

---

## ارتباط شهود انوار رنگی و گذر از اطوار وجودی در مکتب کبرویه

---

خیرالله محمودی\*

معصومه بخشی‌زاده\*\*

### ◀ چکیده:

شهود، علاوه بر اینکه یکی از مباحث بحث‌برانگیز عرفانی محسوب می‌شود، با تفاوت‌ها و تضادهایی در آثار عرفا روبرو است. این تفاوت‌ها، عمدتاً تحت تأثیر تفاوت نگرش در فرقه‌های صوفیه شکل گرفته است. یکی از گونه‌های شهود، رؤیت انوار رنگی است که به نظر می‌رسد در عرفان اسلامی، ابتدا از جانب پیروان مکتب کبرویه ارائه گردیده است. اگرچه استفاده از سمبولیسم نور و رنگ در عرفان اسلامی سابقه داشته است. اما ادغام این دو مبحث، ظاهراً در انحصار پیروان مکتب کبرویه است. بر اساس این مکتب، سالک در هر مرتبه از سلوک، نوری رنگی را مشاهده می‌کند که در حقیقت، مبین تعالی روح وی است. علاوه بر این در هر مرتبه، سالک از یکی از اطوار وجودی خود می‌گذرد که بیانگر حجب ظلمانی است.

از آن‌جا که هدف عرفان صیقلی دادن روح سالک و رفع حجب است که توأمان با رؤیت انوار حاصل می‌شود، در این مقاله مبانی اندیشه پیروان مکتب کبرویه که به طور خاص بر ارتباط این دو مقوله، یعنی شهود انوار و گذر از اطوار قلب یا رفع حجب ظلمانی تأکید ورزیده‌اند، مورد مطالعه قرار می‌گیرد.

◀ **کلیدواژه‌ها:** طریقت کبرویه، شهود عرفانی، انوار رنگی، اطوار وجودی، عرفان اسلامی.

---

\*. دانشیار گروه زبان و ادبیات فارسی دانشگاه شیراز (نویسنده مسئول) / mahmoodi@shirazu.ac.ir

\*\* دانشجوی دکتری زبان و ادبیات فارسی دانشگاه فردوسی مشهد / masoomeh.bakhshizadeh@yahoo.com

## ۱. مقدمه

توجه به موضوع نور و کاربردهای گوناگون آن، تقریباً مقوله‌ای عام در ادیان، عرفان و ادبیات است. عام بودن این موضوع، موجب توجه عمیق بشر در طول تاریخ به جنبه‌های گوناگون معنایی آن شده است. در این راستا با استعانت از نمادپردازی نور، شاهد شکل‌گیری مباحث عرفانی هستیم. عمده‌ترین مصداق نور در عرفان اسلامی، ذات بی‌همتای خداوند است، باید به این نکته توجه داشت که این مبحث متأثر از متون مقدس به‌ویژه قرآن کریم است که صراحتاً خداوند را نور آسمان‌ها و زمین معرفی می‌کند. به همین دلیل است که در شهود عرفانی که سالک موفق به رؤیت و مشاهده جمال احدیت می‌شود، همواره از تمثیل نور استفاده می‌شود.

تمثیل رنگ نیز از بخش‌های مهم و قابل توجه در عرفان اسلامی است. در این مقوله نیز مانند سمبولیسم نور از مقبولیتی جهانی برخوردار است؛ به این معنا که در بسیاری از اندیشه‌ها و مذاهب، رنگ‌ها بیانگر مفهومی نمادین هستند. این مبحث در عرفان اسلامی به گونه‌ای هدفمند و ژرف به کار گرفته شده؛ به گونه‌ای که نمادپردازی رنگ‌ها را می‌توان از غنی‌ترین بخش‌های سمبولیسم عرفانی شمرد. یکی از پرکاربردترین روش‌های نمادگرایی رنگ در عرفان اسلامی، تعیین مراتب روحانی سالک با استعانت از رنگ‌های مشخص و متوالی است.

شاگردان مکتب کبرویه که از سلسله‌های معروف عرفان اسلامی شمرده می‌شوند، ضمن ادغام دو مقوله نور و رنگ، علاوه بر این که مباحث و مفاهیم جدیدی را در حوزه معرفتی عرفان به وجود آوردند، راهگشای درک صحیح‌تری از مفاهیم و مباحث عرفانی پیشین شدند. یکی از مهم‌ترین موارد، تبیین ارتباط مراتب شهود انوار، گذر از اطوار وجودی و رفع حجب ظلمانی است؛ اگرچه در بادی امر به نظر می‌رسد که ارتباط قابل توجهی میان این مباحث وجود نداشته باشد؛ با این حال با

توجه به تعالیم کبرویه به‌ویژه ارتباط و امتداد این مباحث ذیل مبحث شهود می‌توان همسانی و همزمانی این مباحث را ملاحظه کرد.

بر اساس فرآیندی که «شهود انوار رنگی» نامیده می‌شود، سالک در هر مرحله نوری را مشاهده می‌کند که در هفت رنگ خاص نمایان می‌شود. تناسب آشکاری میان رنگ نور شهودی با رنگ طور دل در همان مرتبه عرفانی و همچنین رنگ حجاب‌های ظلمانی وی وجود دارد. تجلی آشکار این رنگ‌ها را در هر مرتبه روحانی می‌توان در رنگ خرقة سالک ملاحظه کرد؛ زیرا شیخ و مرشد سلسله عرفانی، رنگ خرقة را متناسب با رنگ نور مشاهده شده در مقامی که سالک در آن قرار دارد، تعیین می‌کند.

در این پژوهش کوشش می‌شود تا بر اساس مراتب انوار و الوان در عرفان کبروی، علاوه بر بیان ارتباط مستقیم میان شهود انوار رنگی و گذر از اطوار وجودی و حجاب‌های ظلمانی که مدار پژوهش است؛ علت انجام چنین فرآیندی را که ریشه در اندیشه‌های کهن ایرانی دارد، بیان کنیم؛ بنابراین پس از بررسی مختصر مبحث شهود و رؤیت در عرفان اسلامی، چگونگی طرح شهود انوار رنگی در عرفان کبروی، مقوله اطوار وجودی و ارتباط آن با شهود انوار رنگی و تطبیق رفع حجب ظلمانی و الوان مطالعه می‌شود. در نهایت اثبات خواهیم کرد که این فرآیند، نمایانگر گذر سالک از هفت آسمان و رسیدن به نور حقیقی است که همزمان رهایی انسان از بُعد جسمانی و ظلمانی و نمودارشدن بُعد نورانی انسان را به نمایش می‌گذارد. مقوله‌ای که در روند تکاملی خود می‌تواند مبین جایگاه نور در تبیین حرکت تکاملی انسان در سلوک باشد.

## ۲. پیشینه تحقیق

درباره مفاهیم نمادین رنگ‌ها و نور و ارتباط آن با گذر از حجاب‌ها در سلسله کبرویه به صورت تحلیل، تطبیق و نقد تاکنون تحقیق و پژوهشی انجام نشده است؛

اما مقالات، پایان نامه و کتاب‌هایی در مفهوم نور و رنگ و کاربرد نمادین آن در عرفان اسلامی نوشته شده که در این مقاله به صورت تحلیل و نقد در سلسله کبرویه به صورت خاص بررسی شده است؛ از جمله پژوهش‌های انجام‌شده در این موضوع می‌توان به آثار زیر اشاره کرد: کتاب نور و رنگ در عرفان اسلامی تا سده نهم اثر سکینه انصاری، (انتشارات همداد، تهران ۱۳۹۲)، در این کتاب به صورت کلی به این دو مقوله در عرفان پرداخته است. مقاله‌های «جلوه‌های نور و رنگ در کشفیات عرفانی و تحلیل روانشناختی» اثر سیدمهدی امامی جمعه و محسن حسن زاده، (پژوهشنامه عرفان، شماره ۸ تابستان ۱۳۹۲)؛ «سمبولیسم نورو رنگ در عرفان اسلامی، ناصر نیکوبخت و قاسم‌زاده (مطالعات عرفانی، شماره ۸، سال ۱۳۸۷) و همچنین «رمز نور و رنگ در آرای اندیشه علاءالدوله سمنانی و سید محمدنوربخش، (ادیان و عرفان زمستان ۱۳۹۳) اثر جمشید جلالی، و همچنین پایان‌نامه‌های «رنگ و نور در اندیشه عرفانی سلسله کبرویه» از لیلا شادلو، (کارشناسی ارشد دانشگاه بین‌المللی امام خمینی قزوین) و «تحلیل نمادین مفاهیم رنگ‌ها در عرفان اسلامی تا قرن هفتم» از پریسا طالبان‌پور (به راهنمایی خیرالله محمودی) از این جمله هستند.

### ۳. جایگاه نور در حرکت تکاملی انسان

در عرفان اسلامی؛ به‌ویژه در مقوله «نور»، به‌طور گسترده‌ای از نماد استفاده شده است. اصولاً مبحث نور بحثی نمادین است؛ زیرا منظور عرفا از نور، معنای ظاهری آن؛ یعنی نوری که با چشم سر دیده می‌شود و با سرعتی مشخص در فضا منتشر شده و موضوع بخشی از علم فیزیک محسوب می‌شود، نیست. برای نور تعاریف بی‌شماری ارائه شده است که خود مؤید این فرضیه خواهد بود که نور در معنای ظاهری به کار نرفته است؛ زیرا در این صورت باید مانند دیگر تعاریف علمی از یک معنای واحد برای نور استفاده می‌شد.

لاهیجی، در تعریف نور، از تعبیر تجلی ظهوری استفاده می‌کند: «بدان که مبدأ و منتهای کثرت، وحدت است و خال اشارت به اوست؛ زیرا که نقطه خال به سبب ظلمت با نقطه ذات که مقام انتفای شعور و ظهور و ادراک است، مناسبت دارد؛ چه بی‌شعوری و عدم ظهور ادراک، معبر به ظلمت می‌گردد؛ چنان‌که تجلی ظهوری معبر به نور می‌شود» (لاهیجی، ۱۳۸۳: ۴۹۹)؛ علاوه بر این، آن‌گونه که در تعریفات آمده است، نور از نام‌های خداوند معرفی شده که «در اصطلاح صوفیه نور اسمی است از اسماء الهی» است. (جرجانی، ۱۳۷۷: ۲۲۱)

سهروردی، اولین کسی است که استفاده از نماد را در این زمینه یادآوری کرده است. او معتقد است که مبنای نور بر رمز نهاده شده است (سهروردی، ۱۳۸۰: ۱۱/۲) و البته این سخن قابل تأملی است؛ زیرا با کمک نماد می‌توان تمام تعاریف نور را ذیل عنوان نماد جمع‌آوری کرد.

عین القضاة، تحمل معانی نور را برای سالک دشوار می‌داند، لذا مدعی است که در تعریف آن از رمز بهره جسته و می‌نویسد: «حاصل این سخن آن باشد که الله جوهر باشد، و نور عرض، و جوهر هرگز بی‌عرض نبود. پس این سموات و ارض، خود به رمز گفته‌ام که دو نور او باشد که اصل آسمان و زمین بود، و حقیقت ایشان دو نور است: یکی نور محمد و یکی نور ابلیس.» (همدانی، ۱۳۸۹: ۶۵) این تعریف اگرچه بیشتر در بیان ارتباط نور و خدا سودمند است؛ اما نباید از خاطر برد که عرفان چیزی جز شناخت خدا که نور حقیقی است و پیوستن به آن حقیقت برتر نیست.

سالک در مسیر سلوک، انواری را مشاهده می‌کند که معمولاً به دلیل پیوستگی مبحث نور با ذات حق که در بسیاری از متون مقدس، نور حق نامیده می‌شود. این انوار، گاه قابل دسته‌بندی و گاه فاقد معیار مشخصی برای این کار است؛ به عنوان مثال تعدد عناوین و همچنین جایجایی آن‌ها در طول تقسیم‌بندی‌های ارائه‌شده، عمده‌ترین مانع انجام این فرآیند محسوب می‌شود؛ با این حال، رؤیت انوار در عرفان اسلامی که

همزمان مبین صعود سالک و همچنین بیانگر تعالی مقام روحانی وی است، مهم‌ترین مسئله در عرفان اسلامی محسوب می‌شود. مبحثی که در روند تکاملی خاصی که به تصویر می‌کشد، نشانگر طی کردن قوس صعودی است.

بیدآبادی معتقد است که خدا، خود در آخرین مرتبه نزولی در مرتبه انسانی نمود پیدا کرده و این روند تکاملی که از خدا آغاز شده، نهایتاً به خود او ختم خواهد شد: «اساس کلی عالم بر این است که روند تکاملی از خدا شروع شده، به خدا می‌رسد؛ یعنی یک‌بار حق تعالی در آخرین رتبه تنزل در موجودیت انسان متجلی می‌شود و با سیر نزولی نیمی از دایره کمال طی می‌شود. بار دیگر انسان که نمودار کمال آفرینش است، از طریق پیمودن نردبان قوسی تکامل، سیر عروجی نموده، از منازل و مراتب سلوک گذر کرده، در آخرین پایگاه کمال به خدا می‌رسد و مفهوم هر چیز به اصل خویش باز می‌گردد.» (بیدآبادی، ۱۳۸۶: ۱۲-۱۱) از همین رو در نهایت سلوک، سالک موفق به مشاهده انوار الهی می‌شود. این رویه، به وجود آورنده یکی از مباحث اصلی و اساسی در عرفان اسلامی؛ یعنی مسئله شهود و رؤیت است

#### ۴- شهود انوار رنگی در مکتب کبرویه

مکتب کبرویه، مکتبی است متشکل از پیروان نجم کبری که فعالیت خود را در عرفان اسلامی با ارائه تعالیم نجم کبری (۵۴۰-۶۱۸) آغاز کردند و خود به آثار ادبی عرفانی روی آوردند. حلبی معتقد است این سلسله، انشعابی است از سلسله جنیدیه و عرفان خراسان (حلبی، ۱۳۷۷: ۸۹۰)؛ البته این مطلبی است که احتمالاً با توجه به اصرار نجم کبری بر پیروی از تعالیم و دستورات جنید، ارائه شده است. (نجم‌الدین کبری، ۱۳۶۸: ۱۶) این سلسله در آسیای میانه انتشار یافته و از قرن هفتم تا نهم هجری در ایران پیروانی داشته است (حقیقت، ۱۳۷۵: ۱۱۹)؛ اگر چه حلبی، شاخص‌ترین ویژگی اندیشه کبرویه را ذکر خفی می‌داند: «این طریقت ذکر خفی را معمول

می‌داشته» (حلبی، ۱۳۷۷: ۱۱۹)؛ با این حال بایستی شهود انوار رنگی را مهم‌ترین ویژگی اندیشه این سلسله به شمار آورد.

مسئله شهود انوار رنگی، برای اولین بار در عرفان اسلامی از جانب نجم کبری ارائه شده است. شیوه منحصر به فردی که پس از وی از جانب شاگردانش دنبال شد و در قرون متأخر به واسطه مریدان سلسله ذهبیه، به عنوان یکی از اختصاصات عرفان شیعی به کار رفت. این رویه در سه سطح کلی؛ یعنی انوار رنگی سلوک، حجاب‌های ظلمانی و در نهایت اطوار سبعة قلب مطرح شده است. پیش از آنکه در عرفان اسلامی برای تعیین مراتب سلوک و رؤیت، از رنگ استفاده شود، در گذشته فرهنگی ایرانیان از این روش استفاده شده بود. در آیین مهر، پلکان هفت مرحله‌ای نمادینی وجود دارد با رنگ‌های گوناگون که هر کدام با یک فلک و یک رنگ مرتبط با آن، هماهنگ است. فرآیندی که بی تأثیر بر نظریه رنگ‌های نجم کبری و شاگردانش نبوده است. این شیوه ابداعی در عرفان اسلامی که از جانب نجم کبری ارائه شد، عمدتاً در تمایز با شیوه‌های مطرح شده برای بیان رؤیت و مراتب آن در سایر مکاتب عرفانی است، زیرا در آثار پیروان دیگر فرقه‌ها، توجه به مراتب هفتگانه نور که نمودی از مراتب رؤیت است، معطوف نشده است: «هرچند که رنگ و نور، هر دو در کتاب قرآن کریم درج شده است و آیاتی چند از این بابت ما را به حقیقت آن راهنمایی می‌کند؛ اما شیخ کامل، نجم‌الدین کبری، برای نخستین بار از نظر کاربرد صوفیانه و سلوک عملی آن را طرح و بیان کرده است و به گونه‌ای که می‌توان او را مؤسس نظریه رنگ و نور در عرفان و تصوف قلمداد کرد.» (محمدی و ایقانی، ۱۳۸۶: ۱۳۸) احتمالاً این نظریه متأثر از دیدگاه هانری کربن در مورد بدیع بودن نظریه شهود انوار رنگی در مکتب کبرویه است: «چنین می‌نماید که نجم‌الدین کبری نخستین استاد صوفی‌ای بوده باشد که نگرش خود را بر پدیده رنگ‌ها و احساس نورهای رنگی‌ای که در ازای حالات مینوی عارف بدو دست می‌دهد، ساخته باشد. او رنج‌های بسیاری

کشید تا این نورهای رنگی را برشمرده و آن‌ها را چون نشانه‌هایی که حالات عارف و میزان پیشرفت مینوی او را می‌نمایند، گزارش کند.» (کربن، ۱۳۸۷: ۹۵) به واسطه این انوار، پیر مرحله روحانی سالک را تشخیص می‌دهد: «این رنگ‌ها و انوار که در حالات گوناگون و در منازل و مراتب مختلف سلوک برای سالکان پدیدار می‌شود، هر کدام نشانه‌ای است که شیخ کامل و در رأس همه خود نجم‌کبری بدان واسطه بر حالات درونی مرید اشراف می‌یافته و مرتبه و ضمیر او را می‌خوانده است. (محمدی، ۱۳۸۶: ۱۳۹) با توجه به این مطالب، انوار رنگی در واقع نمادها و نشانه‌هایی جهت توضیح و تبیین مراتب روحانی سالک و عارف است. بر همین اساس است که میان شهود این انوار، مرتبه روحانی سالک و همچنین رنگ خرقه وی، ارتباط برقرار می‌شود. این فرآیند، بیش از هر چیز، متأثر از کاربرد سمبولیسم و نمادگرایی در عرفان اسلامی است.

#### ۴-۱. سمبولیسم نور و رنگ

نماد، مفهوم پیچیده اما ملموسی است که به طور گسترده‌ای در محیط زندگی و تفکر انسان استفاده می‌شود. نورها و رنگ‌های منسوب به آن‌ها، بیانگر مفهوم خاصی است که با استعانت از یک نشانه که همان رنگ است بیان شده است؛ از همین رو است که رنگ‌ها و نورها را تأویل کرده‌اند؛ مثلاً مدعی شده‌اند که یک نور بر حیات دل دلالت دارد و دیگری بر وجود و حیات: «مثلاً رنگ سبز را می‌توان حمل بر حیات دل کرد. که نشانه زنده‌بودن قلب برای سلوک الی الله است و رنگ قرمز را که صاف و شفاف باشد و از کدورت به دور باشد می‌توان به وجود و حیات همت تعبیر نمود.» (حقیقت، ۱۳۷۷: ۱۳۹) و یا اینکه آن انوار را بر مراتبی چون یقین و ایمان و اطمینان قابل تصدیق دانسته‌اند: «سفید، زرد، کبود، آبی، سبز، سرخ و سیاه، این هفت رنگ احوال روحی مرید را منعکس می‌کند. رنگ سفید: اسلام، زرد: ایمان (وجدان)، کبود: احسان (هدیه)، آبی: اطمینان (باور)، سبز: یقین (باور کامل)، سرخ: عرفان



(شناخت) و رنگ سیاه (حیرت) و هیجان (شگفت زدگی، شعف) بر اساس نظریه رنگ شناسی، هر رنگی مفهوم خاصی دارد و نمایانگر یک سمبل است» (همان، ۱۳۸۵: ۱۴۸)؛ البته برخی از رنگ‌ها، از ارزش بیشتری برخوردارند؛ نظیر رنگ سبز که بیانگر ویژگی‌های منحصربه‌فردی در نظریه انوار رنگی نجم‌کبری است: «رنگ سبز در تجربه عرفانی نجم‌کبری همراه با آرامشی در دل و گشایشی در سینه، شادابی و طراوتی در باطن، لذتی در روح و بینایی معنوی در چشم است برای سالکی که به خلوت رفته باشد حاصل می‌شود»: (محمدی و ایقانی، ۱۳۸۶: ۱۴۰) حتی در راستای تأویل انوار رنگین به دیگر مباحث مرتبط با نور روی آورده‌اند؛ آن‌گونه که شایگان، انوار رنگین را به نور جمال و جلال که از مباحث اصلی انوار در عرفان اسلامی است، ربط می‌دهد: «انوار رنگین مربوط است به دو مقوله اسماء جلال که شدت و قدرت دست‌نیافتنی هستند، و اسماء جمال که جاذبه و کشش‌اند. این دو مقوله در تمام سطوح وجود هم‌زیستی دارند: حالات مادون وجود مظهر اسماء جلال، تکرر تاریکی حاجب و تیره‌کننده وجد الهی است که همچون پرده‌ای تاریک‌کننده، ... همچون نور سیاه یا نور علی نور و تاریکی مافوق تلقی می‌شوند؛ بنابر تمثیلی وارونه، تاریکی مادون نیز شمرده می‌شوند (شایگان، ۱۳۸۲: ۲۵۲)؛ البته او در این نگرش به دیدگاه داراشکوه در مجمع البحرین نظر دارد که انوار رنگی را به دو بخش نور جمال و نور جلال تقسیم می‌کند. (بابری، ۱۳۸۰: ۳۷) نگرشی که پیش از وی در شرح گلشن راز لاهیجی نیز مشاهده شده بود.

این نگرش، بی‌شک مبحث انوار را به مبحث سمبولیسم عرفانی پیوند می‌زند. زیرا گونه‌های دیگر مطرح شدن مبحث انوار در آثار نجم‌کبری و شاگردانش، بیانگر نمادین بودن تمام مباحث در این مکتب و دلالت آن بر مراتب رؤیت نور و بیان آن با استعانت از نماد و تمثیل است؛ مثلاً نجم‌کبری معتقد است که شکل ارواح به گونه‌های متفاوتی بر سالک آشکار می‌شود: به صورت ماه، آفتاب و یا به صورت

سیارات به شکل‌های متفاوت (نجم‌الدین کبری، ۱۳۶۸: ۷۶) او صراحتاً از ارتباط میان مبحث رنگ‌ها و معانی سخن به میان می‌آورد: «معانی، برای ثبوت پیوند میان آن‌ها و میان بصیرت، در رنگ‌ها ظاهر می‌شوند، آن‌گاه معانی در سرچشمه‌های معانی که قلب سالم است، فانی می‌شوند و امر بر یک رنگ راست و استوار می‌گردد و آن رنگ، رنگ سبز و رنگ حیات قلب است.» (همان: ۳۰) حتی کاربرد رنگ در جامهٔ سالک نیز ادامهٔ فرآیند نمادگرایی عرفانی رنگ‌ها قلمداد می‌شود.

#### ۴-۱-۱. ارتباط شهود انوار و رنگ خرقه

پیوستگی معناداری میان رنگ خرقهٔ سالک و انواری که مشاهده می‌کند، وجود دارد. این رویه، حتی در میان فرقه‌هایی که به شهود انوار رنگی اعتقادی نداشته‌اند، ملاحظه می‌شود. بر اساس دستورالعملی که رنگ خرقه را تعیین می‌کند، می‌توان به مشابَهت و پیوستگی انوار شهودی و رنگ خرقه پی برد. مجدالدین بغدادی (۵۴۴-۶۰۷) در تأیید این نظریه می‌نویسد: «معمول سالکان آن بوده که لباس‌های رنگارنگ را به حسب انواری که در مراتب سلوک مشاهده می‌کرده‌اند بر اندام خود راست می‌آوردند زیرا برای هر جزئی از اجزای انسان در آن هنگام که به زیور عبودیت مزین می‌گردد نور ویژه‌ای است که سالک آن را احساس می‌نماید؛ بنابراین برای نفس هم به حسب مقاماتی که در عبودیت اکتساب می‌نماید انواری تجلی می‌نماید.» (بغدادی، ۱۳۶۸: ۷۶) نجم‌الدین کبری، برای هر مرتبه رنگی را معین می‌کند: «اگر کسی گوید که: خرقه‌پوش را خرقه بر چه رنگ باید پوشید؟ گوییم: اگر نفس را مقهور کرده باشد و به تیغ مجاهدت و مکابدت کشته است و در ماتم نشسته، «جامهٔ سیاه و کبود» پوشد که عادت اصحاب مصایب آن است که جامهٔ سیاه و کبود پوشند و اگر از جملهٔ مخالفات توبه کرده است و جامهٔ عمر خود را به صابون انابت و ریاضت شسته و صحیفهٔ دل خود را از نقش یاد اغیار پاک و صافی گردانیده است، «جامهٔ سپید» پوشد و...» (نجم‌الدین کبری، ۱۳۶۳: ۲۹)

بنابراین میان رنگ‌ها، مرتبه روحانی سالک و نورها ارتباط غیرقابل انکاری برقرار است و اگرچه مبحث سمبولیسم نور و رنگ، پیش از شکل‌گیری مکتب کبرویه در عرفان اسلامی مطرح شده بود؛ اما ادغام این دو مبحث، مقوله‌ای است که با توجه به شواهد موجود در متون عرفانی به مکتب کبرویه اختصاص داشته و پیروان این سلسله هستند که در تعیین مراتب انوار از تمثیل رنگ مدد جستند.

#### ۴-۲. کاربرد رنگ در تعیین مراتب انوار

کاربرد رنگ در مکتب کبرویه برای تعیین مراتب نور صورت گرفته است که با توجه به بدیع بودن آن، می‌تواند به عنوان ابتکارات مکتب کبرویه نیز لحاظ شود. نجم کبری، مؤسس مکتب کبرویه، در بیان مراتب انوار رنگی، از تمثیل چاه‌های هفتگانه مدد جستند. سالک در پی سلوک، مسیری هفت مرحله را پیموده و در نهایت، نور سبز را رؤیت می‌کند: «هر گاه در مسیر انواع وجود به چاه‌های هفتگانه برخورد کردی آسمان ربوبیت و قدرت حق تعالی برای تو ظاهر می‌گردد و هوای آن آسمان را نور سبز رنگی که در کمال سبزی است و از نور ذات حیات استفاده نموده فرا گرفته است...» (نجم‌الدین کبری، ۱۳۶۸: ۸۲)

مسئله شهود انوار رنگی پس از نجم کبری، نه تنها از جانب شاگردانش به کار گرفته می‌شود؛ بلکه در بین شاگردانش گسترش هم می‌یابد؛ زیرا در آثار نجم کبری ضمن اشاره به الوان، کمتر به تفکیک آن‌ها پرداخته می‌شود، در حالی که در آثار شاگردان برجسته وی، می‌توان مراتب انوار رنگی را به صورت کاملاً مشخص و تفکیک شده ملاحظه کرد. فرآیندی که در آثار نجم کبری عمدتاً به صورت کلی و مبهم به آن اشاره می‌شد و گاه صرفاً به رنگ آغازین و پایانی اشاره شده است.

از شاگردان نجم‌الدین کبری، نجم رازی (۶۵۴-۵۷۰) مؤلف کتاب *مرصادالعباد* است که در تبیین مراتب رؤیت انوار، همچون مرادش از تمثیل رنگ استفاده کرده و می‌نویسد: «و اما الوان انوار، در هر مقام آن انوار که مشاهده افتد رنگی دیگر دارد. به

حسب آن مقام، چنان‌که در مقام لوازمگی نفس نوری ازرق پدید آید و آن از امتزاج نور روح بود با نور ذکر با ظلمت نفس، از ضیای روح و ظلمت نفس نوری ازرق تولد کند و چون ظلمت نفس کمتر شود و نور روح زیادت گردد نوری سرخ مشاهده شود و چون نور روح غلبه گیرد نوری زرد پدید آید و چون ظلمت نفس نماند نوری سپید پدید آید و چون نور روح با صفای دل امتزاج گیرد نوری سبز پدید آید و چون دل تمام صافی شود نوری چون نور خورشید با شعاع پدید آید.» (رازی، ۳۰۶: ۱۳۸۷)

مجدالدین بغدادی یکی دیگر از نجم‌الدین کبری است. او نیز در کتاب *تحفة البررة* به مراتب رؤیت انوار رنگی اشاره کرده است. این انوار با رنگ کبود آغاز می‌شود: «اینک نخستین نوری که برای نفس ظاهر می‌شود نور کبود است و ظهور این نور از آن جهت است که مادامی که نفس به لباس امارگی به سوءِ ملبس گردیده، در فضایی تاریک که سراپای آن را ظلمت فرا گرفته است در آمده و جز تاریکی اثر دیگری مشاهده نمی‌کند و هنگامی که به جامه سلوک مزین گردید و وارد در طریقت شد و تصمیم گرفت تا به ذکر خدا پردازد و متذکر به ذکر لا اله الا الله شاه که از اذکار ویژه ارباب ذکر است بشود از اجزاءِ ظلمانی باطن او نوری از ناحیه آن ذکر به وجود می‌آید و اشعه آن از سوی قلب به نفس منعکس می‌گردد و سراچهٔ نفس را روشن می‌کند و در آن حال است نوری کبود خانه نفس را به خود متوجه می‌سازد و نور ذکر و قلب با تاریکی نفس امتزاج حاصل کرده و آن چنان نور کبود رنگی از آن امتزاج به وجود می‌آید زیرا رنگ سیاه و سپید پیدا می‌شود...» (بغدادی، ۱۳۶۸: ۷۶ و ۷۷) وی همچنین معتقد است که آخرین رنگی که سالک مشاهده می‌کند، نور سبز است: «اینک هر گاه نفس سالک به نور قلب منور گردد بیشتر از آنچه احساس می‌شده درخشندگی پیدا کند، نور سبز رنگی در آن به وجود می‌آید و به همین مناسبت یکی از مشایخ گفته است: همانا نور سبز رنگ، حجابی است که پس از آن

حجاب دیگری وجود ندارد.» (همان: ۷۷) مسئله انتساب رنگ به نور، در مورد نفس، قلب و... نیز به کار برده شده است که مجدالدین بغدادی در همان کتاب به آن اشاره کرده است. (همان: ۷۷) این در حالی است که نجم کبری، برای بیان مشاهدات نفس از تمثیل رنگ استفاده نکرده بود که خود، گویای تکامل مبحث نماد و رنگ توسط شاگردان او است. استفاده از عناوین نمادین، صرفاً به مبحث انوار ختم نمی‌شود بلکه مباحثی دیگر را نیز در بر می‌گیرد. او در رابطه با مراتب رؤیت برای نفس اماره می‌گوید: «بدان که: نفس اماره را در مشاهده نشانه‌ای است، و آن دایره بزرگ سیاهی هم چون قیر است که در مقابل تو پیدا شده و بعد فنا می‌شود، دوباره چون ابر در برابرت ظاهر می‌شود.» (نجم‌الدین کبری، ۱۳۶۸: ۵-۳۴) آنچه در مورد نفس مطمئنه از جانب نجم کبری بیان شده، به خوبی نشان دهنده ارتباط میان مبحث انوار، تمثیل و نشانه‌ها است: «و اما نفس مطمئنه را هم در مشاهده نشانی است، و آن این است که، یک بار در برابر تو هم چون دایره چشمه‌ای بزرگ ظهور می‌کند و از خود انواری می‌پراکند و بار دیگر آن را در حال غیبت مشاهده می‌کنی به دایره چهره خود که از نور پاک، هم چون آینه صیقلی شده است. و این وقتی است که انوار نفس به چهره صعود کند و چهره در آن فنا شود، و چهره تو در این هنگام، همان نفس مطمئنه است.» (همان: ۳۵)

سعدالدین حمویه (۵۸۶-۶۵۰) از دیگر شاگردان نجم کبری است؛ گرچه او به صراحت دیگر شاگردان نجم کبری به مبحث انوار رنگی نپرداخته است؛ اما در مبحث اقسام نقطه، به گونه‌ای از سه رنگ سیاه، سپید و سرخ استفاده کرده است: «بدان ای عاقل فاضل و ای قابل مقبل که: نقطه سه گونه است: یکی اسودیه و یکی بیاضیه و یکی احمریه. اسودیه اشارت است به ذات و بیاضیه به صفات و احمریه به خلق و همچنین اشارت است به سمع و بصر و نطق و روح الله و روح القدس و روح الامین و نفس واحده و...» (حمویه، ۱۳۸۹: ۳) شایگان بر این اعتقاد است که

استفاده از این سه رنگ نمادین، مشخصه اندیشه عارفانی است که از سمبل نور و رنگ استفاده کرده‌اند؛ البته مشخص است که فرقه مورد نظر او، همان سلسله کبرویه و سلسله‌های منشعب از آن است. (شایگان، ۱۳۸۲: ۲۵۳)

مسئله کاربرد رنگ علاوه بر شهود انوار در مبحث اطوار قلب نیز به گونه‌ای مشابه مطرح شده است.

#### ۳-۴. ارتباط اطوار قلب و انوار رنگی

اطوار سبعة یا هفت طور دل، هفت مرحله تکامل روح را با بیانی تمثیلی به نمایش می‌گذارد. اصولاً میان هفت طور دل و هفت نور رنگی مطرح شده در میان پیروان نجم کبری، تفاوت فاحشی وجود ندارد. کربن درباره این مراحل که او مصراً جنبه تطبیقی آن با پیامبران را گوشزد کرده است، می‌نویسد: «مراکز لطیفه... عبارت‌اند از:

۱. لطیفه قابلیه بل اندام جسمی لطیف، یا نطفه، یا "قلب" جسم لطیف که "آدم وجود تو" نامیده می‌شود.

۲. لطیفه نفسیه، یا نفس فرومایه، یا نفس اماره ای که همان "نوح وجود تو" است ...» (شایگان، ۱۳۷۳: ۱۲۲)

ظاهراً او در این تقسیم‌بندی، نیم‌نگاهی به سمنانی (۶۵۹-۷۳۶) و ابن عربی (۵۶۰-۶۳۸) داشته است؛ اما ابن عربی، نامی از پیامبر اسلام نبرده و در تقسیم‌بندی خود، مقام هفتم را به ابراهیم می‌دهد. (عربی، ۱۳۸۰: ۳۷)

البته سخنان سمنانی به تطبیق اطوار دل و انبیاء الهی ختم نمی‌شود. آنچه او در توضیح این اطوار می‌نویسد، ارتباط آن را با هفت نور رنگی عرفانی آشکار می‌کند: «چون وجود ملطّخ به لقمات حظوظی و ملوث به قاذورات معاصی بکلی سوخته گشت و سبب آتش ذکر فنا حاصل آید، نور نفس به ظهور آید و پرده‌ها و کبود و خوشرنگ باشد و بعد از آن نور دل طلوع کند و پرده‌ها و سرخ و عقیق رنگ باشد...» (سمنانی، ۱۳۶۹: ۴۳-۴۴)

عبدالصمد همدانی (۱۲۱۶ ه.ق.) نیز از عارفانی است که میان این دو، ارتباطی برقرار کرده است: «با دوام تقوا و ذکر می‌توان از مراتب درونی وجود عبور کرد، به این صورت که: اول؛ مرتبه نور، لطیفه ذکر قلبی است و آن نور سبز است، در این حال سیر سالک تا فلک قمر بود، دوم؛ نور کبود است و آن نور نفس مزگی است که تا به عقل بشده است؛ و...». (همدانی، ۱۳۷۳: ۲۲۶) حال که مشابهت میان اطوار هفتگانه دل و انوار هفتگانه‌ای که بردل می‌تابد، آشکار شد، باید به سراغ مرحله‌های دیگر از این معادله رفت. در این مرحله ثابت خواهیم کرد که عرفا به شباهت مراتب هفتگانه دل و هفت آسمان توجه داشته و به‌کرات به این موضوع اشاره کرده‌اند.

#### ۴-۴. انطباق هفت طُور دل بر هفت آسمان

هفت نور رنگی، همان است که در شیوهای دیگر «هفت طُور دل» خوانده می‌شود و همین هفت طُور دل است که در متون عرفانی با هفت طبقه آسمان تطبیق داده شده است. نجم رازی درباره شباهت آسمان و دل می‌گوید: «بدان که دل برمثال آسمان است در آدمی و تن برمثال زمین... و همچنان که هر طبقه از آسمان محل کوکبی است سیاره تا هفت آسمان محل هفت کوکب سیاره است، هر طور از اطوار دل معدن گوهری دیگر است.» (رازی، ۱۳۸۷: ۱۹۵)

حاج ملاهادی سبزواری، هر مرحله را به سیاره‌ای نسبت داده و معتقد است خصوصیتی از هر سیاره در نهاد انسان تعبیه شده است: «لطایف انسانی هفت تاست: نفس و قلب و عقل و روح و سرّ و خفی و اخفی و در هر کدام ده مرتبه است، همان ده قبضه خاکی که با آن‌ها طینت انسان تخمیر شده است، یک قبضه از عناصر و نه قبضه از افلاک نهگانه؛ مثلاً دوستی، از زهره در انسان قرار داده شده و غضب از مریخ و علم، از مشتری و تفرّد و خباه، از خورشید و بقیّه را بر این‌ها قیاس کن و در هر لطیفه‌ای از این لطایف هفتگانه سهمی از این ده قبضه هست حتّی از قبضه عنصری.» (سبزواری، ۱۳۸۸: ۱۲۱) ام سلمه (۱۲۵۲ ه.ق.) از دیگر عارفانی است که

موضوع همسانی و همانندی هفت طور دل و هفت آسمان را مد نظر قرار داشته است، وی می‌گوید «دل را اطوار مختلف است و در هر طور عجایب بسیار و معانی برشمار است. دل بر مثال آسمان است و تن بر مثال زمین.» (نیریزی، ۱۳۸۱: ۱۶۶)

اما تقسیم آسمان به هفت منطقه تحت سلطه هفت سیاره، بخشی از دانش نجوم گذشتگان است و بر اساس این تقسیم‌بندی، آسمان به چندین طبقه تقسیم می‌شود و بر اساس نام و رنگ هر سیاره، هویت پیدا می‌کند. درباره این افلاک، ابونصر قمری (قرن ۴) می‌نویسد: «نزدیک‌ترین فلکی بر زمین فلک قمر است پس [بالای آن] فلک عطارد، پس فلک زهره، پس فلک شمس، پس فلک مریخ، پس فلک مشتری، پس فلک زحل، پس فلک البروج.» (قمری، ۱۳۷۵: ۳) بیرونی نیز در *التفهیم* نظر مشابهی را ارائه داده است: «خردترین فلک‌ها آن است که به ما نزدیکتر است و ماه اندر او همی‌رود و همی‌برآید...» (بیرونی، ۱۳۶۷: ۵۶) ناصر خسرو با استناد به نظریات سقراط، ضمن منسوب کردن هر فلک به یک سیاره، از فلز مرتبط با آن سیاره و رنگ تمثیلی وی یاد می‌کند:

سقراط هفت میر نهاد این را      تدبیر ساز و کار کن و رهبر  
سبز است ماه و گفت کزو روید      در خاک ملح و سیم به سنگ اندر...  
(قبادیانی، ۱۳۸۷: ۴۵)

معادل این باور را در هفت پیکر نظامی مشاهده می‌کنیم. در این اثر، هر فلک با یک فلز، یک رنگ و یک اقلیم مرتبط می‌شود. همین باور را در مورد عقاید مهری نیز می‌توان ارائه داد. آنچه از این متون و همچنین کتب نجومی، استنباط می‌شود، این است که آسمان به هفت مرحله یا هفت طبقه رنگی تقسیم می‌شود که هر فلک متعلق به یک سیاره و هر سیاره با یک فلز و رنگ آن فلز در ارتباط است؛ اما علت عروج به سمت آسمان را باید در اعتقادی دیگر که از مقبولیتی عمومی در میان مکاتب و مذاهب برخوردار است، جستجو کرد. بر اساس تعالیم اکثر مذاهب، خداوند در آسمان‌ها است.



## ۵. حجاب ظلمانی وجود

در عرفان اسلامی از حجاب‌های فراوانی نامبرده شده است: حجاب کبر، حجاب دروغ، حجاب شهوت و...، در نهایت تمام مصادیق حجاب قابلیت تبدیل شدن به مصادیق ظلمت را دارد. در میان عرفا، اتفاق نظری در رابطه با شدت و ضعف حجاب‌ها وجود ندارد. نجم رازی، حجاب شهوت را بزرگترین حجاب می‌داند. (رازی، ۱۳۸۷: ۹۱) در *طبقات الصوفیه* از قول ذوالنون، شدیدترین حجاب «حجاب نفس و تدبیرکار آن» معرفی شده است. (انصاری، ۱۳۸۶: ۱۸) در *اللمع* از قول سهل بن عبدالله گفته شده که ظلمانی‌ترین حجاب بین بنده و معبود، «دعوی» است (سراج، ۱۳۸۶: ۳۵۲) و ابوسعیدابی‌الخیر، بزرگترین حجاب را «پندار» می‌داند. (منور، ۱۳۷۸: ۲۳۹) این روند در میان آثار دیگر عرفا نیز وجود دارد. آنچه از فحوای کلام عرفا استنباط می‌شود، این است که حجاب جسم یا نفس، مهم‌ترین حجاب است. بایزید این حجاب را بزرگترین حجاب در راه معراج خود می‌داند. بایزید بسطامی می‌گوید: «آن‌گاه که توفیق عروج به حضرت باری برای من دست داد در معراج خویش از کائنات گذر کرده و به سرادقات عزت رسیده در آنجا به حجابی رسیدم که در مسیر خود به هیچ حجابی بزرگتر از آن برنخورده بودم. پرسیدم پروردگارا این چه حجابی است؟ فرمود: این حجاب نفس است.» (بغدادی، ۱۳۶۸: ۲۴۱)

نجم کبری رفع حجب، مخصوصاً حجاب نفس و وجود را لازمه شهود و رؤیت می‌داند: «دوست من! چشم‌هایت را ببند و بنگر تا چه می‌بینی، اگر بگویی: چیزی نمی‌بینم، خطاست. می‌بینی؛ اما به سبب تاریکی وجود که بسیار به بصیرت تو نزدیک است، چیزی را نمی‌یابی؛ اگر می‌خواهی با چشمان بسته اشیاء پیش خور را ببینی و بیابی، چیزی از وجود خود را کم یا دور کن. راه کاستن و دور کردن وجود، اندکی مجاهده است و معنی مجاهده آن است که تمام کوشش خود را در دفع و کشتن اغیار که وجود و نفس و شیطان است به کار گیری.» (نجم‌الدین کبری، ۱۳۸۸: ۱۵-)

۱۶) او معتقد است که وجود از چهار رکن آب، آتش، خاک و هوا تشکیل شده و همه آن‌ها تاریکی‌هایی هستند که باید از آن‌ها رهایی یافت (همان: ۱۸) و به واسطه حذف این تاریکی‌ها رنگ‌ها یکی پس از دیگری مشاهده می‌شود: «در دوردست‌ها رنگ‌هایی بسان سبز و سرخ و زرد و کبود ببینی، بدان که تو بر این هوا به آن رنگ‌ها می‌رسی و آن رنگ‌ها رنگ‌های احوال هستند، رنگ سبز، علامت حیات قلب است و رنگ آتش صاف نشانه حیات همت، یعنی قدرت است؛ اگر رنگ تیره باشد، آن آتش‌های شدت است و از رنج و تعب رهرو در پیکار با نفس و شیطان حکایت دارد؛ کبودی، رنگ حیات نفس و زردی نشانه ناتوانی است. این‌ها معانی هستند که خودشان با زبان شوق و مشاهده با صاحبان خود سخن می‌گویند و ذوق و مشاهده دو گواه عادلند.» (همان: ۱۹)

شواهد زیادی دال بر تعلق اطوار وجودی به هفت طبقه آسمان در متون عرفانی و غیرعرفانی وجود دارد. نسفی در تبیین این موضوع می‌گوید: «آن گاه در اول ماه چهارم که نوبت آفتاب است آغاز حیات می‌شود و... در ماه نهم که نوبت باز به مشتری می‌رسد، از رحم مادر به این عالم می‌زاید.» (نسفی، ۱۳۸۹: ۸۶)

مشابه با همین نظریه را می‌توان در مثنوی ملاحظه کرد:

هفت اختر هر جنین را مدتی می‌کنند ای جان به نوبت خدمتی  
چون که وقت آید که گیرد جان جنین آفتابش آن زمان گردد معین  
(مولوی، ۱۳۸۳: ۳/۶۵۷)

پیش از او، سنایی (۴۷۳-۵۲۵) نیز تلمیحاً به این تأثیرپذیری و البته مراحل مختلف آن که هر کدام با یک سیاره مرتبط است، اشاره کرده است: «یکجا در سیر العباد و در شرح سفر سالک نمادین در ساحت انفس نه آفاق که این‌گونه آورده است: وقتی بی خبر گیاه می‌خوردم، با گیاه همراهی می‌کردم. در آن زمان در معرض تجلی هستی‌های متفاوت بودم. ابتدا کسوت سبز بر من پوشیده شد- مرتبه نباتی- و بعد از آن خلعت لعلگون یافتم، مرتبه حیوانی، وقتی از این به در آمدم، به من قماط

سپیدی داده شد آغاز مرتبه انسانی و وقتی قماط سپید را دریدم، برایم قبایی عنابی دوختند آغاز مرحله جنینی و سپس برای من پیراهن عودی و حجره کافوری ساختند. بعد، نه ماه در معرض نه چرخ بودم و زمانی که جلوه‌ها به اتمام رسید، شربت، جامه‌ام شد و جامه‌ام، طعامم و آن گاه که بنیادم محکم شد مرا به سوی پدر فرستادند. (زرقانی، ۱۳۷۸: ۷۱، به نقل از سیرالعباد، ص ۴۳ - ۵۶)

ملاهادی سبزواری (۱۲۱۲-۱۲۸۹) هر مرحله را به سیاره‌ای نسبت داده و معتقد بود که خصوصیتی از هر سیاره در نهاد انسان تعبیه شده است. (سبزواری، ۱۳۸۸: ۱۲۱) در حقیقت، این یک نظریه مهری است که انسان را متأثر از سیاره‌ها می‌داند. بر اساس این نظریه، روح انسان از هر سیاره یک صفت اخذ می‌کند و در هنگام مرگ، آن صفت را به ستاره باز پس می‌دهد (ورمازرن، ۱۳۸۷: ۱۹۳)؛ اما یک نکته ناگفته در متون تحقیقی است که لازم است به آن توجه شود و آن، دلیل انجام سلوک و گذر از هفت آسمان است که اتفاقاً در آثار عرفانی به‌ویژه مکتب کبرویه از آن الگوبرداری شده است. بر اساس این باور، سیارات به انسان‌ها بدی می‌رسانند: «هر نیکی و بدی که به مردمان می‌رسد از هفتان (هفت سیاره) و دوازدهان (دوازده برج) است و آن دوازده برج، در دین، به منزله دوازده سپاهبد از جانب اورمزد و آن هفت سیاره، به منزله هفت سپاهبد از جانب اهریمن هستند و آن هفت سیاره، همه آفریدگان را شکست می‌دهند و به دست مرگ می‌سپارند» (تفضلی، ۱۳۷۹: ۱۷) و در واقع، سلوک راهی است برای گذر سالک از جایگاهی که عامل تباهی و مرگ او است؛ از همین‌روست که سالک در هر مرحله از سلوک، یکی از افلاک، سیارات و یا رنگ-های متعلق به آن را مشاهده می‌کند: «گاهی زحل همت در نهان گاه خود از دور آشکار می‌شود، و آن پایان هستی است وقتی که در نهایت بلندی باشد و هر گاه به تو نزدیک شود، بزرگ می‌گردد و چون مشتری از بالا فرود می‌آید؛ نشان این که آن ستاره همت است، آن است که تو هر جا بنگری در دیدگاه تو قرار می‌گیرد. و گاهی

مریخ جنگ و خونریزی آشکار می‌شود و این ستاره اگر در رهرو نباشد، فقیر نیست. مشایخ گفته‌اند: «فقیر که زنده‌کننده و میراننده نباشد، فقیر نیست» و گاهی آفتاب ظاهر شود و آن آفتاب روح یا دل است و زمانی زهره طرب و شادی به خدای عز و جل و عطارد علم و قمر وجود ظاهر می‌گردند.» (نجم‌الدین کبری، ۱۳۶۸: ۴۲) و به این ترتیب، سالک در هر مرحله از یکی از طورهای وجود که پیش از این ارتباطش را با آسمان‌ها بیان شد، می‌گذرد تا از تباهی و مرگ رهایی یابد. این مسئله‌ای است که در بسیاری از آیین‌های رازآموزی نیز مطرح و مطمح نظر بوده است.

### ۵-۱. ارتباط حجاب نورانی و ظلمانی و شهود انوار

گذر از حجاب‌های جسم، فرآیند رؤیت و نور را به دنبال دارد. نجم‌کبری معتقد است که نورها در عمق چاه وجود است: «بدان که چاه وجود در برابر تو، در پیش رویت، ژرف نمایان می‌شود آن‌گونه که ژرف‌تر از آن در عالم شهادت ندیده‌یی، این چاه در آغاز بالای سر تو است و بعد در مقابل تو و در پایان طریق زیر پای تو پیدا می‌شود، در عمق چاه وجود نوری سبز می‌بینی که آن پایان وجود و حدوث و آغاز قدم است، اگر این چاه در عالم بیداری برایت جلوه کند، بدان انس می‌گیری...» (نجم‌الدین کبری، ۱۳۸۸: ۲۱) به باور او، وجود دارای هفت مرحله و مقتدر با رنگ و نور است: «وجود تنها دارای هفت نوع است و انحصار تعداد زمین‌ها و آسمان‌ها به هفت، اشاره بدین مطلب است. وقتی بر چاه‌های هفتگانه در انواع وجود عروج کردی، آسمان ربوبیت و قدرت بر تو پدید آید که هوایش نوری به شدت سبز است، نوری زنده که برخی از آن همواره به سوی برخی دیگر می‌رود و چنان نیرومند است که ارواح آن را برنمی‌تابند» (همان: ۲۱) باین حال رنگ‌ها نشانه آغاز مشاهده است: «بدان که مشاهده‌ها در آغاز به صورت‌ها و خیال و بعد از آن با ظهور رنگ‌ها به ذات‌ها است و سپس ذات‌ها در یک ذات فانی می‌شوند. (همان: ۲۹) «بعد از آن، ذکر، دری از دو طرف سر می‌گشاید قطعه‌یی دایره‌وار و ظلمتی از بالا و بعد آتشی و

سپس سبزه‌یی بر آن قطعه فرود می‌آید، آن‌ها ظلمت وجود و آتش ذکر و سبزی قلب است.» (همان: ۳۲) «این دایره عین است، در رنگ و اندازه به یک حالت نمی‌ماند، بلکه به اندازه سیر افزون می‌گردد و می‌بالد. هفت طبقه‌بودن آن [ملتحمه، قرنیه، عنیبیه، عنکبوتیه، شبکیه، مشیمیه و صلیبیه] اشاره به هفت طبقه‌بودن آسمان‌ها دارد هر طبقه از دایره‌های چشم، حروف هر طبقه از آسمان است، وقتی جزء آسمانی به تدریج صفا یافت، رنگ این آسمان و اندازه‌اش نسبت به آسمان اول ظاهر می‌گردد تا دایره وجه مستغرق شود...» (همان: ۵۸)

همچنین بر این باور است که «شیخ‌الغیب» که موجودی درونی و همسان با وجود سالک است، در نهایت به واسطه رفع حجب جسمانی و بیرون آمدن از جامه وجود ظلمانی، نورانی و متجلی می‌شود: «این شخص نورانی که در برابر تو است، در اصطلاح صوفیه «مقدم» نام دارد و او را «شیخ‌الغیب» و «میزان‌الغیب» هم می‌نامند؛ گاهی این شخص، در آغاز به رنگ سیاه زنگی پیش تو می‌آید، سپس از تو غایب می‌شود، و این سیاه زنگی از تو غایب نمی‌گردد، بلکه تو او هستی و او در وجود تو درآمده با تو یکی می‌شود و این سیاهی او به سبب جامه وجود ظلمانی اوست، چون وجود را از او بگیری، و آتش ذکر و شوق جامه او را بسوزاند، گوهر از جامه برهنه‌گشته و نورانی می‌شود.» (همان: ۳۹-۴۰)

مبحث اطوار وجودی در آثار شاگردان نجم‌کبری ادامه می‌یابد. نجم‌رازی معتقد است که انسان در بدو خلقت، بهره‌ای از هر عالم با خود همراه کرده است: «بدانک چون روح انسان را از قربت و جوار رب‌العالمین بعالم قالب و ظلمت آشیان عناصر و وحشت‌سرای دنیا تعلق می‌ساختند، بر جملگی عوالم ملک و ملکوت عبور دادند، و از هر عالم آنچه زنده و خلاصه آن عالم بود با او یار کردند.» (رازی، ۱۳۸۷: ۱۰۱)

اقامت در این جهان، انسان را از عالم قرب و سرزمین حقیقی دور کرده و به فراموشی گرفتار: «و بدین روزی چند مختصر که بدین قالب تعلق گرفت آن روح

پاک که چندین هزار سال در خلوت خاص بی واسطه، شرف قربت یافته بود، چندان حجب پدید آورد که به کلی آن دولت‌ها فراموش کرد» (همان: ۱۰۲)، این فراموشی همیشگی نبوده و امکان بازگشت به اصل اولیه وجود دارد. بخشی از فرآیند بازگشت به شهر جان، گذر از آسمان‌ها است: «در مرتبه پنجم چون بر صفات افلاک و اجرام سماوی گذر کند، خود را بر آسمان‌ها رفتن و پریدن و عروج کردن از آسمان به آسمان و گردانیدن چرخ فلک و اشباه آن بیند.» (همان: ۳۷۶) «بدانک منشاء انوار متنوع است، چون: روحانیت سالک و ولایت شیخ و نبوت خواجه علیه‌السلام و ارواح انبیا و اولیا و مشایخ و حضرت عزت و ذکر «لا اله الا الله» و اذکار مختلف و قرآن و اسلام و ایمان و انواع عبادات و طاعات، که هر یک را نوری دیگر است، و از هر منشأ نوری دیگر برخیزد مناسب آن، و هر یک را ذوقی و لونی دیگر است.» (همان: ۳۰۰)

و چون انوار به کل از حجب بیرون آید خیال را در آن تصرفی نماند، الوان برخیزد و در بیرنگی و بی‌صورتی و بی‌محلّی و بی‌شکلی و بی‌هیئتی و بی‌کیفیتی مشاهده افتد، و نور مطلق آن است که از این همه پاک و منزّه باشد و هر شکل و لون که خیال ادراک کند جمله از آرایش حجب صفات بشری است. (همان: ۳۰۰)

در آثار شاگردان نجم کبری به‌ویژه علاء الدوله سمنانی، نگرش خاصی در مورد حجب نورانی و ظلمانی وجود دارد که دال بر همسانی انوار شهودی در این مکتب و حجاب‌های موجود در سلوک است؛ البته باید در نظر داشت که بدیع‌بودن ارائه یک نظریه، الزاماً به معنای بدیع‌بودن نظریه نیست، زیرا همبستگی مباحث نور، رؤیت و رفع حجب امری آشکار و بدیهی در عرفان اسلامی است: «مفهوم شهود و رؤیت به عنوان ادراک و دریافت شهودی و رفع حجاب از عوالم فوق محسوس، با مفهوم نور، در مقام تجلی الهی اسماء و صفاء، همبسته و مشترک است.» (شایگان، ۱۳۸۲:

۲۶۷) گرچه همچنان کاربرد نمادین رنگ در تبیین این فرآیند از مشخصه‌های ویژه کبرویه است.

سخنان سمنانی، به‌خوبی نمایانگر ارتباط حجب ظلمانی بامقوله «انوار رنگی» در عرفان اسلامی است؛ بنابراین تکرار آنچه دیگر عرفا در این زمینه نقل کرده‌اند، قطعاً کمکی به بحث نخواهد کرد؛ به‌ویژه با توجه به اینکه به طور مفصل در بخش «انوار رنگی» به آن اشاره کرده‌ایم. بر این اساس، همزمان که سالک موفق به رؤیت نور می‌شود، همزمان از یکی از طورها و بخش‌های ظلمانی وجود خویش رهایی می‌یابد. فرآیندی که به نورانی شدن وجود انسان و رفع حجب ظلمانی می‌انجامد.

#### ۱-۲. ارتباط رفع حجب ظلمانی و انوار رنگی

در *نفحات الانس* جامی (۸۱۷-۸۹۸) روایتی از ذوالفنون نقل شده که با این مبحث بسیار همخوانی دارد: «ذوالفنون می‌گفت که در بادیه زنگی را دیدم سیاه، هرگه که الله گفتی، سپید شدی. ذوالفنون گوید هرکه الله را یاد کرد در حقیقت صفت وی جدا گردد.» (جامی، ۱۳۸۲: ۳۳) اگرچه در این روایت، شاهد تأثیر ذکر برسالک و نورانی شدن وجود او هستیم؛ اما در بعدی فراتر، نمایانگر روند نورانی شدن انسان در طول سلوک است.

اما چه چیزی نمودار کمال انسان است؟ آنچه نسفی در *انسان کامل* مطرح می‌کند؛ انسانی که مراحل سلوک را طی کرده و قوس صعودی را پیموده است، تا حدودی راهگشاست: «ای درویش، هر که دایره وجود (نزول و عروج) تمام کرد عالم صغیر را تمام کرده است و به نهایت مقام انسانی رسید و انسان کامل شده.» (نسفی، ۱۳۸۹: ۱۳۱) انسان کامل زمانی که به این مرحله از کمال می‌رسد، قدرت آن را دارد که نور را از ظلمت جدا کند و متجلی سازد: «اکسیر این است که آدمی می‌کند به هر چیزی که می‌خورد جان آن چیزها می‌ستاند و زبده و خلاصه چیزها می‌ستاند - یعنی نور را

از ظلمت چنان جدا می‌کند که نور خود را کماهی می‌داند و می‌بیند و این جز در انسان کامل نباشد.» (همان، ۱۳۸۸: ۹۱)

تعبیری از نمود نور، مقوله «بدون سایه بودن» است که در عرفان و همچنین در دیگر مکاتب مطرح شده است. براساس آنچه در روایات اسلامی بیان شده، پیامبر اسلام بی‌سایه بوده است: «آنک شنوده‌ای که محمد را علیه السلام سایه نبود از اینجاست که او همه نور شده بود که "یاایهاالناس قد جاءکم نور من ربکم" و نور را سایه نباشد، چون خواجه علیه‌السلام از سایه خویش خلاص یافته بود، همه عالم در پناه نور او گریختند که «آدم و من دونه تحت لوائی یوم القیمة ولا فخر» (رازی، ۱۳۸۷: ۱۵۹-۱۵۸) همین خصوصیت برای زرتشت نیز لحاظ شده است: «وهومن به زرتشت گفت: این کت فرازت برم به انجمن مینویان و امشاسپندان، هر چندی از راه را که به من به نه گام می‌پیمود، زرتشت به نودگام می‌رفت. سرانجام انجمن هفت امشاسپندان را نگریست و بیست و چهارگام به آن انجم نمانده ایستاد و روشنایی بزرگ و با شکوهی را ملاحظه کرد اما آنچه که نگاه کرد، سایه خویش را ندید.» (محصل، ۱۳۶۶: ۸۱)

چوبگشاد زرتشت مرچشم را به مینو، تن خویش دیدش فرا  
از اول به یک انجمن بنگرید که از نورشان سایه خود ندید  
(زرتشت‌نامه: ۴۳)

به نظر می‌رسد، قدمت این اندیشه بسیار کهن‌تر از زرتشت باشد؛ زیرا در *اوستا*، مهریشت در توصیف مهر نوشته شده است: «آن فروغ سفید مینوی درخشان هشیاری بی‌سایه» (پورداوود، ۱۳۷۷: ۹-۴۵۷) این توصیف ایزدمهر، فرآیند بی‌سایه شدن انسان کامل را با مقوله «خدایی» پیوند می‌دهد. انسان کامل مانند خدا، نور مطلق می‌شود؛ زیرا انسان نه فقط می‌تواند مانند خدا شود؛ بلکه چون از قیود شخصیت موهوم رها شود، می‌تواند با حقیقت کلی یکی شود؛ یعنی دوباره به اصل خود بیبوندد.» (غنی،



۱۳۷۵: ۴۲۴) و شاید بی ربط نبوده است که سرکاراتی، مرتبه «بی‌سایگی» را نمود «انسان کامل» در اندیشه ایرانی می‌داند (سرکاراتی، ۱۳۸۵: ۶۴) و البته عرفا در توجیه آن، از ضعیف شدن هیكل انسانی، در پی نزول نورهای قوی گفته‌اند: «روحانیت هر کس، به آنچه از افق انوار بر او وارد گردد، قوی می‌شود، هیكل انسانی او ضعیف می‌گردد، چون آن چه از صورت‌های روحانی برای او کشف می‌شود، بزرگتر از آن چیزی است که جسم او طاقت آن را دارد.» (دباغ، ۱۳۷۹: ۱۰۹) در این شرایط است که بُعد جسمانی وجود انسان بر طرف شده و بُعد نورانی با حق آمیخته می‌شود: «در عالم شهود، در بیداری‌ام از سبک خواب، دوگانگی وجود تبدیل به یگانگی در مقام اتحاد شد.» (فارض، ۱۳۸۴: ۸۳)

بنابراین این گونه که ملاحظه می‌شود، ارتباط مستقیمی میان مراحل رؤیت انوار رنگی و گذر از اطوار وجودی برقرار است. بر اساس این فرآیند، سالک در هر مرتبه از سلوک، موفق به رؤیت یک نور رنگی خاص می‌شود که در حقیقت مبین تعالی روحانی و عبور سالک از یکی از حجاب‌های ظلمانی وجودش است.

## نتیجه

شهود انوار که خود از مباحث اساسی و گسترده در عرفان اسلامی محسوب می‌شود، در هر مکتب و سلسله عرفانی به گونه‌ای خاص و گاه منحصر به فرد ارائه شده است. بدیع‌ترین گونه ارائه این مبحث، به مکتب کبرویه و شاگردان نجم‌الدین کبری اختصاص دارد. بر اساس این نظریه که مبدع آن را در عرفان اسلامی، ظاهراً می‌بایست نجم کبری قلمداد کرد، سالک در سیر تکاملی خویش به رؤیت انواری رنگی نائل می‌شود که مبین تعالی و کمال اوست و نمود ظاهری این تعالی را می‌توان در جامه و خرقه سالک نیز مشاهده کرد که بسته به مقام عرفانی وی ملون می‌شود. مبحث انوار رنگی در سه بخش کلی انوار شهودی، اطوار قلب و حجاب‌های ظلمانی در عرفان کبرویه مطرح شده است که با هم در ارتباط است. مباحثی که در نهایت

مبنی گذر سالک از بُعد جسمانی وجود و رسیدن به مرتبه نور مطلق است. در پی این فرآیند، سالک از اطوار وجود خویش که هر کدام با یک فلک و یک رنگ در ارتباط است، می‌گذرد. با توجه به تعلق هر یک از اطوار وجود انسان در دوران جنینی به یکی از سیارات که در حقیقت به یک فلک تعلق دارند، اطوار وجودی وی با افلاک و رنگ‌های وابسته به آن‌ها در ارتباط است. در سلوک، عارف در هر مرتبه از یکی از اطوار وجودی خود می‌گذرد. این فرآیند، در سطحی دیگر نمایان‌گر گذر سالک از یکی از افلاک است. در نهایت، با عبور از هفت آسمان، اطوار وجودی نیز طی می‌شود و صرفاً بعد نورانی سالک باقی می‌ماند.



### منابع

- قرآن کریم.
- الیاده، میرچا، (۱۳۷۶)، رساله در تاریخ ادیان، تهران، سروش.
- انصاری، عبدالله بن محمد، (۱۳۷۷)، مجموعه رسائل خواجه عبدالله انصاری، محمدسرور مولایی، تهران، توس.
- بابری، داراشکوه شاهزاده هند، (۱۳۸۰)، مجمع البحرین، تحقیق و تصحیح محمد رضا جلالی نائینی، تهران، سخن.
- برزش‌آبادی، عبدالله، (۱۳۷۹)، شرح لمعات فخرالدین عراقی، مقدمه محمد خواجه‌جوی، تهران، مولی.
- بغدادی، مجدالدین محمد، (۱۳۶۸)، تحفة البررة فی مسائل العشرة، ترجمه شیخ محمد باقر ساعدی خراسانی، تهران، مروی.
- بیدآبادی، سوری، (۱۳۸۶)، تکامل در آثار صوفیه، تهران، ترفند.
- بیرونی، محمدبن‌احمد، ابوریحان، (۱۳۶۷)، آثار الباقیة عن قرون الخالیة، ترجمه اکبر داناسرشت، تهران، ابن سینا.
- پورجوادی، نصرالله، (۱۳۷۵) رؤیت ماه در آسمان، تهران، مرکز نشر دانشگاهی.
- گات‌ها، (۱۳۷۸)، ترجمه ابراهیم پورداوود، تهران، دنیای کتاب.
- یشت‌ها، (۱۳۷۷)، ترجمه ابراهیم پورداوود، تهران، اساطیر.
- مینوی خرد، (۱۳۷۹)، احمد تفضلی، تهران، توس.
- حقیقت، عبدالرفیع، (۱۳۸۵)، ستاره بزرگ عرفان شیخ نجم‌الدین کبری، تهران، بهجت.

- حمویه، سعدالدین، محمد بن مؤید، (۱۳۸۹)، المصباح فی التصوف، تهران، انتشارات مولی.
- دباغ، عبدالرحمن بن محمد، (۱۳۷۹)، عشق اصطقلاب اسرار خداست، تحقیق ه. ریتزر، ترجمه قاسم انصاری، تهران، طهوری.
- رازشیرازی، میرزا ابوالقاسم بن عبدالنبی، شریفی الذهبی، معروف به بابا، (۱۳۸۳)، قوائم الانوار و طوابع الاسرار، تصحیح و توضیح خیرالله محمودی، شیراز، دریای نور.
- رازی نجم الدین، (۱۳۸۷)، مرصاد العباد، تهران، علمی و فرهنگی.
- زرغانی، سید مهدی، (۱۳۷۸)، افق‌های شعر و اندیشه سنایی، تهران، روزگار.
- سراج، ابونصر عبدالله بن علی، (۱۳۸۲)، اللمع فی التصوف، تصحیح و تحشیه رینولد آلن نیکلسون، ترجمه مهدی مجتبی، تهران، اساطیر.
- سرکاراتی، بهمن، (۱۳۸۵)، سایه‌های شکار شده، تهران، طهوری.
- سلمی، محمد بن حسین، (۱۴۲۱ق.)، حقایق التفسیر، تحقیق سید عمران، بیروت، دارالکتب العلمیه.
- سمنانی، احمد بن محمد، علاءالدوله، (۱۳۶۹)، مصنفات فارسی، به اهتمام نجیب مایل هروی، تهران، علمی و فرهنگی.
- سهروردی، شیخ شهاب الدین، (۱۳۸۰)، مجموعه مصنفات شیخ اشراق، تصحیح و مقدمه هنری کرین، تهران، پژوهشگاه علوم انسانی و مطالعات فرهنگ.
- شایگان، داریوش، (۱۳۷۳)، هانری کرین، آفاق تفکر معنوی در عرفان ایرانی، ترجمه باقر پرهام، تهران، نشر و پژوهش فرزانه روز.
- \_\_\_\_\_، (۱۳۸۲)، آیین هندو و عرفان اسلامی، تهران، فرزانه روز.
- شمیسا، سیروس، (۱۳۸۰)، کلیات سبک شناسی، تهران، فردوس.
- عربی، محیی الدین، (۱۳۸۰)، ما ز بالایم و بالا می‌رویم، ترجمه قاسم انصاری، چاپ دوم، تهران، طهوری.
- غزالی، محمد بن محمد، (۱۳۸۶)، کیمیای سعادت، به کوشش حسین خدیو جم، تهران، شرکت انتشارات علمی و فرهنگی.
- \_\_\_\_\_، (۱۳۶۴)، مشکوٰۃ الانوار، مقدمه ابولعلاء غفیفی، ترجمه سید ناصر طباطبایی، تهران، انتشارات مولی.
- غنی، قاسم، (۱۳۷۵)، تاریخ تصوف در اسلام، تهران، زوار.
- فارض، عمر بن علی، (۱۳۸۴)، فروغ رخ ساقی، مترجم اکرم جودی نعمتی، تهران، اهل قلم.
- قبادیانی، ناصر خسرو، (۱۳۵۷)، دیوان، تصحیح مجتبی مینوی، مهدی محقق، تهران، مؤسسه مطالعات اسلامی دانشگاه تهران - دانشگاه مک گیل.

- قمی، حسن بن علی، بونصر (۱۳۷۴)، ترجمه المدخل الی علم احکام النجوم، مترجمی ناشناخته، تصحیح جلیل اخوان زنجانی، تهران، علمی فرهنگی، دفتر نشر میراث مکتوب.
- کاشانی، محمودبن علی، عزالدین (۱۳۸۷)، مصباح الهدایه و مفتاح الهدایه، تصحیح و توضیحات عفت.
- نجم‌الدین کبری، احمد بن عمر، (۱۳۶۸)، فوائح الجمال و فواتح الجلال، ترجمه محمدباقر ساعدی خراسانی، به اهتمام حسین حیدرخانی، تهران.
- \_\_\_\_\_، (۱۳۶۳)، آداب الصوفیه، به اهتمام مسعود قاسمی، تهران، زوار.
- کرین، هانری، (۱۳۸۷)، انسان نورانی در تصوف ایرانی، ترجمه فرامرز جواهری‌نیا، تهران، گلبان.
- گوهرین، صادق، (۱۳۸۸)، فرهنگ اصطلاحات عرفانی، تهران، زوار.
- لاهیجی، محمد بن یحیی، (۱۳۸۳)، مفاتیح الاعجاز فی شرح گلشن راز، مقدمه و تصحیح محمدرضا برزگر خالقی و عفت کرباسی، تهران، زوار.
- محصل، (۱۳۶۶)، گزیده‌های زادسپرم، ترجمه محمد تقی راشد محصل، تهران، مؤسسه مطالعات و تحقیقات فرهنگی.
- محمدی و ایقانی، کاظم، (۱۳۸۶)، نجم کبری پیر ولی تراش، کرج، نجم کبری.
- معمارزاده، محمد، (۱۳۸۶)، تصویر و تجسم عرفان در هنرهای اسلامی، تهران، دانشگاه‌الزهرا.
- منور، محمد بن ابی طاهر بن ابی سعید، (۱۳۷۸)، اسرار التوحید فی مقامات شیخ ابوسعید، تصحیح شفیعی کدکنی، تهران، آگاه.
- مولوی، جلال‌الدین محمدبن محمد، (۱۳۸۷)، کلیات دیوان شمس، تصحیح فروزانفر، تهران، نگاه.
- \_\_\_\_\_، (۱۳۸۳)، مثنوی معنوی، تصحیح، مقدمه و کشف الابیات از قوام‌الدین خرمشاهی، تهران، دوستان.
- ندیم، محمد بن اسحاق، (۱۳۸۱)، مانی به روایت ابن ندیم، ترجمه فارسی ابوالقاسم اسماعیل‌پور، تهران، طهوری.
- نسفی، عزیز بن محمد، (۱۳۸۹)، الانسان الکامل، تهران، طهوری، انجمن ایران شناسی فرانسه در تهران.
- \_\_\_\_\_، (۱۳۸۸)، زبدة الحقایق، تصحیح، مقدمه و تعلیقات از حق‌وردی ناصری، تهران، طهوری.
- نیریزی، ام سلمه بیگم، (۱۳۸۱)، جامع الحکایات، تصحیح مهدی افتخار، قلم، نشر بخشایش.
- همدانی، ابوالمعالی عبدالله بن محمد بن علی ملقب به عین القضاة، (۱۳۸۹)، تمهیدات، تصحیح عقیق عسیران، چاپ هشتم، تهران منوچهری. فرهنگ معاصر.