- ۱۵- عطّارنیشابوری، فریدالدین، (۱۳۶۳)، تذکرة الاولیاء، تصحیح: محمد استعلامی، تهران: زوآر.
- ۱۶- -----، (۱۳۸۳)، منطق الطیر، تصحیح: محمدرضا شفیعی کدکنی، تهران: سخن.
- ۱۷- علی بن ابی‌طالب^(ع)، امام اول، (۱۳۸۱)، نهج البلاغه، ترجمه: سیدجعفر شهیدی، تهران: علمی و فرهنگی.
- ۱۸- عین‌الفضات، ابوالمعالی عبدالله بن محمد، (۱۳۷۰)، تمهیدات، تصحیح: عقیف عسیران، تهران: کتابخانه منوچهری.
- ۱۹- غزالی، ابوحامد محمد، (۱۳۸۴)، احیاء علوم الدین، ترجمه: مؤیدالدین محمد خوارزمی، به کوشش: حسین خدیوچم، تهران: علمی و فرهنگی.
- ۲۰- غنی، قاسم، (۱۳۸۶)، بحث در آثار و افکار و احوال حافظ، تهران: هرمس.
- ۲۱- قشیری، ابوالقاسم، (۱۳۸۵)، رساله قشیریه، ترجمه: ابوعلی حسن بن احمد عثمانی، تصحیح: بدیع‌الزمان فروزانفر، تهران: علمی و فرهنگی.

- ۲۲- کلینی، محمد بن یعقوب، (۱۳۷۴ق)، الکافی، تحقیق: علی اکبر غفاری، تهران: دارالکتب الاسلامیه.
- ۲۳- کاشانی، عزالدین محمود، (۱۳۷۲)، مصباح الهدایه و مفتاح الکفایه، تصحیح: جلال الدین همایی، چاپ دوم، تهران: کتابخانه سنایی.
- ۲۴- مستملی بخاری، اسماعیل بن محمد، (۱۳۶۳)، شرح التّعرف لِمذهب التّصوّف، به کوشش: محمد روشن، تهران: اساطیر.
- ۲۵- مصفّاء، مظاهر، (۱۳۸۵)، «قلمرو حیرت و مشکات عرفان»، پژوهشنامه ادب حماسی، س ۲، ش ۳، صص ۱۳-۳۴.
- ۲۶- مطهری، مرتضی، (۱۳۶۲)، خدمات متقابل اسلام و ایران، تهران: چاپخانه آرین.
- ۲۷- موسوی سیرجانی، سهیلا، (۱۳۸۷)، «زهد پارسا»، فصلنامه ادبیات عرفانی و اسطوره‌شناختی، س ۱۴، ش ۱۲، صص ۱۴۵-۱۶۵.
- ۲۸- مولوی، جلال‌الدین محمد، (۱۳۸۹)، مثنوی مولوی. براساس نسخه قویّه مکتوب به سال ۶۷۷ ق. و مقابله با تصحیح: نیکلسون. تصحیح: قوام‌الدین خرّمشاهی، تهران: دوستان.
- ۲۹- هجویری، علی بن عثمان، (۱۳۸۴)، کشف‌المحجوب، تصحیح: محمود عابدی، چاپ دوم، تهران: سروش.

Manifestation of Mysticism in the Mind of Najmuddin Raazi

Zahra Zar'ee, PhD Student, Persian Language and Literature, Islamic Azad University, Tehran Research and Science Branch, Tehran, Iran

Amir Esmaeil Azar, Assistant Professor, Persian Language and Literature, Islamic Azad University, Tehran Research and Science Branch, Tehran, Iran. corresponding author¹

Roghayeh Sadraei, Assistant Professor, Persian Language and Literature, Islamic Azad University, Tehran Research and Science Branch, Tehran, Iran

Abstract:

Najmuddin Raazi (573-654 AH), an outstanding author, Sufi, and holder of well-known works such as Mersaadul Ebaad, Marmouzaat Asadi, and Menaaratul Saaereen, in his most famous work, Mersaadul Ebaad minal Mabda elal Maad, prepared and wrote a round of the principles and theoretical discussions on Sufi school of Khorasan in a beautiful and impressive language. This book which was prepared on the basis of teachings by Khorasan Sufism with no influence from Theoretical school of mysticism of Ibn Arabi, is written and composed of five sections and four chapters including major debates such as genesis of the world and human being, subsistence of the public, mystical doctrine, souls' resurrection, and the conducts of various tribes from kings to craftsmen and farmers. The approach used in this paper is content analysis with a qualitative method, the subject of Manifestation of "Mysticism in the Mind of Najmuddin Raazi in Mersadul Ebad" and a glimpse of the background of the discussion in the other two works of him, namely Marmouzaat Asadi and Menaaratelsaaereen. The results of the research reveals that in his opinion, 'rational knowledge' belongs to the public, 'theoretical knowledge' is for special people, and 'intuitive knowledge' belongs to very special saints.

Key Words:

Sufism, Khorasani Sufism, Divine Knowledge, Najmuddin Raazi, Mersaadul Ebaad, Marmouzaat Asadi, Menaaratulsaaereen.

¹ Drzar.ir@gmail.com