

طریق کمال از نظرگاه نجم الدین رازی

زرین تاج پرهیزگار

نورج عفتدایی

چکیده

وجه بارز اندیشه صوفیان، اعتقاد به تکامل است؛ هر چند زمینه این نظریه در دستگاه های مختلف فلسفی و عرفانی وجود دارد. لیکن نوع تبیین آن فرق می کند. در قلمرو اسلام با پیدایش اخوان الصفا که مشربشان آموزه های از اندیشه های ارسطویی و نوافلاطونی بود، گامی تازه در فرضیه تکامل برداشته شد. صوفیه که اساس تفکر خود را در خصوص آفرینش بر تعالیم اسلام استوار کرده است، چنین فرضیه هایی را با عقاید اسلامی به گونه ای که متهم به کفر نشود، در هم آمیخت. نمونه بارز این اندیشه ها را در سخنان مولوی می بینیم:

از جمادی مردم و نامی شدم و ز نما مردم ز حیوان سر زدم
نجم رازی نیز نفس انسانی را بالقوه مستعد آینگی می داند و راه رسیدن به آن را به جز ابزار اصلی (شور و شوق و عشق) که تنها با سلوک در جاده شریعت و طریقت و حقیقت دست می دهد، می داند.

کلیدواژه ها: صوفیان، نفس، تعالیم اسلامی، مستعد آینگی، تکامل، اخوان الصفا، سلوک، فرضیه.

مقدمه

نجم الدین رازی درباره روش تالیف مرصاد العباد ضمن اشاره به آیه کریمه: «وَهُوَ الَّذِي يَبْدَأُ الْخَلْقَ ثُمَّ يُعِيدُهُ» برای انسان سه حالت قابل می شود: بدایت فطرت (مبداء)، مدت ایام حیات (معاش) و قطع تعلق روح از قالب به اضطرار یا از صفات قالب به اختیار (معاد)، بر رازی، (۱۳۸۶: ۳۰). هدف او شرح کمال و نقصان انسان و پرورش و روش او از ابتدا تا انتهای تا به این وسیله محکی برای رهروان طریقت باشد تا احوال خود را با آن ارزیابی کنند و به این طریق فریب وساوس نفس و شیطان را نخورند. از نظر نجم انسان در صورت وقوف به مطالب عنوان شده در مرصاد العباد (البته با تانی و اخلاص) می تواند از حجاب غفلت: «يعلمون ظاهراً من الحياة الدنيا وهم عن الآخرة هم غافلون» رهایی یابد و به مرتبه حقیقی انسان دست یابد و از سر شوق، گام در مسیر کمال نهد.

او چون سایر عرفا، هدف نهایی آفرینش آدمی را رسیدن به معرفت ذات و صفات حق تعالی می داند و ضمن برشمردن انواع معرفت عقلی و نظری، تنها راه نجات و وصول به حضرت خداوندی را درک مرتبه معرفت شهودی می داند. نگارندگان در مقاله حاضر نگاه کوتاهی به کمال انسان از دیدگاه نجم رازی خواهند داشت.

بشر همواره برای درک و تبیین راز آفرینش (بزرگ ترین و مهم ترین مسئله اش از آغاز تاکنون) تلاش بسیار داشته است. او به دنبال راهی بوده تا به پاسخ صدها پرسش در خصوص دلایل خلقت، آغاز و پایان و دست یابد. به هر حال جستن راهی که بشر را به حقیقت برساند تنها موجب به وجود آمدن مکاتب و مذاهب فراوان شد تا جایی که صوفیه گفته اند:

«انظرق اثنی الله بعدد انفس الخلائق»

از نظر عرفا تبیین و ادراک امر خلقت تنها از طریق ذوق و شوق و شهود حاصل می شود



فدک، سال اول، شماره ۴
۲۴

و پای استدلالیان هم در این خصوص چوبین است. آنان معتقدند آنچه به مرحله عین الیقین نرسد، پندار است و غیر قابل اعتماد و از طرفی تنها وسیله رؤیت (شهود)، شوق است و به قول نویسنده رساله قشیریه "شوق از جای برخاستن دل بود به دیدار محبوب و نسبت آن با عشق، مستقیم است هر چه شوق بیشتر باشد، عشق هم بیشتر است." نجم رازی مانند سایر عرفا و بر اساس تعالیم قرآنی معتقد است انسان از دو قسم کاملاً مختلف آفریده شده است؛ یک قسم جهانی که به وسیله حواس ظاهری قابل درک و اندازه گیری است و به اشارت (کن)، اما در امتداد ایام به وجود آمده که:

«خَلَقَ السَّمَاوَاتِ وَالْأَرْضَ فِي سِتَّةِ أَيَّامٍ»

نجم این جهان را ملک، خلق، بر ظلمانی و سفلی می‌داند و می‌گوید: أسفل السافلین عبارت از آنست (رازی، ۱۳۸۶: ۳۸) و قسم دیگر را که توسط حواس ظاهری درک نمی‌شود و قابل انقسام و تجزیه هم نیست و بی‌واسطه با اشارت (کن) به وجود آمده است، عالم ملکوت، امر، بحر، نورانی و علوی می‌نامد. حق تعالی می‌خواست که به جمال خویش، جهان و موجودات را که به منزله آینه‌اند بنظاره کند، آفرید تا به مصداق: «كُنْتُ كُنْزًا مَخْفِيًّا فَاحْبِبْهُ أَنْ أَعْرِفَ فَخَلَقْتُ الْخَلْقَ لِكَيْ أَعْرِفَ» در مظاهر آن آینه تجلی کند، لذا باید مجموعه‌ای باشد از هر دو عالم روحانی و جسمانی که هم آلت محبت و بندگی به کمال دانسته و هم آلت علم و معرفت به کمال داشته باشد تا بار امانت مردانه و عاشقانه در سفت جان کشد و این جز در ولایت دو رنگ انسان نبود چنانکه فرمود:

«إِنَّا عَرَضْنَا الْأَمَانَةَ عَلَى السَّمَاوَاتِ وَالْأَرْضِ وَالْجِبَالِ»

تا آن جا که:

«وَحَمَلَهَا الْإِنْسَانُ إِنَّهُ كَانَ ظَلُومًا جَهُولًا».

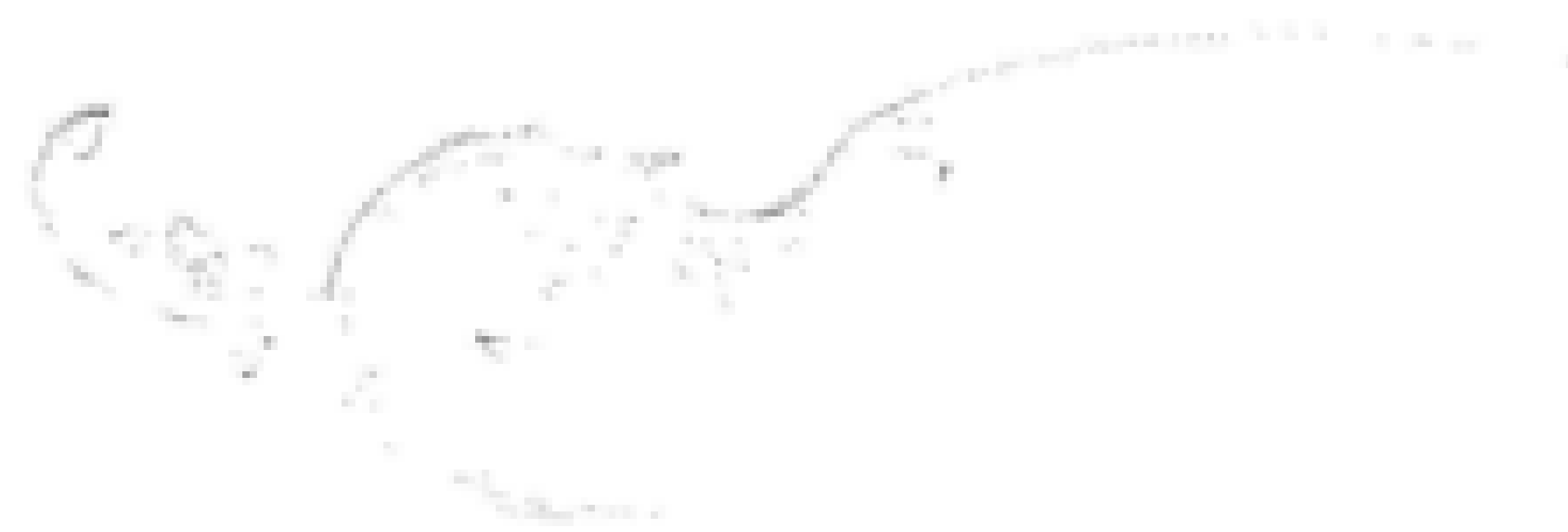
نجم بر این باور است که ملائکه، شرافت بار امانت الهی را با صفای روحانی دیدند اما چون قدرت صفات جسمانی نداشتند، قادر به حمل امانت الهی نبودند و حیوانات هم که اصلاً شرف بار امانت را ندیده بودند، از پذیرفتنش خودداری کردند، اما به دلیل آنکه انسان مجموعه دو عالم روحانی و جسمانی بود این کرامت را به او بخشیدند و این همان سرّ (و نقد کرمنا بنی آدم) بود. این کرامت که نتیجه حمل بار امانت (معرفت ذات و صفات خدا) بود به آدم داده شد که همانا عشق الهی بود. عشقی که «نه ما را با دیگری و نه دیگری را با ما افتاده است» (رازی، ۱۳۸۶: ۴۸).

عشقی که نجم و دیگر عرفا به آن اشاره می کنند جز آن عشقی است که میان دو انسان حاصل می شود. هر چند که برخی از ایشان معشوق مجازی را بهانه ای جهت وصول به معشوق الهی می دانند که: «المجاز قنطرة الحقیقة».

عشق ابزار سیر مراتب وجودی

نجم دایه مانند سایر عارفان معتقد است که تمامی موجودات عالم در مقام شوق اند و به اصل خویش عشق می ورزند و همین امر آنها را به سوی کمال می راند: «... هیچ ذره از ذرات کاینات از ملک و ملکوت نماند که در روی سیری از اسرار محبت تعبیه نکردند تا هیچ ذره از محبت خالق خویش به قدر استعداد خالی نباشد و بدان به زبان حال خویش حضرت عزت را حمد و ثنا می گوید» (همان: ۶۱).

«وَأِنْ مِنْ شَيْءٍ إِلَّا يُسَبِّحُ بِحَمْدِهِ وَلَكِنْ لَا تَفْقَهُونَ تَسْبِيحَهُ» (اسراء: ۴۴)



گر عرض دهند عاشقانت را هر ذره که هست در شمار آید

پس موجودی که وسیله ظهور وجود کل و حقیقت وجود است، شوق بازگشت به اصل دارد، همه به سوی او روی دارند و مرجع و معاد همه آنان اوست. باید راهی پیموده شود که جز به کل و فرع به اصل بیبندد، این همان راهی است که آن را تکامل می‌نامند. خصوصیت بارز صوفیان اندیشه تکاملی آنان است. زمینه این نظریه در دستگاه‌های مختلف فلسفی و عرفانی وجود دارد. اما نوع تبیین آن فرق می‌کند. ارسطو نظریه صورت و ماده را مطرح می‌کند. او از معتقدان اصل تکامل بود، با ابراز نظریه صورت و ماده و بیان صور نوعیه و سیر صعودی اشیاء به نوعی تکامل معتقد بوده است. به عبارت دیگر هر وجود خارجی در هر مرحله از تعیین که باشد دارای ماده و صورت است. ماده جوهری است که در کمترین و کوچک‌ترین مراحل وجودی قرار دارد و بی‌تعیین و نقص محض است و وجودش بالذات نیست بلکه از فیض صورت موجود می‌شود و صورت جوهری لطیف است و کمال از آن اوست. تعینات موجودات به سبب صورت حاصل می‌شود. صورت از آن ماده است و بودن از ویژگی‌های صورت است، بنابراین مرغ و زایش، امری است مربوط به زایل شدن صورتی از ماده و گرد آمدن صورتی دیگر با آن ماده. به این ترتیب هر موجودی قادر است با پذیرفتن صورتی بالاتر کامل‌تر شود، یعنی از مرحله جمادی به نباتی و حیوانی و بالاخره به مرحله انسانی برسد و آنقدر کمال یابد تا به مرحله‌ای رسد که همه فعل باشد. به نظر ارسطو غایت قصوای ماده، رسیدن به صورت است که کمال اوست و با این تعبیر ارسطو برای وجود آغاز و انجامی قایل می‌شود که آغاز آن ماده المواد و انجام آن صورت محض است (فروغی، بی تا: ۲۶-۳۰).

نظریه صدور و رجوع در تفکر نوافلاطونیان با عقیده صوفیان نزدیکی بیشتری دارد. افلوطین به سلسله مداوم حیاتی اعتقاد دارد، که از مبدأ یکتا صادر می‌شوند و در مراتب مختلف قرار

می‌گیرند و حتی پست‌ترین آنها به سبب جوهری که اصل الهی در آنهاست می‌کوشد تا به همان اصل بازگردد. درست بر عکس نظریه ارسطو که معتقد به حرکت صعودی و نزولی مستقیم است. اعتقاد دارد که در عالم حرکتی مداوم و مستدیر در جهت سیروورت وجود دارد که دائماً از دانی به عالی و از عالی به دانی در گردش است. لیکن این سیروورت دائمی عالم که مبدأ و مقصدش خداست در نظر افلوطین فراگردی در زمان نیست، بلکه در عالم نمود این سلسله بی‌نهایت و با ادوار مشابه تکرار می‌شود. افلوطین معتقد است این ادوار تابع نظم و بر اساس سلسله مراتب قرار گرفته‌اند و هر موجودی مکان ثابت خویش را دارد به عبارتی افلوطین به تطور موجودات اعتقاد ندارد و مکان هر موجود را ثابت می‌داند.

در محدوده اسلام، اخوان الصفا که مشربشان آموزه‌ای از عقاید ارسطویی و نوافلاطونی بود گامی تازه در زمینه تکامل برداشته‌اند. نظام هم که به قول شهرستانی اقوال فلاسفه را با کلام معتزله به هم آمیخته. معتقد بود که آفرینش فقط یک بار با امکانات و قابلیت‌های نامحدود صورت گرفته است. نظریه ابن مسکویه نیز در خصوص تکامل تا اندازه‌ای مشابه است. ابن مسکویه اعتقاد دارد ماده بی‌جان در حرکت تکاملی خود در آغاز به پست‌ترین نوع گیاه می‌رسد سپس با درخت شدن برخی از خواص حیوانی را می‌یابد (نر و ماده بودن)، پس از آن در این مسیر، کمال و در انتقال از گیاه بودن به حیوانیت، ویژگی‌های هر دو را می‌یابد (مرجان)، در مرحله حیوانیت کمال و آفرینش اولین چیزی که مشاهده می‌شود حرکات ارادی است و در پایان آنگاه که قدرت اندیشه می‌یابد، انسانیت آغاز می‌شود. تصوف نیز از قبول نظریه تکامل و آمیختن چنین فرضیه‌هایی با عقاید اسلامی روی گردان نبوده است. نمونه واضح قبول این نظریه را در مثنوی مولوی می‌بینیم:

از جمادی مردم و نامی شدم	و ز نما مردم ز حیوان سر زدم
مردم ز حیوانی و آدم شدم	پس چه ترسم کی ز مردن کم شدم
حمله دیگر بمیرم از بشر	تا بر آرم ز ملایک بال و پر



بار دیگر از ملک قریبان شدم آنچه نذر و هم ناید آن شدم
 پس عدم کردم عدم چون از غنوں گویدم کانا ایسه راجعون

از نظر نجم رازی نیز عشق تنها عامل عبور از مجاز به حقیقت است: «استحقاق اینگی جمال و جلال حق نیافتی و کس به سرگنج: اگنت کترا مخفیا، نرسیدی» (رازی، ۱۳۸۶: ۱۲۵).
 عشق در عرفان نقطه عطف و مبنای اصلی معرفت است و تا سالک عاشق نشود، نمی‌تواند ذات پاک حق را به وحدانیت بشناسد:

«... به حقیقت چنانکه روغن عاشق ناز است تا وجود مجازی، حقیقی کند. ناز هم عاشق روغن است تا گنج نهائی آشکار کند. این است سر یجهیم و یجونه... تا ذات پاک حق را به وحدانیت بشناسد و صفات لوهیت به چمنگی باز داند» (همین: ۱۳۴).

تضاد عشق و عقل

در آثار صوفیان جدال بین عشق و عقل موضوعی رایج است. این جدال گاه میان شرع و عشق و گاه میان عقل و عشق بر پا می‌شود. در شیوه فکری این جماعت بیشتر برتری از آن عشق است. گاه کار این روحانیان به جایی می‌رسد که به عدم می‌جانست و مناسبت میان عشق و شرع حکم می‌کنند. جاذبه عشق تضادهای را از بین می‌برد و ارزش‌ها را در خود غرق می‌کند. اما عقل، موجود تضادهایی چون خیر و شر، صواب و خطا، کفر و دین و... است. با این حال وجود عقل سلیم لازم است و در هدایت انسان به جانب مقصود راهبر است. هجویری حقیقت را ترکیبی از دو عامل حقیقت لا اله الا الله و شریعت محمد رسول الله می‌داند. او شریعت را از فروع حقیقت می‌داند (الجلابی الهجویری، ۱۳۵۸: ۱۷۶).

به باور نجم میان عقل و عشق منازعت و مخالفت است. هرگز با یکدیگر نساژند. به هر منزل که محبت رخت اندازد، عقل خانه پردازد. هر کجا که عقل خانه گیرد، محبت کناره گیرد (رازی، ۱۳۸۶: ۵۹). ناگزیر در باور او عشق بهترین ابزار آدمی برای سیر از نقص به

کمال به شمار می‌آید و تخم عشق در زمین دل‌ها ابتدا به دست کاری خطاب‌الست بریکم انداختند. به سخن دیگر در نزد او آدمیان بالقوه استعداد عاشقی دارند. اما این موهبت نصیب هر کس نمی‌شود، زیرا که مملکت جاودانه عشق به هر شاه و ملک ندهند (همان: ۱۲). در جای دیگر از روی جذب و بی‌خودی تضاد بین عقل و عشق را این گونه بیان می‌کند:

«عقل و عشق ضدان لایجتماعان‌اند، از آن سبب که عقل در عالم بقا سیر می‌کند و صفت آب دارد و روی به نشیب دارد و هر جا رسد آبادانی کند. اما عشق چون آتش است در عالم نیستی سیر می‌کند و به جانب مرکز اثر وحدانیت می‌رود. پس هر کجا شعله آتش عشق پرتو اندازد، عقل فسرده طبع، خانه پردازد.»

(رازی، ۱۳۲۵: ۶۲)

عقل وسیله‌ای است که تنها عاقل را به معقول می‌رساند و تمامی علما و حکما متفق‌اند که خدا معقول عقل هیچ عاقلی نیست زیرا:

«لَا تُدْرِكُهُ الْأَبْصَارُ وَهُوَ يُدْرِكُ الْأَبْصَارَ وَهُوَ النَّظِيفُ الْخَبِيرُ» (انعام: ۱۰۳)



«اما عشق چون به فنا می‌انجامد عامل اتصال عاشق است به معشوق» (رازی، ۱۳۸۶: ۶۳).

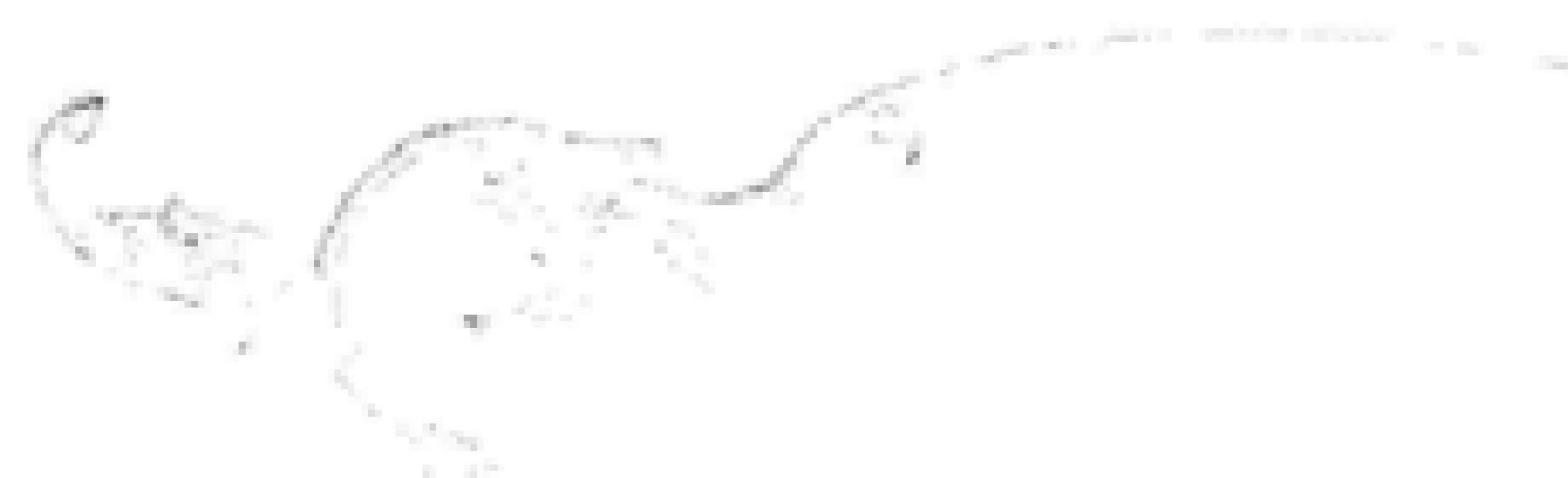
پروپزشگاه علوم انسانی و مطالعات فرهنگی

فنا

اگر انسان بخواهد به مطلق برسد یعنی به آنجا که معیارهای جهان جسمانی ارزش خود را از دست می‌دهند، باید از آنچه به عالم جسمانی مربوط می‌شود، چشم‌پوشد و چنان کند که در آیه:

«إِنِّي أَنَا رَبُّكَ فَاصْبِرْ لِعَذَابِي أَنْتَ عَلَىٰ نَفْسِكَ بِأَنَّكَ بِأَوْدَانِ نَفْسِكَ ضَوِي» (ص: ۱۲)

یعنی نفی مطلق و نفی شخصیت و تفویض اراده خویش در اراده معشوق، بلکه بالاتر از این



فکر، سال اول، شماره ۴



یعنی آنچه به لفظ در نیاید، زیرا بودن اگر چه سلبی هم باشد خود احساس وجود است، نبودن نیز وجود دارد، پس نه این و نه آن، شاید بتوان گفت ترک ما سوی الله تا آنجا که حتی خیال و آثار آن از ذهن محو شود و ذهن آدمی از هر معیار پاک شود. به عبارتی چون اراده جزئی سلب شود و در اراده کل مستهلک شود، جاویدانی حاکم می‌شود.

طریق کمال

نجم معتقد است که انسان تا نخواهد هیچ تحولی در او پدید نمی‌آید زیرا انسان موجودی مستقل است:

«مکنّت هوای نفس راندن نباشد، هوای نفس تراند و طاعت کند اگر چه ثواب باشد و لیکن نه چون آن کس را که اسباب هوا راندن به انواع میسر باشد. قدم بر سه جمله نهاد و خالصاً و مخلصاً برای تقرب به حق ترک شهوت و لذت و هوای نفس کند.» (رازی، ۱۳۸۶: ۴۱۹).

اما به هر حال اعتقاد ندارد که هر کسی شایسته کمال باشد، به همین دلیل هنگام سخن گفتن از معاد و بیان نظرهای موافق و مخالف محققان در باب اعتلای مراتب انسانی از مقام پیشین به مقام برتر، اندیشه جبرگرایانه خود را در این باب مطرح می‌کند:

«اما آنچه نظر این ضعیف را اقتضا کند و در کشف معانی و حقایق اشیا مشاهده افتد، آن است که بعضی نفوس از مقام خویش به تربیت ترقی یابند و به مقامی دیگر رسند و بعضی دیگر اگر چه ترقی یابند اما به مقامی دیگر نرسند و آن چنان است که در بدایت فطرت صفوف ارواح چهار آمد. صف اول ارواح انبیا، صف دوم ارواح عوام اولیا و خواص مؤمنان. صف سوم ارواح عوام مؤمنان و خواص عاصیان و صف چهارم ارواح عوام عاصیان و ارواح منافقان و کافران» (همان: ۳۴۵).

بنابراین او به سلسله مراتب کمال انسان آن گونه که در خصوص دیگران آمد به طور مطلق باور ندارد و اعتقاد دارد این طبقات باید در خود بسته بمانند. او به رغم عارفان دیگر که حتی کفر و ایمان را مثل دو روی یک سکه می‌دانند، استعداد اینگی انسان را که خود

مطرح کرده، مشروط به طبقات روحانی بالا می‌داند و رسیدن از طبقه‌ای دیگر را باور ندارد. مثل گندم که اگر پرورش یابد صد تا هفتصد برابر می‌شود اما باز هم گندم است، دگرگونی آن مراتبی است؛ لذا در نظریه او ارواح پست، عالی نمی‌شوند و هر کس به کمالی که مختص اوست می‌رسد نه کمال مطلق، اگر چه در این میان گروهی به سیر کمالی خود آگاهی می‌یابند و جماعتی از آن غافل می‌مانند. از این رو نجم رازی اوصاف انسانی را ذاتی و جبلی می‌داند و با اشاره به آیه شریفه: «لَا تُبْدِلُ الْخُلُقَ اللَّهُ» به نوعی از جبر می‌گراید و همین امر سبب می‌شود که کمال را لایق هر انسانی نداند.

به نظر او هیچ انسانی قادر به رسیدن به مقام پیامبری نیست، نوعی از این اندیشه را در عرفان اسلامی شاهد هستیم. به گونه‌ای که طبق نظر مولوی هر انسانی در دایره استعداد ازلی و خلقت ذاتی خود محصور است و در شعاع فطرت. در مرزهای معین گام برمی‌دارد و از آن تجاوز نمی‌کند. به مقتضای استعداد دست به کاری می‌زند و نمی‌تواند از کشش درون رهایی یابد (نژاد سلیم، ۱۳۶۴: ۱۴۹).

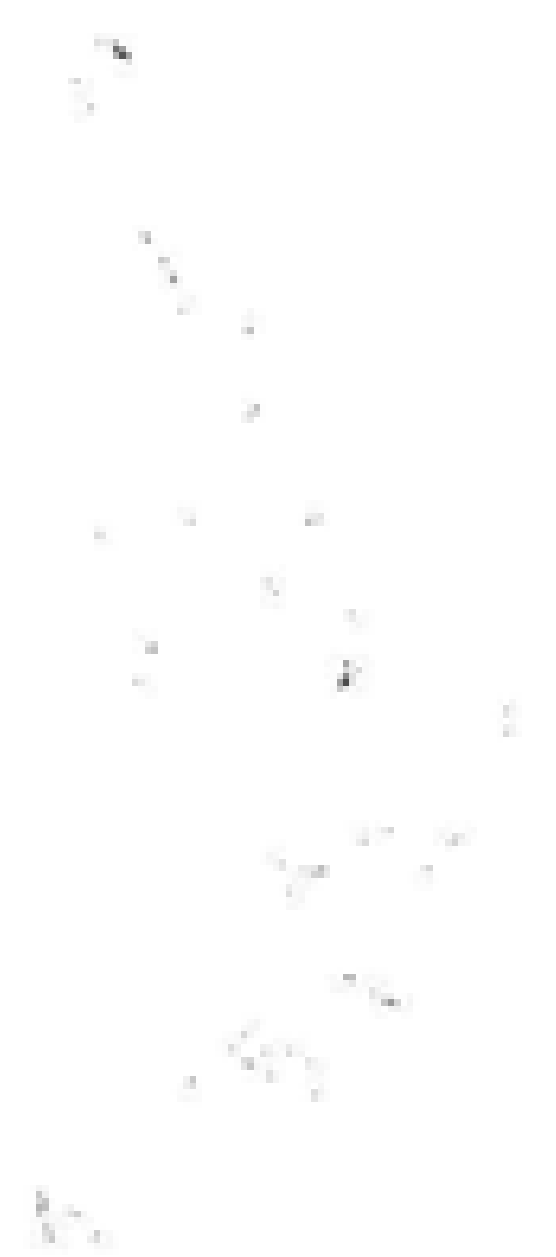
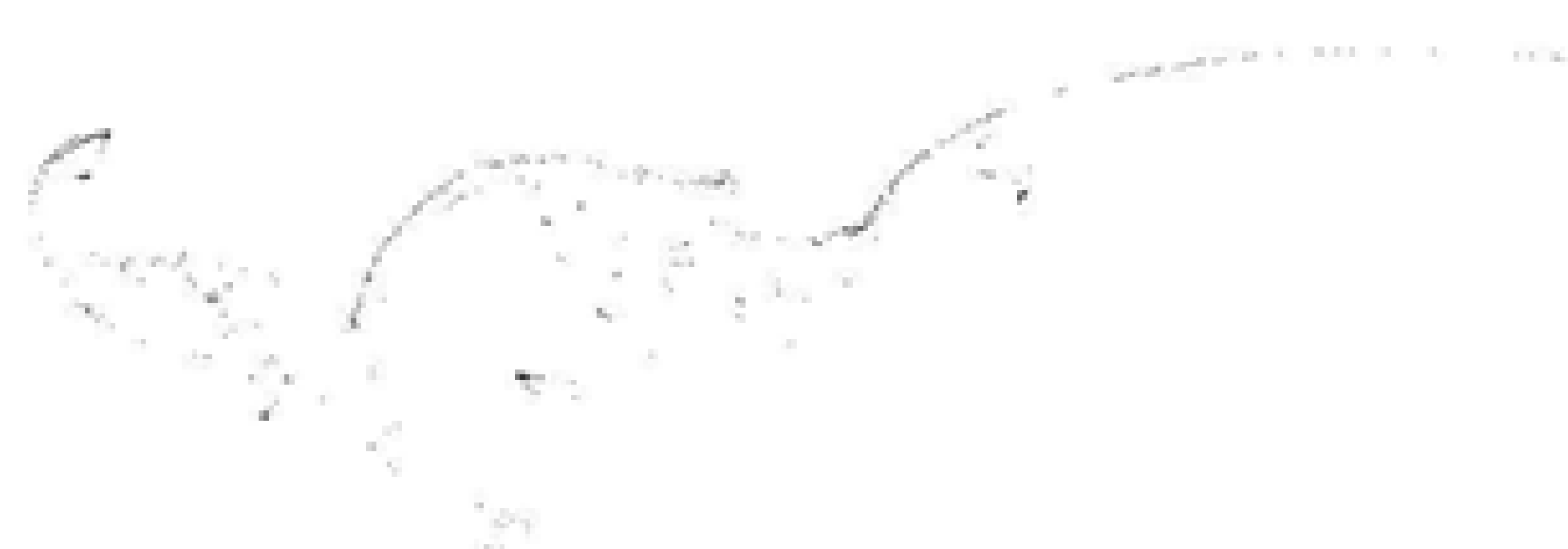
شیخ محمود شبستری هم این گونه می‌گوید:

کدامین اختیار ای مرد جاهل کسی را کو بود بالذات باطل
 (شبستری، ۱۳۶۸: ۱۳۶)

بازگشت آدمیان بر اساس طبقات روحانی آنان خواهد بود. به رغم این اندیشه جبرگرایانه در یک تناقض آشکار، او انسان را مسئول اعمال خویش می‌داند. اگر چه این اندیشه در پیوند با شاه مطرح می‌شود، لیکن احتمالاً قابل تعمیم به تمام آدمیان نیز هست:

«و او را آن عذر مقبول نیفتد که گوید من چنین یافتم یا وبال آن بر گردن آن کس بود که نهاد، چه وبال آن کس باشد و امیر نیز مأخوذ بود که آن ظلم و بدعت مقرر داشت و بدان رضا داد» (رازی، ۱۳۸۶: ۴۳۷).

بنابراین باور او در میان جبر و اختیار لغزان است.





از طرفی نجم در مسیر کمال اعتقاد به ایجاد اعتدال میان خواست‌های مادی و معنوی دارد، از نظر او تلاش برای کشتن نفس امری غلط و نشدنی است و تنها موجب نقصان صفات مادرآوری نفس و به وجود آمدن سایر صفات ذمیمه می‌شود. او اعتدال را جذب منافع به قدر ضرورت می‌داند و می‌گوید اگر این وضعیت از حد بگذرد و آدمی به زیادتیر از آنچه مورد نیاز است میل کند، شره به وجود می‌آید. برعکس هر وقت هوا و غضب قصد علو کنند عشق و محبت و غیرت و حمیت از آن دو زاده می‌شود (همان: ۱۸۴).

شیخ برای ایجاد اعتدال میان اوصاف متقابل معتقد است می‌توان صفات ذمیمه را به ضد آنها معالجه کرد، یعنی به علاج به وسیله اضداد اعتقاد دارد. مثلاً به باور او می‌توان بخل را با سخاوت و غضب را با حلم و بردباری درمان کرد (همان: ۱۹۹).

از سویی نجم مروج ترک تمتعات بهیمی و حیوانی به طور مطلق نیست زیرا در این صورت آدمی از فواید آنها هم محروم می‌شود. بنابراین برای اینکه میان خواست‌های حیوانی و نیازهای انسانی تعادل برقرار شود، توسل به شریعت را ابزار مناسبی می‌داند. به همین دلیل می‌گوید:

«از طبع همه ظلمت آید و همه خود بیند و حق را نبیند و این ظلمت است و حجاب و چون به فرمان کند در همه بیند و هیچ خود را نبیند و حق را بیند و این عین نور است و رفع حجب» (همان: ۱۶۱).

افزون بر این او مثل عارفان دیگر برای تعدیل اوصاف ذمیمه و ایجاد تعادل میان تناقض‌های درون، بر ریاضت و تحمل شداید، به مثابه یکی از مناسب‌ترین راه‌ها تأکید می‌ورزد. اما در عین حال معتقد است ریاضت باید مثل ریاضت راهبان به افراط نگراید و نیز تحمل شداید باید جهت و هدف الهی داشته باشد. معیار او در تعیین جهت و هدف ریاضت، کفر و ایمان است (همان: ۳-۲۹۲).

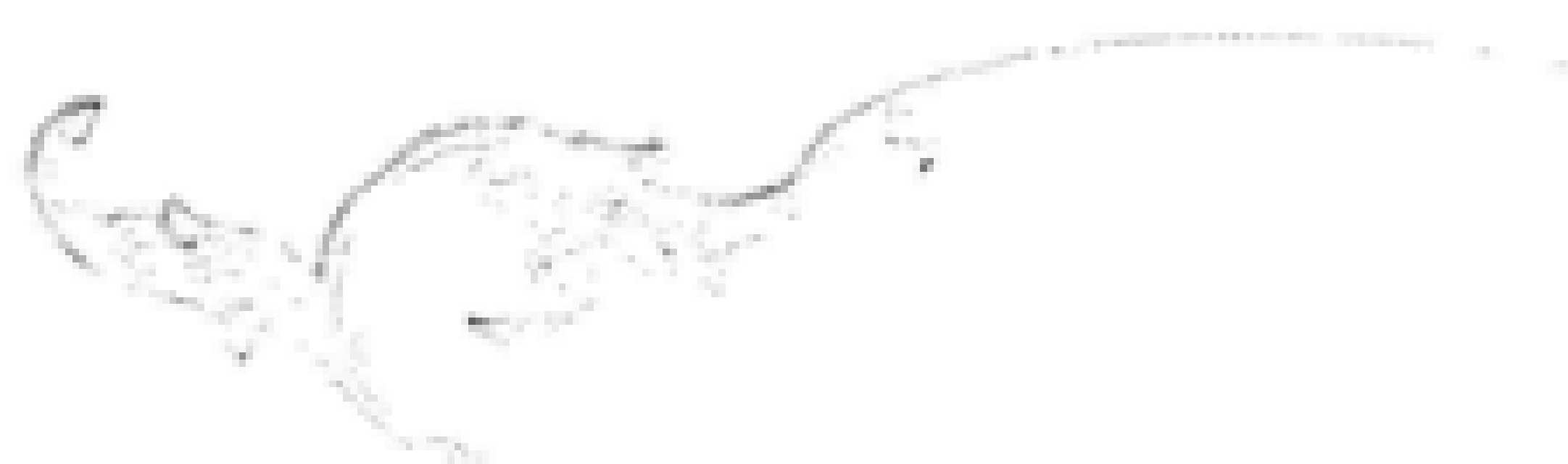
دیگر لوازم کمال انسان

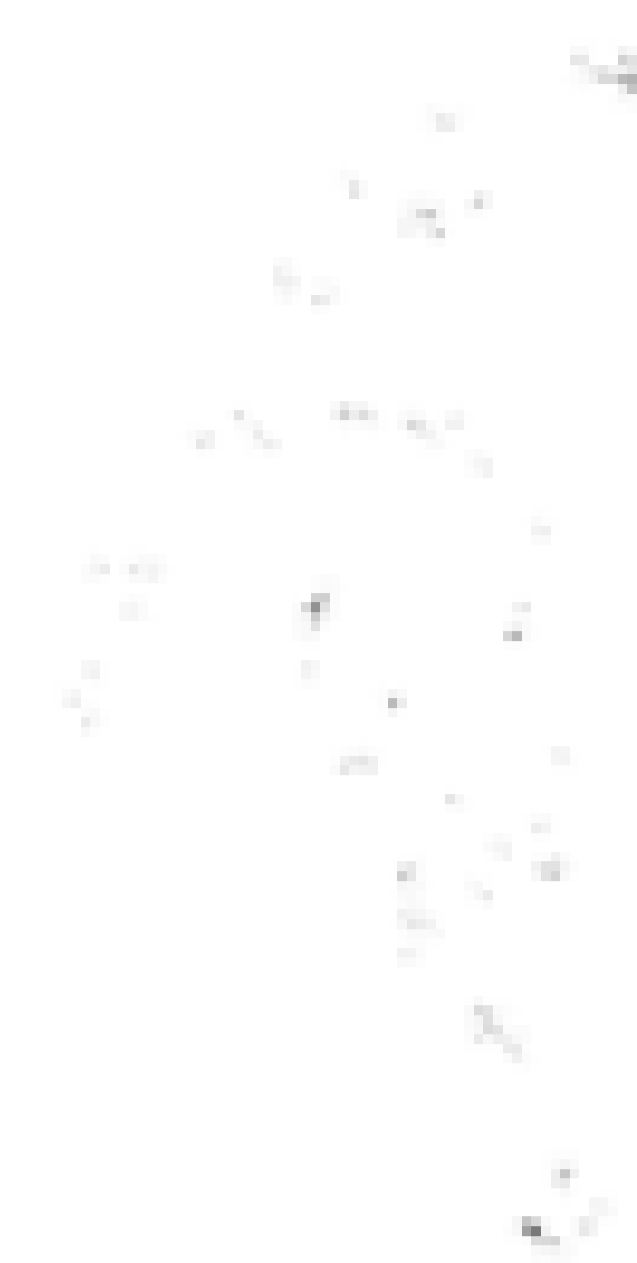
به جز آنچه که گفته شد، نجم الدین رازی، جایگاه ذکر را در رهایی انسان از بند حجاب نسیان قابل اعتنا می‌داند به گفته او: «بنای سلوک راه دین و وصول به مقامات یقین، بر خلوت عزلت است» (همان: ۲۸۱). از نظر او چله نشینی یعنی خلوت کردن با خویشتن خویش و نیز پرداختن به عزلت و انقطاع از خلق و مألوفات طبع و باختن جاه و مال، تا به مقام تقرب رسد که برای انسان ضروری است. به باور او حواس و وساوس شیطانی آفت راه و علاج آن ذکر و نفی خواطر است (همان: ۴ - ۲۰۳). اما به ذکر زبانی باور ندارد و می‌گوید باید ذکر را از زبان بستاند تا دل به ذکر مشغول شود. خلاصه اینکه او به کیمیاگری ذکر معتقد است (همان: ۲۰۸). ضمن آنکه وظیفه این جهانی انسان (خدمت به مخلوق) نیز از نظر او چون عبادت و عشق از وسایل معرفت و وصول به حق محسوب شده است. «به عز خداوندی قسم که اگر در مدت عمر او در آن جهان یک بار بر سر چاهی دلوی آب در سبوی پیر زنی کند او را بهتر از آنکه صد هزار سال در حظایر قدس به سبوحی و قدوسی مشغول باشد» (همان: ۱۱۰).

نتیجه گیری

در سه باب اصلی کتاب *مرصاد العباد* (مبدأ، معاش و معاد) که در تطبیق کمال، محور اصلی در بررسی این مسئله از نظر گاه نجم رازی است، هدف غایی خلقت، آفرینش انسان و رسیدن او به معرفت حقیقی (معرفت ذات و صفات الله) است که البته کسب آن جز با عشق همراه با تربیت و پرورش حاصل نمی‌شود.

معرفت حقیقی همان کمالی است که نجم تلاش می‌کند که در تمامی آثارش از جمله *مرصاد العباد*، راه رسیدن به آن را تعلیم دهد. وی ضمن برشمردن انواع معرفت (عقلی، نظری و شهودی)، معرفت عقلی را از آن عوام، نظری را مخصوص خواص و معرفت شهودی را از آن اولیاء خاص الخاص می‌داند.





او همچون سایر عارفان جهان اسلام و به تعلیم قرآن کریم، انسان را اتحادی از روح و جسم می‌داند، این اتحاد با موت (مرگ) از میان می‌رود، اما نجم بر این بخش زوال ناپذیر (روح) که امری است از جانب پروردگاره: (الروح من امری)، مراتبی قابل می‌شود. به عقیده نجم رازی، پیامبران در اوج کمال آدمی و کافران در أسفل سافلین قرار گرفته‌اند و نفوس انسانی در مراتب کمال یکسان نیستند و بر حسب استعداد و تأیید ربانی در حق او، به مقامی می‌رسد که مستحق آن بوده است. در حقیقت مانع اصلی کمال انسان و وصول او به حضرت خداوند، داشتن بعد جسمانی و ویژگی‌های آن است و این رستگاری نهایتاً از آن کسی است که با به‌کارگیری رهنمودهای پیامبران (راه شریعت) و البته با گذراندن مهالک و مسالک فراوان بر بعد جسمانی و تمایلات آن غلبه کند.

کتابنامه

- قرآن کریم. ۱۳۷۶. ترجمه بهاء الدین خرمشاهی. تهران: نیوشا.
- ترسطوی، بی‌تا. درباره نفس. ترجمه علیرضا دودی. تهران: دانشگاه تهران.
- اللاطون، ۱۳۴۷. چهار رساله. ترجمه محمود صنایعی. تهران: نگاه ترجمه و نشر کتاب.
- نجلابی الهجویری لغزنی، یونحسین بن علی بن محمد (۱۳۵۸). کشف المحجولین. تصحیح دکتر حکیم‌فکری. تهران: شهری.
- رازی، نجم الدین. ۱۳۴۵. رساله عشق و عقل. تصحیح دکتر علی نقیسی. تهران: نگاه ترجمه و نشر کتاب.
- _____ . ۱۳۸۶. مرصاد عباده من نیرمالی عباده. تصحیح علی‌المصطفی رحمانی. تهران: علمی و فرهنگی.
- سجادی، سیدجعفر. ۱۳۶۲. فرهنگ لغات و اصطلاحات و تعریفات عرفانی. تهران: شهری.
- شیرازی، شیخ محمود. ۱۳۶۸. گلشن رز. به همت محمد موحّد. تهران: شهری.
- صدر حاج سید جوادی، احمد. ۱۳۶۸. دایره المعارف تشیع. تهران: سازمان دایره المعارف تشیع.
- صفا، ذبیح‌نهد. ۱۳۷۱. تاریخ ادبیات در ایران. تهران: فردوسی.
- عبدالحکیم، خلیفه. ۱۳۵۲. عرفان مولوی. ترجمه حمده محمدی و حمده میرخلایی. تهران: سوری عاظمی فرهنگ و هنر.
- فروزانفر، بدیع‌الزمان. ۱۳۴۷. حدیث مستوی. تهران: امیرکبیر.

- _____ . ۱۳۷۷. شرح مثنوی شریف. تهران: زوار.
- فروغی، محمدعلی. بی تا. سیر حکمت در اروپا. تهران: زوار.
- قنبری، ابوالقاسم. بی تا. رساله قنبریه. تصحیح بدیع الزمان فروزانفر. تهران: بنگاه ترجمه و نشر کتاب.
- محمدی، احمد. ۱۳۷۶. اصول و مبانی تصوف و عرفان. تهران: زرین.
- مولوی، جلال الدین محمد. بی تا. مثنوی. تصحیح رینولد نبلکسون. تهران: امیرکبیر.
- نژاد سلیم، رحیم. ۱۳۶۴. حدود آزادی انسان. تهران: مظهری.
- نسفی، عزیزالدین. ۱۳۵۹. الانسان الکامل. تصحیح و مقدمه مازیان مؤند. تهران: انجمن ایرانشناسی استیتو ایران و فرانسه.



پروژه نگاه علوم انسانی و مطالعات فرهنگی
پرتال جامع علوم انسانی

