



فصلنامه علمی ادبیات عرفانی دانشگاه الزهراء(س)

سال شانزدهم، شماره ۳۶، بهار ۱۴۰۳

مقاله علمی - پژوهشی

صفحات ۱۳۶-۱۰۹

خواجه عبدالله انصاری و نجم‌الدین کبری، بازشناسی دو الگوی متفاوت در سنت نخست عرفانی^۱

محمد رودگر^۲

تاریخ دریافت: ۱۴۰۲/۱۲/۲۲

تاریخ پذیرش: ۱۴۰۳/۰۳/۲۹

چکیده

خواجه عبدالله انصاری شخصیتی است که آشکارا کوشید یک نظام منسجم در سنت نخست عرفانی ارائه دهد. امروزه با اسم خواجه و آثارش به خصوص منازل السائرین واژگانی چون عرفان عملی و سنت نخست عرفانی به ذهن متبادر می‌شود؛ اما در نوشتار حاضر ثابت شده است که خواجه عبدالله نه از جهت شخصیت فکری، اعتقادی و نه سنت عملی و سلوکی نمی‌تواند نمایانگر تمامیت سیر و سلوک بوده باشد. بزرگ‌ترین نماینده و استاد سنت عملی در عرفان، نجم‌الدین کبری بنیان‌گذار و تدوینگر سلوک شطار است. سنت عملی صوفیان با تأکید بر اعمال قلبی، معرفت نفس و مراتب آن، موت اختیاری، مرگ و نوزایی عرفانی، سوانح، مشاهده و غیره در محور یک الگوی غیرخطی ارائه شده است. بیشترین توجه به کلیدواژه‌های فوق بر محوریت غیرخطی سنت عملی، از سوی نجم‌الدین و شاگردانش صورت گرفته است. از این جهت او بهترین نماینده پیران خراسان در سیر و سلوک است. در حال حاضر برای پژوهش در سیر و سلوک و تحول معنوی، دانش پژوهان را به منازل السائرین نوشته خواجه عبدالله انصاری ارجاع می‌دهند؛ اما در میدان عمل کسی بهتر از نجم‌الدین کبری از سنت عملی

۱. شناسه دیجیتال (DOI): 10.22051/jml.2024.46346.2546

۲. استادیار گروه عرفان اسلامی پژوهشکده امام خمینی و انقلاب اسلامی، تهران، ایران.

ایمیل: roodgar@gmail.com

پیران خراسان نمایندگی نکرده است.

واژه‌های کلیدی: خواجه عبدالله انصاری، نجم‌الدین کبری، سنت نخست

عرفانی، سیر و سلوک، الگوی عملی، نظام عملی.

مقدمه

تصوف بر محور یک سنت عرفانی و اسلامی شکل گرفت؛ اما قرن‌ها طول کشید تا صوفیان به یک الگوی عملی خاص خود دست یابند. دو الگوی متفاوت برای ترسیم منازل سیر و سلوک در دوره پیدایش و شکوفایی عرفان ایرانی و خراسانی از سوی سراج طوسی (۳۷۸م) و ابومنصور اصفهانی (۴۱۸ق) طرح‌ریزی شد؛ گرچه توضیح روشنی برایش ارائه نکردند. خواجه احمد غزالی (۴۵۲-۵۲۰ق) نیز مسلماً استاد سنت عملی بود؛ اما یک نظام و الگوی تحول معنوی ارائه نداد. این کار را خواجه عبدالله انصاری (۳۹۶-۴۸۱ق) معاصر با او و چند دهه پیشتر از او در هرات انجام داد. امروزه همگان با عبارت «سیر و سلوک» به منازل السائرین نوشته خواجه عبدالله انصاری منتقل می‌شوند. هنوز در حوزه‌های درس عرفان، سیر و سلوک و سنت نخست عرفانی مرادف با این کتاب است. تا پیش از آن، هیچ الگوی تحول معنوی در عرفان اسلامی تدوین نشده بود. عارفان مسلمان خود به سنت‌های مختلف عملی در میان خودشان اشاراتی داشته‌اند. هم سنت‌های عملی مشخص بود، هم گروه‌بندی انسان‌ها در عرفان عملی (انواع سالک یا تیپولوژی انسان‌ها در تحول معنوی) اما الگوی تحول معنوی چیزی بالاتر از اینها بود که خواجه عبدالله انصاری به آن پرداخت.

موضوع مهم دیگری که در این نوشتار به آن خواهیم پرداخت آن است که سنت نخست تنها به الگوی خواجه عبدالله محدود نیست. الگوی دومی هم بوده که نجم‌الدین کبری (۵۴۰-۶۱۸ق) بر آن تکیه داشته؛ اما جایی به‌عنوان یک الگوی مستقل از آن یاد نشده است. الگوی نجم‌الدین کبری هرچند درباره‌اش به تفصیل بیان و پژوهش دلخواه انجام نشده؛ اما از جهاتی برتر از الگوی خواجه عبدالله است. از این جهت، شناخت تفاوت‌های این دو الگو می‌تواند نگرش ما را نسبت که کلیت سنت نخست عرفانی در مجموعه عرفان اسلامی دستخوش دگرگونی کند.

پیشینه پژوهش

درباره عرفان عملی و خواجه عبدالله منبغی منتشر شده است؛ از جمله: میرآخوری (۱۴۰۲) طریق سلوک (عرفان عملی در صد میدان) خواجه عبدالله انصاری و همچنین درباره عرفان عملی و نجم‌الدین کبری؛ از جمله: گودرزی منفرد (۱۴۰۱) با عنوان «بررسی و مقایسه اندیشه و مفاهیم سلوکی نجم‌الدین کبری و نجم‌الدین رازی»؛ اما هیچ منبعی یافت نشد که به نظام سلوکی یا الگوی عملی این دو شخصیت پردازد و این دو را با یکدیگر مقایسه نماید.

الگوی خواجه عبدالله انصاری

خواجه عبدالله انصاری (۳۹۶-۴۸۱ق) در شهر هرات در روستای قهندز (کهندژ) متولد شد و در همان هرات از دنیا رفت. نسلش ایرانی نیست و به ابویوب انصاری بر می‌گردد. (ذهبی، ۲۰۰۳م: ۴۸۹/۱۰) بیشتر استادانش شافعی بودند اما او پیرو سرسخت مذهب حنبلی شد و همه را به این مذهب تشویق می‌کرد. (۱) او در تعصب به فقه و مذهب حنبلی تا آنجا پیش رفت که از سوی خلیفه عباسی شیخ‌الاسلام هرات شد. (ابن‌ابی‌علی، بی‌تا: ۲۴۷/۲) شیخ‌الاسلام هرات افزون بر فقه حنبلی، استاد حدیث و تفسیر هم بود اما بیشتر از همه در عرفان به شهرت رسید. او گرچه خراسانی بود و از مصاحبت با عارفان خراسانی همچون ابوالحسن خرقانی و ابوسعید ابوالخیر بهره‌ها برد؛ اما مرید شیخ عمو (م ۳۴۹ق) از حلقه‌های وابسته به مکتب صحوی بغداد بود. شیخ عمو از طریق شیخ ابو‌العباس نهاوندی، جعفر خلدی و ابوبکر مفید به جنید بغدادی می‌رسید.

کسانی که امروزه خواجه عبدالله و کتابش *منازل السائرین* را برابر با کلیت سنت نخست عرفان اسلامی می‌دانند باید توجه کنند که زندگی و شخصیت خواجه با زندگی و شخصیت عرفای مسلمان تفاوت‌های معناداری دارد. او مخالف معتزله و اشاعره بود. هرگز کلام و فلسفه را بر نمی‌تافت. دو کتاب *ذم الکلام و اهله* و *الأربعین فی الصفات* را نوشت تا نفرت خود را از متکلمان نشان بدهد. وی در هشتاد و دو سالگی، وقتی که یک واعظ در مسجدی از مساجد هرات در منبر سخن می‌گفت که بوی «کلام و فلسفه» می‌داد، فتنه عظیمی برانگیخت و مردم را بر وی شوراند تا حدی که خانه او را به آتش کشیدند و او را

ناچار به گریختن کردند؛ البته انتساب خواجه به مکتب صحوی بغداد مانع از آن نیست که ما او را یک پیر خراسانی بدانیم چون تأثیرات خواجه از خراسان بسیار بیشتر از هر جای دیگر است. مانع اصلی، تعصب خواجه در مذهب حنبلی است. خواجه تا آخرین سال زندگی هیچگاه از این تعصب نکاست. هر چند در هشت سال آخر عمر نایبنا شده بود؛ اما با تکیه بر نبوغ و حافظه نیرومندش بر منبر می‌نشست و علیه متکلمان و فلاسفه خطبه‌های آتشین ایراد می‌کرد. طرفداران سینه‌چاکی هم داشت که ریختند ادیب اسماعیل را که فیلسوف طرفدار فارابی بود کتک زدند و خانه و کتابخانه‌اش را به آتش کشیدند. (نظامی عروضی، ۱۳۲۳: ۱۲۹) خواجه و یارانش به همین دلیل از هرات به پوشنج تبعید شدند. طرفداران خواجه کوتاه نیامدند و دوباره آن فیلسوف را به باد کتک گرفتند. شهر پوشنج هم به آشوب کشیده شد و مدرسه نظام‌الملک تعطیل شد. ملک‌شاه سلجوقی خواجه را از آنجا به میانرودان تبعید کرد. (گروهی از مؤلفان، ۱۳۸۴: ۱۴۸) به راستی چنین شخصیتی با این طرز فکر، تعصب حنبلی و ظاهر‌گرایی شدید، چه نسبتی با تصوف و عرفان داشته است؟

خواجه عبدالله انصاری از سویی یک مفتی اهل ظاهر و حنبلی بود و از سویی دیگر گرایش‌های باطنی و عرفانی داشت. او کسی است که می‌خواست میان ظاهر‌گرایی و باطنی‌گری جمع کند. او با عرفان تا آنجا که عقل و استدلال را محکوم می‌کرد همراه بود؛ اما آنجا که برای هر چیزی حتی کلام خدا بطن‌های مختلف قائل بود مخالفت می‌کرد. در موضوع عشق عرفانی نیز که مضمون اصلی در عرفان خراسان است، خواجه عبدالله به همین شیوه کجدار و مریز رفتار می‌کرد:

«اهل ظاهر مخالف سرسخت عشق و به ویژه عشق الهی هستند و اهل باطن بسیار موافق می‌باشند؛ به همین دلیل خواجه عبدالله با عشق عرفانی تا نیمه راه همراهی کرد، تا آنجا که انسان را در رسیدن به خلوص و تزکیه و پاکی از غیر خدا قدرتمند می‌بیند با آن موافق است و در آثارش بسیار عاشقانه مناجات می‌کند؛ اما آنجا که عشق به قیود اهل ظاهر پایبند نمی‌ماند و در حصار تفسیرهای ظاهری از قرآن و سنت محدود نمی‌گردد، دیگر همراهی نمی‌کند. از طرفی چون عشق عرفانی با عقل به مقابله برمی‌خیزد، از عشق دفاع می‌کند و

حکایت عقل و عشق را در می‌نویسد؛ اما آنجا که عشق به جنبه مثبت و خواص ذاتی خود نزدیک می‌شود از کنزالسالکین هر نوع بی‌پروایی آن دوری می‌کند». (افراسیاب پور، ۱۳۸۸: ۱۷ و ۱۸).

او را نمی‌توان یک عارف با معیارهای شناخته‌شده دانست. در مقابل، کسانی چون خواجه احمد غزالی و نجم‌الدین کبری استاد مسلم سیر و سلوک و تحول معنوی در سنت نخست بوده‌اند و طریقت‌های گوناگون از آن‌ها منشعب شده است. به هیچ وجه نباید ارزش کار خواجه عبدالله را نادیده گرفت اما سخن اینجاست که او نمی‌تواند نماینده مناسبی از تمامیت سنت نخست در مجموعه عرفان اسلامی بوده باشد. *منازل السائرین* و *صد میدان* نمی‌تواند آینه تمام‌نمای نظام تحول معنوی در میان پیران ایرانی و خراسانی بوده باشد.

کتاب *منازل السائرین* را می‌توان در یک جدول این‌طور نشان داد:

منازل	وادی یا باب هر ابواب ۱۰ منزل است	مرتب‌ها	مقام	انسان سالک	تقسیم‌بندی اجمالی منازل السائرین	
از یقظه تا رضا از حزن تا رغبت از رعایت تا تسلیم	بدایات، معاملات، ابواب الکیمال	زدایش کثرت	اسلام یا شریعت	نفس	ساحت وجودی انسان	سیر مجزی
از صبر تا انبساط از قصد تا مراد	اخلاق و اصول	گرایش به وحدت	ایمان یا اخلاق	روح		
اودیه: از احسان تا همت احوال: از محبت تا ذوق ولایات: از لحظ تا تمکن حقایق: از مکاشفه تا انفصال نهایات: از معرفت تا توحید	اودیه، احوال، ولایات، حقایق و نهایات	گسترش وحدت	احسان یا شهود	سیر	ساحت وجودی انسان	سیر مجبوی

بدون تردید الگوی خواجه در سیر و سلوک تأثیرگذارترین الگو از ابتدا تا به امروز است. او ثابت کرد که می‌توان یک عالم اهل ظاهر بود و همزمان باورهای عرفانی خاص خود را داشت؛ اما باید به این نکته توجه داشت که خواجه یک نظام ذوقی و شخصی ارائه داده نه یک الگوی متقن علمی. خواجه به اعداد ده، صد و هزار علاقه نشان داده است. در *صد میدان*، *منازل السائرین* و حتی *طبقات الصوفیه*، *مناجات‌نامه* خواننده بارها و بارها با تقسیم‌بندی‌های دهگانه مواجه می‌شود. خواجه در هر مقام با تکلف و تصنع سعی کرده بحث را به ده بخش تقسیم کند که هر کدام ده باب دارد. با این تقسیم‌بندی‌های تصنعی

آنقدر بر فروع اضافی می‌شود تا صد مقام کامل گردد. خواجه برای آنکه این دسته‌بندی‌های ده تایی را کامل کند گاهی مجبور به تکرار برخی از مباحث یا طرح فروع مشابه می‌شود. این موضوع نشان می‌دهد که خواجه نخواست از واقعیت سیر و سلوک یک نظام متقن علمی ارائه دهد؛ بلکه خواسته یک طرح ذوقی با دستمایه‌های اخلاقی ارائه کند. خواجه خودش استاد دستگیری و تحول معنوی نبوده و ادعایی هم برای طرح یک الگوی دقیق نداشته؛ اما کاری که انجام داده بسیار قابل توجه است. *منازل السائرین* و *صد میدان* منطبق با واقعیت سنت نخست عرفانی نیست؛ اما پاسخی است به یک نیاز؛ نیاز به داشتن یک الگوی مشخص در سیر و سلوک.

منازل السائرین تحت تأثیر تصوف حنبلی اصفهان نوشته شده است نه عرفان ایران و خراسان. ابومنصور مَعمر اصفهانی می‌دانست که تأکید بر مضمون عشق شاخصه سنت نخست عرفان در ایران و خراسان است اما همه جا در آثارش از «محبّت» نوشت و نه «عشق». پرهیز از به کار گیری واژه «عشق» و مشتقاتش نشان از آن دارد که برای او بر خلاف پیران خراسان سکر اصالت ندارد. او در جایگاه یک فقیه حنبلی خواهان صحو است. همین ذائقه عرفانی اوست که او را واداشته با محوریت عشق در سلوک بیگانه باشد. باید توجه داشت که تصوف حنبلی اصفهان کورسویی از درخشش جنید و مکتب صحویش در بغداد بود که در اصفهان با کلام حنبلی در آمیخت اما باز هم چندان نپایید و به زوال رفت. این جمله بدین معنا نیست که الگوی ابومنصور به جنید بغدادی می‌رسد. او مرید هیچ‌یک از سلسله خلفای جنید نبود. این جمله به این معناست که ابومنصور می‌خواسته با بهره‌گیری از آموزه‌های جنید و آموزه‌های کلام حنبلی یک تصوف التقاطی ارائه دهد. چنانکه آورده‌اند روزی از ابومنصور خواستند که چند بیت از *حلاج* شرح دهد. ابومنصور پذیرفت اما در تفسیر خود تلاش کرد «وحدت سکرآمیز خراسانی» را از عبارات *حلاج* بزدايد. برای این کار گاهی مجبور می‌شد یک واژه از یک بیت را تغییر دهد! (ابومنصور اصفهانی، ش ۷۸: ۱/۱۸۷ و ۱۹۰) خواجه عبدالله انصاری گرچه در جغرافیای خراسان زندگی می‌کرد اما میان خود و ابومنصور همانندی‌های بسیار می‌دید. او هم می‌خواست مثل ابومنصور جمودگرایی حنبلی را با ذوق عرفان خراسان در آمیزد. به همین دلیل او از الگوی سلوک ابومنصور تأثیر گرفت؛ اما آنچه ارائه کرد مسلماً نشانگر

الگوی کاملی از پیران خراسان نیست.

عارفان و صوفیان گرچه به کار خواجه ارج می‌نهادند اما این طور هم نبوده که صد در صد تابع الگوی او بوده باشند. آنان میان الگوی بومی و سنتی خود و الگوی مطرح شده از سوی خواجه عبدالله انصاری تفاوت‌هایی می‌دیده‌اند. کتاب *مشرب الأرواح* یا ۱۰۰۱ مقام از مقام های عرفانی یکی از بهترین آثار در باب منازل سلوکی و عرفانی است. روزبهان بقلی که از عارفان تأثیرگذار در جریان عرفان عاشقانه است، کتاب *منازل السائرين* خواجه عبدالله انصاری را دیده بود اما به آن اعتنا نکرد و *مشرب الأرواح* را با ساختار دیگری تألیف کرد. شهاب‌الدین ابوحفص عمر سهروردی (م ۶۳۲ق) نیز از جمله کسانی است که راه خودش را از خواجه عبدالله جدا کرده بود. خواجه عبدالله انصاری در *منازل السائرين* به ترتیب منازل پرداخته است و به خوبی آن را تبیین کرده است؛ اما سهروردی در *عوارف* به بررسی ترتیب منازل می‌پردازد و مواردی که متأثر از *احیاء غزالی* است در *منازل* وجود ندارد.

الگوی نجم‌الدین کبری

احمدبن عمر بن محمد بن عبدالله خیوقی خوارزمی، معروف به شیخ ولی تراش، ابوالجناب نجم‌الدین کبری (۵۴۰-۶۱۸ق) از مشایخ بزرگ تصوف در خوارزم بود. در خیوه خوارزم متولد شد، در حمله مغول به شهادت رسید و مقبره‌اش در خوارزم موجود است. نجم‌الدین کبری یک مهره بسیار تأثیرگذار در کلیت عرفان ایرانی و اسلامی است. او از بزرگ‌ترین استادان تحول معنوی در عرفان خراسانی است.

نجم‌الدین کبری سه استاد معروف داشت که همگی در طریقت سهروردیه بوده‌اند:

۱. اسماعیل قصری که استاد خرقة نجم بود. قصری به دو سلسله معروفیه و کمیلیه متصل بود. وی با اتصال به مشایخ سهرودی به احمد غزالی، جنید بغدادی و معروف کرخی می‌رسد و از طریق چند تن از مشایخ گمنام مدفون در منطقه دزفول و اندیمشک همچون محمدبن مانکیل، شیخ داود خادم و غیره به کمیل بن زیاد نخعی، حامل اسرار امام علی (ع) می‌رسد.
۲. عمار یاسر بدلیسی، استاد خلوت و عزلت نجم بود، ۳. شیخ روزبهان وزان مصری که استاد طریقت و سلوک نجم‌الدین بود.

امروزه همگان با عبارت «سیر و سلوک» به *منازل السائرین* نوشته خواجه عبدالله انصاری منتقل می‌شوند. هنوز در حوزه‌های درس عرفان، سیر و سلوک مرادف با این کتاب است؛ همچنین الگوی دومی هم وجود داشته که نجم‌الدین کبری بر آن تکیه داشت؛ اما جایی به عنوان یک الگوی مستقل از آن یاد نشده است.

از طریقت تا نظام

نجم کبری طریقت‌های سلوکی را به سه گروه تقسیم کرده است: ابرار و اخیار و سومی که آن را از آن خود می‌داند: شطّار که طریق محبت و عشق الهی است. این سنت حول محور مضمون اصلی عرفان خراسان یعنی همان عشق شکل گرفته است. نجم کبری طریقت‌های ابرار و اخیار را نقد می‌کند و یک‌به‌یک رد می‌کند و شطّار را برمی‌گزیند. (نجم‌الدین کبری، ۱۳۸۴: ۳۱-۳۸) شطّار؛ یعنی کسی که راه طولانی را در زمانی اندک می‌پیماید. (زبیدی، ۱۴۱۴ق: ۲۴/۷)

شرط اول در سنت شطّار، موت ارادی است که برای رسیدن به آن، نجم کبری اصول ده‌گانه را در رساله *الاصول العشره* مطرح نموده است. (نجم‌الدین کبری، ۱۳۸۴: ۳۱-۳۸) اصول ده‌گانه نجم‌الدین همگی برای رسیدن به موت اختیاری است. «مرگ پیش از مرگ»، «مردن از خویش» یا «مرگ سرخ» به معنای تسلط کامل و قاطع بر نفس، در اختیار گرفتن آن و تبدیل ویژگی‌های آن است. مرگ اختیاری بدین معنا، ثمره جهاد اکبر است. معراج‌های متعددی که از عرفا گزارش شده - به قول قونوی «معراج تخیل» (صافی، ۳۷۸: ۴۳۲ و ۴۳۳) - ناظر به همین پدیده عرفانی است. موت اختیاری به معنای مرگ قطعی نبوده، به مفهوم برخاستن از خود است؛ به معنای تقویت حواس ظاهری به وسیله حواس باطنی تا جایی که با آن بتوان علاوه بر محسوسات دنیوی، مدرکات ملکوتی و اخروی را نیز دریافت کرد. چنین پدیده‌ای در تضاد با آیه «فَإِذَا جَاءَ أَجْلُهُمْ لَا يَسْتَأْخِرُونَ سَاعَةً وَلَا يَسْتَقْدِمُونَ» (اعراف: ۳۴) نخواهد بود زیرا فعل «لا یستقدمون» تصریح دارد که کسی نمی‌تواند پیش از سرآمدن اجل بمیرد. پس مرگ عرفانی عبارت از مرگ صفات نفس است، نه خود نفس.

این پدیده با یک فرایند طبقه‌بندی‌شده «تبدیل» رخ می‌دهد. در این فرایند، مس وجود

مرحله به مرحله به گوهری صاحب ولایت و کرامت تبدیل می‌شود. ولایت ثمره کشتن نفس است. برترین کرامت سالک، همین کشتن نفس است. عارفان مرگ عرفانی را گاه معاد و قیامت دانسته‌اند؛ چون اگر کسی در عمر طبیعی خویش مرگ عرفانی را تجربه کند می‌تواند قیامت خود و اشیا را مشاهده نماید. همچنین گاه آن را توبه، تناسخ ملکوتی و گاه «کیمیا» (کیمیای باطنی) خوانده‌اند. (لاهیجی، ۱۳۸۱: ۴۲۶؛ نجم‌الدین رازی، ۱۳۶۵: ۳۶۴؛ کلابادی، ۱۳۷۱: ۴۲۹) مولوی مرگ عرفانی را «مرگ تبدیلی» خوانده است که به مراحل تبدیل در کیمیا اشاره دارد: نه چنان مرگی که در گوری روی / مرگ تبدیلی که در نوری روی (مولوی، ۱۳۸۰: ۶، ب ۷۴۲)

همچنین می‌توان مرگ طبیعی، اضطراری و مرگ ارادی را «مرگ آفاقی» دانست و مرگ عرفانی را «مرگ انفسی» نامید. چنانکه سیدحیدر قائل به دو گونه قیامت آفاقی و انفسی است. (سیدحیدر آملی، بی تا: ۱۱۳-۱۳۰) نجم‌الدین کبری اولین استاد سیر و سلوک در خراسان است که به صراحت طریقه عملی خود را بر پایه مرگ اختیاری استوار کرده است: «و ثالثها (طرق إلى الله) طریق السائرین إلى الله و الطائرین بالله، و هو طریق الشطار... فهذا الطريق المختار مبنی علی الموت بالإرادة. قال علیه الصلاة والسلام: موتوا قبل أن تموتوا» (نجم‌الدین کبری، ۱۳۸۴: ۳۷).

شرط اول نجم‌الدین کبری همین نوع از مرگ است. الگوی نجم‌الدین پس از ترکیه و کشتن نفس به طور کامل شکل می‌گیرد. رویکرد نجم‌الدین کبری به مسئله مرگ اختیاری، کاملاً با انسان‌شناسی عرفانی وی در ارتباط است. او هر انسان را علیرغم تمام تاریکی‌های مادی وجود، دارای ساحات منور الهی می‌دانست: «و خداوند به کسی ستم روا نداشته است و هر کس در او روحی از خداست و عقلی برای او...». (نجم‌الدین کبری، ۱۹۹۳م: ۱۲۲) چنانکه خداوند فرمود: «و نفختُ فیهِ من روحی». (حجر: ۲۹) روح محصول رویارویی صفات جلال و جمال الهی است. (نجم‌الدین کبری، همان: ۱۶۹ و ۱۷۰) از این جهت، ساحات‌های منور الهی انسان چون روح و قلب، تجلی‌گاه صفات جمال و جلال الهی‌اند. هر قدر که از تاریکی‌های وجود بکاهیم، بر تجلی‌ساحت منور خود افزوده‌ایم. تنها راه‌هایی از تاریکی‌های وجود از نظر نجم‌الدین کبری مرگ عرفانی است. دور کردن و کاستن وجود از انسان، به مرگ «من» مادی می‌انجامد. پس از آن، آدمی به «عبد ربانی»

تبدیل می‌شود که در حدیث قرب نوافل (کلینی، ۱۳۶۳: ۳۵۲/۲؛ غزالی، ۱۳۶۶: ۸۵۶/۴ و ۹۱۳ و ۹۱۵) از آن یاد شده است.

سنت شطّار افزون بر محوریت مرگ اختیاری، ویژگی‌های دیگری نیز دارد همچون نقش دادن به حبّ اهل بیت (ع) که ناشی از گرایش عمیق به شیعه‌گری در شخص نجم‌الدین کبری بوده است. (ر.ک: رودگر، ۱۳۹۳: ۱۱۷-۱۲۰)

این طریقت با تمام ویژگی‌های فوق که بررسی هر کدام از آن‌ها می‌تواند عنوان پژوهش مستقل باشد، باز هم یک سنت عملی و طریقت خانقاهی خاص است و نه چیزی بیشتر. این سنت عملی آنجا تبدیل به یک نظام و دستگاه منسجم می‌شود که نجم‌الدین از سه عنصر به عنوان عناصر مزاحم، بیگانه یا حجاب در صراط مشاهده یاد می‌کند: وجود، نفس و شیطان. آنگاه با منطق رنگ‌ها هر یک را تحلیل می‌کند. اصالت مشاهده و روانشناسی رنگ‌ها مقدمه‌ای است برای نجم‌الدین کبری تا خود را به این متن مهم و اصیل برساند. بحث اصلی و محور کشمکش در سلوک شطّار اینجاست: «اکنون باید فهمید در صراط مشاهده وجود و نفس و شیطان چگونه تفاوتی با یکدیگر دارند؟» (نجم‌الدین کبری، ۱۹۹۳م: ۶۹) این سه عنصر در کار مشاهده انوار چه مشاهده دانی در مرتبه صور و چه مشاهده عالی در مرتبه انوار مزاحمت ایجاد می‌کنند، هر یک به شیوه خودش:

- وجود: «وجود درجه اول همان ظلمت و تیرگی بی‌نهایتی است که سالک را به خود جلب می‌کند و آنگاه که اندکی صفا و روشنی در آن به وجود بیاید به شکل ابر تیره‌ای مجسم می‌گردد؛ و هرگاه وجود با چنان وضعی که دارد در دست تسلط شیطان درآید به رنگ قرمز ظاهر می‌شود. از آن پس که رو به اصلاح گذارد خطوط نفسانی را از خود دور بسازد و حقوقی که لازمه اوست در خویشتن برقرار دارد، صفا و پاکی ویژه‌ای پیدا کرده و چون ابری سپید می‌گردد». (همان: ۶۹)

شیخ وجود را به چاه تشبیه کرده است. چاه وجود دهانه‌ای تاریک دارد که جایگاه شیاطین است. این تاریکی تنها با درخشش انوار مشاهده روشن می‌شود. سالک تا وقتی که گرفتار چاه وجود است دچار قبض و بسط می‌گردد. (همان: ۱۵۴) ناگهان نوری سبز بر دهانه چاه می‌درخشد و همه جا را در بر می‌گیرد. (همان: ۸۱) عارف متوجه می‌شود که متناسب با مراتب هفت گانه وجود دارای هفت چاه وجود است. بر فراز چاه‌های وجود،

آسمان و کواکبی انسان را به خود می‌خوانند. وقتی نور سبز درخشید، تمام آن آسمان را در بر می‌گیرد. (همان: ۸۲)

- نفس: «و نفس آدمی به مجردی که ظهور نماید به رنگ آسمان که رنگ کبودی است ملون می‌گردد و مانند آبی که از چشمه‌سار می‌جوشد به جوشش درآید و در این موقع اگر در دست تسلط شیطان قرار بگیرد چنان ماند که چشمه‌ای تیره و یا آتش برافروخته‌ای باشد و جوشش آن‌ها در این هنگام رو به کاستی گذارد؛ زیرا خیری در وجود شیطان نیست تا اجازه دهد که چشمه‌ی نفس به جوشش درآید. از طرف دیگر نفس است که بر وجود فیضان دارد و از ناحیه‌ی آن تربیت پیدا می‌کند، اینک هرگاه نفس آدمی جامه‌ی صفا و تزکیه براندام خود راست آورد چشمه‌ی خیر را برای وجود روان می‌سازد و آثار خیر از او به ظهور می‌رسد و اگر در شرارت را به روی آن بگشاید جز گیاه شرارت در سرزمین آن نمی‌روید». (همان: ۷۰)

- شیطان: «و شیطان هم آتش سوزانی است که هیچ‌گونه صفایی در آن احساس نمی‌شود و با همه‌گونه تیرگی و ظلمت کفر همراه گردیده و به هیأت بهت‌آوری مجسم شده است و در برابر تو مانند زنگبار درازاند می‌است که خود را به هیأت بس ناگواری آراسته باشد مجسم می‌نماید و وانمود می‌کند که می‌خواهد درون تو قرار بگیرد و باطن تو را مسکن خویش مقرر بدارد». (همان: ۷۰)

سلاح مبارزه با این عناصر سه‌گانه، «مجاهده» و «ذکر» است و برخورداری از کمک‌های فرشته‌ساعده، شیخ‌الغیب، فروهر یا همان شاهد آسمانی. این مبارزه در میدان قلب رخ می‌دهد. نجم‌الدین میدان مبارزه را این‌گونه وصف کرده است: «لطیفه‌ای که آن را به جهت لطیفه بودنش قلب می‌نامند همواره از حالی به حال دیگر دگرگونی پیدا می‌کند و گویا آب است که گاهی به رنگ ظرف و گاهی به رنگ آسمان و موقعی به رنگ کوه قاف هویدا می‌گردد و این لطیفه را به مناسبت انقلاباتی که در آن احساس می‌گردد به نام قلب خوانده‌اند و هم آن را بدان جهت قلب گفته‌اند که انقلابی در وجود و معانی ایجاد می‌کند». (همان: ۷۹) نور سبز بر دهانه‌ی چاه وجود تنها وقتی خواهد درخشید که انسان تن به مجاهده بدهد. (همان: ۱۰۶ و ۱۰۷)

سلاح دوم ذکر قلبی است. نجم‌الدین درباره‌ی ذکر قلب می‌نویسد: «از جمله نشان‌ها و

علامات ذکر قلبی یکی آن است که انسان ذاکر در برابر خود چشمه‌ای از نور مشاهده می‌کند که به سرعت هرچه تمام‌تر جریان دارد و انسان سالک با دیدن آن احساس آرامشی در خود می‌نماید». (همان: ۱۱۴)

چنانکه پیداست، این دستگاه تحول معنوی بالکل متفاوت با نظام سلوک منزل به منزل در منازل السائرین است.

الگوی غیر خطی

در اواخر قرن پنجم که عرفان خراسان با سنت‌های سلوکی و خانقاهی در تمام ایران رواج یافت، دیگر کسی ابومنصور اصفهانی را به یاد نمی‌آورد. از قرن پنجم به بعد، نشانی از ابومنصور در آثار عرفا دیده نمی‌شود. از این تاریخ به بعد، نسخه‌برداری از آثارش هم حتی به ندرت صورت گرفته است؛ اگر خواجه عبدالله خودش در *طبقات الصوفیه* همان چند خط مختصر را در باب ابومنصور اصفهانی نمی‌آورد (انصاری، ۱۳۶۲: ۵۳۶/۱) جامی هم در *نفحات الانس* از ابومنصور چیزی نمی‌نوشت. پس این درست نیست که مخاطب را برای شناخت جامع و درست از سنت نخست عرفانی به *منازل السائرین* ارجاع دهیم. این کتاب نه تصویر کاملی از سیر و سلوک در عرفان اسلامی به مخاطب می‌دهد و نه نماینده خوبی برای سنت سلوکی ایرانی و خراسانی است. بلکه منطبق بر یک الگوی ابتدایی از یک سنت فراموش‌شده سلوکی در تصوف حنبلی اصفهان است. سنت نخست عرفانی در خراسان، بیشتر مراحل سلوک در تصوف حنبلی را مقدمات لازمی می‌داند که توقف در آنها غیرلازم است. سلوک در عرفان خراسان دارای یک الگوی دورانی است؛ اما سلوک در تصوف حنبلی دارای یک الگوی خطی است. سلوک خطی عبارت از تزکیه و تحلیه و رفت و روی است برای آماده شدن در میدان اصلی سلوک که دارای الگوی غیرخطی است. الگوی دورانی همان چیزی است که وقتی از جنید پرسیدند: نهایت چیست؟ پاسخ داد: رجوع به بدایات. (عبدالرزاق کاشانی، ۱۳۷۹: ۲۵) این همان چیزی است که در قرآن آمده است: «إِنَّا لِلَّهِ وَإِنَّا إِلَيْهِ رَاجِعُونَ». یا: «هُوَ الْأَوَّلُ وَالْآخِرُ». جنید نیز ذیل آیه «کما تراکم تعودون» می‌گوید: «أَوَّلُ كُلِّ إِنْسَانٍ شَبِيهٌ آخِرُهُ وَ آخِرُهُ شَبِيهٌ أَوَّلُهُ» این یعنی پایان هر کار بازگشت به آغاز آن کار است: فواره چون به هوا رود سرنگون شود.

پس مهم‌ترین ویژگی همین است: الگوی غیر خطی و عدم تبعیت از الگوی خطی منزل به منزل در سیر و سلوک. چنانکه گذشت، به سنت عملی نجم‌الدین «شطار» یا «راه طائران» می‌گفته‌اند. «راه طائران» کنایه از این موضوع مهم است که اینجا دیگر سیر و سلوک از منزلی به منزل دیگر در کار نیست. سیر نیست؛ بلکه طیر است. طیر لزوماً یک مسیر خطی را دنبال نمی‌کند بلکه گاه می‌تواند به غمزه تمام مقامات را از سر بگذراند. یک قوم نکوشیده رسیدند به مقصد / یک قوم دویدند و به مقصد نرسیدند.

تأکید بر سوانح، احوال و اوقات

دومین ویژگی مهم در الگوی غیر خطی، تأکید بر سوانح، احوال و اوقات است و نه بر مقامات مستقر عرفانی. شیوه احمد غزالی نیز در *سوانح العشاق* با شیوه نمایش خطی منازل و مقامات متفاوت است. از مجموعه آرای خواجه در *سوانح العشاق* چنین برمی‌آید که خواجه احمد غزالی یک سنت خاص خودش داشت که متکی بر کلمه «سوانح» بود. وقتی دل صافی شد و آماده نزول اجلال حضرت عشق، سوانح عجیبی روی می‌دهد که خواجه احمد را، دست به کار نوشتن *سوانح العشاق* در این باره نمود. ما اینجا با یک الگوی خاص مبتنی بر سوانح و احوال عرفانی روبه‌رویم. پس باید به معنای واژه «سوانح» در عبارات وی، به‌ویژه در *سوانح العشاق* دقت کرد. سوانح پس از مراحل تخلیه و تزکیه و تخلیه رخ می‌دهد. تا پیش از آن، سیر و سلوک است و منزل به منزل و یک‌به‌یک مقام پس از مقام. پس از آنکه عشق آمد و سوانح خاص خودش را رقم زد، دیگر خبر از این ترتب و تدرج خطی نیست. از اینجا به بعد دیگر با زنجیره مقامات مستقر سر و کار نداریم؛ بلکه بیشتر حالات و اوقات و سوانح زودگذر هستند که پایداری چندانی ندارند. از اینجا به بعد نمی‌توان یک نسخه کلی برای همه پیچید. هر کس سرنوشت خودش را دارد، سوانح خاص خودش را در پیش خواهد داشت و نسخه خاص خودش را می‌طلبد. برای فهم دقیق این موضوع باید به سراغ مفهوم «سوانح» از منظر احمد غزالی رفت.

سوانح چیست؟

حال که الگوی عملی خاص بنیانگذار عرفان عاشقانه خواجه احمد غزالی بر محور سوانح و

احوال شکل گرفته، برای درک درست این الگو نخست باید دید که مفهوم «سوانح» به چه معناست؟ سوانح از منظر خواجه «نمایش وقت بود در تابش علم». (غزالی، ۱۳۷۶: ۱۱۱) پس «سوانح» به معنای «وقت عرفانی» است. در یکی از فصول سوانح آمده است:

گاه روح عشق را چون زمین بود، تا شجره‌العشق ازو بر روید.

گاه چون ذات بود صفت را، تا بدو قائم شود.

گاه چون انباز بود در خانه، تا در قیام او نیز نوبت نگاه دارد.

گاه او ذات بود و روح صفت، تا قیام روح بدو بود؛ اما این را [هر] کس فهم نکند، که این از عالم اثبات دوم است که بعدالمحو بود و اهل اثبات قبلالمحو را کثر نماید... (غزالی، ۱۳۷۶: ۱۱۰ و ۱۱۱)

دلیل تکرار بیشتر از ده بار کلمه «گاه» در ادامه و عباراتی همچون «تا چه بارد»، «تا چه سوزد»، «تا چون تابد» و... در این فصل آن است که خواجه از پدیده‌ای ناپایدار، مقطعی و زودگذر سخن می‌گوید. این‌ها مانند مقامات قابل ترتب و تدرج نیستند. خواجه نمی‌خواهد بگوید که در یک مرحله چنین می‌شود و آنگاه در مرحله بعد چنان می‌شود، و گرنه به جای «گاه» از «سپس» و «آنگاه» استفاده می‌کرد. اینجا سخن از «مراحل عشق» نیست که یکی پس از دیگری می‌آیند. اینها احوال و اوقاتی است که در یک سیر خطی نمی‌گنجند. می‌توان آن‌ها را مثل خواجه وصف نمود؛ اما نمی‌توان یک نسخه سلوکی پایدار طبق این سوانح برای همگان صادر کرد؛ چون هر کسی احوال و اوقات خاص خودش را دارد. همه چیز در تشخیص این احوال و سوانح، به شخص پیر بستگی دارد. الگوی غیر خطی به خاطر تکیه بر احوال به جای مقامات، به پدیده‌های ناپایداری توجه دارد که تشخیص چند و چون آنها فقط از پس پیر و مرادی قابل برمی‌آید. اهمیت عنصر ولایت و پیر در این الگو اجتناب ناپذیر است.

در فصل بالا خواجه از «احوال» به صراحت یاد نکرده؛ اما در جایی دیگر آورده است: عشق را اقبالی و ادباری هست و زیادتی و نقصانی و کمالی، و عاشق را در او احوال است. در ابتدا بود که منکر بود، آنگاه تن در دهد. آن‌گه ممکن بود که متبرّم شود و راه انکار، دگر بار رفتن گیرد. این احوال به اوقات و اشخاص، بگردد. گاه عشق در زیادت و عاشق بر او منکر، و گاه او در نقصان و خداوندش بر نقصان منکر، که عشق را قلعه عاشق در

خویشتن‌داری می‌باید گشاد، تا رام شود و تن در دهد و ولایت تمام بسپارد. (غزالی، ۱۳۷۶):

(۱۱۸)

خواجه در اینجا از اقبال و ادبار یا کمال و نقصان عشق می‌گوید و می‌گوید که هر کسی ممکن است در این باره «احوال» متفاوتی داشته باشد. چند نمونه از این حالات را برمی‌شمرد و بلافاصله یادآور می‌شود که «این احوال به اوقات و اشخاص بگردد» (همان) که یعنی نمی‌توان طبق الگوی مبتنی بر احوال و اوقات ناپایدار، یک نسخه پایدار برای همگان صادر کرد. سوانح و حالات روح در مواجهه با عشق می‌تواند به تعداد نفوس و ارواح، متفاوت و بی‌شمار باشد. در این الگو، هر کسی نسخه سلوکی خاص خودش را دارد. شهود عشق با هر روح معامله خاص خودش را می‌کند و اطوار مختلفی دارد که موجب ایجاد احوال گوناگون در افراد می‌گردد. استاد می‌تواند اطوار عشق را در مواجهه با یک مرید حدس بزند و احوال مرید را نیز پیش‌بینی کند؛ اما نمی‌تواند نظر قطعی بدهد و آن را به همگان تسری ببخشد. تکرار عباراتی چون «تا چه بارد»، «تا چه سوزد»، «تا چون تابد» ناظر به تفاوت روح آدمیان است که سبب می‌شود یک حال از احوال عاشقانه، در افراد مختلف درجات و آثار گوناگون داشته باشد.

بنابراین، سوانح متفاوت است با مقامات و منازل سیر و سلوک. اگر سوانح و حالات محور یک الگوی عملی شد، دیگر این یک سیر خطی نخواهد بود. پس همه جا نمی‌توان به راحتی گفت: «سیر و سلوک». چون مبدأ و مقصد خطی وجود ندارد، نظم و ترتیب و تدرج درستی هم وجود ندارد. خواجه احمد هوشمندانه از واژه «سوانح» استفاده کرده است.

جبر عشق

دلیل تفاوت دو الگوی تحول معنوی خطی و غیرخطی در میزان جبر و اختیار است. هرچه سالک در الگوی خطی جلوتر می‌رود از میزان اختیارش کاسته می‌شود. با موت اختیاری الگوی غیرخطی کاملاً شکسته می‌شود چون جبر عشق به کمال می‌رسد. در این مرحله عارف بی‌اختیار فقط منتظر موهبت است تا چه سوانحی برایش رقم بخورد. به سخنی دیگر، عامل تغییر الگوی خطی به غیر خطی، تأکید بر حالات به جای مقامات است و غلبه جبر بر

حالات. جبر، سوانح و رویدادهای غیرمترقبه شهودی الگوی خطی را در هم می‌شکنند. جبر عاشقانه چیزی است که بنیانگذار عرفان عاشقانه خراسانی به خوبی به آن اشاره داشته است. در رساله‌الطیور نوشته خواجه احمد غزالی آمده است که مرغان در آغاز مسیر خود، باید از بیابان بی‌پایان اختیار بگذرند، آنگاه از دریای خونخوار اضطرار: پس پای در بادیه اختیار نهادند، تا به کنار دریای اضطرار رسیدند. بعضی در دریا غرق شدند. و هر کس که در شهرهای گرمسیر خو کرده بود، چون به شهرهای سردسیر رسیدند، هلاک شدند. و هر که در شهرهای سردسیر خو کرده بود، چون به شهرهای گرمسیر رسیدند، هلاک شدند. پس چون به وادی کبریا رسیدند، باد تقدیر برخاست و صاعقه عظیم... و خلقی از ایشان هلاک شدند. پس گروهی اندک بماندند. (غزالی، ۱۳۷۶: ۷۴)

پس از بیابان اختیار و دریای اضطرار، اگر سالک از باد تقدیر و صاعقه عظیم جان سالم به در برد، به جزیره عزت و شهر کبریا که بارگاه سیمرغ است می‌رسد. این یعنی یکی از شروط تحول معنوی، صرف نظر از اختیار و تسلیم در برابر جبر عشق است. در کشور عشق همه چیز موهبتی است. اینجا محدوده مقامات تحصیلی و اکتسابی نیست؛ بلکه اقلیم سوانح و احوال جبری است. به همین خاطر خواجه احمد از ابتدا تأکید بر «سوانح» دارد. بر خلاف الگوی خطی که بیشتر بر ترتب و تدرج مقامات تکیه دارد، الگوی دیگری هم وجود دارد که بر بازشناسی احوال و سوانح غیرمترقبه شهودی و سلوکی تکیه دارد. این موضوع زیربنای الگوی عملی اصیل خراسانی است. تکیه یکی بر پایداری مقامات است و دیگری بر نوسانات ناپایدار احوال.

عامل اصلی ناپایداری احوال عرفانی، جبر عشق است. خواجه احمد غزالی اصولاً عشق را به جبر ملحق کرده، آن را گونه‌ای از جبر می‌داند: عشق جبری است که در او هیچ کسب را راه نیست به هیچ سیل، لاجرم احکام او نیز همه جبر است. اختیار از او و از ولایت او معزول است. مرغ اختیار در ولایت او نپرد. احوال او همه زهر قهر بود و مکر جبر بود. عاشق را بساط مهره قهر او می‌باید بود، تا او چه زند و چه نقش نهد. پس اگر خواهد و اگر نخواهد، آن نقش بر او پیدا می‌شود. (غزالی، ۱۳۷۶: ۱۷۱)

عاشق تخته نرد تسلیم است که طاس جبر بر سرش فرود می‌آید. باید تسلیم باشد و

تسلیم کامل فقط با شهود به دست می‌آید و مشاهده اینک «لَا مُؤَثَّرَ فِي الْوُجُودِ إِلَّا اللَّهُ» و «مَا رَمَيْتَ إِذْ رَمَيْتَ وَلَكِنَّ اللَّهَ رَمَى» (انفال: ۱۷) و این تو نبودی که تیر انداختی، بلکه خدا انداخت.

شاید کسی بپرسد که مگر جبر امری مردود نیست؟ چرا در این سنت عرفانی اختیار انسان نادیده گرفته می‌شود؟

خواجه نمی‌گوید که «عاشق بساط مهره قهر اوست» بلکه می‌گوید: «عاشق را بساط مهره قهر او می‌باید بود». (غزالی، ۱۳۷۶: ۱۷۱) عاشق می‌تواند چنین نباشد؛ اما اگر بخواهد همچنان عاشق بماند و به سلوکش ادامه دهد، راهی جز این ندارد. باید اختیارش را نادیده بگیرد و تسلیم جبر عشق شود. پس تأکید بر جبر در اینجا در واقع تأکید بر ناچیز بودن وجود و خواست عاشق در برابر وجود و خواست معشوق است؛ نه اینکه عاشق کاملاً بی‌اراده و اختیار بوده باشد. مراد از جبر در اینجا جبر فلسفی و کلامی نیست بلکه جبر عاشقانه و عرفانی است. نزاع جبر و اختیار در اینجا شبیه نزاع عقل و عشق است. سالک البته مختار است و نفس انسان در برابر سلطنت جابرانه عشق سرکشی می‌کند، عنان می‌گسلد و مقاومت می‌کند؛ از جمله: «گاه [عشق] لگام بود بر سرکشی روح» (غزالی، ۱۳۷۶: ۱۱۱)؛ اما سخن اینجاست که یا نباید وارد این مسیر شود و یا اگر شد باید به قواعد و اصول آن پایبند باشد. اگر کسی این راه را اختیار کرد باید بداند که مهم‌ترین قاعده این راه ترک اختیار است. عشق در پی آن است که اختیار عاشق را تبدیل به اختیار خود کند:

بلای عاشق در پندار اختیار است. چون این معنی تمام بدانست، و آن پندار نبود، کار بر او آسان‌تر شود؛ زیرا که نکوشد تا کاری به اختیار کند در چیزی که در او هیچ اختیار نیست. (همان: ۱۷۱ و ۱۷۲)

طبق عبارت بالا، جبر ویژگی عاشق نیست؛ بلکه ویژگی عشق است: «چیزی که در او هیچ اختیار نیست». (همان: ۱۷۲) جبری در کار نیست؛ اما اگر عاشق بخواهد «کار بر او آسان‌تر شود» (همان) باید به اختیار خود، ترک اختیار کند. متعلق جبر در عرفان عاشقانه خراسانی احوال و وصال است؛ به عبارت دیگر، جبر در عشق به دو گونه است: جبر در وصال و جبر در احوال.

۱. **جبر در وصال:** جبر عشق اقتضا می‌کند که عاشق نه در وصل و نه در پایداری و

دوام وصل از خود اختیار نداشته باشد. شرط وصال، تلاش و کوشش عاشق نیست. وصال موهبتی است در حیطة اختیار معشوق. ممکن است کسی بسیار در این راه سال‌ها کوشش کند، ریاضت بکشد و باز هم به وصل نرسد: «و بود نیز که بر نایافت بود از قهر کار، یا از غلبات غیرت». (غزالی، ۱۳۷۶: ۱۳۸) کسی هم که به وصل رسیده، خودش نرسیده بلکه او به او رسیده! به قول شارح گمنام سوانح: «هر که به وی رسد، اوست که رسید، نه آنکه به وی رسید». (مجاهد، ۱۳۷۲: ۱۱۸) وقتی هم که به او رسید اینطور نیست که دوام وصل رخ داده باشد و کار تمام! به قول خواجه: «هرگز معشوق با عاشق، آشنا نشود». (غزالی، ۱۳۷۶: ۱۴۲)؛ حتی اگر عارف به کامل‌ترین مدارج برسد، غیریت ذاتی و بیگانگی وجود اقتضا می‌کند که دوام وصل میسر نگردد. او نیز باید مترصد فتوحات و واردات غیبی باشد که در وقت (به معنای عرفانی) ممکن است موهبت شود. اینجاست که طالع سعد و نحس، زمان خیر و شوم در ادبیات عرفانی مطرح می‌شود: «اگر سعادت وقت مساعدت کند، این وجود [عاشق] فدای آن وجود [معشوق] آید». (غزالی، ۱۳۷۶: ۱۴۸)

۲. جبر در احوال: حالات و جذبات عرفانی آنقدر نیرومند است که انسان را از خود غایب ساخته از او سلب اختیار می‌کند. عارف رفته‌رفته به نوعی مهارت و نیروی خاص دست می‌یابد که تا اندازه‌ای می‌تواند بر حالات خود تسلط داشته باشد؛ اما این حالات تا رسیدن به صحو در عین سکر اجتناب‌ناپذیر است.

اصالت مشاهده

یکی دیگر از شاخصه‌های الگوی غیرخطی نجم‌الدین کبری، اصالت مشاهده است. خواجه احمد غزالی تأکید ویژه‌ای به انواع شهودات نشاندار و بی‌نشان داشت: «اما در عالم خیال تا روی خود را فرامایید، گاه بود که نشانی دارد علی‌التعین، و گاه بود که ندارد». (غزالی، ۱۳۷۶: ۱۴۳)

شهود در عالم خیال و نه مطلق شهود، یا رؤیت صورت معین و نشاندار است یا نامعین و بی‌نشان. رؤیتی که در قالب نمودهای صوتی یا تصویری زمینی تجلی می‌کند، رؤیت نشاندار است. رؤیتی هم که بالکل مجرد و آسمانی است و تنها از حبّ مجردات نشأت می‌گیرد رؤیت بی‌نشان است. (۲)

نجم‌الدین کبری نیز از طریق خاص خودش تحت عنوان «طریق مشاهده» یاد کرده است. طریق مشاهده دارای دو مرتبه است: مرتبه صور و مرتبه انوار. سالک نخست صور حاصل از خیالات متصل زمینی را مشاهده می‌کند و در مرتبه‌ای بالاتر ذوات به وسیله رنگ‌ها و انوار مختلف بر او تجلی می‌کنند. پس مشاهده بر دو نوع است: ادنی و اعلی. در مشاهده ادنی صور زمینی، کوه‌ها، دریاها با اشکال و رنگ‌های مختلف تجلی می‌کند. در مشاهده اعلی صور منفصل آسمانی با انوار و رنگ‌های مختلف تجلی می‌کنند. (نجم‌الدین کبری، ۱۹۹۳م: ۱۲۴) ابتدای عرفان عملی بر اصالت مشاهده، رویکردی کهن در عرفان خراسان بوده، یادآور ابتکار خواجه احمد غزالی در تقسیم شهودات به نشاندار و بی‌نشان است.

سیر و طیر (فرگشت مینوی)

استعاره خطی سیر و سلوک و مسافرت منزل به منزل، استعاره پله و پلکان (از مقامات تبتل تا فنا/ پله پله تا ملاقات خدا) و غیره در برابر استعاره غیر خطی کیمیا، اکسیر، کنز و غیره قرار دارد؛ البته این بدان معنا نیست که امثال خواجه احمد غزالی و شیخ نجم‌الدین کبری الگوی خطی سیر و سلوک را قبول نداشته باشند. ایشان سیر سائران را مقدمه طیر طائران می‌دانند. چنانکه گذشت، در الگوی ابونصر سراج، مقامات هفتگانه مقدم بر احوال دهگانه اند. طبق این الگو تزکیه نفس منزل به منزل سالک را به احوال و سوانح سوق می‌دهد. اوج تزکیه نفس، مرگ اختیاری است. عارف با دست‌یازی به کیمیای باطنی و مرگ و نوزایی عرفانی (فنا و بقا) کاملاً از الگوی سیر خطی رها می‌شود.

الگوی خطی سیر برای تزکیه نفس مورد تأیید پیران خراسان است اما آنان این الگو را ابزار رسیدن به الگویی برتر می‌دانند. بدون تزکیه نفس طبق همان الگوی خطی، انسان نمی‌تواند به عالم کشف و شهود و احوال و سوانح و اوقات عرفانی راه پیدا کند. خواجه احمد غزالی شرط اول را برای رخداد سوانح عشق، تزکیه می‌داند. اگر خانه دل خالی نباشد عشق نزول اجلال نمی‌کند: «خانه خالی یافت، جای گرفت... چون خانه خالی یاود و آینه صافی باشد، صورت پیدا و ثابت گردد در هوای صفای روح». (غزالی، ۱۳۷۶: ۱۰۸)

راه تزکیه عمل است؛ عمل به تکالیف شرعی و ریاضت‌های مشروع، مجاهده و تعالیم

سلوکی. (ر.ک: غزالی، ۱۳۷۶: ۲۵۳) عاشق باید خود را از گناه بیالاید و ریاضت بکشد. خواجه در *رساله‌الطیور* می‌نویسد: باید ملازم اوقات نماز (۳) بود و دوام ذکر، تا رسیدن به این صفت که: «سِمَاهُمْ فِي وَجُوهِهِمْ مِنْ أَثَرِ السُّجُودِ» (فتح: ۲۹؛ غزالی، ۱۳۷۶: ۷۹) بر رخسارشان از اثر سجده، نشان‌هایی از نورانیت) پدیدار است. تأکید خواجه بر «سوانح» مربوط به پس از مرحله تزکیه و بعد از نزول اجلال حضرت عشق است. تا پیش از آن، هیچ‌گونه مشاهده‌ای میسر نخواهد بود. پالودن از گناه، تزکیه و عمل به ریاضات مشروع، باعث می‌شود که آینه دل صاف شود و جلوه‌هایی از عشق را در خود منعکس کند. فقط در این صورت است که انسان می‌تواند از زیبایی‌های عشق برخوردار شود و از معارف شهودی آگاه شود. معرفت شهودی موهبتی است که فقط با تقوا و عمل صالح ممکن است شامل حال کسی شود: «وَاتَّقُوا اللَّهَ وَ يُعَلِّمَكُمُ اللَّهُ» (۴) تقوای الهی پیشه سازید، تا خدا آگاهتان سازد».

عمل و ریاضت مشروع گرچه اهمیت دارد اما تمام عرفان عملی خواجه را نمی‌توان در اینجا جا داد. چنانکه در بخش دوم گذشت، به نظر خواجه احمد غزالی شرط ورود به عالم مشاهده، ریاضت و سکر است. پس فقط تقید به عمل و ریاضت کفایت نمی‌کند؛ بلکه باید آنقدر ادامه داد تا از طریق ریاضت به حالتی شبیه به سکر رسید که همان «انقطاع تام» باشد و بیشتر ادامه داد تا آنجا که به دوام سکر رسید. تازه آن وقت است که سوانح عشق به طور جدی رخ می‌دهد؛ بنابراین، منظومه سوانح و عرفان عملی خواجه از جایی شروع می‌شود که سالک نفس را قربانی کرده، تزکیه یافته و عشق در دلش تجلی کرده. از اینجا تا رسیدن به فنای عاشقانه و بالاتر از آن، دیگر خبری از الگوی خطی سیروسلوک نیست، تأکید بر سوانح و حالات است نه منازل و مقامات. دیگر خبری از سیر و سلوک نیست چون راه مشخص و مبدأ و مقصد نیست بلکه سخن از دگرگونگی‌های درونی و تحوّل از یک حال به حالی دیگر است. ترکیب «سیر و سلوک» در اینجا چندان دقیق نیست زیرا سیر باید مقدمه طیر باشد: سیر و آنگاه طیر. طیر بیش از سیر اهمیت دارد. اصالت با «راه طائران» است که نجم‌الدین کبری از آن دم می‌زند. به جای «سیر» می‌توان از «دگرگونی درونی» یا «تحوّل معنوی» استفاده کرد. آنچه در اینجا رخ می‌دهد، مترادف‌هایی مثل تصریف، تطوّر، تغییر، تغیر، دگرگونی، گردش، گرویدن، گشتن، تغییر یافتن و دگرگون شدن است برای

رسیدن به مترادف‌هایی دقیق‌تر مثل استحاله، انقلاب، تبدیل و تبدل که از مراحل کیمیای معنوی است. از آنجا که در عین غیرخطی بودن، یک نحوه حرکت نیز در اینجا وجود دارد، می‌توان از واژه «فرگشت» در اینجا استفاده کرد. «فر» یعنی پیش رفتن و ادامه یک روند متمادی. «گشت» هم ناظر به جهت غیرخطی و دورانی این تبدیل، تحوّل یا تطوّر است. پس سنت نخست عرفانی دستکم دارای دو الگوی متفاوت خطی و غیرخطی است: سنت مقدماتی سیر و سلوک و سنت پیشرفته کیمیای معنوی یا فرگشت مینوی. برای کسی که به الگوی غیرخطی فرگشت مینوی رسیده، الگوی خطی تزکیه تا کشتن نفس، یک رفت و روب تشریفاتی است. اصل ماجرا آنجا رقم می‌خورد که آغازش مُردن و دست از نقد جان شستن است.

موارد ترجیح شیخ یا خواجه

با مقایسه میان شیخ نجم‌الدین کبری و خواجه عبدالله انصاری در سیر و سلوک که موضوع اصلی نوشتار حاضر است، می‌توان از جهاتی خواجه را بر شیخ برتر دانست؛ از جمله:

۱. خواجه بی‌گمان برترین نویسنده سنت نخست است. مهم‌ترین کتاب‌ها در این زمینه هنوز از آن خواجه است. در مقابل، شیخ آثار مبسوط چندانی ندارد؛
۲. خواجه نخستین کسی است که در آثارش آشکارا از یک الگوی مستقر پرده برداشته است؛ بر خلاف امثال شیخ که در رساله‌های مختصر و رمزی خود به وضوح از این موضوع سخن نگفته؛ اما پژوهشگر می‌تواند با مقایسه طریقت او در مجموعه طریقت‌هایی که از امثال احمد غزالی نشأت گرفته‌اند، به الگوی خاص دیگری دست یابد. هیچ‌کس در این زمینه جسارت خواجه را نداشته است.

همچنین می‌توان از جهاتی نیز شیخ را بر خواجه برتر دانست؛ از جمله:

۱. شیخ یک استاد مسلم دستگیری و تحول معنوی بوده، بر خلاف خواجه بر مصدر یکی از مهم‌ترین طریقت‌های صوفیانه تکیه زده بود که طریقت‌های مختلفی از آن منشعب شده‌اند.

۲. برای رسیدن به فهم درست از سنت نخست عرفانی، بی‌گمان بررسی الگوی کسانانی که خود استاد طریقت بوده‌اند، ترجیح دارد بر الگوی کسی که چنین نبوده و خود نیز

ادعایی در این زمینه نداشته است.

۳. شیخ برای داشتن این الگوی متفاوت از الگوی خواجه عبدالله، از سنت اولیای پیش از خودش تأثیر گرفته است که قدمت و رواج بسیار داشته است؛ اما خواجه از یکی از آثار حوزه حنبلی در اصفهان تأثیر پذیرفته است. البته تأثیر از یک سنت کهن باعث نمی‌شود که شیخ را فاقد ابداع و ابتکار در این زمینه ندانیم. تأسیس سنت شطّار بر اصول دهگانه معهود و با محوریت مرگ اختیاری، تحلیل روانشناسانه رنگ‌ها و غیره از ابتکارات شیخ است. چنانکه خواجه را نیز نمی‌توان به صرف تأثیرپذیری از نهج‌الخاص، فاقد ابتکار دانست.

۴. مهم‌ترین وجه برتری شیخ در الگوی اوست. الگوی شیخ کامل‌تر و شامل‌تر از الگوی خواجه است. سیر در الگوی خطی خواجه، از مقدمات طیر در الگوی غیر خطی شیخ است.

نتیجه‌گیری

سنت نخست عرفان اسلامی در مرحله پیدایش و شکوفایی شاهد دو الگوی سلوکی بود: الگوی سراج طوسی در اللمع و الگوی ابو منصور اصفهانی در نهج‌الخاص. این دو الگوی متفاوت بعدها تفاوت‌های خودشان را بهتر نشان دادند: الگوی خطی خواجه عبدالله انصاری و الگوی بومی و غیرخطی نجم‌الدین کبری. امروزه بیشتر با «سیر و سلوک» متوجه سلوک منزل‌به‌منزل و خطی خواجه عبدالله در منازل‌السائرین می‌شوند. چنانکه گذشت، این کتاب نمی‌تواند نماینده خوبی برای سنت نخست و نوع سلوک رایج در آن باشد. این کتاب به دست یک استاد دستگیری و سیر و سلوک نوشته نشده است. خواجه همانند هم‌تای اصفهانی خود ابو منصور یک فقیه حنبلی بود نه استاد سلوک. سنت نجم‌الدین کبری که با موت اختیاری آغاز می‌شود، متفاوت از سنت سلوک منزل‌به‌منزل پیر هرات و امثال اوست. ویژگی‌های الگوی غیرخطی یا همان فرگشت مینوی از جمله عبارت‌اند از:

۱. برخورداری از الگوی غیرخطی در تحول معنوی؛

۲. محوریت سوانح، احوال و اوقات غیرمستقر به جای محوریت مقامات پایدار و مستقر. در فرگشت مینوی برخلاف الگوی خطی، محوریت با سوانح، احوال و اوقات است و نه با مقامات مستقر عرفانی؛

فصلنامه علمی ادبیات عرفانی، سال ۱۶، شماره ۳۶، بهار ۱۴۰۳ / ۱۳۱

۳. جبر عشق که عامل تغییر الگوی خطی به غیر خطی است. عامل اصلی تأکید بر حالات به جای مقامات است و غلبه جبر بر حالات؛
۴. محوریت مرگ اختیاری، کیمیای باطنی و نوزایی عرفانی؛
۵. اصالت مشاهده.

پی‌نوشت‌ها

۱. *أنا حَبْلِيُّ ما حَيِّتُ وإن أُمَّتُ / فَوَصَّيْتُ لِلنَّاسِ أن يَتَّخِذُوا، من حَبْلِي ام اگر زنده باشم و اگر بمیرم، و وصیت من به مردم این است که آیین حنبلی برگزینند.* (ر.ک: سُبُكِي، ۱۳۲۴ق: ۴/۲۷۳؛ ذهبی، ۲۰۰۳م: ۴۸۹/۱۰)
۲. قرن‌ها بعد، ابن عربی نیز قائل به دو گونه شهود معین و نامعین گردید اما مبتکر این تقسیم، خواجه احمد بود: نشاندار و بی‌نشان.
۳. در رساله عینیه هم، به نماز و بخصوص نماز شب، تأکید دارد. از جمله: غزالی، ۱۳۷۶: ۲۰۶.
۴. همانند این آیه است: «من يتق الله يجعل له مخرجا»؛ همچنین: «ان تتقوا الله يجعل لكم فرقانا». «مخرج» به معنای خروج از گمراهی و «فرقان» به معنای فرق حق از باطل، علم، آگاهی و بینش به شمار می‌آیند؛ پس تقوا عامل معرفت است و علم.

پژوهشگاه علوم انسانی و مطالعات فرهنگی
پرتال جامع علوم انسانی

فهرست منابع

قرآن کریم.

ابن ابی یعلی، محمد بن ابی یعلی (بی تا)، *طبقات الحنابلة*، محقق: حامد فقی محمد، دارالمعرفه: بیروت.

ابومنصور اصفهانی معمر بن احمد (بی تا)، *شرح ابیات لابی عبدالله المرشدی*، شرح الازکار، نسخه خطی کتابخانه خانقاه احمدی شیراز، مجموعه شم ۷۸.

افراسیاب پور، علی اکبر (۱۳۸۸)، «نگاهی انتقادی به اندیشه‌های عرفانی خواجه عبدالله انصاری»، *فصلنامه عرفان اسلامی (ادیان و عرفان)*، س ششم، ش ۲۲: صص ۱۳ - ۳۰.

انصاری، عبدالله بن محمد (۱۳۶۲)، *طبقات الصوفیه*، مقابله و تصحیح: محمد سرور مولائی، تهران: توس.

ذهبی، محمد بن احمد (۲۰۰۳ م)، *تاریخ الاسلام و وفیات المشاهیر و الاعلام*، محقق: بشار عواد، دارالغرب الاسلامی، بی جا.

ذهبی، محمد بن احمد (۲۰۰۳ م)، *تاریخ الاسلام و وفیات المشاهیر و الاعلام*، محقق: بشار عواد، دارالغرب الاسلامی، بی جا.

زیبیدی، محمد مرتضی (۱۴۱۴ ق)، *تاج العروس*، تحقیق علی شیری، بیروت: دارالفکر للطباعة و النشر و التوزیع.

سبکی، عبدالوهاب بن علی (۱۳۲۴ ق)، *طبقات الشافعیة الكبرى*، به کوشش محمود محمد طناحی و عبدالفتاح محمد حلو، قاهره: دار احیاء الکتب العربیة.

سیدحیدر آملی، حیدر بن علی (بی تا)، *اسرار الشریعة و اطوار الطریقه و انوار الحقیقه*، تصحیح محمد خواجهی، تهران: مؤسسه مطالعات و تحقیقات فرهنگی.

عبدالرزاق کاشانی، عبدالرزاق بن جلال الدین (۱۳۷۹)، *شرح منازل السائرین خواجه عبدالله انصاری*، تصحیح علی شیروانی، تهران: الزهراء، چ دوم.

غزالی، محمد بن محمد، *احیاء علوم الدین*، ترجمه مؤیدالدین محمد خوارزمی، به کوشش حسین خدیو جم، علمی و فرهنگی، چ ۲، تهران ۱۳۶۶.

غزالی، احمد بن محمد (۱۳۷۶)، *مجموعه آثار فارسی احمد غزالی*؛ به اهتمام احمد مجاهد، تهران: دانشگاه تهران، چ سوم.

کلینی، محمد بن یعقوب (۱۳۶۳)، *الاصول الکافی*، تصحیح غفاری، تهران: دار الکتب الاسلامیه.

فصلنامه علمی ادبیات عرفانی، سال ۱۶، شماره ۳۶، بهار ۱۴۰۳ / ۱۳۳

کلابادی، محمدبن ابراهیم (۱۳۷۱)، *التعرف لمذهب اهل التصوف (متن و ترجمه)*، تحقیق محمدجواد شریعت، تهران: اساطیر.

گروهی از مؤلفان (۱۳۸۴)، *آشنایان ره عشق*، به کوشش محمدرضا اسفندیار، تهران: نشر علمی. لاهیجی، محمدبن یحیی (۱۳۸۱)، *مفاتیح الاعجاز فی شرح گلشن راز*، تصحیح برزگر و عفت کرباسی، تهران: زوار.

مجاهد، احمد (۱۳۷۲)، *شروح سوانح (سه شرح بر سوانح احمد غزالی)*، به اهتمام احمد مجاهد، تهران: سروش.

مولوی، جلال‌الدین محمدبن محمد (۱۳۸۰)، *دوره کامل مثنوی معنوی*، به کوشش رینولد الین نیکلسون، تهران: افشین.

نجم‌الدین رازی، ابوبکر بن محمد (۱۳۶۵)، *مرصاد العباد*، به اهتمام محمد امین ریاحی، تهران: بنگاه ترجمه و نشر کتاب.

نجم‌الدین کبری، احمدبن عمر (۱۹۹۳ م)، *فوائح الجمال و فوائح الجلال*، تحقیق یوسف زیدان، قاهره: دار سعاد الصباح.

نصیری، محمد و رودگر، محمد (۱۳۹۳)، «گرایش‌های شیعی کبرویه»، *پژوهش‌های تاریخی*، ش ۱۳: صص ۱۱۳-۱۴۵.

نظامی عروضی، احمدبن عمر (۱۳۲۳)، *چهار مقاله*، تصحیح محمد قزوینی، تهران: نشر علمی.

پژوهشگاه علوم انسانی و مطالعات فرهنگی
پرتال جامع علوم انسانی

References

- Ibn Abi Ya'ali, Mohammad Bin Abi Ya'ali, *Tabaqat al-Hanablah*, researcher: Hamed Faqi Mohammad, Dar al-Marafa, Beirut, No date.
- Abu Mansour Esfahani, Ma'mar bin Ahmad, *description of the verses of abi Abdullah Al-Murshidi, description of Al-Azkar*, manuscript of the Ahmadi Khanqah library of Shiraz, collection 78.
- Afrasiabpour, Ali-Akbar, "A critical look at the mystical thoughts of Khwaja Abdullah Ansari", *Islamic Mysticism Quarterly (Religions and Mysticism)*, Year 6, Number 22, Winter 2009.
- Ansari, Abdullah bin Muhammad, *Tabaqat al-Sufiyyah*, edited and revised by: Mohammad Sarwar Moulai, Tous, Tehran: 1983.
- Dhahabi, Muhammad bin Ahmad, *The history of Islam and the deaths of celebrities and personalities*, researcher: Bashar Awad, Dar al-Gharb al-Islami, Bija, 2003.
- Roodger, Mohammad, "The Shiite Tendencies of Kabrouye", *Historical Researches*, Vol. 13, 2013, pp. 113-145.
- Zubeidi, Mohammad Morteza, *Taj al-Aros*, research by Ali Shiri, Dar al-Fakr Lalprinta and al-Nashar and al-Tawzee, Beirut, 1414 AH.
- Subaki, Abd al-Wahhab Ibn Ali, *Tabaqat al-Shafa'iyyah al-Kabri*, with the efforts of Mahmoud Muhammad Tanahi and Abd al-Fattah Muhammad Halu, Dar Ihya al-Kitab al-Arabiya, Cairo, 1324 AH.
- Seyed Haider Amoli, Heydar bin Ali, *Asrar al-Sharia and Atwar al-Tariqa and Anwar al-Haqiqah*, edited by Mohammad Khajawi, Institute of Cultural Studies and Research, Tehran, No date.
- Abdul Razzaq Kashani, Abdul Razzaq bin Jalaluddin, *Description of the houses of al-Saerin Khwaja Abdullah Ansari*, edited by Ali Shirwani, Al-Zahra, second edition, Tehran 2000.
- Ghazali, Mohammad bin Mohammad, *Revival of Ulum al-Din*, translated by Moayed al-Din Mohammad Khwarazmi, by the effort of Hossein Khedive Jam, Scientific and Cultural, second edition, Tehran 1987.
- Ghazali, Ahmad bin Muhammad, *collection of Persian works of Ahmad Ghazali; by Ahmad Mujahid*, University of Tehran, 3rd edition, Tehran 1997.
- Kalini, Mohammad Bin Yaqoob, *Al-Asul al-Kafi*, corrected by Ghaffari, Dar al-Kutub al-Islamiya, Tehran, 1984.
- Kalabadi, Mohammad Bin Ibrahim, *Tarif for the religion of Sufism (text and translation)*, research by Mohammad Javad Shariat, Asatir, Tehran 1992.
- A group of authors, *acquaintances of love*, by the efforts of Mohammad Reza Esfandiar, scientific publication, Tehran 2014.

- Lahiji, Mohammad bin Yahya, *Mafatih al-Ijaz fi Sharh Golshan Raz*, edited by Barzegar and Efat Karbasi, Zowar, Tehran, 2011.
- Mujahid, Ahmad, *Commentaries on the stories of Ahmad Ghazali (three commentaries on the stories of Ahmad Ghazali)*, edited by Ahmad Mujahid, Soroush, Tehran, 1993.
- Maulavi, Jalaluddin Mohammad bin Mohammad, *the complete course of Masnavi Manavi*, by Reynolds Elaine Nicholson, Afshin, Tehran, 2010.
- Najm al-Din Razi, Abu Bakrban Mohammad, *Mersad al-Ebad*, under the care of Mohammad Amin Riahi, Book Translation and Publishing Company, Tehran 1986.
- Najm-al-Din Kabri, Ahmed bin Omar, *Favaeh Al-Jamal and Favateh Al-Jalal*, Yusuf Zeidan's research, Dar Saad Al-Sabah, Cairo, 1993.
- Nizami Prozodi, Ahmed bin Omar, *four articles*, edited by Mohammad Qazvini, scientific publication, Tehran 1944.



©2020 Alzahra University, Tehran, Iran. This article is an open-access article distributed under the terms and conditions of the Creative Commons Attribution-NonCommercial 4.0 International (CC BY-NC-ND 4.0 license) (<https://creativecommons.org/licenses/by-nc-nd/4.0/>)

پژوهشگاه علوم انسانی و مطالعات فرهنگی
پرتال جامع علوم انسانی

Khwaja Abdullah Ansari and Najmuddin Kobra, recognition of two different patterns in the first mystical tradition¹

Mohammad Roodgar²

Received: 2024/03/12

Accepted: 2024/06/18

Abstract

Khwaja Abdullah Ansari is a person who clearly tried to present a coherent system in the first mystical tradition. Today, practical mysticism is known by the name of Khwaja and his works, especially *Manazel al-Saerin*. In this article, however, it has been demonstrated that Khwaja Abdallah could not represent the completeness of practical mysticism, neither in terms of intellectual personality, nor in terms of faith or practical tradition. The greatest representative and master of practical mysticism, Najmuddin Kobra, is the founder and editor of *Suluk Shattar*. Practical mysticism among Sufis is presented with an emphasis on heart actions, self-knowledge and its levels, voluntary death, mystical death and rebirth, mystical events, observation, etc. in the axis of a non-linear model. Najmuddin and his disciples have paid most attention to the above key words about the non-linear centrality of practical mysticism. For this reason, he is the best representative of Khorasan elders in practical mysticism and conduct. Today, scholars are referred to *Manazil al-Saerin* written by Khwaja Abdullah Ansari for research on spiritual development, but in the field of practice, no one has represented the practical mysticism of Khorasan better than Najmuddin Kobra.

Keywords: Khwaja Abdullah Ansari, Najmuddin Kobra, First mystical tradition, Course and conduct, Practical model, Practical system.

1. DOI: 10.22051/jml.2024.46671.2561

2. Assistant Professor, Department of Islamic mysticism, Research Institute of Imam Khomeini and Islamic Revolution, Tehran, Iran. Email: roodgar@gmail.com

Print ISSN: 2008-9384 / Online ISSN: 2538-1997