



Types of Knowledge and Levels of Unveiling in Najm al-Dīn Rāzī's View Based on the Mystical Exegesis *al-Ta'wīlāt al-Najmiyya*

Morteza Rezazadeh

PhD Candidate, Department of Comparative Religions and Mysticism, Faculty of Theology and Islamic Studies, Ferdowsi University of Mashhad, Mashhad, Iran

Dr. Ali Ashraf Imami  (Corresponding Author)

Associate Professor, Department of Comparative Religions and Mysticism, Faculty of Theology and Islamic Studies, Ferdowsi University of Mashhad, Mashhad, Iran

Email: imami@um.ac.ir

Dr. Mohammad Reza Movahedi

Associate Professor, Department of Persian Language and Literature, Faculty of Literature and Humanities, University of Qom, Qom, Iran

Abstract

This descriptive-analytical study investigates the types of knowledge, intuitive knowledge, and categories of unveiling (*kashf*) from the perspective of Najm al-Dīn Rāzī, based on his mystical exegesis *al-Ta'wīlāt al-Najmiyya*. Rāzī, like other Islamic mystics, addresses epistemological issues; however, in this exegesis, such themes are expressed in a completely scattered way. He considers knowledge to be divine in origin, resulting from the primordial movement of love, and views the purpose of creation as the attainment of knowledge by humankind. Given his dual division of reality into the outer and inner realms, he classifies knowledge into exoteric and esoteric types, each with their corresponding sensory faculties. Rāzī deems intuitive knowledge superior to other forms (rational and theoretical knowledge). Though he admits the validity of rational knowledge, he labels it, if detached from the light of divine revelation, as a misleading path that ultimately results in unbelief, and he repudiates both philosophy and its adherents. He outlines various levels of unveiling, including: theoretical unveiling, unveiling at the level of the heart, the spirit, the secret, the hidden (*khafi*), the attribute, and at the level of the essence, a classification closely resembling that of Ibn 'Arabi.

Keywords: Najm al-Dīn Rāzī, *al-Ta'wīlāt al-Najmiyya*, knowledge, reason, faith, intuition.





انواع معرفت و مراتب کشف از دیدگاه نجم‌الدین رازی

براساس تفسیر عرفانی «التأویلات النجمية»

مرتضی رضازاده

دانشجوی دکتری گروه ادیان و عرفان تطبیقی، دانشکده الهیات و معارف اسلامی، دانشگاه فردوسی مشهد، مشهد، ایران



دکتر علی اشرف امامی (نویسنده مسئول)

دانشیار گروه ادیان و عرفان تطبیقی، دانشکده الهیات و معارف اسلامی، دانشگاه فردوسی مشهد، مشهد، ایران

Email: imami@um.ac.ir

دکتر محمدرضا موحدی

دانشیار گروه زبان و ادبیات فارسی، دانشکده ادبیات و علوم انسانی، دانشگاه قم، قم، ایران

چکیده

این نوشتار به‌روش توصیفی تحلیلی در پی پاسخ به این پرسش است که انواع معرفت، معرفت شهودی و اقسام کشف از دیدگاه نجم‌رازی باتوجه به تفسیر عرفانی التأویلات النجمية چیست؟

حاصل آنکه، نجم‌رازی همچون سایر عرفای اسلامی به مباحث معرفتی پرداخته است که البته در این تفسیر به‌صورت کاملاً پراکنده بیان شده است. وی اساس معرفت را الهی و نتیجه حرکت حقی در اصل آفرینش می‌داند و مقصود خلقت را اساساً کسب معرفت توسط آدمی می‌نامد. او باتوجه به تقسیم دوگانه ظاهر و باطن در همه هستی، معرفت را نیز ظاهری و باطنی و دارای ابزارهای حسی پنج‌گانه ظاهری و باطنی عنوان می‌کند. معرفت شهودی را از سایر معرفت‌های دیگری که نام می‌برد (معرفت عقلی و نظری) بارزش‌تر می‌داند و گرچه معرفت عقلی را می‌پذیرد؛ اما آن را به‌تنهایی و به‌دور از نور وحی، راهزن و کفر بالمآل می‌خواند و فلسفه و فیلسوفان را تخطئه می‌کند. او کشف را به مراتبی از این دست تقسیم می‌کند: کشف نظری، کشف قلبی، کشف سزّی، کشف روحی، کشف خفی، کشف صفاتی و کشف ذاتی. این تقسیم به یکی از تقسیم‌بندی‌های ابن عربی از مراتب کشف، شباهت فراوانی دارد.

واژگان کلیدی: نجم‌الدین رازی، التأویلات النجمية، معرفت، عقل، ایمان، شهود.

مقدمه

معرفت‌شناسی یا شناخت‌شناسی، علمی است که درباره معرفت‌های انسان و ارزشیابی انواع آن‌ها و تعیین معیار صدق و کذب آن‌ها بحث می‌کند. اگرچه این مبحث به‌عنوان علمی مستقل قدمت زیادی در تاریخ علم ندارد؛ اما خصوصاً اندیشمندان اسلامی هرگز از مسئله معرفت (شناخت) و ارزش و اهمیت آن غافل نبوده‌اند و پرداختن به این موضوع، به قرون یا دهه‌های اخیر منحصر نمی‌شود. در عرفان اسلامی نیز مباحث معرفت‌شناسی، در ابعاد گوناگونی عموماً به‌طور پراکنده مطرح شده است و می‌توان گفت که نجم‌الدین رازی نیز در آثار خود، در برخی موارد به‌طور مستقیم و گاهی در خلال سایر بحث‌های عرفانی و به‌شیوه گذشتگان به مباحث مربوط به معرفت‌شناسی؛ ازجمله معرفتی واسطه‌های معرفت، انواع آن و ارزش‌گذاری آن انواع پرداخته است. نکته دیگری که باید در نظر داشت این است که درباره میزان اعتبار و ارزش سه طریق و ابزار ادراکی نخست (حس، عقل و شهود)، مقداری اختلاف نظر وجود دارد. در نظر اهل معرفت و عرفان، همچون نجم‌الدین رازی، کشف و شهود درونی اصالت دارد؛ در نظر آنان مطمئن‌ترین راه درک حقیقت، کشف و شهود درونی است که از راه سیروس‌سلوک و ریاضت نفس به دست می‌آید. البته هرچند تکیه‌گاه اصلی اهل معرفت، شهود درونی است و شهود درونی را برتر از عقل می‌دانند؛ ولی راه عقل را مخالف شهود یا امری باطل نمی‌دانند، بلکه در نظر آن‌ها عقل نورانی و عقلی که با شبهه‌های وهمی و خیالی مخلوط و مشوب نشده است، می‌تواند حقایق را ادراک کند و به کشف و شهود نیز کمک کند.

مقدمه دوم، در باب کتاب التأویلات النجمية و صحت انتساب آن به نجم رازی است. با بررسی کهن‌ترین نسخه‌های کتاب تفسیر عرفانی نجم رازی و همچنین بازخوانی نقل قول اندیشمندان معاصر یا نزدیک به عصر وی، به اسامی مختلفی برای کتاب تفسیری منسوب به او بر می‌خوریم؛ ازجمله بحر الحقائق^۱، بحر الحقائق و المعانی، التأویلات النجمية^۲، حقائق النجمية^۳ و اشارات فی کلام الله^۴. حاجی خلیفه و زرکلی تفسیر نجم رازی را بحر الحقائق و المعانی فی تفسیر السبع المثانی نام نهاده،^۵ «ادنه‌وی»، از تفسیری به نام «بحر الحقائق فی التأویل» برای نجم‌الدین رازی نام برده^۶ و ذهبی این تفسیر را «التاویلات النجمية» خوانده است.^۷ احتمالاً یکی از دلایل این نام‌های متعدد، تشابه اسمی نجم‌الدین

۱. آقابزرگ تهرانی، الذریعة، ۱۱۷۴/۹.

۲. حقی، روح البیان، ۵۰۱/۳: ۲۰۸/۵، ۲۲۳ و...

۳. عزالدین کاشانی، مصباح الهدایة و مفتاح الکفاية، ۱۴/۲.

۴. صادقی، بزرگان ری، ۳۳۵-۳۳۶.

۵. حاجی خلیفه، کشف الظنون، ۲۲۴/۱: زرکلی، الاعلام، ۱۲۵/۴.

۶. ادنه‌وی، طبقات المفسرين، ۲۳۸/۱.

۷. ذهبی، التفسیر و المفسرون، ۲۹۰/۲.

رازی و استادش، نجم‌الدین کبری و اشتباهی است که در طول تاریخ درباره مؤلفات منسوب به این دو اندیشمند رخ داده است.

درباره انتساب این کتاب به نجم‌الدین رازی و نویسندگان دخیل در این تفسیر سخنان بسیاری بیان شده است. مسئله اصلی این بوده: آیا اصل تفسیر از نجم کبری است و نجم رازی ادامه تفسیر او را پی گرفته است یا اینکه خود مستقلاً تفسیری نگاشته است؟ حجم کامل این تفسیر چه اندازه است و تا کجای قرآن به تفسیر یا تأویل درآمده است؟

اندیشمندان بسیاری به نظریه پردازی در این باره پرداخته‌اند؛ از جمله مجتبی مینوی، در مقدمه خود بر رساله عقل و عشق نجم‌الدین رازی،^۸ هانری کربن، در مقدمه خویش بر کتاب جامع الأسرار و منبع الأنوار،^۹ فریتس مایر در کتاب مهم خود درباره نجم کبری^{۱۰} و پل بلانفت^{۱۱} آرای متعددی را درباره انتساب این تفسیر به نجم رازی و حدود و ثغور آن ارائه داده‌اند.

در نهایت، در سال‌های اخیر بسیاری از آن ابهام‌ها درباره کتاب تفسیر نجم رازی توسط محمدرضا موحدی زدوده شد. او در مقاله «نویافته‌هایی از حیات و آثار نجم رازی» (۱۴۰۱) که پس از یافته‌شدن نسخه‌ای نواز تفسیر بحر الحقائق (نسخه کتابخانه حسن حسنو پاشا) به رشته تحریر درآمد و همچنین در مقدمه کاملی که بر جلد نخست این تفسیر نوشته است، آگاهی‌های تازه‌ای درباره نجم رازی و کتاب تفسیرش و صحت انتساب این تفسیر به وی ارائه داد. همچنین پیش از موحدی، صفری آق‌قلعه، در مقاله‌ای با عنوان «آگاهی‌هایی تازه از زندگی نجم دایه در نسخه‌ای از تفسیرش، بحر الحقائق، با یادداشتی به خط خود او» (۱۳۹۶)، به این نسخه نویافته توجه و آن را بررسی کرد و حقایق تازه و مهمی را درباره حیات نجم رازی و کتاب تفسیرش ارائه داد. محمدرضا موحدی شش احتمال را درباره انتساب این کتاب به نجم رازی مطرح می‌کند. او پس از مقایسه بیش از هشت نسخه قدیمی از این اثر که شرح مفصل و معرفی آن‌ها را در مقدمه آورده و همچنین براساس اطلاعاتی که در اختیار خوانندگان قرار می‌دهد و ده دلیل و قرینه؛ (درون متنی (چهار دلیل) و برون متنی (شش دلیل)) که اقامه می‌کند، به این نتیجه رسیده است که نجم‌الدین رازی خود تفسیری مستقل را آغاز کرده و این مفسر عارف که در سالیان پایانی عمر به کار تفسیر اشتغال داشته، پس از رسیدن به آیه ۱۷-۱۸ از سورة الذاریات، توفیق ادامه آن را نمی‌یابد و ادامه این تفسیر را احتمالاً چند مؤلف و از همه مشهورتر، شیخ علاءالدوله سمنانی به پایان رسانده‌اند که البته تمه و تکمله

۸. نجم رازی، رساله عقل و عشق، ۳۰-۳۲.

۹. آملی، جامع الأسرار و منبع الأنوار، ۱۰۷-۱۱۰.

۱۰. آملی، جامع الأسرار و منبع الأنوار، ۱۰۷-۱۱۰.

شیخ علاءالدوله از همه شهرت بیشتری دارد (سمنانی، تتمه خود را پس از تکرار تفسیر فاتحه، از سوره طور می‌آغازد و تا سوره ناس ختم می‌کند).^{۱۲}

در هر حال، در این پژوهش از دو نسخه از کتاب بحر الحقائق و المعانی (التأویلات النجمية) بهره برده‌ایم:

۱. نسخه تصحیح شده توسط محمدرضا موحدی که بحر الحقائق و المعانی فی تفسیر السبع المثانی المسمى بالتأویلات النجمية نام دارد، یک جلد است و توسط مؤسسه پژوهشی حکمت و فلسفه ایران در سال ۱۳۹۲ چاپ شده است. این جلد شامل جزء اول و دوم قرآن است.

۲. نسخه تصحیح شده به دست شیخ احمد فرید المزیدي در شش مجلد که در بیروت، مؤسسه دار الكتب العلمية در سال ۲۰۰۹ به چاپ رسیده است. نام آن التأویلات النجمية فی التفسیر الاشاری الصوفی است که به اشتباه مؤلف آن، نجم‌الدین کبری ذکر شده است. این نسخه، تتمه علاءالدوله سمنانی بر تفسیر نجم رازی با نام عین الحیاة را نیز به همراه دارد که از سوره الطور به بعد ذکر شده است. البته از آنجاکه در کتاب منارات السائرین و همین‌طور مرصاد العباد، نجم رازی مباحث (از جمله مباحث مربوط به معرفت‌شناسی) را به صورت ساختارمند و منظمی بیان کرده است، در این پژوهش گاهی از این کتب نیز استفاده کرده‌ایم؛ اما تمرکز اصلی بر تفسیر عرفانی اوست. فایده آنکه، از شباهت فراوان مباحث ساختارمند آن کتاب‌ها و مباحث پراکنده تفسیر، صحت انتساب تفسیر به وی باز هم تقویت می‌شود.

از نظر پیشینه تحقیق به مقالاتی چند می‌توان اشاره کرد که در ضمن آن‌ها به بحث از معرفت‌شناسی از دیدگاه نجم رازی پرداخته شده است. برای مثال، نصرالله امامی و همکاران در مقاله «رابطه تجلی با محبت و معرفت - با تأکید بر مرصاد العباد نجم‌الدین رازی»، به بررسی رابطه تجلی و محبت و معرفت از دیدگاه نجم‌الدین رازی با تأکید بر معرفت، البته براساس مرصاد العباد اشاراتی کرده‌اند و تنها در بخش پایانی مقاله به مبحث معرفت شهودی ورود کرده و آن را سرّ محبت و حقیقت تجلی حق در دل نامیده‌اند. ایشان به مراتب معرفت شهودی اشاره نداشته و تنها از مرصاد العباد نجم رازی استفاده کرده‌اند.

زهرآ زرعی و همکاران وی در مقاله «تجلی عرفان در اندیشه نجم‌الدین رازی» به موضوع «معرفت الهی» در مرصاد العباد و دو اثر دیگر وی، مرموزات اسدی و منارات السائرین پرداخته‌اند و «معرفت عقلی»، «معرفت نظری» و «معرفت شهودی» و مراتب معرفت را واکاوی کرده‌اند، اما به تفسیر عرفانی نجم رازی مراجعه‌ای نداشته و مراتب کشف و شهود عرفانی را هم بررسی نکرده‌اند.

اسماعیل آذر با همکاری زهرا زرعی و رقیه صدرایی در مقاله «تطور برخی اصطلاحات معرفتی در آثار نجم‌الدین رازی نسبت به پیشینیان خود»، براساس سه اثر از نجم‌رازی؛ یعنی مرصاد العباد و دو اثر دیگر وی، مرموزات اسدی و منارات السائرین، ساختار نظام فکری نجم‌الدین رازی باتوجه به واژگان یا اصطلاحات معرفتی او را کاویده‌اند. اینان معتقدند که معرفت الهی، معرفت نبوی یا انسان کامل، مراتب وجود انسان، سیر و سلوک عرفانی و شناخت نوع ارتباط آن‌ها، اصطلاحات کلیدی در معرفت‌شناسی عرفانی نجم‌رازی است و او منسجم‌تر و تکامل‌یافته‌تر از پیشینیان خود به این مباحث پرداخته است. در بخشی از این مقاله به انواع معرفت و معرفت شهودی به اجمال پرداخته شده است.

همچنین سید محمد رضا لواسانی در مقاله «نسبت ایمان و عقل از منظر نجم‌الدین رازی» نسبت معرفتی میان ایمان و عقل و درنهایت، سنجش میزان عقلانیت از منظر نجم‌الدین رازی را واکاویده است. او در این مقاله به معرفت شهودی از دیدگاه نجم‌رازی هم اشاره می‌کند و معتقد است بنابر نظر نجم‌رازی، معرفت شهودی، مکمل معرفت عقلی است و این‌ها به عنوان عقل و ایمان، دو بال انسان برای ترفیع مقام بلند انسانی خویش است.

باتوجه به این پیشینه، همه این پژوهش‌ها به نحوی به تبیین انواع معرفت و در ذیل آن، معرفت شهودی پرداخته‌اند و نظر به وحدت اندیشه نجم‌رازی در این زمینه، تقریباً مطالبی که این پژوهشگران از کتب سه‌گانه رازی آورده‌اند با آنچه ما براساس تفسیر عرفانی او ذکر کرده‌ایم، نزدیکی و هم‌پوشانی زیادی وجود دارد اما وجه نوآورانه این پژوهش عبارت است از: موضوع انواع معرفت شهودی و مراتب کشف در این مقالات یا مورد پژوهش واقع نشده یا بسیار کم کار شده است، افزون‌بر اینکه اساساً به دلایلی، که شاید از جمله آن‌ها تشکیک در صحت انتساب تفسیر «التأویلات النجمية» به نجم‌رازی باشد، پژوهشگران چندان به این تفسیر نپرداخته‌اند و این موضوع با تأکید بر این تفسیر اساساً کار نشده است؛ بنابراین فایده دیگر این پژوهش، کمک به توسعه تحقیق در تفسیر عرفانی التأویلات النجمية خواهد بود.

۱. مبانی معرفت‌شناسی و حقیقت معرفت

با رجوع به آرای عرفانی نجم‌رازی گفتنی است که اساس تفکرات عرفانی نجم‌الدین رازی پیرامون محور لایه‌مندی هستی یا وجود ظاهر و باطن برای همه‌چیز دور می‌زند. شاید بتوان این اصل را اساسی‌ترین و زیربنایی‌ترین مبنای عرفانی نجم‌رازی دانست که همه مبانی دیگری که می‌توان برای تفسیر عرفانی او برشمرد، به نوعی به این اصل اساسی بازگشت دارند. توضیح آنکه، نجم‌رازی براساس اندیشه

قرآنی خویش و باتوجه به آیاتی از قرآن؛ همچون «أَلَا لَهُ الْخَلْقُ وَالْأَمْرُ...»^{۱۳}، به یک دوگانه‌گرایی (ظاهر و باطن) در عالم هستی معتقد می‌شود؛ اینکه هرآنچه در هستی است یا بی‌واسطه چیز دیگری خلق شده که از عالم امر است یا واسطه‌ای برای خلقتش در کار بوده که از جمله عالم خلق محسوب می‌شود.^{۱۴} نکته دیگر آنکه، از نظر نجم رازی طبق آیه «فَسُبْحَانَ الَّذِي بِيَدِهِ مَلَكُوتُ كُلِّ شَيْءٍ»^{۱۵}، این دو عالم، دو چیز جدای از یکدیگر نیستند؛ بلکه عالم امر، باطن عالم خلق است. از این‌روست که نجم رازی عالم امر را ملکوت می‌نامد؛ به این معنا که ملکوت عالم خلق یا همان عالم ملک است.^{۱۶} از اینجاست که نجم رازی بر این باور استوار می‌شود که نتیجه چنین اندیشه‌ای، وجود ظاهر و باطن برای هر چیزی است؛ انسان، قرآن، کفر، ایمان، بهشت و دوزخ و حتی حواس آدمی؛ زیرا در اندیشه نجم رازی همان‌گونه که عالم ظاهر مجموعه‌ای کامل و درهم‌تنیده از امور ظاهری است که همچون دستگاهی همه اجزای آن به هم پیوستگی دارند و با هم برای هدفی غایی کار می‌کنند، عالم باطن که باطن عالم ظاهر است نیز یک مجموعه کامل درهم‌تنیده از امور باطنی و معادل با عالم ظاهر است. بنابراین، اگر عالم خلق (ملک)، اهلی دارد، عالم امر (ملکوت) نیز اهلی دارد، اگر آگاهی در عالم زیرین وجود دارد، آگاهی و معرفتی نیز در باطن و عالم بالا هست. باطنی که بطن ظاهر است و ظاهر پوسته آن است. پس معرفت ظاهری، اهلی دارد و معرفت باطنی نیز اهلی مخصوص خویش را می‌طلبد، همین است که معرفت را برای دو گروه عوام و خواص (و در ادامه آن، خواص الخواص) تقسیم می‌کند.^{۱۷}

از دیدگاه رازی و براساس همان خلقت دوگانه، وجود انسان نیز مرکب از ملک و ملکوت است و بنابراین، انسان دارای دو نوع حواس است: ۱. حواس پنج‌گانه ظاهری؛ ۲. حواس پنج‌گانه باطنی که عبارت‌اند از: عقل، قلب، روح، سر، خفی.

غیب، آن چیزی است که حواس ظاهری آن را درک نمی‌کند و درک آن توسط حواس پنج‌گانه باطنی انجام می‌شود. مستند قرآنی نجم رازی بر این مطلب، آیه شریفه «عَالِمُ الْغَيْبِ وَ الشَّهَادَةِ»^{۱۸} است.^{۱۹} عالم غیب، در برابر عالم شهادت است که همان عالمی است که توسط حواس ظاهری درک می‌شود. از نظر او، دلیل اینکه انسان حواسی پنج‌گانه برای ظاهر دارد و حواسی پنج‌گانه برای باطن این است که: درک او از

۱۳. اعراف: ۵۴.

۱۴. نجم رازی، التأویلات النجمية، ۳/۳۶۳.

۱۵. یس: ۸۳.

۱۶. نجم رازی، التأویلات النجمية، ۳/۹۵۳.

۱۷. نجم رازی، التأویلات النجمية، ۴/۱۰۱-۱۰۳.

۱۸. تغابن: ۱۸.

۱۹. نجم رازی، التأویلات النجمية، ۱/۱۱۰.

عالم ظاهر با درک او از عالم باطن به تعادل برسد؛ چون اقتضای حکمت همین است و استعداد و قوه لازم برای کسب هر دو معرفت به حکمت الهی در او به ودیعت نهاده شده است.^{۲۰} وی در جاهای دیگر از آن دو عالم با عناوینی چون روحانیت و جسمانیت، غیب و شهادت، علویات و سفلیات، دنیا و عقبی و امر و خلق نام می‌برد. در بینش او خداوند ابتدا عوالم روحانی و ملکوتی را خلق کرده است.^{۲۱} نتیجه سخن اینکه، واسطه‌های ادراک و معرفت از نگاه نجم رازی، حواس پنج‌گانه ظاهری و هم‌رقم آن‌ها، حواس پنج‌گانه باطنی است.

نجم رازی اساس علم و معرفت را منسوب به خداوند می‌داند و خداوند متعال را معلم آدمی در علم‌آموزی و معرفت‌اندوزی معرفی می‌کند. او معتقد است طبق آیه ۵۰ سوره طه که می‌فرماید: «رَبُّنَا الَّذِي أَعْطَى كُلَّ شَيْءٍ خَلْقَهُ ثُمَّ هَدَى»، همه هستی تحت هدایت الهی قرار دارد؛ این هدایت در خصوص انسان، آگاهانه است و با نور معرفت صورت می‌گیرد. پس چون معرفت، هدایت است و هر هدایتی از سوی خدای تعالی است، معرفت نیز به تعلیم الهی است.^{۲۲} همچنین با اشاره به آیه «وَعَلَّمَ آدَمَ الْأَسْمَاءَ كُلَّهَا»^{۲۳} معتقد است، خداوند انسان را به تعلیم همه اسما و معرفت کلی مسمیات آن‌ها مختص کرده است.^{۲۴} البته هدایت به معرفت و علم هم سه مرتبه دارد: ۱. هدایت عوام به اسلام و ایمان؛ ۲. هدایت خواص به یقین و احسان؛ ۳. هدایت الاخص به مشاهده بالعیان.^{۲۵}

نجم‌الدین رازی به رابطه عمیق و پایه‌ای معرفت و محبت از همان سرآغاز هستی قائل است. او بر این باور است که اساساً حکمت آفرینش برای تحقق معرفت بوده است و این معرفت پروردگار، تنها به وسیله آدم، که محبوب الله تعالی است، محقق می‌شود. نجم رازی ذیل آیات ۳۵ تا ۳۶ سوره بقره، درختی که خداوند آدم و حوا را از خوردن از آن نهی کرد را درخت محبت می‌داند که درحقیقت برای آدم خلق شده بود. نجم رازی در ادامه، ذیل آیه ۳۶ بقره بیان می‌کند که وقتی با خوردن میوه درخت محبت، بذر محبت در قلب آدم کاشته شد، خداوند زمین را مستقر آدمی قرار داد تا از بذر محبت به وسیله آب طاعت و عبودیت به میوه معرفت دست یابد؛ بنابراین میوه درخت محبت از نظر نجم رازی، چیزی جز معرفت نیست؛ چراکه فرمود: «وَمَا خَلَقْتُ الْجِنَّ وَالْإِنْسَ إِلَّا لِيَعْبُدُونِي»؛^{۲۶} یعنی «الّا ليعرفون» و اگرچه میوه معرفت بر شاخسار

۲۰. نجم رازی، بحر الحقائق و المعانی، ۲۲۸.

۲۱. نجم رازی، التأویلات النجمية، ۱۰۲/۴.

۲۲. نجم رازی، التأویلات النجمية، ۱۹۷-۱۹۸.

۲۳. بقره: ۳۱.

۲۴. نجم رازی، بحر الحقائق و المعانی، ۲۶۶-۲۶۷.

۲۵. نجم رازی، التأویلات النجمية، ۱۰۶/۱.

۲۶. ذاریات: ۵۶.

عبادت ظاهر می‌شود؛ ولی از بذر محبت می‌روید. او سپس شاهد از کلام رسول گرامی (ص) می‌آورد که در حدیث قدسی فرمود: «كَنتُ كَنْزاً مَخْفِياً فَأَحْبَبْتُ أَنْ أُعْرَفَ فَخَلَقْتُ الْخَلْقَ لِأَعْرِفَ».^{۲۷}

براساس این تبیین از نجم رازی، هدف اصلی آفرینش، معرفت و شناخت ذات و صفات حضرت حق است که هیچ مخلوقی جز آدمی چنین ظرفیت وجودی و قدرتی برای چنین شناختی ندارد و به نظر می‌رسد که همین معرفت، یکی از مصادیق بار امانت الهی است که آسمان و زمین از تحمل آن سر باز زدند.

نجم رازی ذیل آیه شریفه «سَنُرِيهِمْ آيَاتِنَا فِي الْأَفَاقِ وَفِي أَنْفُسِهِمْ حَتَّى يَتَبَيَّنَ لَهُمْ أَنَّهُ الْحَقُّ»^{۲۸}، با تفسیر اشاری خویش بیان می‌دارد که انسان برای معرفت حق خلق شده است و اگر برای درک این معرفت نبود، انسان خلق نمی‌شد و از آنجا که عالم طفیل وجود و خلق آدمی است، خداوند جهان را هم خلق نمی‌کرد. عالم، آئینه جمال و جلال حق است و انسان شاهد این جمال و جلال در خلقت الهی است و خود انسان نیز آئینه‌ای است که در آن، آئینه عالم هستی هویدا است؛ همان‌طور که خداوند فرموده است: «وَفِي أَنْفُسِكُمْ أَفَلَا تُبْصِرُونَ» و این همان معنای حقیقی روایت «من عرف نفسه فقد عرف ربه» است. حال باتوجه به اینکه بذر این معرفت در محبت است، آنان که اهل محبت الهی نیستند یا این محبت را در غیر موضع آن؛ مثل هوای نفسانی و لذات آن، اموال و اولاد و... قرار می‌دهند، به محبت غیر دچار شده و از محبت متقابل الهی جا مانده و ظرف وجودی آنان از درک معرفت الهی خالی می‌شود و معارف غیرالهی جای آن را پر می‌کند؛ بنابراین معرفت حقیقی، تنها در محبت الهی به دست می‌آید و تنها اهل محبت الهی هستند که آن معرفت را کسب می‌کنند.^{۲۹}

۲. مراتب معرفت

نجم‌الدین رازی براساس همان تقسیم دوگانه‌ای که از هستی کرده است و حواس پنج‌گانه ظاهری و باطنی که برای هرکدام از این دو عالم برشمرده، معرفت و درک عالم خلق را قابل دستیابی برای همگان به قدر تقدیر الهی برای آنان می‌داند؛ اما به استناد آیه «ذَلِكَ مِنْ أَنْبَاءِ الْغَيْبِ نُوحِيهِ إِلَيْكَ»^{۳۰} و تفسیر اشاری خویش از این آیه بر این باور است که عالم امر را تنها ارباب سلوک و سائرون الی الله درک کرده و به‌سوی آن رهسپار می‌شوند؛^{۳۱} یعنی از نظر او، معرفت نیز مراتب و اهلی دارد که عوام در مرتبه درک محسوسات و نهایتاً معقولات‌اند و خواص و الاخص، اهل درک عالم غیب و ملکوت.

۲۷. نجم رازی، التأویلات النجمية، ۱۵۴/۱-۱۵۶.

۲۸. فصلت: ۵۳.

۲۹. نجم رازی، التأویلات النجمية، ۲۴۰/۱-۲۴۱.

۳۰. یوسف: ۱۰۲؛ نجم رازی، التأویلات النجمية، ۳۴۷/۳.

۳۱. نجم رازی، التأویلات النجمية، ۱۰۲/۴.

شاهد دیگر اینکه، او ذیل آیه «نِسَاؤُكُمْ حَرْثٌ لَّكُمْ فَأَتُوا حَرْثَكُمْ أَتَىٰ شَيْئُكُمْ»^{۳۲} طبقه‌بندی‌ای سه‌گانه از انسان‌ها ارائه می‌دهد و آنان را براساس نسبتشان با عالم غیب و حقیقت، به سه دسته عوام، خواص و خاص‌الخواص تقسیم می‌کند و به توصیف صفات آنان می‌پردازد. از نظر او، انسان عوام کسی است که عالم حقیقت از او غایب است و هیچ‌گاه درکی از آن به صورت علم حضوری ندارد، پس محکوم به مراده و مساکنت با هم‌شکلان و هم‌ترازان خود است و در حق وی، آیه «نِسَاؤُكُمْ حَرْثٌ لَّكُمْ» صادق است. خواص، کسانی هستند که عالم حقیقت، گاهی برای آنان متصف به وصف حضور است و بدان علم حضوری دارند، برای اینان مراده و مساکنت با سایر خلق حرام است و باید بگویند: «قُلِ اللَّهُ ثُمَّ ذَرْهُمْ»^{۳۳} اینان هنوز کامل و واصل نیستند و باید با قدم تجرید در مسالک تفرید گام بردارند تا به کعبه تفرید برسند. خاص‌الخواص، مردان واصل به عالم حقیقت و ساکنان در آن هستند که به اذن حق و به جانشینی از او، در ماسوی الله تصرف می‌کنند. اینان، رجال‌الحق‌اند و ماسوی الله، عیال آنان است. این افراد انبیا و خواص اولیا هستند و همچنان‌که دنیا مزرعه آخرت برای سایرین است، دنیا و آخرت مزرعه آنان است و هر جا و با هر کیفیتی که بخواهند در آن‌ها کشت می‌کنند.^{۳۴}

نجم‌الدین رازی، در باب معرفت آیات الهی قرآن نیز به سه دسته معرفتی اشاره دارد و برخی از آیات قرآن را برای عموم (عوام و خواص) و برخی را مختص به خواص و خواص‌الخواص می‌داند. او ذیل آیه کریمه «مِنْهُ آيَاتٌ مُّحْكَمَاتٌ هُنَّ أُمُّ الْكِتَابِ وَأُخَرُ مُتَشَابِهَاتٌ»^{۳۵} می‌نویسد: «آیات محکمات هن ام‌الکتاب؛ یعنی آیاتی که ظاهری واضح دارند و تنزیل آن دربرگیرنده مشرب خواص و عوام است برای بسط شریعت و هدایت و قسمی از آیات نیز متشابه هستند که تأویل آن‌ها غامض و مشکل است و تنها مشرب خواص و خواص‌الخواص محسوب می‌شود؛ زیرا که اسرار از اغیار مخفی است.»^{۳۶}

۳. انواع معرفت

از دیدگاه نجم‌رازی، آدمی سه بُعد دارد: ۱. صورتی از عالم محسوسات را داراست که برای او عالم شهادت شمرده می‌شود؛ ۲. روحی از عالم ملکوت غیرحسی در اوست که عالم غیب است؛ ۳. سَرّی در باطن اوست که انسان را مستعد دریافت فیض و نور الهی می‌کند. انسان قادر است با تربیت نفس خویش، از عالم شهادت به عالم غیب یا ملکوت راه یابد و به وسیله سَرّ متابعت نیز از عالم ملکوت به عالم جبروت

۳۲. بقره: ۲۲۳.

۳۳. انعام: ۹۱.

۳۴. نجم‌رازی، التأویلات النجمية، ۳۰/۱.

۳۵. آل عمران: ۷.

۳۶. نجم‌رازی، التأویلات النجمية، ۷/۲.

و عظمت، که همان مقام غیب‌الغیب است، ترقی کند و با نور الهی که از سر متابعت دریافت کرده است، به مشاهده انوار جمال و جلال الهی بنشیند و جانشینی باشد که همچون ولی خویش، عالم بر غیب و شهادت شود.^{۳۷} البته با استناد به آیه‌ای که فرمود: «فَلَا يَظْهَرُ عَلَىٰ غَيْبِهِ أَحَدًا»،^{۳۸} نجم رازی معتقد است: دریافت و معرفت کنه ذات الهی برای احدی امکان‌پذیر نیست.^{۳۹}

بر همین اساس، نجم رازی در خصوص معرفت، به سه نوع معرفت قائل است. وی در تفسیر اشاری آیه «سَتَرِيهِمْ آيَاتِنَا فِي الْأَفَاقِ وَفِي أَنْفُسِهِمْ حَتَّىٰ يَتَبَيَّنَ لَهُمْ أَنَّهُ الْحَقُّ»^{۴۰} دریافت و معرفت حق برای انسان‌ها را به سه دسته تقسیم می‌کند: معرفت عوام، معرفت خواص و معرفت اخص‌الخواص.^{۴۱} البته نجم رازی این تقسیم سه‌گانه را در کتب منارات و مرصاد العباد خویش به‌صورت منسجم‌تر بیان کرده اما در کتاب تفسیری‌اش، این معرفت‌های سه‌گانه اندکی پراکنده آمده است.

نکته بعدی اینکه، اگر خود را مقید به تصریح او به تقسیمات سه‌گانه در کتب پیش‌گفته نکنیم، از برخی کلمات او در کتاب تفسیری التأویلات، نوع دیگری از معرفت را هم می‌توان دریافت کرد. او ذیل آیه «أَلَسْتُ بِرَبِّكُمْ»^{۴۲} و آیات پس از آن، به معرفتی اشاره می‌کند که در روز میثاق (در عالم دَر) در نهاد و فطرت آدمی نهاده شده است که هم معرفتی پیشینی نسبت به توحید و صفات حق است و هم او را مستعد معرفت و طلب در جهان مادی می‌کند که پس از دریافت قالب جسمانی، برخی این استعداد را غنیمت شمرده و باز به همان معرفت فطری که نه با حواس پنج‌گانه، بلکه با سلوک روحانی دریافت‌شدنی است، باز می‌گردند و برخی با پیروی از نفس و شهوات این استعداد را خاموش می‌کنند و از بین می‌برند.^{۴۳} شاید بتوان این نوع معرفت را معرفت فطری نامید، که یکی از اقسام معرفتی است که سهروردی نیز بدان اشاره کرده است،^{۴۴} مگر اینکه این قسم را هم از جمله معرفت‌های شهودی محسوب کنیم؛ زیرا به‌گفته نجم رازی، بازگشت به عالم میثاق (عالم ارواح) با تصفیة باطن و ترک تعلقات و رفع حجب به دست می‌آید که در قسم معرفت شهودی بدان اشاره خواهیم کرد.

۳۷. نجم رازی، بحر الحقائق و المعانی، ۲۶۵-۲۶۶.

۳۸. جن: ۲۶.

۳۹. نجم رازی، التأویلات النجمية، ۱۰۶/۱.

۴۰. فصلت: ۵۳.

۴۱. نجم رازی، التأویلات النجمية، ۲۶۹/۵.

۴۲. اعراف: ۱۷۲.

۴۳. نجم رازی، التأویلات النجمية، ۹۰/۳-۹۲.

۴۴. سهروردی، رشف النصایح الایمانیه، ۱۹۰-۱۹۱.

۳.۱. معرفت عقلی (معرفت عوام)

در تقسیمی که نجم رازی ذیل آیه «سَنُرِيهِمْ آيَاتِنَا فِي الْآفَاقِ وَفِي أَنْفُسِهِمْ حَتَّى يَتَبَيَّنَ لَهُمْ أَنَّهُ الْحَقُّ»^{۴۵} بیان کرد، اولین نوع معرفت، مختص عوام است که با نظر در محدثات عالم و تغییر احوال و اعراض آن به درکی عقلی از حقیقت هستی می‌رسند.^{۴۶}

همان‌طور که پیش‌تر اشاره شد، واسطه‌های ادراک و معرفت از نگاه نجم رازی، حواس پنج‌گانه ظاهری و هم‌رقم آن‌ها، حواس پنج‌گانه باطنی است اما در این ابزار و وسایط معرفتی، جای عقل کجاست؟ این‌طور که مشخص شد، نجم رازی عقل را جزو حواس باطنی محسوب می‌کند که مدرک معقولات و سبب‌ساز معرفت عقلی است. اما جایگاه معرفتی عقل از دیدگاه او چیست؟ نجم‌الدین رازی طبق روایت «أَوَّلَ مَا خَلَقَ اللَّهُ الْقَلَمَ وَ أَوَّلَ مَا خَلَقَ اللَّهُ الْعَقْلَ»^{۴۷} از گفتار برخی از ائمه (مشایخ) نقل می‌کند که اولین مخلوقات، علی‌الاطلاق، فرشته‌ای کروی به نام عقل است که صاحب القلم القلب است؛ به دلیل این روایت که فرمود: «ثُمَّ قَالَ لَهُ (للعقل): أَقْبِلْ. فَأَقْبَلَ. ثُمَّ قَالَ لَهُ: أَدْبِرْ. فَأَدْبَرَ.»^{۴۸} پس از نظر او، «عقل» جوهر و لطیفه‌ای نورانی است که مورد خطاب حق قرار گرفته است. البته نجم رازی بیان می‌کند که این خطاب به صاحب عقل تعلق دارد، نه خود عقل و نام‌نهادن صاحب عقل به عقل، همچون نامیدن صاحب شمشیر به شمشیر است.^{۴۹} حال این صاحب عقل کیست؟ نجم رازی ذیل آیه «يَوْمَ يَقُومُ الرُّوحُ وَالْمَلَائِكَةُ صَفًّا»^{۵۰} می‌نویسد که این عقل، رسول گرامی (ص) است که اصل خلقت و عقل کل است.^{۵۱}

این عقل که نجم رازی آن را نوری روحانی از عالم اعلا و از اولین مخلوقات بالایی بر می‌شمرد،^{۵۲} که نحو اکمل و اتم آن را رسول خدا داراست، به صورت یکی از حواس باطنی در اختیار انسان قرار گرفته است (همان‌گونه که پیش‌تر بیان شد). با استناد به آیه «أَوَّلَ مَا يَنْظُرُوا فِي مَلَكُوتِ السَّمَاوَاتِ وَالْأَرْضِ وَمَا خَلَقَ اللَّهُ مِنْ شَيْءٍ»^{۵۳} نجم رازی بیان می‌کند که عقل در مرتبه‌ای از مراتب درک معرفت توحیدی قرار دارد و با نظر در نشانه‌های خلقت خداوند، به استدلال در باب اثبات صانع می‌پردازد^{۵۴} و مقدمه‌ای برای رسیدن به درک

۴۵. فصلت: ۵۳.

۴۶. نجم رازی، التأویلات النجمية، ۲۶۹/۵.

۴۷. فخر رازی، التفسیر الکبیر، ۵۹۹/۳؛ مجلسی، بحار الانوار، ۳۶۳/۵۴.

۴۸. ابن عبدربه، العقد الفرید، ۱۰۷/۲؛ غزالی، احیاء علوم الدین، ۸/۸؛ کلینی، الکافی، ۵۲۲/۲.

۴۹. نجم رازی، التأویلات النجمية، ۱۰۳/۴.

۵۰. نبأ: ۳۸.

۵۱. نجم رازی، التأویلات النجمية، ۱۰۵/۴.

۵۲. نجم رازی، التأویلات النجمية، ۳۰۵/۲.

۵۳. اعراف: ۱۸۵.

۵۴. نجم رازی، التأویلات النجمية، ۹۵/۳.

و معرفت شهودی است. طبیعت عقل، متابعت، انقیاد و تواضع برای پروردگار است و ضد آن، هوای نفسانی است. طبق آیه «إِنَّمَا الْحَمْرُ وَالْمَيْسِرُ وَالْأَنْصَابُ وَالْأَزْلَامُ رَجَسٌ مِّنْ عَمَلِ الشَّيْطَانِ»^{۵۵} اگر عقل با خمر هوای نفسانی ضعیف شود، مغلوب می‌شود و دیگر به‌سوی حق، هادی و راهنما نخواهد بود.^{۵۶} پس نجم رازی اولین مرحله هدایت را تفکر و تدبیر با عقل سلیم خالی از اوها، خیالات و هواها می‌داند که به معرفت عقلی از توحید و نبوت می‌انجامد^{۵۷} و عقل مشوب به هواها را «عقل معاش» می‌نامد که مستفاد از نور حق نیست و سرانجام صاحبان چنین عقلی، «صُمُّ بُكْمٌ عُمِّي فَهْمٌ لَا يَرْجِعُونَ»^{۵۸} است.^{۵۹} پس او ابزار معرفتی عقل را در کنار شرع معتبر می‌داند که بدان نور می‌گیرد و بدون آن، راه به گمراهی می‌برد.^{۶۰}

در تأویل دو آیه ۲۸۲ و ۲۸۳ سوره بقره، نجم رازی انسان‌های دین‌دار را به دو گروه تقسیم می‌کند: واقفون (متوقفان)؛ یعنی کسانی که در عالم صورت مانده و بابتی از ابواب عالم معنا به رویشان گشوده نشده است و سائرون (سیرکنندگان)؛ کسانی که از عالم صورت به عالم معنا سفر می‌کنند، اینان خود دو گروه‌اند: برخی از اینان، سائرنند و برخی، طائر. «سائر» کسی است که به شرع و عقل اقتدا می‌کند و بر جاده طریقت قدم می‌نهد.^{۶۱} پس عقل به‌کمک شرع، سالک را در راه طریقت قرار می‌دهد اما نجم رازی اعتقاد دارد که عقل تا همین جا پیشرو و راهبر است و تنها پای سالک را به راه طریقت باز می‌کند؛ اما بال و پر پرواز در طریقت، عشق است، که همان رهنمای معرفت شهودی با ابزار و وسایط و حواس بعدی؛ یعنی قلب، سر، روح و خفی است.

نجم رازی، معرفت عقلی را مرتبه اهل خوف و مقام عوام خلق می‌داند و معتقد است که این نوع معرفت موجب نجات نیست، الا آن‌ها را که نظر عقل ایشان مؤید باشد به نور ایمان و حیانی.^{۶۲} او معتقد است که معرفت عقلی بین کافران و دین‌داران و مردودان و مقبولان مشترک است؛ زیرا معقول، هر چیزی است که با برهان عقلی به دست می‌آید و این امر برای هر صاحب عقلی بالدرایة و بالقوة میسر است. پس کسی که عقلش از شوائب و هم صفا یابد، معقولات را با برهان درک می‌کند و اگر کسی هم عقلش از وهمیات صفا نیافته باشد، با قرائت و تفهیم استاد مرشد، معقولات را درک خواهد کرد.^{۶۳}

۵۵. مانده: ۹۰.

۵۶. نجم رازی، التأویلات النجمية، ۳۰۵/۲.

۵۷. نجم رازی، التأویلات النجمية، ۹۴/۳.

۵۸. بقره: ۱۸.

۵۹. نجم رازی، التأویلات النجمية، ۱۷۷/۱.

۶۰. نجم رازی، التأویلات النجمية، ۹۴/۳.

۶۱. نجم رازی، بحر الحقائق والمعاني، ۵۲۹-۵۳۰.

۶۲. نجم رازی، رموزات اسدی، ۴۵-۴۶؛ نجم رازی، منارات السائرين، ۱۷.

۶۳. نجم رازی، بحر الحقائق والمعاني، ۵۱۰.

۳. ۱. ۱. فرق حکمت و معرفت عقلی (معقولات)

نجم‌الدین رازی در کتاب تفسیری خویش، گاهی مباحثی را درباره حکمت و تفاوت آن با معقولات پیش کشیده است؛ مثلاً در شرح و تبیین آیه شریفه «يُوتِي الْحِكْمَةَ مَنْ يَشَاءُ وَمَنْ يُؤْتَ الْحِكْمَةَ فَقَدْ أُوتِيَ خَيْرًا كَثِيرًا»^{۶۴}، باور به اینکه حکمت به مجرد تکرار آنچه افکار و اندیشه‌ها کسب کرده‌اند و فرقی میان معقولات و حکمیات و الهیات نیست را خیالی خام تلقی کرده است.^{۶۵} او معتقد است که حکمت، کسبی نیست و عقل‌ها از درک ذات آن محبوس و براهین عقلیه و نقلیه از آن به دورند. او به حقیقت معنای حکمت اشاره می‌کند که: «حکمت، موهبتی است که بر قلوب انبیا و اولیا وارد می‌شود به‌هنگام تجلی صفات جمال و جلال الهی و فنای اوصاف خلقی در برابر شواهد صفاتی خالق. پس از این تجلی و فنا، اسرار همراه با حقایق معانی‌ای که آن انوار به ودیعه می‌نهند، کشف می‌شوند. اماره صحت این اسرار و حقایق معانی، معادل‌بودن و همگون‌بودن آن‌ها با حقایق قرآنی است، بلکه عین حقایق قرآنی هستند. سخن رسول گرامی (ص) که فرمود: «أُوتِيْتُ الْقُرْآنَ وَمَا يَغْدِلُهُ»^{۶۶}، اشاره به این حکمت دارد.»^{۶۷}

۳. ۱. ۲. مخالفت رازی با فلسفه

نجم‌الدین دایه، در کتاب التأویلات النجمية، در موارد مختلف، فلسفه و فلاسفه را مورد انتقاد و رد قرار می‌دهد. او ذیل آیه شریفه «يَا أَيُّهَا الَّذِينَ آمَنُوا لَا تَتَّخِذُوا الَّذِينَ اتَّخَذُوا دِينَكُمْ هُزُؤًا وَلَعِبًا مِنَ الَّذِينَ أُوتُوا الْكِتَابَ مِنْ قَبْلِكُمْ وَالْكَفَّارَ أَوْلِيَاءَ»^{۶۸} به نکته‌ای به‌عنوان معنای باطنی این آیه اشاره می‌کند. او باور دارد که این آیه اشارتی برای اهل محبت مجذوب دارد؛ اینکه آنان باید از اهل غفلت و سرگرمی در این سرای فریب که محبت و طلب سالکان را به استهزا و بازیچه می‌گیرند، دوری کنند و آنان را دوستان و اولیای خود نگیرند. این دشمنان خدا و دشمنان سالکان الی‌الله که از آنان در این آیه تعبیر به «الَّذِينَ أُوتُوا الْكِتَابَ» شده، همانا صاحبان علوم ظاهری ثقیل و کفرآمیز؛ یعنی فلاسفه هستند، آنان که به علوم عقلی تمسک کرده و از علوم شهودی به دور هستند. از دیدگاه نجم‌رازی، ضدیت میان صاحبان علوم شهودی و علوم عقلی، ضدیتی دائمی است؛ زیرا فلاسفه، دشمنان آنچه نمی‌دانند هستند، درحالی‌که نمی‌دانند و نمی‌دانند که نمی‌دانند و در جهل مرکب به سر می‌برند.^{۶۹}

۶۴. بقره: ۲۶۹.

۶۵. نجم‌رازی، بحر الحقائق و المعانی، ۵۱۰.

۶۶. باوجود تتبع در منابع روایی، این حدیث را تنها به این صورت یافتیم: «أُوتِيْتُ الْكِتَابَ وَمَا يَغْدِلُهُ»، ابن‌حنبل، مسند احمد، ۲۶۲/۱۲؛ مقریزی، امتاع الأسماع، ۲۲۳/۱۱.

۶۷. مقریزی، امتاع الأسماع، ۲۲۳/۱۱.

۶۸. مانده: ۵۷.

۶۹. نجم‌رازی، التأویلات النجمية، ۲۸۷/۲.

همچنین نجم رازی در معنای اشاری (تأویلی) آیه «لَوْ كَانَ فِيهِمَا آلِهَةٌ إِلَّا اللَّهُ لَفَسَدَتَا»^{۷۰} به گمراهی فلسفه و فلاسفه اشاره می‌کند و آنان را هم‌سنگ دهریون، اباحی‌گران و ملحدان بر می‌شمرد: «آیه، اشاره به آسمان روحانی و زمین بشری دارد؛ یعنی اگر در آسمان و زمین خدایانی غیر از الله باشد؛ به عبارت دیگر، اگر مدبرانی مثل عقل در آسمان روحانی و هوا در زمین بشری وجود داشته باشد و هدایت الهی به واسطه انبیا و شرایع آسمانی نباشد، آسمان روحانی فلاسفه، طبیعت‌گرایان، دهریون، اباحی‌ها و ملحدان و زمین بشری آنان فاسد می‌شود. فساد آسمان ارواح آنان این است که قدم‌هایشان در جاده توحید و طریق وحدانیت می‌لغزد تا آنجا که برای خداوند واحد قهار شریکی قدیم که همان عالم ماده است، قائل می‌شوند و سخنان پیامبران را نپذیرفته و با هدایت حق، به مسیر هدایت راه نمی‌یابند. اما فساد زمینی آنان به این است که قدم‌هایشان از جاده بندگی و طریق شریعت می‌لغزد، تا آنجا که طاغوت هوا و شیطان را عبادت کرده و می‌پرستند.»^{۷۱}

یا در آیه «وَلِلَّهِ الْأَسْمَاءُ الْحُسْنَىٰ فَادْعُوهُ بِهَا وَذَرُوا الَّذِينَ يُلْحِدُونَ فِي أَسْمَائِهِ»^{۷۲} آنان را که در اسما و صفات الهی به الحاد کشیده شده‌اند، فلاسفه می‌داند؛ زیرا آنان خداوند را به اسمائی نامیده‌اند که خودش این اسما را ذکر نکرده است؛ مثلاً او را «علت اولی» یا «موجب بالذات» نامیده‌اند. نجم رازی دلیل الحاد آنان در این نام‌گذاری را آن می‌داند که براساس این اسما، خداوند، مختار در خلق و ایجاد و در افعالش نیست. او بر این باور است که اسمای الهی، توقیفی است و هرکس به نامی که نصی بر آن نیست خدا را بخواند، ملحد است.^{۷۳}

پیش‌تر معلوم شد که نجم‌الدین رازی معرفت عقلی را قبول دارد و حتی عقل را یک حاسه باطنی و لطیفه‌ای روحانی می‌داند، که کار او درک معقولات مقدمه درک غیب است، حتی خود او براهین عقلی بر اثبات وجود و توحید خدا را قبول دارد، پس مخالفت او با فلاسفه که خود را عقل‌گرا می‌دانند، چیست؟ به نظر می‌رسد همان‌طور که بیان شد، نجم رازی عقل سلیم تابع شرع را به عنوان ابزار معرفت می‌پذیرد و عقل مشوب به خودرایی و اوهام را رهن می‌داند و اساساً فیلسوفان را صاحبان نوع دوم از عقل محسوب می‌کند و آنان را فیلسوف به معنای واقعی نمی‌داند. شاهد سخن آنکه، در تفسیر تأویلات النجمیه از گروه گمراه عقل‌بسنده، با نام «متفلسف» (شبه فیلسوف) نام می‌برد؛^{۷۴} بنابراین او با عقل‌بسندگی و استقلال آن از وحی

۷۰. انبیاء: ۲۲.

۷۱. نجم رازی، التأویلات النجمیه، ۲۲۵/۴.

۷۲. اعراف: ۸۰.

۷۳. نجم رازی، التأویلات النجمیه، ۹۳/۳.

۷۴. نجم رازی، التأویلات النجمیه، ۳۵۴/۱.

مخالف است و عقل با نور ایمان به وحی را راهگشا و رساننده آدمی به مقام سائرون و اصحاب الیمین می‌داند؛^{۷۵} ثانیاً گویا او با فلاسفه دهری و مادی‌گرای قائل به قدم عالم و هم آنان که قائل به معاد روحانی هستند و نه جسمانی، دشمنی دارد^{۷۶} و ثالثاً آن‌طور که از آثار او مبین است، او از نظر کلامی، اشعری است^{۷۷} که به‌طور کلی، چندان رابطه خوشی با عقل‌گرایی فیلسوفانه ندارند؛ همچون یکی از اکابر خویش؛ یعنی غزالی. او در این باره آنقدر تعصب نشان می‌دهد که حتی برای حفاظت دین از آرایش فلسفه، به‌کاربردن زور و از بین بردن فیزیکی با تیغ بی‌دریغ را جایز می‌شمارد و تعصب آن ائمه متقی (به قول خودش) را که فتوا به قتل امثال عین‌القضات همدانی و سهروردی (شیخ اشراق) را صادر می‌کردند، می‌ستاید.^{۷۸} نکته جالب اینجاست که رازی عقل مورد تأیید خود را عقل هم‌راستا با باطن‌گرایی و سلوک معنوی معرفی می‌کند، نکته‌ای که سهروردی و عین‌القضات هم درباره عقل مورد استناد خود به آن قائل‌اند؛ اما نجم‌الدین، عقل آنان را عقل استدلالی مستقل و برخلاف نور رحمانی و تأیید شرع می‌داند و نمی‌پذیرد و نهایت آن را گمراهی بر می‌شمرد. چنین نظر متعصبانه‌ای راه را بر خردورزی مسدود می‌کند.

۲.۳. معرفت نظری یا سنتی (معرفت خواص)

در تقسیمی که نجم رازی ذیل آیه «سُئِرَ بِهِمْ آيَاتِنَا فِي الْأَفَاقِ وَفِي أَنْفُسِهِمْ حَتَّى يَتَبَيَّنَ لَهُمْ أَنَّهُ الْحَقُّ»^{۷۹} بیان کرد، دومین نوع معرفت، مختص خواص است که با بصیرت قلبی و مشاهده شواهد ربوبی و اختلاف احوال قبض و بسط و سایر اطوار قلبی به معرفتی قلبی از حقیقت حق می‌رسند.^{۸۰} نجم‌الدین معتقد است: معرفت سنتی، مرتبه اهل استغفار است و مقام خاص مؤمنان از اهل سنت و بنده تا از اهل استغفار نشود به مقام معرفت سنتی نرسد.^{۸۱} نجم‌الدین معرفت نظری را مرتبه اهل تهلیل و مقام خواص می‌داند.^{۸۲} وی این افراد را صاحبان بصیرت و رؤیت از ارباب قلوب سلیمه زکیه می‌داند که از روزنه قلوبشان به ملکوت اشیا می‌نگرند.^{۸۳} نجم رازی در تأویلات نجمیه خویش بر این باور است که در این نوع معرفت، وقتی قلب از آفات نفسانی سلامت ماند و به دنیا پشت کرده و رو به مولا آورد و با مصقل ذکر صیقل یابد، از

۷۵. نجم رازی، بحر الحقائق و المعانی، ۵۲۹-۵۳۰.

۷۶. نجم رازی، التأویلات النجمية، ۲۲۵/۴.

۷۷. نک: نجم رازی، مرصاد العباد، ۲۸۹-۲۹۱.

۷۸. نجم رازی، مرصاد العباد، ۲۹۴.

۷۹. فصلت: ۵۳.

۸۰. نجم رازی، التأویلات النجمية، ۲۶۹/۵.

۸۱. نجم رازی، مرموزات اسدی، ۴۷.

۸۲. نجم رازی، مرموزات اسدی، ۵۱.

۸۳. نجم رازی، منارات السائرين، ۲۰.

کدورت‌های صفات بشری پاک و منور به نور ذکر می‌شود.^{۸۴} او در کتاب مرموزات به جای معرفت نظری، معرفت سنتی را به کار می‌برد اما در منارات السائرین^{۸۵} و مرصاد العباد با عنوان معرفت نظری آن را بیان می‌کند.

با توضیحاتی که نجم رازی درباره این نوع معرفت بیان کرده است، به نظر می‌رسد که این نوع معرفت بیشتر به معرفت قلبی شباهت دارد؛ زیرا تماماً مرتبط با قلب و واردات قلبی است. شاهد سخن اینکه، معرفت نظری در سنت عرفانی بیشتر در معنای معرفت عقلی به کار رفته است اما آنچه نجم رازی در توضیح آن بیان می‌کند بیشتر به معرفت قلبی نزدیک است تا معرفت عقلی (نظری)؛ بنابراین در اینجا با نوعی مسامحه و تساهل در اصطلاح‌گذاری توسط نجم رازی مواجه‌ایم. با این وصف، اگر معرفت نوع اول را معرفت نظری و عقلی، نوع دوم را معرفت قلبی و نوع سوم را معرفت شهودی می‌نامید، شاید به صواب نزدیک‌تر بود.

۳.۳. معرفت شهودی (معرفت خاص الخواص)

باز هم در تقسیمی که نجم رازی ذیل آیه «سَنُرِيهِمْ آيَاتِنَا فِي الْآفَاقِ وَ فِي أَنْفُسِهِمْ حَتَّى يَتَبَيَّنَ لَهُمْ أَنَّهُ الْحَقُّ»^{۸۶} بیان کرد، سومین نوع معرفت، مختص اخص الخواص ذکر شده است که آنان با خروج از حجاب‌های ظلمانی انسانی، راه به حضرت ربوبی می‌یابند و صفات جمالی و جلالی حق برای آنان تجلی می‌کند و به حقیقت، پرده از عین و عیان آنان مکشوف می‌شود.^{۸۷} رازی در مرموزات اسدی، معرفت شهودی را مرتبه اهل ذکر می‌داند و مقام خاص الخواص می‌نامد.^{۸۸} او در ابتدای کتاب مرصاد العباد و همچنین ذیل آیه «وَفِي أَنْفُسِكُمْ أَفَلَا تُبْصِرُونَ»^{۸۹} در کتاب تفسیری خویش، در باب معرفت، به تفسیر اشاری حدیث معروف «من عرف نفسه فقد عرف ربه» اشاره می‌کند که خلاصه انسان و نفس انسان، دل است و دل چون آینه است. وی اشاره می‌کند که دنیا و آخرت پوشاننده این آینه و مانع جلوه‌گری آن است؛ پس انسان برای اینکه آینه وجودی خویش را هویدا کند، باید از دنیا و آخرت بگذرد. ظاهرشدن صفات جمال و جلال الهی به سبب این آینه است که انسان باید با تربیت و سلوک بر جاده شریعت و طریقت و حقیقت به حدی برسد که این آینه را مظهر اسمای الهی کند و آنگاه به حقیقت «من عرف نفسه فقد عرف

۸۴. نجم رازی، بحر الحقائق و المعانی، ۲۸۳.

۸۵. نجم رازی، منارات السائرین، ۲۰.

۸۶. فصلت: ۵۳.

۸۷. نجم رازی، التأویلات النجمية، ۲۶۹/۵.

۸۸. نجم رازی، مرموزات اسدی، ۵۵.

۸۹. ذاریات: ۲۱.

ربه» می‌رسد.^{۹۰}

کشف از نظر نجم رازی، برطرف شدن پرده‌های حجاب از پیش چشم است که این پرده‌ها، هجده هزار عالم و به روایتی، هفتاد هزار و به روایت دیگر، سیصد و شصت هزار عالم است و هم شامل حجب نورانی است و هم حجب ظلمانی.^{۹۱} نجم رازی نیز مکاشفات را در اصطلاح اهل سلوک، مدرکات پنج‌گانه باطنی می‌داند که مافوق این حواس ظاهری است. سالک با گذر از هر حجابی، دیده‌ای مناسب با آن مقام برایش گشوده می‌شود.^{۹۲}

۳.۳.۱. مراتب کشف و شهود

در میان صوفیه و عرفای اسلامی، مراتب مختلفی برای کشف و شهود بیان شده است و هریک از آنان تقسیماتی را در این زمینه بیان کرده‌اند. برای نمونه، ابن عربی دو گونه تقسیم‌بندی برای مراتب کشف به دست می‌دهد؛ در کتاب فتوحات مکیه، پنج مرتبه را ذکر می‌کند: ۱. کشف ذهاب، یعنی حس نکردن هیچ محسوسی به دلیل مشاهده محبوب؛^{۹۳} ۲. کشف روائج، یعنی کشف از طریق بو؛^{۹۴} ۳. کشف وصل، یعنی شهود معیت حضرت حق؛^{۹۵} ۴. کشف وجد، یعنی استیلای حال کشف؛^{۹۶} ۵. کشف انس، یعنی تجلی جمال حق و انبساط حال سالک.^{۹۷}

در کتاب الرسالة الغوثیه نیز پنج مرتبه برای کشف را نام می‌برد: ۱. کشف عقلی، یعنی فهم معقولات؛ ۲. کشف قلبی، یعنی کشف انوار و حصول مشاهده؛ ۳. کشف سرّی، یعنی الهام اسرار خلقت؛ ۴. کشف روحی، یعنی تجسد عالم غیب بر سالک و معرفت اخبار گذشته و آینده و امور مخفی؛ ۵. کشف صفاتی، یعنی کشف به واسطه صفات جمالی و جلالی حق.^{۹۸}

نجم‌الدین رازی ذیل آیه «وَمَا يَعْزُبُ عَنْهَا إِلَّا الْعَالَمُونَ»^{۹۹} ضمن برشمردن «عالمون» از اصحاب سلوک و سائرون الی الله، انواع و مراتبی را برای کشف این سالکان بر می‌شمرد که به تقسیم دوم ابن عربی شباهت زیاد و درخور تأملی دارد. البته او در مرصاد العباد به کشفی با نام کشف نظری اشاره می‌کند که ذیل این آیه

۹۰. نجم رازی، مرصاد العباد، ۳؛ نجم رازی، التأویلات النجمیه، ۲۴۰/۱.

۹۱. نجم رازی، التأویلات النجمیه، ۱۰۱/۴.

۹۲. نجم رازی، بحر الحقائق و المعانی، ۲۲۸.

۹۳. ابن عربی، الفتوحات المکیه، ۳۸۹/۲.

۹۴. ابن عربی، الفتوحات المکیه، ۳۹۲.

۹۵. ابن عربی، الفتوحات المکیه، ۴۸۰.

۹۶. ابن عربی، الفتوحات المکیه، ۵۳۷.

۹۷. ابن عربی، الفتوحات المکیه، ۵۴۰.

۹۸. ابن عربی، الرسالة الغوثیه، ۲۵.

۹۹. عنکبوت: ۴۳.

نیاورده است. مقصود او از کشف نظری، «هنگامی است که دیده عقل، گشاده و به اسرار معقولات مکاشف می‌شود. بر این کشف نمی‌توان بسیار اعتماد کرد. بیشتر حکما و فلاسفه در این مقام مانده و به گمراهی افتاده‌اند.»^{۱۰۰}

مراتب کشفی که ذیل آیه بیان کرده است، عبارت‌اند از:

کشف قلبی: این مرحله از کشف، ابتدای طریق معرفت شهودی است. نجم رازی از این مرحله به بعد را معرفت اهل سلوک و سائرون الی الله می‌نامد. این معرفت همواره در حال تزیاد است و پس از پیمودن هر مرحله، مرحله بعدی برای او کشف می‌شود و این مراتب یکی پس از دیگری برای سالک راستین به دست می‌آید.^{۱۰۱} از دیدگاه نجم رازی، وقتی ارباب سلوک الی الله از مرحله نفس و صفات آن عبور کردند و به مرحله قلب رسیدند، نفس را به وسیله نور تابان قلب درک کرده و بدان معرفت می‌یابند (معرفت نفس).^{۱۰۲}

کشف سری (کشف الهامی): از دیدگاه نجم رازی، سالکان الهی هنگامی که از مرحله قلب و صفاتش عبور کرده و به مقام سر رسیدند، علم و معرفت سیر قلب را می‌شناسند.^{۱۰۳} او در مرصاد العباد این نوع کشف را کشف سری یا الهامی می‌نامد و معتقد است که: «در این نوع کشف، اسرار آفرینش و حکمت وجود هر چیز مکشوف می‌شود.»^{۱۰۴}

کشف روحی (کشف روحانی): نجم رازی معتقد است: وقتی سالکان از مرحله سر، گذشته و به عالم روح واصل شوند، به سبب نور روح، مقام سر بر آنان منکشف خواهد شد.^{۱۰۵} او در مرصاد العباد نام این مرتبه را کشف روحی یا روحانی گذاشته و بر این باور است که: «روح در این کشف، به کلی صفا می‌گیرد و از کدورات جسمانی پاک می‌شود؛ بنابراین تمام درجات بهشت و جهنم و ملائکه و مکالمات آن‌ها را مشاهده می‌کند. در این کشف، حجاب زمان و مکان وجود ندارد؛ بلکه دایره ازل و ابد نصب دیده می‌شود. بیشتر خرق عادات (کرامات) در این مقام پدید می‌آید.»^{۱۰۶}

کشف خفی: نجم رازی بر این باور است که سالکان الی الله وقتی که از منزل خفی گذشتند و به ساحل دریای حقیقت متصل شدند، به وسیله انوار مشاهده صفات جمال الهی، منزل خفی را در

۱۰۰. نجم رازی، مرصاد العباد، ۳۱۵.

۱۰۱. نجم رازی، التأویلات النجمية، ۱۰۱/۴.

۱۰۲. نجم رازی، التأویلات النجمية، ۱۰۲.

۱۰۳. نجم رازی، التأویلات النجمية، ۱۰۲.

۱۰۴. نجم رازی، مرصاد العباد، ۳۱۵.

۱۰۵. نجم رازی، التأویلات النجمية، ۱۰۲/۴.

۱۰۶. نجم رازی، مرصاد العباد، ۳۱۵.

می‌یابند.^{۱۰۷} وی در مرصاد العباد می‌نویسد: «فقط بر اهل دین است و بعد از کشف روحی پدید می‌آید و مخصوص افراد خاص درگاه حضرت حق است. در این مقام، روحی نورانی به بنده عطا می‌شود که با آن به عالم صفات خداوندی راه می‌یابد.»^{۱۰۸}

کشف صفات: در اعتقاد نجم دایه، سالکان راه حق، در این مرحله شهودی هنگامی که به سبب سطوات تجلی صفات جلال الهی از انانیت وجود فانی شدند و به بهشت دریای حقیقت واصل شدند، به وسیله هویت حق تعالی مکشوف می‌شوند.^{۱۰۹} ذیل آیه «...وَأَخْشَوْنِي وَلَا تُكْمِرْ بِكُمُ الْعُلُكُ تَهْتَدُونَ»،^{۱۱۰} نجم رازی نتیجه خشیت الهی را اتمام نعمت و هدایت یافتگی ذکر می‌کند. از نظر او، اتمام نعمت خدا بر سالکانِ خدا ترس، خارج کردن آنان از ظلمات حجاب‌های وجودی و ورود به عالم ربوبی و حضرت جلالی و هدایت یافتگی آنان، رهنمون شدن به شهود صفات جلالی و جمالی است.^{۱۱۱} او در کتاب مرصاد العباد این مرحله را کشف صفاتی می‌نامد و می‌گوید: «همچنین خفی واسطه عالم صفات خداوندی و عالم روحانیت آمد تا قابل مکاشفات صفات حضرتی شود و عکس آن، اخلاق به عالم روحانیت رساند تا به شرف «تَخَلَّقُوا بِأَخْلَاقِ اللَّهِ»^{۱۱۲} مشرف شود و این را کشف صفاتی گویند.»^{۱۱۳}

کشف ذاتی: به باور نجم رازی، این مرتبه شهودی، «مرتبه‌ای بس بلند است که عبارت و اشارت از بیان آن قاصر است. این مقام، همان تجلی ذات و صفات خداوند است.»^{۱۱۴} در این مرحله، سالکان الهی هنگامی که در دریای هویت الهی غرق و باقی به بقای الوهیت شدند، خدا را به سبب خدا خواهند شناخت و او را به یگانگی درک خواهند کرد، در وقتی که او را به هنگام اراده بر خلق ماهیت اشیا می‌یابند که فرمود: «سَنُرِيهِمْ آيَاتِنَا فِي الْآفَاقِ وَفِي أَنْفُسِهِمْ حَتَّى يَتَبَيَّنَ لَهُمْ أَنَّهُ الْحَقُّ»^{۱۱۵} و در اینجاست که صبح حقیقت بر آنان می‌دمد و آنان را از مصباح بی‌نیاز می‌کند و بنده به مقام «كنت له سمعاً و بصراً و لساناً و يداً فبى يسمع و بى يبصر و بى يبطش»^{۱۱۶} نائل می‌شود.^{۱۱۷}

۱۰۷. نجم رازی، التأویلات النجمية، ۱۰۲/۴.

۱۰۸. نجم رازی، مرصاد العباد، ۳۱۵.

۱۰۹. نجم رازی، التأویلات النجمية، ۱۰۲/۴.

۱۱۰. بقره: ۱۵۰.

۱۱۱. نجم رازی، التأویلات النجمية، ۲۲۷/۱.

۱۱۲. حکیم ترمذی، الامثال من الكتاب و السنة، ۸۶؛ مجلسی، بحار الانوار، ۱۲۹/۵۸.

۱۱۳. نجم رازی، مرصاد العباد، ۳۱۵.

۱۱۴. نجم رازی، مرصاد العباد، ۳۱۵.

۱۱۵. فصلت: ۵۳.

۱۱۶. حدیث قدسی که صورت کامل آن بدین شکل است: «إذا أحببت عبدا كنت له سمعاً و بصراً و يداً و لساناً، فبى يسمع و بى يبصر و بى يبطش و بى ينطق و بى يمشى»، نسفی، الانسان الكامل، ۱۳۶؛ گیلانی، سر الامرار و مظهر الانوار، ۲۷/۱؛ این حدیث قدسی به صورت‌های دیگر در کتب روایی شیعه و سنی نقل شده است (نک: مجلسی، بحار الانوار، ۱۴۹/۵۸؛ دیلمی، ارشاد القلوب، ۹۱/۱).

۳.۳.۲. رابطه ایمان و کشف

در دیدگاه نجم رازی، رابطه وثیقی میان معرفت شهودی و ایمان وجود دارد. همان‌گونه که معرفت شهودی مراتبی دارد، ایمان نیز مراحل دارد که به تدریج با افزوده شدنش، مراتب کشف و معرفت شهودی برای سالک، بیشتر و بیشتر می‌شود. ذیل آیه «الَّذِينَ يُؤْمِنُونَ بِالْغَيْبِ»^{۱۱۸} او معتقد است که ایمان دو مرتبه دارد: ایمان در مرحله اول به تصدیق بی‌ریب و شک قلبی به حقایق غیب حاصل می‌آید.^{۱۱۹} در مرحله دوم، ایمان، یقین داشتن به غیب الغیب است که این مرتبه نیز خود به دو مرتبه تقسیم‌شدنی است:

أ. در این مرتبه، مؤمن قلب خویش را به استعانت نور غیبی که ازسوی باری تعالی آمده است، از تعلقات جسمانی و حجاب‌های نفسانی و صفات رذیله آن خلاص می‌کند و به عالم ارواح که پیش‌تر در روز آلت در آنجا بوده و بدانجا تعلق داشته است، هدایت می‌شود. در اینجا است که دیگر غیب روحی و روحانی برای سالک از غیبت به ظهور می‌رسد و حجاب‌ها کنار می‌رود و سالک به مقام حضور و شهود نائل می‌آید که فرمود: «وَمَنْ يُؤْمِنْ بِاللَّهِ يَهْدِ اللَّهُ قَلْبَهُ»^{۱۲۰} در این مرتبه آنچه پیش‌تر روح سالک در عالم ذر مشاهده کرده بود، حالا از نو مشاهده می‌کند، دوباره خطاب آلت را از پروردگار می‌شنود و به نوری که در آن عالم، ذره را منور کرده بود، دوباره منور و نورانی می‌شود و نسیم الطاف رحمانی باز بر او وزیدن می‌گیرد. در این مرتبه، ایمان غیبی تبدیل به ایمان عینی می‌شود و خدای تعالی ایمان به غیب الغیب را بر قلب سالک مکتوب می‌کند.^{۱۲۱} از اینجا قلب از عالم ارواح پرواز می‌کند و به بالاتر می‌رود و تا عالم سر پیش می‌رود. نجم رازی بر این باور است که این وادی، وادی سکر است، آن وادی که موسی بدان تعلق داشت.^{۱۲۲} در این مرتبه، کثرت مکاشفات و مشاهدات بین محب و محبوب به حدی است که سالک را به حالت سکر در می‌آورد و سالک محب که بر بساط قرب الهی نشسته است با زبانی که از مستی او حکایت دارد، درخواست می‌کند که ایمانش عیانی و غیب برایش عینی شود و می‌گوید: «رَبِّ ارْنِي أَنْظُرَ إِلَيْكَ»^{۱۲۳} اینجا خطابی از سرادقات عزّ الهی ندا می‌کند که این مرتبه، مرتبه غیب الغیب است و غیب او بر هیچ کس ظاهر نمی‌شود و باوجود ثنویت و حجاب انانیت سالک، احدیت الهی به شهود در نمی‌آید.^{۱۲۴}

۱۱۷. نجم رازی، التأویلات النجمية، ۱۰۳/۴.

۱۱۸. بقره: ۳.

۱۱۹. نجم رازی، التأویلات النجمية، ۱۰۷/۱.

۱۲۰. تغابن: ۱۱.

۱۲۱. نجم رازی، التأویلات النجمية، ۱۰۹/۱.

۱۲۲. نجم رازی، بحر الحقائق والمعاني، ۴۸۸؛ نجم رازی، التأویلات النجمية، ۶۵/۳.

۱۲۳. اعراف: ۱۴۳.

۱۲۴. نجم رازی، التأویلات النجمية، ۱۱۰/۱.

ب. در این مرتبه، سالک از احدیت و انانیت خویش پس از شنیدن ندای «لن ترانی» توبه می‌کند. این مرتبه، مرتبه هوهویت الهی و مقامی است که به گفته رازی، مقام صحو است و به ابراهیم (ع) تعلق دارد.^{۱۲۵} در این مرتبه، سالک ایمان می‌آورد که هوهویت الهی، غیب مطلق است و درک‌شدنی برای احدی نیست، اما هرچه این ایمان بالاتر رود و انانیت سالک رو به زوال رود، مشاهداتی از هوهویت و غیب‌الغیب دریافت می‌کند تا آنجا که انانیت به کلی از بین رود و سالک مستغرق هوهویت حق شود.^{۱۲۶} به نظر می‌رسد که ایمان در مرحله اول، به کشف قلبی در تقسیمات نجم رازی ارتباط دارد و انتهایش آنجاست. ایمان در مرتبه اول از مرحله دوم به کشف روحی و سرّی می‌انجامد و در مرتبه دوم آن، با کشف خفی و کشف ذاتی و صفاتی به سرانجام می‌رسد.

نتیجه‌گیری

نجم‌الدین رازی نیز در آثار خود، که در التأویلات النجمیه به صورت پراکنده و در خلال سایر بحث‌های عرفانی و ذیل تفاسیر اشاری تأویلی وی از آیات الهی است، به مباحث مربوط به انواع معرفت، معرفت شهودی و مراتب کشف و شهود پرداخته است. پس از بررسی تمامی مجلدات تفسیر التأویلات النجمیه وی و با کمک سایر آثار او نتایج ذیل به دست آمد:

در باب مبانی معرفت‌شناسی از آنجا که اساس تفکرات عرفانی نجم‌الدین رازی پیرامون محور لایه‌مندی هستی یا وجود ظاهر و باطن برای همه چیز دور می‌زند، او به یک دوگانه‌گرایی (ظاهر و باطن) در عالم هستی معتقد است که معرفت را نیز به دو قسم معرفت ظاهری و معرفت باطنی تقسیم می‌کند. از همین رهگذر، ابزارهای معرفتی او نیز به دو گروه حواس پنج‌گانه ظاهری و حواس پنج‌گانه باطنی (عقل، قلب، سر، روح و خفی) تقسیم می‌شود که هریک از این حواس، مسئول درک معرفت بخشی از هستی هستند. نکته دیگری هم که از این تقسیم برداشت می‌کند این است که پس برای درک و معرفت هریک از این عوالم نیز اهلی است که این‌ها عوام ظاهرگرا، عقل‌گرایان و اهل دل و باطن و حقیقت هستند. پس معرفت، دارای مراتبی است و معرفت‌داران نیز مراتبی دارند که عوام، خواص و خاص‌الخاص‌ها هستند. در باب اساس معرفت، وی با استناد به تفسیر آیاتی همچون «رَبَّنَا الَّذِي أَعْطَى كُلَّ شَيْءٍ خَلْقَهُ ثُمَّ هَدَى» و «وَعَلَّمَ آدَمَ الْأَسْمَاءَ كُلَّهَا»، اساس علم و معرفت را منسوب به خداوند می‌داند و خداوند متعال را

۱۲۵. نجم رازی، بحر الحقائق و المعانی، ۴۹۰.

۱۲۶. نجم رازی، التأویلات النجمیه، ۱۱۰/۱-۱۱۱.

معلم آدمی در علم‌آموزی و معرفت‌اندوزی معرفی می‌کند.

از دیدگاه نجم رازی، از آنجاکه آدمی دارای سه بُعد صورتی از عالم محسوسات؛ روحی از عالم ملکوت غیرحسی و سرّی در باطن است، همه عوالم محسوس و غیرمحسوس (غیب) را می‌تواند درک کند و حد او تا سرمنزل معرفت عالم غیب و شهادت همچون محبوبش است؛ اما آدمی از درک کنه ذات الهی ناتوان است.

از نگاه نجم رازی، معرفت انواع سه‌گانه دارد: معرفت عقلی برای عوام؛ از جمله مسلمان، کافر، فیلسوف و...؛ معرفت نظری یا سنتی برای خواص (صاحبان لب و قلب صافی) و معرفت شهودی برای خواص الخواص (اهل سرّ و روح و خفی). البته باتوجه به کتاب التأویلات شاید بتوان معرفت چهارمی، با نام معرفت فطری را نیز به این اقسام اضافه کرد.

نجم‌الدین دایه اگرچه با معرفت عقلی مخالف نیست؛ اما سر ناسازگاری و مخالفت شدید با فلسفه دارد و آنان را گمراهان و کافران می‌داند؛ زیرا اساساً او عقل خودبنیاد مستقل از نور وحی و ایمان را قبول ندارد و سرانجام آن را گمراهی می‌داند؛ لذاست که بین حکمت که عطیه الهی است و معقولات، تفاوت قائل است.

کشف از نظر نجم رازی، برطرف شدن پرده‌های حجاب از پیش چشم است و هم شامل حجب نورانی است و هم حجب ظلمانی. بر این پایه، مراتب کشف از نظر نجم‌الدین رازی عبارت است از: کشف نظری، کشف قلبی، کشف سرّی، کشف روحی، کشف خفی، کشف صفاتی و کشف ذاتی. این تقسیم بسیار به تقسیم‌بندی ابن عربی درباره اقسام کشف شباهت دارد.

رابطه معناداری میان ایمان و مراتب آن و کشف و مراتبش در کلام نجم رازی مشاهده‌شدنی است. از دیدگاه نجم رازی در ارزش‌گذاری انواع معرفت، معرفت شهودی بالاترین درجه را داراست که تنها اهل سیروسلوک و واصلان طایر به درک آن نائل می‌شوند.

منابع

قرآن کریم.

آقابزرگ تهرانی، محمدمحسن. الذریعة الى تصانیف الشيعة. قم: اسماعیلیان، ۱۴۰۸ق.

آملی، سیدحیدر. جامع الأسرار و منبع الأنوار. مقدمة هانری کربن. بیروت: مؤسسة التاريخ العربی، ۱۴۲۶ق.

ابن حنبل، احمدبن حنبل. مسند احمدبن حنبل. بیروت: الرسالة، ۱۴۱۶ق.

ابن عبدربه. احمدبن محمد، العقد الفريد. بیروت: دار الكتب العلمية، بی‌تا.

ابن عربی، محمدبن علی. الرسالة الغوثية. به تحقیق نجیب مایل هروی. تهران: مولى، ۱۳۸۸.

نجم رازی، عبدالله بن محمد. منارات السائرين و مقامات الطائرين. بيروت: دار الكتب العلمية، ۱۴۲۵ق.

نسفی، عزیزالدین بن محمد. الإنسان الكامل. تصحيح و مقدمة ماريژان موله. تهران: تابان، ۱۳۴۱.

Ballanfât, Paul. "Reality and Image in the Tafsîr of Kubrâ and Râzî". *The Muhyiddin Ibn Arabi Society. Society Journal*, Paris. 2013.

Transliterated Bibliography

Qurân-i Karîm

Al-Adnahwî, Aḥmad ibn Muḥammad. *Ṭabaqât al-Mufasirîn*. Al-Su‘ûdiya: Maktaba al-‘Ulûm wa al-Ḥikam, 1996 / 1417.

‘Âmulî, Sayyid Ḥydar. *Jâmi‘ al-Asrâr wa Manba‘ al-Anwâr*. Muqaddamah-yi Henry Corbin. Beirut: Mû‘assisa al-Târikh al-‘Atabî. 2005/1426.

Âqâ Buzurg Tihranî, Muḥammad Muḥsin. *al-Dharî‘a Ilâ Taṣānîf al-Shi‘a*. Qum: Ismâ‘iliyân, 1988/1408.

‘Azîz al-Dîn Kāshānî, Maḥmud ibn ‘Alî. *Miṣbāḥ al-Hidāya wa Miftāḥ al-Kifāya*. Tehran: Châp Jalāl al-Dîn Humāyî, 1989/1367.

Daylamî, Ḥasan ibn Muḥammad. *Irshād al-Qulûb*. Qum: Sharîf al-Raḍî, 1992/1412.

Dhahabî, Muḥammad Ḥusayn. *al-Tafsîr wa al-Mufasirûn*. Cairo: al-Wahabah, 1999/1420.

Fakhr Râzî, Muḥammad ibn ‘Umar. *Tafsîr Kabîr*. Beirut: Dâr Iḥyâ‘ al-Tûrâth al-‘Arabî. 1999/1420.

Ghazzâlî, Muḥammad ibn Muḥammad. *Iḥyâ‘ al-‘Ulûm al-Dîn*. Beirut: Dâr al-Kutub al-‘Arabî, s.d.

Gilânî, ‘Abd al-Qādir ibn Ṣāliḥ. *Sir al-Asrâr wa Mazhar al-Anwâr Fimâ Yaḥtāj ilayh al-Abrâr*. Beirut: Dâr al-Kutub al-‘Ilmiyya, 2007/1428.

Ḥājî Khalîfih, Muṣṭafâ ibn ‘Abd Allāh. *Kashf al-Zunûn ‘An Asāmî al-Kutub va al-Funûn*. Baghdād: al-Muthanâ, 1941/1360.

Ḥakîm Tirmidhî, Muḥammad ibn ‘Alî. *al-Amthāl min al-Kitāb wa al-Sunna*. s.l.: s.n. s.d.

Ḥaqî, Ismâ‘îl ibn Muṣṭafâ. *Rûḥ al-Bayân*. Beirut: Dar Fikr, s.d.

Ibn ‘Abd Rabbih, Aḥmad ibn Muḥammad. *al-Iqd al-Farîd*. Beirut: Dâr al-Kutub-i

‘Ilmīyya. S.d.

Ibn ‘Arabī, Muḥammad ibn ‘Alī. *Al-Futūḥāt al-Makīya*. Qum: Āl al-Bayt, 1987/1408.

Ibn ‘Arabī, Muḥammad ibn ‘Alī. *al-Risālah al-Ghawthīya*. researched by Najīb Māyil Hirawī. Tehran: Mawlā, 2010/1388.

Ibn Ḥanbal, Aḥmad ibn Muḥammad. *Musnad Aḥmad ibn Ḥanbal*. Beirut: al-Risālah. 1995/1416.

Kulīnī, Muḥammad ibn Ya‘qūb. *al-Kāfī*. Qum: Dār al-Ḥadīth. 2009/1430.

Majlisī, Muḥammad Bāqir. *Biḥār al-Anwār*. Beirut: Dār Ihya’ al-Tūrāth al-‘Arabī. 1983/1403.

Maqrīzī, Taqī al-Dīn Aḥmad ibn ‘Alī. *Imtā‘ al-Asmā‘*. Beirut: Dār al-Kutub al-‘Ilmīyya, s.d.

Muwahidī, Muḥammad Riḍā. "Nū Yāftih-hā-yi az Ḥayāt va Āsār Najm Rāzī". *Pazhūhish-hā-yi Adab ‘Irānī*. Durīh-yi 16, no. 2 (2023/1401): 15-31.

Najm Rāzī, ‘Abd Allāh ibn Muḥammad. *al-Ta’wīlāt al-Najmīya fī al-Tafsīr al-Ishārī al-Ṣūfī*. researched by Aḥmad Farīd Mazīdī. Beirut: Dār al-Kutub-i al-‘Ilmīyya, 2009/1387.

Najm Rāzī, ‘Abd Allāh ibn Muḥammad. *Baḥr al-Ḥaqā’iq fī Tafsīr al-Sab‘ al-Mathānī; al-Musamā bi- al-Ta’wīlāt al-Najmīya*. Tehran: Mū‘assisah-yi Pazhūhīsh Ḥikmat wa Falsafah-yi Irān, 2014/1392.

Najm Rāzī, ‘Abd Allāh ibn Muḥammad. *Manārāt al-Sā’ irīn wa Maqāmāt al-Ṭā’irīn*. Beirut: Dār al-Kutub al-‘Ilmīyya. 2004/1425.

Najm Rāzī, ‘Abd Allāh ibn Muḥammad. *Marmūzāt Asadī dar Marmūzāt Dāwudī*. Ed. Muḥammad Rizā Shafī‘ī Kadkanī. Tehran: Sūkhan, 1962/1381.

Najm Rāzī, ‘Abd Allāh ibn Muḥammad. *Mirṣād al-‘Ibād*. Ed. Muḥammad Amīn Rīyāhī, Tehran: ‘Ilmī va Farhangī, 2001/1379.

Najm Rāzī, ‘Abd Allāh ibn Muḥammad. *Risālah ‘Aql va ‘Ishq*. Muqaddamah-yi Muḥtabā Mīnavī, Tehran: ‘Ilmī va Farhangī, 1998/1376.

Nasafī, ‘Azīz al-Dīn ibn Muḥammad. *al-Insān al-Kāmil*. Ed. Marijan Molé. Tehran: Tabān, 1962/1341.

Şadiqī, Muḥsin. *Buzurgān Riy*. Qum: Dār al-Ḥadīth, 2003/1382.

Şafari Āq Qalī'ḥ, 'Alī. " Āgāhī-hā-yi az Zindigī Najm Dāyah dar Nuskhīh-i az Tafsīrash, Baḥr al-Ḥaqā'iq, bā Yāddāshtī bi Khat Khud Ū". *Guzārish Mirāth*. No. 80-81, (2018/1396): 119-128.

Suhravardī, Yaḥyā ibn Ḥabash. *Kashf al-Naṣāyḥ al-Imāniya*. Translated by Mu'īn al-Dīn Jamāl. Tehran: Bunyād, 1987/1365.

Ziriklī, Khayr al-Dīn. *al-A'lam*. Beirut: Dār al-'Ilm, 1980/1400.