

معرفت در اندیشه عرفانی شیخ نجم الدین کبری

*احمد پاکتچی

چکیده

نجم الدین کبری (د ۶۱۸ ق) ، یکی از شخصیت های اثرگذار و نواندیش در حوزه عرفان نظری است که تأملات او در حوزه های انسان شناسی ، فلسفه ذهن و به خصوص معرفت ، در تاریخ تصوف و تاریخ معرفت شناسی اسلامی حائز اهمیت است . او در بحث پیرامون " خواطر " ، گونه های مختلف خواطر نورانی و ظلمانی را مورد بحث قرار داده و آنگاه به گونه ای برتر از خواطر ، یعنی الهام الهی پرداخته و تصویری کامل از نظریه یادآوری را ارائه داده است . نزد او ، انسان برای زندگی خاکی خود به حواس و عقل نیازمند است ، اما برای دست یافتن به معرفتی در باره حقایق جهان ، در حالت کوری است ، مگر آنکه با مجاهده پرده از پیش او برفتد نجم الدین ، عقل را به عنوان نعمتی الهی برای دستیابی به معرفت مورد ستایش قرار داده ، اما از فریفته شدن آن به ادراکات حسی و دانایی های دنیوی نگران بوده است . او به حقیقتی عظیم در عالم نورانی به عنوان " عقل کبیر " باور دارد که تنها ابزار در یافتن آن ، همان عقل فردی متعلق به انسان ، یا " عقل صغیر " است . به باور او هیچ گوهری جز جنس خود را نتواند دید . در راستای برون آمدن از کوری ، نجم الدین مبحث " غیبت " را گشوده است ، حالتی برخاسته از تصفیه وجود که سالک را قادر می سازد تا برخی از حقایق پنهان عالم را مشاهده کند . او به سه مرتبه از غیبت اشاره کرده است که مرتبه نازل آن که برای عموم مردم دست یافتنی است و والا ترین مرتبه اش ، شهادت حقیقی است که برای برترین انسان هاست .

نجم الدین با سخن از " ذوق " ، به مثابه گونه ای از حس غیبی که قدرت تمیز حقایق را به انسان می دهد ، ذوق را در تقابل با مشاهده قرار داده و مباحثه معرفتی خود را بسط

*استادیار گروه قرآن و حدیث دانشگاه امام صادق (ع)

بگت ، شماره ۴ ، پاییز و زمستان ۱۳۸۳

داده است؛ وی در این تقابل بر آن است تا در برابر وضوح حاصل از مشاهده، معرفت حاصل از ذوق را معرفتی حقیقی و شایسته اعتبار، اما با گونه ای از ابهام و عدم وضوح بر شمارد. نزد او سبب مشاهده گشوده شدن بصیرت به کنار رفتن پوشش ها از پیش روی، و سبب ذوق تبدیل وجود و " ارواح " است.

معرفت در اندیشه عرفانی شیخ نجم الدین کبری

شیخ نجم الدین کبری (۵۴۰-۶۱۸ق)، از برجسته ترین اندیشمندان صوفیه در اواخر سده ششم و اوایل سده هفتم هجری است. وی که در تاریخ تصوف به عنوان سرسلسله طریقه کبرویه شناخته است، در واقع یکی از شخصیت‌های اثرگذار و نواندیش در حوزه عرفان نظری است که در زوایای منظومه فکری اش، دیدگاه‌های او در خصوص معرفت از اهمیت ویژه‌ای برخوردار است. مطالعه در باره نواندیشی های نجم الدین کبری، به خوبی نشان می‌دهد که وی در حوزه روانشناسی و فلسفه ذهن، دارای تأملاتی بوده که فارغ از تاریخ تصوف، در تاریخ این مباحث درخور توجه است (نک: پاکتچی، «روانشناسی...»، مقدمه).

نجم الدین، آشکارترین مواضع خود در باره معرفت را همچون دیگر نظریه های اساسی خود، در کتاب *فوائح الجمال* به دست داده که منظومه اساسی نظری او بوده است؛ با این وصف اشاراتی سودمند نیز در دیگر آثار او دیده می‌شود که در این مقاله در حاشیه *فوائح* مورد استفاده قرار گرفته است. در میان نوشته هایی که در فهرست آثار نجم الدین کبری از آنها یاد می‌شود، البته رساله ای مستقل با نام *رساله معرفت* هم هست که در فهرستهای معتبر از آثار وی نامی از آن به میان نیامده و مضامین آن نیز با منظومه فکری شیخ نجم الدین ناسازگاری هایی دارد که موجب شده است تا در مقاله حاضر مضامین آن رساله به عنوان دیدگاه‌های نجم الدین شناخته نشود. از ناسازگاری های موجود میان *رساله معرفت* با اندیشه های موجود در آثار ثابت شیخ نجم الدین، مواردی چون تفاوت تفسیر «لا اله الا الله» در این اثر با تفسیر ارائه شده در *الاصول العشره* (نجم الدین، *الاصول*، ۵۷) و از همه مهم تر تکیه بر اصل وحدت وجود و تأکید بر اینکه بهشتیان و دوزخیان همه فرعی بر وجود حق و همه از نور خدایند و اینکه «بهشت میمنه آن حضرت است و دوزخ میسره، مؤمنان جمال حضرتند و کافران جلال حضرت»، *رساله معرفت* را از آموزه های نجم الدین کبری دور ساخته است (برای توضیح، نک: پاکتچی، «نگرش تحلیلی...»، ۳۹-۴۰). رباعیات منسوب به شیخ نجم الدین نیز نه از آن روی که انتساب آنها قطع ی فرض شده است، بلکه تنها به عنوان شاهدهی برای بسط دیدگاه‌های برگرفته از آثار اصلی وی مورد توجه قرار گرفته است.

معرفت و دانایی

در نظام‌های گوناگون اندیشه عرفانی، همواره پیجویی دانایی ژرف نسبت به هستی و دست یافتن به معرفتی فرای شناخت حس و عقل، به عنوان یکی از اهداف اصلی مورد توجه بوده و هم از این روست کف این سنخ از اندیشه‌ها، نام عرفان یا گنوستیسیسم^۱ را به خود گرفته است.

در اندیشه عرفانی نجم‌الدین کبّوی، نهایت سیر و سلوک انسان، برخورداری از دو امر معرفت و محبت است؛ اما در این میان رابطه میان معرفت کف از مقوله دانایی است و محبت کف از مقوله احساس است، درخور تأمل خواهد بود. توجه به این آموزه نجم‌الدین کبّوی شایسته است کف حصول معرفت را مقدمه حصول محبت می‌شمارد. وی در این باره یادآور می‌شود که نهایت امر معرفت و محبت است، و محبت ثمره معرفت است؛ چه آن کس کف شناسد، نمی‌تواند محبت ورزد (نجم‌الدین، *فوائد الجمال*، ۱۷۷؛ معرفی محبت به عنوان زوج عرفان، همان، ۱۹۵).

نجم‌الدین کبّوی میان معرفت و عبادت نیز رابطه‌ای برقرار کرده و بدین ترتیب، پیجویی معرفت را انگیزه آفرینش انسان شمرده است. وی با الهام از تفسیری از ابن عباس صحابی، در برداشت از آیه "ما خلقت الجن و الانس الا ليعبدون" (ذاریات/۵۶)، ليعبدون را به معنای "لیعرفون" گرفته و انگیزه مورد اشاره در آیه برای خلقت جن و انس را معرفت دانسته است (نجم‌الدین، *آداب السلوک*، ۱۹۸؛ نیز رابطه عبودیت و معرفت، همو، *آداب الصوفیه*، ۳۳). در همین راستاست کف‌وی در آموزه‌های خود، حدیث قدسی "کف کثرا مخفيا" را نیز مورد توجه قرار داده و در رساله‌ای که در شرح آن نوشته، انگیزه نخستین آفرینش را شناخته شدن این گنج پنهان، یعنی خدای خالق شمرده است (نک: *آداب السلوک*، همانجا). از مقدمه ابن عربی بر رساله‌ای که در باب شرح همان حدیث قدسی پرداخته است، برمی‌آید که به روزگار وی که بیست سال از نجم‌الدین جوانتر بوده است، بحث در باره معنای این حدیث، در محافل عارفان مطرح بوده است (ابن عربی، "رساله ..."، ۵۲۱). به هر روی، باید

توجه داشت که اندکی پیش از ابن عربی، نجم الدین کبری، افزون بر آنچه به نقل از آداب السلوک یاد شد، شرحی مستقل نیز بر این حدیث نوشته که نسخ متعددی از آن برجای مانده است (پاکتچی، «نگرش تحلیلی...»، ۳۴).

دانایی نخستین و یادآوری

در تاریخ فلسفه، یکی از مشهورترین نظریه‌های معرفت‌شناسی، نظریه یادآوری است که به نام افلاطون، فیلسوف یونانی به ثبت رسیده است. نظریه یادآوری افلاطون، مبتنی بر نظریه «مُتْ» و در حوزه وجودشناسی و بر این پایه استوار بود که شناخت ما به مثل، نمی‌تواند نتیجه تجربه حسی و نه شناخت عقلی بوده باشد و این زمینه‌ها را او به نظریه یادآوری بود. وی معتقد بود که انسان‌ها در گذشته‌ای دور، به مشاهده مثل ازلی نایل گشته‌اند، اما به سبب خطای کف از آنان سرزده، از آن عالم مشاهده به دور افتاده و به جهان خاکنی هبوط کرده و قالبی زمینی یافته‌اند.

این پی‌کوی خاکنی کف وجود انسان را در بر گرفته، مانع از آن است که آن معرفت پیشین به مثل را دریابد، اما در این حد از معرفت پیشین بهره‌مند است که هر گاه شیئی جزئی را در جهان به حس درک کند، خاطره مثال آن نزد او یادآوری می‌شود و از معرفت پیشین، بدو بهره‌ای می‌رسد. این گونه است که افلاطون اصل معرفت در انسان را، همان معرفت پیشین، و مبنای شناخت امور جزئی را، یادآوری ناقصی از آن معرفت پیشین می‌شمارد. به عنوان گام پسین همین نظریه افلاطون بر آن است که اگر انسان در پی راه یافتن به معرفت حقیقی باشد، باید که حجاب پی‌کوی خاکنی را پس زند و از قید آن رهایی یابد و روح با حقیقت خلوص یافته خویش است که به درک حقیقت اشیاء نایل می‌آید.

نظریه یادآوری با پرداختی دیگر در طیفی از منابع اسلامی، به خصوص منابع عرفانی نیز مطرح گشته و پایه آن شماری از آیات قرآنی، مانند آیه «الست» (اعراف/۱۷۲) و برخی از احادیث نبوی بوده است؛ اما در مقایسه میان دیدگاه افلاطونی و دیدگاه عارفان اسلامی، می‌توان عناصر مهمی چون تعلیم نخستین الهی، هبوط به عالم خاکنی و فراموشی آموخته‌ها و

ضرورت تزکیه نفس برای یادآوری علوم حقیقی را به عنوان عناصر مشترکی میان نظریه افلاطونی و پرداخت‌های نظریه یادآوری در عالم اندیشه اسلامی مشخص کُود.

به عنوان نمونه‌ای از پرداخت نظریه در حوزه عرفان اسلامی، باید به مباحث امام محمد غزالی در رساله "علم لدنی" اشاره کُود که به نظر می‌رسد پیوند نزدیکی بین تعالیم آن و آموزه‌های نجم‌الدین کبُوی برقرار بوده و احتمالاً تعالیم غزالی زمینه‌ساز اندیشه نجم‌الدین در این باره بوده است.

نجم‌الدین کبُوی در بحث خود در باب خواطر، یعنی آنچه به دل انسان خ‌طور می‌یابد، گونه‌های مختلف خواطر نورانی و ظلمانی را مورد بحث قرار داده و آنگاه به گونه‌ای برتر از خواطر، یعنی الهام الهی یا خواطر حقانی پرداخته و در توضیح چستی آن، تصویری کفهل از نظریه یادآوری را ارائه داده است. بر پایه تبیین نجم‌الدین، خواطر حقانی همان علم لدنی است و در حقیقت از مقوله خواطر نیست، بل کف علمی ازلی است که خداوند آن را به ارواح فراآموخته است. این اشاره به آن گاهی است که خداوند ایشان را خ‌طاب کُوده است که "الست بر بکم" و آنان "بلی" گفته‌اند (اشاره به آیه اعراف/۱۷۲) و نیز آنجا که خداوند به آدم همگنی اسماء را فراآموخته است (اشاره به آیه بقره/۳۱). پس ارواح آن دانایی را فراگرفتند و اکنون نیز آن را به علم لدنی یاد دارند. تنها نکته آن است که علم گاه به تاریکی وجود پوشیده می‌گردد، پس اگر سیار (انسان اهل سیر) صفا یابد و از "وجود" (به معنای اصطلاحی نجم‌الدین) غایب گردد، آن علم لدنی - یا ح‌کفی از اح‌کلم آن - ظاهر می‌شود. پس سیار به سوی وجود بازمی‌گردد و با خود علمی دارد که آن الهام است. آن همچون خط نوشته شده بر لوح است که گاه با غباری که روی آن پوشد، پنهان می‌گردد و چون غبار از آن بوبند، نوشته آش‌کلو می‌شود" (نجم‌الدین، *فوائـح الجمال*، ۱۳۸؛ برای الهام و علم لدنی، نیز نک: همو، *الهائم*، ۳۴؛ قس: غزالی، *علم لدنی*، ۴۴؛ برای نظریه یادآوری، غزالی، همان، ۴۹).

نقد معرفت

در طول تاریخ عرفان، چه در محیط اسلامی و چه در محیط‌های دیگر، همواره لبه تیز حملات اهل عرفان، متوجه اعتماد عامه مردم و نیز دانشمندان رسمی نسبت به دو ابزار شناخت، یعنی حس و عقل بوده است. این دیدگاه کف فرای حس، تنها ابزاری کف برای حصول شناخت در دسترس انسان قرار دارد، عقل و روش‌های استدلالی آن است، به شدت از سوی عارفان مورد انتقاد قرار گرفته و زمینه این نقد، مطرح کردن ابزار سومی بوده است کف نزد برخی از آن به شهود تعبیر می‌شده است.

اساس نقد ابزار حس و عقل و به میان آوردن ابزار سوم، از مشخصه‌های عمومی دیدگاه‌های عرفانی است؛ اما چگونگی بحث در نقد ابزارها و نیز ظوایف مربوط به چیستی ابزار شهود و کیفیت دستیابی بدان و هم مراتب آن است کف مبحث معرفت در اندیشه عرفانی نجم الدین کبوری را چهره‌ای ویژه بخشیده است.

نجم الدین پیش از هر سخن، راه خود را با گفتاری در باب دانایی انسان‌ها در عالم خاک‌ی بازگشوده است. وی در نخستین جملات کتب الفوائد، در این باره چنین آورده کف خداوند به احدی ستم نکوده است، در همه کف روحی از خود دمیده و عقلی برای اوست و برای او گوشری و چشمی و دلی نهاده است (نجم الدین، *فوائد الجمال*، ۱۲۲). انسان برای زندگی خاک‌ی خود به این عقل و حواس نیازمند است، اما او برای دست یافتن به معرفتی در باره حقایق جهان و برای زندگی معنوی خود چه ابزاری در اختیار دارد. نجم الدین، بلافاصله پس از این عبارت خود، توضیحی را می‌افزاید کف نشان می‌دهد انسان با وجود عقل و حواس، تا آنجا کف به حقایق جهان بازمی‌گردد، در کوری یا «مَم» به سر می‌برد. وی در ادامه سخن چنین افزوده که مردم همه در کوری بسر می‌برند، مگر آنان کف خداوند پرده از پیش آنان برداشته است (نجم الدین، همانجا).

اکنون پرسش مهم در پیش روست و آن این است کف پرده یاد شده کف انسان‌ها را به اعماق کوری فرومی‌برد، چیست و از کججا بر انسان‌ها عارض شده است؟ وی در پاسخ این

پرسش می‌گوید که این پرده چیزی خارج از انسان‌ها نیست، بلکه از جنس خود ایشان است و همان تاریکی وجود ایشان است (نجم‌الدین، همانجا).

بدیهی است مطرح کردن چنین بحثی در آغاز کتب، قدری گیج‌کننده و نامفهوم است و از همین روست که نجم‌الدین، مخاطبان خود را به آزمایشی ساده و در عین حال تکلف‌دهنده فرامی‌خواند؛ البته تکلف‌دهنده با تفسیری که نجم‌الدین از نتیجه این آزمایش داشته است. وی در توضیح این آزمایش می‌گوید:

“چشمانت را ببند و بگو چه می‌بینی؟ اگر بگویی من در این حالت هیچ چیز نمی‌بینم، این خطایی است که در آن افتاده‌ای. به عکس تو می‌بیری، اما تاریکی وجود خود را می‌بیری و از آن رو که این [تاریکی وجود] به بصیرت تو بسیار نزدی است، آن را در نمی‌یابی” (نجم‌الدین، *فوائد الجمال*، ۱۲۲).

نجم‌الدین بر این باور است که اگر انسان در پی دست یافتن به معرفت حقایق باشد و بر آن باشد تا اموری فرای جهان خاکین ظلمانی را دریابد، باید بصیرت خود را به کل بگیرد و چشم خود را فرو بندد. نزد نجم‌الدین، تنها زمانی که انسان چشم خود را فرو می‌بندد، توان می‌یابد تا با چشم بصیرت خویش جهان را بنگرد و از همین روست که جویندگان معرفت را دعوت می‌کند تا برای دیدن حقایق به چشم بصیرت، همچنان پلک‌های خود را بسته نگاه دارند (نجم‌الدین، همانجا).

برای باز شدن دیده بصیرت و راه یافتن به معرفت حقایق، نجم‌الدین به شیوه معمول نزد اهل عرفان، مجاهده را تنها طریقی می‌داند، اما تفسیر او از این مجاهده، بر پایه دریافت‌های عرفانی ویژه اوست. وی که در باره وجود و چیستی آن، آموزه‌هایی خاص خود دارد، در باره مجاهده برای گشودن بصیرت چنین آورده که اگر انسان بخواهد خدای را ببیند، باید از وجودش چیزی کم کند، یا دور کند، و این راهش مجاهده است (نجم‌الدین، *فوائد الجمال*، ۱۲۲).

وی در موضعی دیگر، به ثمره فتح بصیرت پرداخته و چنین بیان داشته کف مشاهده، معلول گشوده شدن بصیرت است (نجم الدین، همان، ۱۴۹).

نجم الدین کبّی در رباعیات خود نیز گشودن این بصیرت و رؤیت حقایق جهان را در مد نظر داشته و در این باره چنین آورده است:

در راه طلب، رسیده‌ای می‌باید

دامن ز جهان کشفیده‌ای می‌باید

بینای خویش را دوا [کف] زیرا ک

عالم همه اوست، دیده‌ای می‌باید (نجم الدین، رباعیات، ۱۵۵)

و نیز:

عمری همگی قرب و لقا کزده طلب

پیدا و نهان از من و ما کزده طلب

کلو از در دل گشاد، هم آخر کلو

او بین کف کجا و ما کجا کزده طلب (نجم الدین، همان، ۱۵۳)

دوگان خیال و صورت و مسأله دریافت

شیخ نجم الدین در نظام اندیشه خود، به جایگاه ویژه‌ای برای خیال باور داشته و در مسیر دستیابی به معرفت، خیال را در کنار ابزار تصویرگر، ابزاری بایسته شمرده است. برپایه صورتبندی کبری، خرد انسانی در مقام مشاهده، دریافتش با صورتها و خیالهاست؛ صورتها که به دریافتهای حسی وفادارترند و خیالها که آن دریافتها را دگرگونه می‌سازند و به لباسی که سزاوار است، آراسته می‌شوند. نیروی تصویرگر و خیال (قوه مصوره و قوه مخیله) نزد کبری، دو ابزار در خدمت خردند که همچون چشم به موازات یکدیگر، موضوع را فراچنگ آورده، در اختیار خرد قرار می‌دهند تا در آن تصرف کند. این کوشش مشترک دو نیروست که خرد را توانا می‌سازد تا دریافتی استعاری یا مجازی^۲ را جانشین دریافتی خام سازد و به دریافت برتر دست یابد.

نجم الدین کبری مهمترین مباحث نظری خود در باره خیال را در حین سخن از مشاهده مطرح ساخته است. وی مراحل انسان در مسیر کمال یافتن معرفت را بر سه دانسته است: مرحله نخست که متکی بر دریافتهای حسی است، مرحله دوم که متکی بر دریافتهای مشترک دو قوه مخیله و مصوره است و درجه پایینتر مشاهده است و مرحله سوم که متکی بر دریافت ذات حقایق و درجه برین مشاهده است (نجم الدین، *فوائح الجمال*، ۱۵۰-۱۵۳؛ برای توضیح در باره این مراحل، نک: پاکتچی، "نگرش تحلیلی..."، ۷۶-۷۷).

قوای حسی، قوه مخیله و قوه مفکره (فکر) که در مباحث کلاسیک معرفت شناسی اسلامی به عنوان مراتب سه گانه قوای ادراکی مطرح شده اند (مثلا ابن سینا، *الشفاء*، المنطق، بخش ۶ ص ۹۳)، در صورتبندی نجم الدین همگی تنها سازوکار دستیابی به درجه نخست از مشاهده اند. نزد او قوه مخیله الزاما در گیر مشاهده است و بدون ایفای نقش آن و قوه مصوره، پیوندی مستقیم میان حس و عقل برقرار نخواهد شد.

نجم الدین در توضیح چگونگی همکاری این چهار چنین بیان می کند که صورت و خیال، دو قوه خدمتگزار عقلند در سر، تا برای او اشیاء را بر گیرند، همچون دام و تور برای صیاد، پس آنها اشیاء را فرومی گیرند و عقل در آنها تصرف می کند. (نجم الدین، *فوائح الجمال*، ص ۱۵۰). او سپس در مقام بحث از جایگاه "نظر" آن را به سگ شکارچی تشبیه می کند و یادآور می شود که عقل با استفاده از سگ شکارچی و با دو دندان قوه مصوه و قوه مخیله معانی را صید می کند و سپس عقل در آنها تصرف می کند (نجم الدین، همان، ۱۵۱).

با تکیه بر یافته های بخش پیشین، باید گفت الگوی مورد نظر الگویی خواهد بود دوقطبی، که یک قطب آن را قوه مصوره و قطب دیگر را قوه مخیله تشکیل می دهد؛ وظیفه قوه مصوره تصرف در معنا به منظور استعاره سازی و وظیفه قوه مخیله تصرف در آن به منظور مجازسازی است و حاصل نهایی این فرآیند معناسازی، حاصل مشترک آن دوست (برای تفصیل، نک: پاکتچی، "پیوند خیال و صورتگری..."، سراسر اثر).

هشیاری عقل

دعوت‌های پرشمار قرآن کئیم به تعقل و خردورزی از یک سو، و ستایش‌های صورت گرفته از عقل در احادیث، مانع از آن است که شخصیتی آگاه به نصوص دیری چون نجم‌الدین کبوی، در مسیر نقد عقل راه افراط در پیش گیرد و بر ضعف راهیابی عقل پای فشارد. به واقع در مقایسه میان زوایای مختلف تعالیم نجم‌الدین کبوی، می‌توان دریافت که وی عقل را به عنوان موهبتی الهی برای دستیابی به معرفت مورد ستایش قرار داده و تنها از فریفته شدن آن به ادراکات حسری و دانایی‌های دنیوی نگران بوده است. برای آشکلو شدن جایگاه والای عقل در اندیشه نجم‌الدین کبوی، نخست باید عبارتی پیش یاد شده را بازگو کؤد؛ آنجا که گفته خداوند به احدی ستم نکؤده است، در همه کس روحی از خود دمیحه است و عقلی برای اوست (نجم‌الدین، فوائح‌الجمال، ۱۲۲).

نزد نجم‌الدین عقل موهبتی است که خداوند به تساوی در اختیار تمامی بندگان خود قرار داده است، اما اکنون باید به دنبال پاسخی برای این پرسش بود که این عقل چگونه آسیب می‌پذیرد و با حالت کفوری و عمی سازگاری می‌یابد، بدون آنکه صاحب خود را هشیاری بخشد. نجم‌الدین برای توجیه این پدیده، از انسانی سخن آورده که موفق به گشودن چشم بصیرت خویش گشته و بر دیدن حقایق جهان توانایی یافته است؛ آنگاه ح‌کلیت از حال عقل آورده که چگونه با صداقت به میدان آمده و داوری پیشین خود را به نقد کفیده و معرفت جدید حاصل شده از بصیرت را ارج نهاده است. وی در این ح‌کلیت آورده است آنگاه که عقل کلو خود را در باره دریافته‌های بصیرت به انجام رسانید، دانست که حس نخستین - یعنی حس مادی - او را فریب داده است و به بدو باورانده است که جز آنچه به حواس مادی دریافته می‌شود، چیزی وجود ندارد. وی در ادامه می‌افزاید، عقل که با حس نخستین دوستی دیرینه داشت و تصدیقش بر گفته‌های وی، تصدیقی برخاسته از ه‌مین دوستی بود، آنگاه که دانایی جدید را یافت، از حس روی تافته به آن دانایی جدید تصدیق نهاد. اکنون چنان بود که اگر او این حس غیبی را ان‌کلو می‌کؤد، نگاهبانان غیب (رقباء الغیب) با او همان رفتار را می‌کؤدند که مدعیان حقایق از فطرسولن با سوسرطانیان داشته‌اند،

این کف شکم آنان را ب کلود بش کفند، یا سر را ضربتی زند تا حقایق را تصدیق نهند (نجم الدین، *فوائح الجمال*، ۱۵۳-۱۵۱).

نجم الدین کبوی در مواضعی از نوشته های خود، از حقیقتی عظیم در عالم نورانی سخن رانده کف از آن به "عقل کبیر" تعبیر نموده (نجم الدین، همان، ۱۵۳، ۱۷۳) و بر آن است کف تنها ابزار دریافتن و دیدن این عقل کبیر در انسان، همان عقل فردی متعلق به اوست کف از آن به "عقل صغیر" تعبیر کفده است. وی در توضیح این اصل حاکم بر اندیشه خود را یاد آور می شود کف "هیچ گوهری جز جنس خود را نتواند دید" (نجم الدین، همان، ۱۷۳). نجم الدین در باره چیسستی عقل کبیر، به توضیح نپرداخته است، اما مقصود او باید همان عقل کف باشد کف در م کفب گوناگون عرفانی اسلامی و غیر اسلام ی، به عنوان یکی از مخلوقات عظیم خداوند مورد توجه قرار گرفته است (سهروردی، *التلویحات*، ۶۱، ۶۸؛ نیز تهانوی، *کشاف*، ۱۰۲۷-۱۰۲۸).

غیبت و سیر

یکی از اصطلاحات پر کفبرد در تعالیم نجم الدین کبوی کف مستقیما با مبحث معرفت شناسی ارتباط دارد، اصطلاع "غیبت" یا "غایب شدن" است کف بخش وسیعی از سخنان نجم الدین، به خصوص در کفب فوائح در صورت آشنا نبودن با این اصطلاع غیر قابل فهم خواهد بود. غیبت کف در زبان صوفیه گاه در مقابل یوظه یا بیداری به کف گرفته (مثلا نجم الدین، *فوائح الجمال*، ۱۳۳، ۱۳۸، ۱۷۹) و گاه در برابر حضور قرار گرفته است (همان، ۲۱۰؛ نیز قشیری، *الرساله*، ۲۱۴؛ هجویری، *کشف المحجوب*، ۳۱۹)، طبق تعریفی کف از کلام خود نجم الدین برمی آید، حالتی است برای انسان کف در آن از "وجود" خود غایب می گردد (نجم الدین، *فوائح الجمال*، ۱۳۹: اذا غاب السیار عن وجوده). وجود در اینجا به معنای مصطلح نزد نجم الدین به کفورفته و آن ساحتی ظلماتی از ساحات وجودی انسان است کف تنها راه گشوده شدن بصیرت، کفستن یا دور ساختن چیزی از وجود است (نجم الدین، همان، ۱۲۲).

بر اساس آنچه از کلمبردهای اصطلاح در زبان نجم‌الدین استنباط می‌گردد، غیبت حالتی است برخاسته از تصفیه وجود کف‌گناه انسان سالک را دست می‌دهد و او را قادر می‌سازد تا برخی از حقایق پنهان عالم را مشاهده نماید؛ این حالت گذراست و به زودی سالک به حالت بیداری یا حضور باز خواهد گشت و تنها توشه او از این غیبت، دانایی حاصل از مشاهداتش در آن حالت است. نجم‌الدین در جای جای نوشته‌های خود، بارها به نقل خاطراتی از مشاهدات عرفانی خود پرداخته و در بسیاری از این کلیات، نقل خود را با این تعبیر آغاز کرده است کف‌روزی «مرا غیبتی دست داد و ...» (غیبت و ...: برای نمونه‌ها، نک: نجم‌الدین، همان، ۲۳۵، ۲۳۸، ۲۳۹).

در رده‌بندی گونه‌های شهادت و دانایی نسبت به حقایق است کف‌نجم‌الدین کبوی به سه مرتبه از غیبت اشاره کرده است؛ مرتبه نخست حالت خواب است کف‌برای عامه مردم دست یافتنی است و بسیاری از کفان، در حال خواب به غیبت دست می‌یابند و م‌م کف است بر برخی حقایق آگاهی‌یابند. مرتبه والاتر، از آن اهل سیر است کف‌در آن، غیبت در حالتی میان خواب و بیداری رخ می‌دهد و ام‌کف شهادت فراهم می‌آید و والاترین مرتبه، شهادت حقیقی است کف‌برای برترین انسان‌هاست (نجم‌الدین، همان، ۱۵۰، ۲۶۰).

انسان اهل سیر یا به تعبیر دیگر اهل مجاهدت برای گشودن بصیرت کف‌نجم‌الدین کبوی با اصطلاحی اب‌کلوی او را «سیار» نامیده است، انسانی است کف‌راهی فرای راه عامه مردم برای دستیابی به معرفت می‌جویی و حاضر است در این مسیر، رنج مجاهدت را بر خویش پذیرا باشد. سیار اصطلاحی است کف‌در نخستین برخورد و با الهام از معنای لغوی، معنای گردشگر را به ذهن متبادر می‌سازد و از آن حرکت و پویایی دریافت می‌شود، اما فرای این حرکت و پویایی، معنایی دیگر نیز در اصطلاح نجم‌الدین کبوی نهفته است کف‌سیر و سیار را با مبحث معرفت و دانایی پیوند می‌دهد. راز این پیوند افزون بر اشارات متعدد، در تعبیری صریح از نجم‌الدین کبوی نهفته است کف‌در آن، تعبیر «غافل» را به عنوان متضاد «سیار» به کفو گرفته است (نجم‌الدین، *فوائح الجمال*، ۲۴۴). این گونه است کف‌معنای سیر در برابر معنای غفلت قرار می‌گیرد و ارتباط سیر و سیار با معرفت آش‌کلو می‌گردد.

ذوق و دریافت حقایق

در کتب صوفیه، اصطلاح ذوق در کتف شرب و ری، به کتف رفته و به معنای نخستین مرتبه از مراتب تجلیات الهی است؛ این معنا هم در آثار صوفیان پیش از نجم الدین کبوی، چون الرساله قشیری (قشیری، الرساله، ۲۲۰) و هم در آثار محیی الدین ابن عربی، عارف نامدار غرب اسلامی کف وفات او اند کف پس از نجم الدین واقع شده است، دیده می شود (اصطلاحات الصوفیه، ۲). اما نجم الدین کبوی ذوق را در اصطلاحی دیگر مورد توجه قرار داده کف با مبحث معرفت ارتباطی مستقیم یافته است. نجم الدین کف از ذوق، گونه ای از حس غیبی را اراده کتف قدرت نقیض حقایق را به انسان می دهد، ذوق را در تقابل با مشاهده قرار داده است؛ گویی قصد آن دارد تا در برابر وضوح حاصل از مشاهده، معرفت حاصل از ذوق را معرفتی حقیقی و شایسته اعتبار، اما با گونه ای از ابهام و عدم وضوح بر شمارد، همان گونه کف در مقایسه معرفت حاصل از حواس ظاهری، در برابر تصویر واضحی کف از حس بینایی به دست می آید، معرفت حاصل از حس چشایی، در حد نقیض میان شیرینی با ترشی، شوری یا تلخی است. نجم الدین در مقام مقایسه میان معرفت ذوق و مشاهده، این هر دو را اموری ثابت می داند؛ اما بر آن است که سبب مشاهده گشوده شدن بصیرت به کتف رفتن پوشش ها از پیش روی است، و سبب ذوق تبدیل وجود و "ارواح" (اشاره به ساحت های وجودی انسان) است. به تعبیر دیگر، نزد او ذوق دریافتن آن چیزی است که انسان را فرامی رسد و تبدیل در حواس نیز از ه من تبدیل هاست، بدین معنا کف حواس پنجگانه به حواسی دیگر تبدیل می گردند. وی برای تبیین بهتر، خواب را به عنوان نمونه ای از این تبدیل مطرح کرده است که در باره عامه مردم مصداق دارد. او در توضیح می گوید انسان کف به خواب رود و اندکی از سنگیری وجود رهائی یابد، حواس او بلدریاهای وجود مسدود می گردد و حواس دیگر او به سوی غیب بروز می یابد؛ پس می بیند و می شنود و از لقمه های غیب برمی گیرد و تناول می کتف. چه بسا او آنگاه کف پس از خوردن از خواب برمی خیزد، لذت خوراک را در کتف خود احساس می کتف و چه بسا در این وجود نیروی

پرواز و راه رفتن بر فراز آب و درآمدن به آتش بدون سوختن را به دست می‌آورد. وی در این باره به مضمون حدیث نبوی استناد کرده که «خواب برادر مرگ است» (نجم‌الدین، *فوائد الجمال*، ۱۴۹؛ برای حدیث نبوی، «النوم اخو الموت»، نک: سیوطی، *الجامع الصغیر*، ۱۸۹/۲).

فرای این اصطلاح، ذوق در زبان عارفانه نجم‌الدین کبوی کتبوردی دیگر نیز یافته که از جهاتی در راستای همین اصطلاح است. در اینجا سخن از دست یافتن عامی به ذوق نیست و ذوق حسری برای تقوی است که تنها در مراتب پیشرفته‌ای از سلوک سالک را فرارسد. در آموزه نجم‌الدین، سالک همواره در معرض خواطر گوناگون قرار دارد که بسا از تقوی منشأ خواطر در عجز ماند. این پرسش همواره در پیش روی سالک قرار دارد که این خاطر، از خواطر حق است، یا خاطری شیطانی است و این یکی از ورطه‌هایی است که سالک را جز به یاری شیخ و مرشد، از آن رهایی نیست. اما سالک در مسیر تعالی خود، به مرتبه‌ای دررسد که بر ذوق دست می‌یابد و پس از آن، بدان ذوق است که بر تقوی خواطر توانا می‌گردد. نجم‌الدین در توضیح این اندیشه می‌گوید آنگاه که خاطری به قلب مرید خطور کند، باید با شیخ در این باره سخن گوید؛ پس اگر شیخ گوید خاطری از حق است، بداند که همان گونه است و این ضابطی است که با آزمونهای پیاپی او را به ذوق خواهد رسانید. آنگاه که مرید به ذوق دست یابد، خواطر را به چشیدن باز خواهد شناخت و از یکی‌یک‌تایی تقوی خواهد داد، به همان سان که فرق میان شهد و حنظل به چشایی شناخته می‌شود (نجم‌الدین، *فوائد الجمال*، ۱۴۶-۱۴۵).

مراتب معرفت

بر پایه آموزه‌های نجم‌الدین راه سیر، راهی دراز است و مشکلاتی فراوان در مسیر آن در انظار رهروست، اما چنان‌که گفته شد، سیر نه غایت کفال برای انسان، که حالتی انتقالی است از غفلت به کفال معرفت. عامه مردم را با تعلیمات عارفی چون نجم‌الدین کبوی کبوی

نیست و آن کف در معرفت به مراتب کفال دست یافته نیز از سرچشمه معرفت بهره‌مند است و نیازمند آموزش‌های سالکانه نیست؛ پس از ه مین روست کف نجم‌الدین کبوی در تعلیم خود، نمودن راه به سیاران را وجهه همت خود نهاده است. سیار در مسیر پویش خود در پی گشودن بصیرت و معرفت به حقایق پس از پشت سر نهادن دریافته‌هایش میان خواب و بیداری، به مرتبه‌ای نایل خواهد آمد کف از آن به “وجد و وجدان” تعبیر شده است. سپس در گام پسین، به مشاهده قدرت نایل آید و آنگاه خود متصف به قدرت گردد و پس از تمامی این مراحل، به جایگاه “تکونین” [اشاره به کف فی‌کون، نک. بخش‌های پیشین] در رسد (نجم‌الدین، همان، ۲۶۰).

بر پایه تعالیم نجم‌الدین، “سیار” به مقامی می‌رسد کف به او گوید بایست، نه گفتن به حرف و صوت کف از طویق وصل و فصل؛ وصل سیار به کف عزت وحدانی و انفصال او از احکام بشری است و این امری است کف بشر را طلاق آن نیست، بل کف زبان نیز تاب وصف آن را ندارد. پس دریابد آنچه را کف چشمی ندیده و گوش‌نشیده و بر قلب بشری خطور نکند است (نجم‌الدین، همانجا).

نجم‌الدین در بخشی از گفتار خود، به مراتب عرفان اشاره کرده و آن را دارای سه مرتبه دانسته است؛ آنجا که می‌گوید عرفان دارای سه درجه است: عرفان عامه، عرفان خاصه و عرفان خاصه‌الخاصه. عرفان عامه عبارت از استدلال به آیات ظاهری است و عرفان خاصه، استدلال به آیات ظاهری و آیات باطنی در غیب و آن عرفان ایمان و ایقان است. اما عرفان خاصه‌الخاصه، عبارت است از استدلال به نصب کفده آیات بر آیات و آن عرفان اتقان است، پس هر چیز با او شناخته می‌شود، نه آنکه او با چیزی شناخته گردد (نجم‌الدین، فوائح الجمال، ۱۹۵).

نجم‌الدین این مراتب را در موضعی دیگر چنین تبیین کرده است که سیار جز پروردگارش را مشاهده نمی‌کند. او در آغاز سبب را می‌بیند و پس مسیب را، آنگاه زمانی فرامی‌رسد کف سبب و مسبب را با یکی‌دیگر مشاهده می‌کند و سپس به مرتبه‌ای می‌رسد کف

باقی را اختیار می‌کند و فانی را وامی‌گذارد، پس جز مسبباً را نمی‌بیند و این معنای سخن برخی از مشایخ است که «خدای را پس از هر چیز دیدم، سپس او را با هر چیز رؤیت کردم و در مرحله‌ای پسین، او را پیش از هر چیز دیدم» (نجم‌الدین، همان، ۲۴۴).

نجم‌الدین معرفت حقیقی را همراه با وقوف می‌بیند و آن کس را که در حال سیر و پویش باشد، معرفتش را با گونه‌ای از تحیر همراه می‌شمارد. بر این پایه است که در دیدگاه او عارف واقف است و آن متحیر است که سیر می‌کند؛ بلکه عارف مطلق خداست و جز او همه متعارف اند (نجم‌الدین، *فوائح الجمال*، ۱۷۹)، یعنی سعی در معرفت دارند. وی سپس سخن را چنین پی می‌گیرد که برای انسان، پویش معرفت امری پایان‌ناپذیر است و مقامات عرفان، هرچه باشد فرای آن نیز مقامی هست. او در این باره می‌گوید مقامی نیست که بدان توان رسید، مگر آن‌که فرای آن مقامی والاتر باشد و این معنای گشاده است که به حد آن نتوان رسید، مگر پس از هلاک و بازگشت به سوی او، و هلاک را نتوان درک کرد، مگر پس از در رسیدن به هولی‌عظیم و آن بذل روح است، همان گونه که حسین [حلاج] با گفتار خود «انا الحق» چنان کُود (نجم‌الدین، همانجا).

در اصطلاحات نجم‌الدین، وقوف پس از علم و معرفت، مرتبه‌ای برتر از دانایی است؛ هم از این روست که وی در سخن از التزام به سه امر شریعت، طریقت و حقیقت، نوع دانایی بر شریعت را «علم»، بر طریقت را «معرفت» و بر حقیقت را «وقوف» خوانده است. در مورد اخیر وی تعبیر بصیرت را نیز به کار برده و در وصف پیر صالح چنین آورده است که چون مرید را در شریعت اشکالی افتد، پیر به علم خویش بیان کند. و چون در طریقت واقعه‌ای روی نماید به معرفت روشن کند، و چون در حقیقت سری پیدا شود، به بصیرت خویش سر آن باز نماید (نجم‌الدین، *آداب الصوفیة*، ۲۷؛ در باره سه امر، همو، *السفینة*، سراسر رساله).

پی‌نوشت‌ها

1. Gnosticism

۲. در اینجا استعاره و مجاز نه به معنای سنتی ادبی، بلکه بر پایه اصطلاحی به کار رفته که رومان یا کوبسون Roman Jakobson در ۱۹۵۶م، در مقاله خود با عنوان "قطبهای حقیقت و مجاز" (The Metaphoric and Metonymic Poles) مطرح ساخته است.

فهرست منابع

۱. ابن سینا (۱۳۸۵ق/۱۹۶۵م)، الشفا، المنطق، به کوشش ابراهیم مدکور، قاهره.
۲. ابن عربی، محیی‌الدین (۱۳۱۵ق/۱۸۹۷م)، "الاعیان اللبثافی شرح حدیث کنت کنزاً مخفی"، ضمن کلمات المحققین، تهران.
۳. اصطلاحات الصوفیة الواردة فی الفتوحات المکیة، همراه التعریفات جرجانی، مصر، ۱۳۰۶ق/۱۸۸۹م.
۴. پاکتچی، احمد (۱۳۸۳ش)، "پیوند خیال و صورتگری در اندیشه عرفانی شیخ نجم‌الدین کبری"، مقاله ارائه شده به نخستین همایش تخیل هنری، دانشکده ادبیات و علوم انسانی دانشگاه شهید بهشتی.
۵. همو (۲۰۰۱م)، "روانشناسی رنگ در اندیشه عرفانی نجم‌الدین کبری"، مجموعه مقالات همایش بین‌المللی شیخ نجم‌الدین کبری، عشق آباد.
۶. تهنوی، محمد اعلی (۱۸۶۲م)، کشف اصطلاحات الفنون، کلکته.
۷. رساله معرفت، منسوب به نجم‌الدین کبری، شیراز، ۱۳۳۷ش.
۸. سجادی، جعفر (۱۳۶۱ش/۱۹۸۲م)، فرهنگ علوم عقلی، تهران.
۹. سهروردی، شهاب‌الدین (۱۳۵۵ش/۱۹۹۳م)، "التلویحات"، مجموعه مصنفات شیخ اشراق، به کوشش هنری کرین، مجموعه اول، تهران.
۱۰. سیوطی، جلال‌الدین (۱۳۷۳ق/۱۹۵۴م)، الجامع الصغیر، قاهره.
۱۱. غزالی، محمد بن محمد (۱۳۶۱ش/۱۹۸۲م)، الرسالة اللدنیة (علم لدنی)، ترجمه زین‌الدین کیانی‌نژاد، تهران.
۱۲. قرآن کریم.
۱۳. قشیری، عبدالکریم (۱۳۸۵ق/۱۹۶۶م)، الرسالة القشیریة، به کوشش عبدالحلیم محمود و محمود بن شریف، مصر.
۱۴. نجم‌الدین کبری، آداب السلوک، ضمن مجموعه آثار کوتاه نجم‌الدین کبری، به کوشش مایر، نک: ادامه مآخذ.
۱۵. همو (۱۳۶۳ش)، آداب الصوفیه، به کوشش مسعود قاسمی، بی‌جا، چاپخانه ۱۶-گشن.
۱۷. همو (۱۳۶۳ش/۱۹۸۴م)، الاصول العشرة، همراه شرح عبدالغفور لاری، به کوشش نجیب مایل هروی، تهران.
۱۸. همو (۱۳۴۶ش/۱۹۶۷م)، رباعیات، گردآوری منوچهر محسنی، ضمن تحقیق در احوال و آثار نجم‌الدین کبری، تهران.
۱۹. همو (۱۳۶۴ش)، رساله الی الهائم الخائف من لومه اللائم، به کوشش توفیق سربحانی، تهران.

۲۰. همو، رساله السفینة، به کوشش یوسف زیدان، به همراه فوائیح الجمال.

۲۱. همو (۱۹۹۳م)، فوائیح الجمال و فوائیح الجلال، به کوشش یوسف زیدان، قاهره.

۲۲. هجویری، علی بن عثمان (۱۳۰۴ش/۱۹۲۶م)، کشف المحجوب، به کوشش ژوکوفسکی، سنت پترزبورگ.

23. Jakobson(1989), 'The Metaphoric and Metonymic Poles', in Modern Criticism and Theory, ed. David Lodge, Longman.

24. Meier, F.(1963), 'Traites mineurs de Nagm al-Din Kubra', Annales Islamologiques, Cairo, IV.

25. Pakatchi, A.(2001), Аналитический обзор основ мистицизма шейха Наджм Аддина Кубра, Meshed/ Ashkhabat.

26. idem, 'Психология цвета в мистических произведениях Наджм Аддина Кубра', Труды международной конференции посвящённой Шейху Наджм Аддину Кубра, Ashkhabat, 29-30 May 2001