پژوهشنامه عرفان
دوفصلنامه علمی، سال دوازدهم،
شماره بیست‌وچهارم،
بهار وتابستان ۱۴۰۰،
صفحات ۱۷۶-۱۵۹

سیر انسان‌شناسی عرفانی در سلسه کبرویه

مژده شریعتمداری*/ طاهره حاج‌ابراهیمی**

چکیده: گام نهادن در مسیر سلوک از وجوه مشترک میان آموزه‌های مکاتب گوناگون صوفیانه است، اما این مبحث در آموزه‌ها و آثار کبرویان به‌خصوص شیخ نجم‌الدین کبری تصویری ویژه یافته است. ازسویی‌دیگر در انگاره‌های عرفانی، همواره یکی از محورهای اصلی تفکر، جایگاه انسان در نظام هستی بوده است، در میراث پیروان شیخ کبری نیز انسان همچون قلب تپندهٔ هستی بسیار مورد بحث و گفت‌وگو بوده است. این پژوهش با بررسی اندیشه‌های شیخ نجم‌الدین کبری، شیخ نجم‌الدین رازی، علاالدوله سمنانی و عزیزالدین نسفی می‌کوشد با نشان دادن وجوه بارز نگرش انسان‌شناختی ایشان، به ویژگی برجستهٔ آموزهٔ سلوک در نزدشان بپردازد. شرح مراتب سیر و سلوک از طریق نورها و رنگ‌ها در تصوف و عرفان مسلمانان به‌خصوص در طریقهٔ کبرویه دارای اهمیت ویژه‌ای است. به همین منظور در بخشی به سیر این رنگ‌ها و نورها در مقاله حاضر پرداخته شده است.

کلید واژه‌ها: انسان‌شناسی، کبرویه، نفس، سلوک، نور

---

*دانش‌آموخته دکتری تخصصی ادیان و عرفان، دانشکده الهیات، علوم سیاسی و حقوق، واحد علوم و تحقیقات، دانشگاه آزاد اسلامی، تهران، ایران، (نویسنده مسئول)
e-mail: moj.shariatmadari@gmail.com
**دانشیار گروه ادیان و عرفان، دانشکده الهیات، علوم سیاسی و حقوق، واحد علوم و تحقیقات دانشگاه آزاد اسلامی، تهران، ایران e-mail:hajebrahimi@sriau.ac.ir
مقاله علمی پژوهشی است.دریافت مقاله:۱۳۹۸/۴/۳ پذیرش مقاله ۱۳۹۸/۶/۲

[Downloaded from erfanmag.ir on 2026-11-18]

مقدمه:

انسان‌شناسی اصطلاحی ست که با نوشته‌های شوان (Alexandre César Chavannes) سوئیسی در دهه هشتاد قرن هجدهم میلادی وارد فرهنگ و ادبیات انسانی شده (فربد، ۱۳۷۶: ۲) و تبدیل به یک شاخه از دانش شده است. اما این پدیده به این معنا نیست که پیش از پیدایش این رشته از دانش مطالعات مربوط به انسان در فرهنگ‌های مختلف نبوده است. مراجعه به آثار ادبی نشان می‌دهد که گونه‌های مختلفی از مطالعه دربارهٔ انسان از دیرباز وجود داشته که در این پژوهش این‌گونه مطالعات را انسان‌شناسی نامیده‌ایم. هر انسان در عین انسان بودن، انسان‌شناس نیز به‌شمار می‌رود. میشل لاندمان (Michael Landmann)، انسان‌شناس سوئیسی، با درنگی فلسفی بر فرهنگ و انسان‌شناسی دربارهٔ نیروی موجود در این اندیشه به حقیقت ژرفی اشاره کرده است. انسان برای خودش معماست. به همین دلیل موجودی است که به دنبال دانستن و اندوختن شناخت است، او وجودی فلسفی است و می‌تواند از هستی خود دچار حیرت شود و پرسش‌هایی را دربارهٔ منشأ و غایتش مطرح کند. او با اشتیاقی وافر به دنبال کشف معنای اشیا و امور اطراف و نیز معنای وجودی خود است. ازآنجاکه انسان موجودی پویا و کنجکاو است. سودای آن دارد که به فهم جایگاه خود در طبیعت، تاریخ و توانایی‌ها و قابلیت‌های تقریباً نامحدودش دست یابد. منظور و مقصود از انسان‌شناسی عرفانی در اینجا نیز تأویل و شرح میراث مکتوب کبرویان از انسان و شیوهٔ سلوک در این طریقه است (Landmann, 1982, p 10).

یکی از مسائل اساسی که همواره مورد توجه بشر است، مسئلهٔ تکمیل نفس و حرکت در مدارج کمال انسانی است. مکاتب گوناگون صوفیه، هر یک مقامات و احوال و مدارجی برای سلوک تعریف کرده‌اند، از هفت وادی عطار تا لطایف سبعه علاالدوله سمنانی هر یک شرحی بر سیر و سلوک رهروان است. نجم‌الدین کبری، سرسلسلهٔ کبرویه، انگاره‌هایی را به‌دست داد که در آن، تعریف و شناخت انسان و زوایای گوناگون آن خود دلیل بر هر قدمی در مسیر کمال بود و سایر پیروان او نیز در آثارشان فصلی گسترده از شناخت انسان تقریر کردند.

کبرویه طریقه‌ای است که صوفیهٔ دورهٔ پس از واقعهٔ مغول را به‌شدّت تحت تأثیر قرار داد و توانست چهرهٔ برجسته‌ای از تصوف را در خوارزم و خراسان به نمایش بگذارد؛ سلسله‌ای منسوب به شیخ نجم‌الدین کبری (جامی، ۱۳۳۷: ۴۲۴-۴۲۰) که از عمده‌ترین و با اهمیت‌ترین طریقت‌های

[Downloaded from erfanmag.ir on 2026-11-18]

عرفانیِ تاریخ تصوف که بسیاری از شخصیت‌های بزرگ و آثار فخیم صوفیه را در خانقاه خود پرورده است. در برخی پژوهش‌ها طریقهٔ کبرویه را طریقتی خراسانی و منشعب از فرقه جنیدیه دانسته‌اند (حلبی، ۱۳۷۷: ۸۹۰) ، و به احتمال این مطلب برگرفته از توجه ویژهٔ نجم کبری بر پیروی از آموزه‌ها و دستورات جنید گفته شده است. کبرویه طریقتی است که به جهت نگرش خاص و بی‌بدیلش به مقولهٔ سلوک، و به خاطر محوریتی که برای عنصر تجربهٔ عرفانی قائل بود، ازجمله متمایزترین جریان‌های صوفیانه به‌شمار می‌رود. سلسله‌ای که تقریر کم‌سابقهٔ مشایخش از ابعاد هستی انسانی، و نیز گفتارهای ایشان از سیر و دیدارهایی که سالک در گذر از مراتب وجودی خودش دارد، رفته‌رفته موجب شکل‌گیری انگاره‌هایی گشت که در دوره‌های بعد به عنوان وجه مشخصهٔ این طریقت در مجموعهٔ میراث صوفیه شناخته می‌شد.

به‌رغم انتساب بنیادهای طریقتی و آموزه‌های عرفانی آن به شیخ نجم‌الدّین کبری، پژوهشگران و اهالی نظر در حوزهٔ تصوف و عرفان، مسلمانان به شکل‌گیریِ کبرویه در دوره‌های پس از حیات او باورمندند. آنان بر آنند که پیکربندی وجوهِ مختلف این طریقت، در سایهٔ کوشش‌های خلفای شیخ کبری محقق شده و با وجود آنکه صورت ابتدایی همهٔ مبحث‌های مربوط به این جریان، در آموزه‌های او آمده است، آنچه امروزه به‌طورکلی به عنوان انگاره‌های عرفانی کبرویان شناخته می‌شود، مجموعه‌ای است ترکیب‌بندی شده از تقریرهای نوآورانهٔ مشایخ نسل‌های گوناگون این سلسله با مضمون‌هایی که بر زبان شیخ کبری جاری شده است. بدین‌سان مطالعهٔ اصولی و شایستهٔ آموزه‌های ویژهٔ این طریقت، مستلزم پژوهشی فراگیر در تفسیرها و فهم‌های مختلفی از مشایخ آن است؛ کاوشی که ازیک‌سو امکان بررسی موشکافانه تکامل این آموزه‌ها را فراهم آورد و ازسوی‌دیگر سهم شخصیت‌های دوره‌های گوناگون را نمایان سازد.

نگاهی گذرا به این پدیدار که شخصیتی چون مولوی به یک واسطه از نجم‌الدین کبری آموزش گرفته و اینکه نمودهایی آشکار از آموزه‌های او در آثار مولوی بازتاب یافته، می‌تواند جایگاه نجم‌الدین را در میان مسلمانان آشکارتر سازد. همچنین باید عزیز نسفی، صاحب *انسان کامل* را به یاد آورد که انگاره‌های او از رهگذر سعدالدین حمویی شاگرد نجم‌الدین، به‌گونهٔ قابل ملاحظه‌ای از وی متأثر بوده است.

[Downloaded from erfanmag.ir on 2026-11-18]

در بررسی سیر اندیشه‌های طریقهٔ کبرویه، اساس این پژوهش به بیان دیدگاه‌های نجم‌الدین کبری به عنوان پایه‌گذار و قطب اصلی این طریقه و بعد از آن بر نجم‌الدین رازی، شیخ علاالدوله سمنانی و عزیزالدین نسفی قرار داده شده است.

انسان در عرفان اسلامی

در میان اندیشوران مسلمان، پس از خدا، انسان محوری‌ترین مسئلهٔ مورد مطالعه به‌شمار می‌رود و در قرآن کریم و روایت های معصومان (ع) تأکید بسیاری بر شناختن نفس شده است. انسان‌شناسی در ذهن و زبان مسلمانان برآمده از دین اسلام و قرآن کریم و احادیث معصومان (ع) است و همه گروه‌های فکری مسلمان اعم از متکلمان و فیلسوفان و عارفان و ... در مباحث مربوط به مطالعهٔ انسان خود متمسک به وحی می‌شوند و برآنند که صرفاً با روش تجربی یا فلسفی یا شهودی بدون توجه به آورده‌های دین اسلام نمی‌توان به شناخت حقیقت انسان و مباحث انسان‌شناسی رسید. حتی انسان‌شناسی فیلسوفان مشائی مسلمان نیز متأثر از آیه‌های قرآن کریم است (رجبی، ۱۳۹۵: ۳۰-۲۷ و ۱۷۵و۱۷۶).

آن دسته از بینش‌های صوفیانه که به نگارش درآمده‌اند هم از نظر تاریخ و هم از نظر محتوا، پدیدهٔ پیچیده‌ای را پیش چشم خواننده می‌نهند. صوفیه در دوره‌های نخستین گسترش تصوف به هیچ‌وجه به نظریه‌پردازی و اندیشه‌ورزی علاقه‌مند نبودند و طبعاً تأکید اصلی آنان بر زهد و سلوک عملی بوده است، اما دیری نگذشت که عارفان برجسته‌ای پدیدار شدند که به‌خوبی می‌توان هرکدام از آنان را اندیشورانی مستقل دانست با ایده‌های ویژهٔ خود در باب تجربه‌های عرفانی که مبتنی‌بر تفسیری اصیل و نوین از جنبه‌های باطنی اسلام بود. در سخنان نخستین صوفیان، تصویری که از آدم ارائه شده، بیش و کم در چهارچوب اخبار و روایت‌های مذهبی است. در این آثار آدم به عنوان ابوالبشر و اولین انسان خودنمایی می‌کند بی‌آنکه در پی تأویل واژه‌ها و رویدادها باشند. از سدهٔ چهار قمری رفته‌رفته از رخدادهای مربوط به آدم نه به صورت سادهٔ نخستین، که به زبان رمز و تأویل سخن به میان می‌آید و نمادها و اسطوره‌ها پا در میانی می‌کنند. این گفت‌وگوها از منصور حلاج آغاز می‌شود و در آثار ابن‌عربی به اوج خود می‌رسد.

[Downloaded from erfanmag.ir on 2026-11-18]

در انگاره‌های عرفانی، همواره یکی از هسته‌های معنایی متون، جایگاه انسان در نظام هستی است و به‌طبع در اندیشه کبرویان نیز از بدو امر تصور چنین می‌رود. به‌واقع نیز در آموزش‌های آنان بخش مهمی از مباحث بر محور انسان و جایگاه او قرار دارد و انسان همچون نقطهٔ پرگار هستی در اندیشهٔ طریقهٔ کبرویه نشان داده شده است. در یک نگاه فراگیر به آموزه‌های آنان در باب انسان، می‌توان گفت گاه در مباحثی کلی‌نگر جایگاه نوع انسان را فارغ از افراد مورد بررسی قرار داده و گاه به احوال افراد انسانی توجه نشان داده‌اند. آشکارا می‌توان دید که آنان در عطف نظر به افراد انسانی، انسان‌ها را در افقی گسترده و رنگارنگ و با نگاهی ستایش‌آمیز مورد مطالعه قرار داده‌اند.

افق‌های وجود آدمی در طریقهٔ کبرویه

کبرویان در توصیف فرآیند آفرینش، پایهٔ بحثشان را بر حدیث نبوی: «اَوّلُ ما خَلَق اللهُ روحی» می‌گذارند و بدون ورود به جزئیاتِ چگونگی صدورِ مخلوق اول از ذات اقدس الهی، و صرفاً با اشاره به پدید آمدن نور محمدی از پرتو نور احدیت، سخن از سلسله‌مراتبی نزولی از آفرینش را به میان می‌آورند که در هشت مرحله ابتدایی آن «مراتب مختلف ارواح» و مراتب بعدی «انواع ملکوت و نفوس و نباتات و معادن و مرکّبات و مفردات عناصر» پدید آمده است (نجم‌الدین رازی، ۱۳۹۱: ۳۸).

در هستهٔ اندیشهٔ کبرویه همچون باور عموم صوفیه و اعتقاد رایج مسلمانان، وجود انسان متشکل از دو ساحت ظاهری و باطنی است. ظاهر و باطنی که سرشار از اسرار است و آکنده از عجایب. پیکربندی انگاره‌های عرفانی شیخ نجم‌الدّین کبری ، انسان را تنها از نظرگاه حقیقت غیرمحسوسش مورد توجه قرار نمی‌دهد؛ بلکه به تلازم و ارتباطی مستقیم میان «بدن» و «نفس» باور جدی دارد، چندان که جنبه‌هایی از سلوک عارف، ناظر بر مجاهده‌هایی است که باید درخصوص آثار برخاسته از کالبد جسمانی‌اش صورت دهد. با این وصف، اصل باطن است و توجه به جسم نیز از این وجه است که بر باطن اثر می‌گذارد. بُعد باطنی انسان که از آن تحت عنوان «نفس» یاد شده، در نظر شیخ کبری یک حقیقت واحد ولی درعین‌حال ذومراتب تلقی می‌شود. سایر اصطلاحات متداول و مستعمل برای جنبه‌های نادیدنی وجود انسانی، ازجمله روح و قلب و عقل همگی ذیل مراتب همین مفهوم نفس معنا پیدا می‌کنند (رک: پاکتچی، ۱۳۹۲: ۳۵۷-۳۴۹).

[Downloaded from erfanmag.ir on 2026-11-18]

نزد نجم رازی هستی اساساً دو وجه دارد: باطن و ظاهر که به ترتیب ملکوت و ملک جهان خوانده می‌شوند. به باور او ملکوت عالم، خود متضمن دو قسمِ عالم ارواح و عالم نفوس است. ارواح انسان و مَلک، در قسم علوی ارواح ملکوت و ارواح جن و شیاطین و حیوان و روح نامیه، در قسم سفلی جای می‌گیرند. و اما نفوس سایر آفریده‌ها، قلمرو نفوس در عالم ملکوت را تشکیل می‌دهند؛ چنانکه قسم علوی قلمرو نفوس، متضمن نفوس عرش، کرسی، لوح و قلم و پس از آن نفوس افلاک و بروج و نهایتاً نفوس کواکب سیارات و ثوابت است، و قسمت سفلی نفوس تمام جسمانیات مفرد و مرکّب از مراکز عناصر اربعه گرفته تا نفوس معادن و نباتات را دربر می‌گیرد (نجم‌الدین رازی، ۱۳۹۱: ۴۷-۴۶ و ۵۶).

از مجموع بحث نجم‌الدین رازی در توصیف آفرینش به وضوح ملاحظه شد که او اساساً برای انسان به دو ساحت روحانی و جسمانی باور دارد. اما چنان‌که خواهیم دید وجه نادیدنی وجود انسانی تنها محدود به ساحت روح نمی‌شود، بلکه برای تعلق مناسب روح به جسم لازم است دو ساحت میانجی دیگر در وجود انسان شکل بگیرد تا کمال آدمی در روح و جسم او پدیدار گردد.

براین‌اساس نجم رازی به‌طورکلی قائل به چهار ساحت بالقوهٔ مختلف در وجود انسان است: روح، قالب، دل و نفس. در تبیین نجم دایه، از ترکیب روح و قالب در فرآیند آفرینش و تعلق بذر روحانی به کالبد جسمانی، دو فرزند دل و نفس پدید آمدند که دل همچون پسری بود که به خاطر شباهت به پدرش، روح، برخوردار از تمام صفات حمیدهٔ علوی بود و نفس، همچون دختری که شبیه به مادرش، قالب خاکی، صاحب تمام صفات ذمیمهٔ سفلی (نجم‌الدین رازی، ۱۳۹۱: ۱۷۵). اما چنانکه هیچ مولودی نیست که مطلقاً از ویژگی‌های هر یک از اولیائش بی‌بهره باشد، دل و نفس هم با وجود شباهت زیادشان به ترتیب به روح و قالب، هرکدام از وجود ولی دیگرشان نیز تأثیراتی ولو بسیار اندک پذیرفته‌اند. این بدان معناست که مثلاً نفس گرچه منبع تمام صفات دون است، در وی از صفات بقا و بعضی صفات حمیده که تعلق به روحانیت دارد، نیز می‌توان آثاری مشاهده کرد و به خاطر همین بهره است که به باور رازی نفس انسان برخلاف نفوس حیوانات پس از مرگ فانی نخواهد شد (نجم‌الدین رازی، ۱۳۹۱: ۱۷۶).

سمنانی، بدن انسان را همچون تمامی حیوانات دیگر، مرکّب از عناصر اربعه می‌داند. این عناصر مقتضی امیال و شهواتی هستند و نوع حیوان اساساً از آن برخوردار است. علاءالدّوله بر این باور

[Downloaded from erfanmag.ir on 2026-11-18]

است که حضور هریک از این ارکان چهارگانه در ترکیب کالبد حیوان موجد جنبه‌ای باطنی در وجود اوست به‌طوری‌که «از خاک نفس تولد کرد، از آب قلب در وجود آمد، از باد سرّ برخاست، از آتش روح پیدا شد، و این مجموع همهٔ حیوانات را هست. هر یک از این چهار، مقتضی دسته‌ای از احوال انسانی شدند مثلاً «نفس را مذلت و کاهلی پیشه است، قلب را به عمارت دنیا و شهوات دنیا میل است، سر را هوی و خودپرستی در سر است، روح را کبر و غضب و امثال آن صفات است» (علاءالدولهٔ سمنانی، ۱۳۶۲: ۳). با این وصف انسان در برخورداری از این شئون حیوانی، از سایر حیوانات متمایز است و این تمایز از آن جهت است که در تکوین انسان «نور روحانیت» حق‌تعالی بر وجودش تجلی کرده، و به‌تبع آن روح، متمکن مسند خلافت وجود او گشته است. بنابراین متعاقب ودیعت «نور روحانیت» خداوند در وجود بشری و مجاهده انسان، روح متمکن مسند خلافت وجودش می‌شود و هر چهار جنبهٔ فوق‌الذکر استحاله می‌گردند (علاءالدوله سمنانی، ۱۳۶۲: ۶-۳).

بحث از روح و شئون و مراتب آن و نیز ارتباط روح با جسم از مباحث مهم عزیزالدین نسفی است که تقریباً در تمامی آثار خود به تحلیل و تشریح آن از زوایای مختلف پرداخته که شناخت این روح و مراتب آن می‌تواند نمایی واضح و روشن از انسان کامل را برای مخاطب ارائه دهد.

باید دانست تنها تعبیری که وی از چیستی و جنس روح ارائه داده نور می‌باشد. از نگاه او روح، نوری است که عالم را مالامال پر نموده و این نور یا همان روح در اصل جان عالم بوده، بنابراین این محرک عالم و عامل حرکت هستی روح می‌باشد (نسفی، ۱۳۸۱: ۹۲).

روح انسان از نگاه وی دارای صفاتی است که این صفات در کتاب *بیان التنزیل* پنج صفت و در کتاب *کشف الحقایق* هفت صفت برای این روح برشمرده که عبارت‌اند از: حی، عالم، مرید، قدر، سمیع، بصیر و متکلم (نسفی، ۱۳۹۲: ۷۱- ۶۹؛ نیز ۱۳۹۱: ۲۰۳-۲۰۱). باآنکه نسفی هفت اسم از اسمای الهی را برای روح برشمرده که این اسما را در اصطلاح سبعه مثانی می‌گویند، اما سعدالدین حمویه در تشریح روح، آن را واجد تمام اسمای الهی می‌داند که در روح مکنون است (حمویه، ۱۳۸۹: ۲۳). باید در نظر داشت که وجود صفات مختلف برای روح، منافاتی با وحدت ذاتی آن نخواهد داشت. در *بیان التنزیل* به این مسئله اشاره‌کرده و می‌گوید: «روح انسانی را که حی می‌گویی هم حیات است و اگر سمیع است و اگر بصیر گویی هم بصیر است و .... زیرا که صفات

[Downloaded from erfanmag.ir on 2026-11-18]

و افعال روح انسانی به آلت و جارحه نیست» (نسفی، ۱۳۹۱: ۱۹۶). بنابراین روح و صفات آن را هرگز نباید همانند جسم و صفات جسم تصور نمود.

دانستیم که خداوند روح را از نور آفرید بنابراین در دیدگاه وی، ارواح از جنس نور و اجسام نیز از جنس ظلمت بوده و آفرینش و مراتب آن‌ها نسبت به یکدیگر با توجه به لطافت آن‌ها صورت گرفته یعنی هرکدام لطیف‌تر در مرتبه‌ای بالاتر واقع شده است.

طریقهٔ سلوک کبرویان

به‌طورکلی حرکت سالک در مسیر سلوک، صعود اوست از مراتب حقیقت باطنی وجودش. مطابق با طرحی که شیخ نجم‌الدّین، از سلوک درونی رهرو براساس مراتب نفس ارائه می‌کند، این سلوک پنج مرحلهٔ اساسی دارد:

۱. نفس امّاره؛
۲. نفس لوّامه (عقل)؛
۳. نفس مطمئنّه (قلب)؛
۴. روح؛
۵. سرّ (Izutsu, 1978, pp 29-30).

این پنج مرتبه، پنج مرتبهٔ باطن انسانی و به‌اعتباری پنج وادی از عرصه‌هایی است که سالک در طی طریقِ خود به‌سوی خدا، در آن‌ها سیر و مشاهده می‌کند و از آن‌ها عبور خواهد کرد. ساحت‌هایی که شناخت حقیقی نفس جز در آن‌ها حاصل نمی‌شود، و مراتبی که سالک با عبور از آن‌ها به مقصود نایل می‌گردد. از این منظر است که تبیینی که شیخ کبری از دیدگاه انسان‌شناختی خود در کتاب *فوایح الجمال* عرضه می‌دارد، همراه با آمیزه‌ای از توصیف‌هایی است که او درخصوص مقامات سلوک، و مشاهدات متناظر با هر یک از این مقامات دارد.

مرتبهٔ نفس امّاره در سلوک

مطابق با مراتب پنج‌گانهٔ نفس، پایین‌ترین و ادنی مرتبهٔ باطن انسانی، نفس امّاره است. با وجود آنکه ملموس‌ترین و ظاهرترین سطح وجود غیرمادی آدمی را شکل می‌دهد، اما چنان پیچیده است که «احدی آن را به حقیقت نمی‌شناسد (نجم‌الدین کبری، ۱۳۸۸ب: ۶۲). نفس امّاره در نظر شیخ نجم‌الدّین

[Downloaded from erfanmag.ir on 2026-11-18]

بدترین هرآن چیزی است که خداوند آفریده، و علت هر شرارت و رذیلت و عصیان و انحراف در وجود انسان است. «مسخّر شیطان است» و چنان آدمی را در انقیاد دارد که «هر رگی از رگ‌های آدمی یکی از اعوان اوست» (نجم‌الدین کبری، ۱۳۸۸ب: ۶۳). این دنائت و انحراف نفس ناشی از تعلق آن به بدن مادی است.

شیخ کبری به‌طورکلی مفهوم نفس انسانی را، فارغ از مراتب آن، به خانه‌ای تشبیه می‌کند. خانهٔ نفس مریدی که دقیقاً در ابتدای راه سلوک الی‌الله و در سطحی‌ترین مرتبهٔ وجودش یعنی نفس امّاره قرار دارد، اتاقی است آکنده از «پلیدی و سگ و خوک و ببر و پلنگ و خر و گاو و فیل و هر چیز ناپسندی که وجود دارد» (نجم‌الدین کبری ۱۳۸۸الف: ۳۴). به‌طوری که غفلت محض، موجب شده که این خانه چنان تاریک باشد که فرد حتی اطلاع از پلیدی و درندگان داخل این خانه نداشته باشد. به‌عبارت‌دیگر فرد همچنان که از وجود خانه مطلع است، برای خودش وجود قائل است، و غفلت محض او در مسیر زندگی، به‌مثابهٔ بی‌اطلاعی محض اوست از هویت حقیقی وجودش و محتوای خانهٔ نفسش.

در این مرحله رهرو دست ارادت به شیخی می‌دهد و به دستور او خلوت می‌گزیند و با رعایت تمام آداب شروع به ذکر گفتن می‌کند. پس از شروع عزلت‌نشینی و با مقداری مجاهده و ملازمت به ذکر «لا اله الا الله»، مرید به‌تدریج با چراغ ذکر پای در این خانه به‌شدت تاریک می‌نهد (نجم‌الدین کبری ۱۳۸۸الف: ۳۴) .

از این مرحله است که به مرور اولین سطح از وقایع خلوت و مشاهدات، بر بصیرت باطنی رهرو نمایان می‌شود. شیخ کبری در تصنیفات گوناگونش، اشارات متعدد و متنوعی به مشاهداتی دارد که مرید در آغازین گام‌های سلوک با آن‌ها رویاروی می‌شود: مرید ابتدا نفس امّاره را به صورت دایرهٔ بزرگ سیاهی همچون قیر که به‌شدت تاریک است درمقابل خویش می‌بیند که بعد از مدتی از میان می‌رود. پس از آن و به دنبال سطوحی از مجاهدات و تصفیهٔ وجود، سالک نفسش را در ظاهر یک ابر سیاه مشاهده می‌کند که منشأ آن «اجزاء آبی، خاکی، هوایی و آتشی موجود در بدن‌هاست که به‌واسطهٔ وزش نسیم‌های ذکر قلبی شدید» ایجاد شده است (Bowering, 2006, p 31).

[Downloaded from erfanmag.ir on 2026-11-18]

مرتبهٔ نفس لوّامه در سلوک

با پیشروی سالک و تداوم مراقبات، این ابر به مرور چنان ظاهر می‌شود که گویی چیزی در اطراف آن روشن است، «مثل هلال که بخشی از آن در میان ابرها پیداست و بعد به صورت هلال درمی‌آید» (نجم‌الدین کبری، ۱۳۸۸الف: ۳۴)؛ یعنی تدریجاً هلال، بدون ابر نمایان می‌شود. مشاهدهٔ چنین هلالی به معنای گام نهادن رهرو در دومین ساحت از نفس خود، یعنی نفس لوّامه یا عقل است (نجم‌الدین کبری، ۱۳۸۸الف: ۳۴ و ۳۵). توجه به نکته‌ای درخصوص این مرتبه لازم است و آن اینکه رسیدن به لوّامگی متضمن سطحی از رشد در وجود سالک است اما بدین معنا نیست او از اقتضائات امّارگی عبور کرده است.

با رسیدن به این مرتبه مرید به‌طور حقیقی از نیک و بد امور مختلف و وضعیت واقعی وجود خویش اطلاع می‌یابد. به‌تعبیری دیگر با مداومت هرچه تمام تر رهرو بر یادکرد حق‌تعالی، به مرور نور چراغ ذکرش فزونی می‌گیرد تاآنجاکه تاریکی محض داخل خانهٔ نفس را می‌بیند. کامل شدن تدریجی این بینش، یعنی کمال شخص در مرتبهٔ لوّامگی نفس که با مشاهده‌ای خاص همراه است، به این ترتیب که رهرو وقتی که نفس خود را ملامت کرد، هلال اخیرالذکر را در قامت نوری می‌بیند که «از گونهٔ راست طلوع می‌کند که گویی آفتاب سرخ است و گونه حرارت آن را درمی‌یابد، یک بار به موازات گوش و بار دیگر برابر پیشانی و دیگر باره بر بالای سر است» (نجم‌الدین کبری، ۱۳۸۸الف: ۳۴).

اکنون که صورت حقیقی امّارگی نفس بر مرید نمایان شده است و در سلوکش به مرتبه‌ای رسیده که نفس لوّامه امکان مشاهدهٔ پلیدی‌های وجود را برایش مهیا ساخته، مرید ملزم است تا برای زدودن پلشتی‌ها از خانهٔ نفس کوشش نماید. اینجاست که باید خویشتن را از کثافات و انحرافات لجام‌گسیختهٔ ناشی از عناصر اربعه برهاند. گرچه شیخ نجم‌الدّین اعتقاد دارد که رستن کامل از سیطرهٔ این ارکان، جز در مرگ رخ نمی‌دهد (نجم‌الدین کبری، ۱۳۸۸الف: ۱۹). نفس امّاره را همچون ماری افعی می‌بیند که

> *زنده است و نمی‌میرد ... اگر آن را بکشند و سرش را نرم بکوبند و پوست آن را از بدنش بکنند، و گوشت آن را پخته بخورند و سال‌ها بر پوست آن بگذرد، چون در گرمای آفتاب نهاده شد، به حرکت در می‌آید* (نجم الدین کبری، ۱۳۸۸الف: ۷۹).

[Downloaded from erfanmag.ir on 2026-11-18]

اکنون این مرید است و مسئلهٔ رهایی و عبورش از صفات برخاسته از عناصر چهارگانهٔ وجود. ازاین‌رو عبور مرید از کثافات عناصر اربعه، و فنای حظوظ هر عنصر تنها وقتی رخ می‌دهد که رهرو از طریق آتش ذکر بهرهٔ هر یک، یعنی زیاده‌روی‌های حاصل از ارضای بیش از حد غرائز و امیال هر عنصر را فانی سازد. حقوقی هم که باز می‌ماند، همان سطح محدود و معتدلی از انتفاع انسان از هر یک از غرائز و امیال برخاسته از این عناصر است که البته لازمهٔ بقای حیات نیز است. به مجرد فانی شدن حظوظ هر یک از چهار عنصر خاک و آب و آتش و هوا، و به مدد ملازمت کامل بر ذکر، مرید با وقایع خاصی در خلوتش رویاروی می‌گردد.

مرتبهٔ نفس مطمئنه، روح و سرّ در سلوک

صاحبان نفس مطمئنّه در والاترین مرتبه از سلسله مراتب نفس انسانی قرار دارند و طایفه‌ای هستند که «از ابتدا تا انتها صفات روحانیت بر ایشان غالب بوده است و هرگز ملوّث آفات معاصی نگشته‌اند» «جملگی لذات و شهوات نفسانی و هوسات و مرادات انسانی بر کام جام ایشان تلخ» است و صفات نفسشان در نهایت اعتدال، تنها روی سوی اعلی دارد. در این مرتبه از نفس است که مرگ اختیاری حاصل می‌شود. نجم رازی اعتقاد دارد که تزکیهٔ نفس امّاره و رساندن آن به مقام این اطمینان «جز به تصرفات جذبات حق و اکسیر شرع» امکان‌پذیر نیست (نجم رازی، ۱۳۹۱: ۳۴۶، ۳۵۳، ۳۶۹ و ۳۸۰).

اکنون برای ادامهٔ بحث و پرداختن به دو مرتبهٔ روح و سرّ که به ترتیبت دو سطح عمیق‌تر نفس، ذیل مرتبهٔ قلب هستند، لازم است رشتهٔ دیگری از توصیفات شیخ کبری از مشاهدات طرح شود تا ورود به بحث حول دو مفهوم مذکور، به‌طور مناسب‌تری انجام گیرد.

همان‌طور که بحث شد عبور صوفی از هر یک از مراتب نفسش در مسیر سلوک، موجب ظاهر شدن اشکال و انوار و الوانی بر باصرهٔ غیبی‌اش می‌شود؛ اما فارغ از آنچه گفته شد، شیخ نجم‌الدّین موازی با توصیفات فوق، از سنخ دیگری از مشاهدات نیز سخن گفته است که به تناسب هر یک از مراتب وجودی فوق‌الذکر انسان، صورت خاصی به‌خود می‌گیرد و متضمن مؤلفه‌های منحصر به فردی است. شیخ کبری در بندی از کتاب *فوایح* از چاهی به غایت ژرف با تاریکی محض سخن می‌گوید که رهرو در آغاز سلوک، یعنی در مرتبهٔ امّارگی نفس، خود را در انتهای آن مشاهده

[Downloaded from erfanmag.ir on 2026-11-18]

می‌کند (نجم‌الدین کبری، ۱۳۸۸الف: ۲۰). با پیشروی سالک در سیر و ورودش به ساحت دوم نفس، یعنی مرتبهٔ لوّامه، این چاه درمقابل او قرار می‌گیرد، یعنی شبیه به وضعیتی که فرد در حال بالا رفتن از این چاه به نیت خروج از آن است. از این مرحله تا خروج او از چاه تاریک وجود، انوار خصوصاً به رنگ سبز، متناسب با وضعیت درونی سالک نمایان می‌شوند و سرانجام رهرو با مجاهدت فراوان و مداومت تمام بر ذکر به مرتبهٔ قلب می‌رسد و آنجاست که از این چاه ژرف خارج می‌شود، آن را زیر پای خود می‌بیند و در قعر آن عالی‌ترین سطح از انوار رنگی یعنی نور سبز را مشاهده می‌کند که به معنای پایان وجود و حدوث و آغاز قِدم است. این نقطه همان مقام نیل رهرو به مرتبهٔ نفس مطمئنّه و مهیا شدن وجود برای سلطان حق است و به تعبیر ایزوتسو آن جایی از مسیر است که بعد الهی در وجود انسان در دسترس قرار می‌گیرد (Izutsu, 1978, P 35). اشارهٔ شیخ کبری به پایان وجود و حدوث و آغاز قِدم دقیقاً ناظر بر همین تعبیر ایزوتسو است، زیرا چنان‌که خواهیم دید، ابعاد عمیق‌تر این مرتبه از نفس یعنی روح و سرّ، عرصهٔ حصول فنای فی‌الله می‌شود.

برای بحث درخصوص ادامهٔ سیر مرید در مراتب «روح» و «سرّ»، لازم است بار دیگر بیان شیخ کبری از نشانهٔ نفس مطمئنّه در صورت‌های غیبی و تحول این صورت را مرور کنیم:

> *و اما نفس مطمئنّه را هم در مشاهده نشانی است، و آن این است که، یک بار دربرابر تو همچون دایره چشمه‌ای بزرگ ظهور می‌کند و از خود انواری می‌پراکند؛ و بار دیگر آن را در حال غیبت مشاهده می‌کنی به دایرهٔ چهره خود که از نور پاک، همچون آیینه صیقلی شده است. و این وقتی است که انوار نفس به چهره صعود کند و چهره در آن فنا شود، و چهرهٔ تو در این هنگام، همان نفس مطمئنّه است* (نجم‌الدین کبری، ۱۳۸۸الف: ۳۵).

با دقت در جملات پایانی این بند، می‌توان متوجه واقعه‌ای شد که اندکی پس از وصول رهرو به مرتبهٔ نفس مطمئنّه رخ می‌دهد. پس از آنکه سالک با دایره‌ای بزرگ روبرو شد، آن دایره کمی بعد به صورت چهرهٔ او در مقام نفس مطمئنّه بر خودش ظاهر می‌گردد؛ به‌گونه‌ای که از آن، انواری به چهرهٔ بینندهٔ واقعه صعود می‌کند.

متعاقب چنین رخدادی است که چهرهٔ بینندهٔ واقعه، که صورتی از هستی موهوم اوست، در دایرهٔ نورانی که صورت هستی اوست جذب و فانی می‌گردد. هستی حقیقی همان شاهد آسمانی یا

[Downloaded from erfanmag.ir on 2026-11-18]

شخص نورانی است که با پیشروی سالک به‌تدریج درمقابل او ظاهر می‌گردد. این شاهد آسمانی که نجم کبری نام‌های دیگر او را شیخ الغیب، میزان الغیب و مقدم ذکر می‌کند و همان خویشتن حقیقی سالک است که پس از صفای محض باطن و برهنه شدن آن از جامهٔ ظلمانی وجود بر او جلوه‌گر شده است (نجم الدین کبری، ۱۳۸۸الف: ۳۹ و ۴۰).

هستی موهوم و حقیقی در طی این واقعه متحد می‌شوند و حاصل این امر تحقق و تبلور لطیفه‌ای نورانی است که همچون آیینه شایستگی انعکاس تجلی حق در وجود انسان را می‌یابد. ظهور این شاهد آسمانی در قامتی از نور، در وادی مرتبهٔ «روح» است که چنان‌که در بیان شیخ کبری آمد، در شهود غیبی، با دیده شدن خورشید همراه می‌گردد.

اکنون وجود آدمی لیاقت شهود انوار تجلی ربانی را یافته است، اما تحقق این امر مستلزم عروج نفس به عالم بالاست و تجلی حق بر وجود آیینه‌وارِ سالک ممکن نیست جز در آنجا. در این معناست که شیخ کبری سخن از معراجی می‌کند که در آن روح قدسیِ سالک، سوار بر مَرکب نفس مطمئنّه به عالم بالا می‌رود و به محضرهای حق نایل می‌شود (نجم‌الدین کبری، ۱۳۸۸الف: ۳۳). این مقام انتهای سیر الی‌الله است و مقام «سرّ» نام دارد، اینجا مرتبه‌ای است که به‌تدریج «هویت تو» در «هویت او» فانی می‌شود و آنچه می‌ماند هویت اوست (نجم‌الدین کبری، ۱۳۸۸الف: ۶۸). اینجاست که فنای نهایی براثر تجلی انوار حق بر لطیفهٔ وجود انسانی حاصل می‌شود که دیگر بینونت میان وجود سالک و حق‌تعالی معنا ندارد؛ سالک در ذکر حق غرق می‌شود و در یگانگی حق فانی می‌گردد (نجم الدین کبری، ۱۳۸۸الف: ۸۰).

از این مرتبه به بعد که سالک ذاکر در وجود مذکور محبوبش مستغرق می‌شود سیر فی‌الله آغاز می‌گردد، سیری که ذاکر در وجود مذکور محبوبش مستغرق می‌شود، سیری که کوچک‌ترین توصیفی از حقیقتش را نمی‌توان در کلام شیخ کبری یافت، چرا چنان‌که از نامش برمی‌آید مقام سرّ است و استتار اسرار حق لازمهٔ آن.

سیر رنگ‌ها و نورها در انسان‌شناسی کبروی

نور و رنگ در عرفان به‌مثابهٔ رمزی برای سیر و سلوک است، چنان‌که صوفیه از آن برای بیان عوالم بهره گرفته‌اند. در قلمرو عرفان اسلامی، عارفان برای توصیف منازل سلوک از رنگ‌ها استفاده

[Downloaded from erfanmag.ir on 2026-11-18]

می‌کنند، صوفیانی چون نجم‌الدین کبری، روزبهان بقلی، ابن‌عربی و ... هر منزلی را با یک رنگ مشخص می‌کنند (جلالی شیجانی، ۱۳۹۳: ۲۳۶). معناشناسی رنگ‌های نور در عرفان به ما کمک می‌کند تا یکی از جنبه‌های قداستی دریافت حقیقت الهیه و چگونگی سیر تعالی روح عارف از مرحلهٔ بشریت به الهیت از طریق تمسک جستن به رنگ‌های پرتوافشان و نایل آمدن به مبدأ و منشأ ذات نور، یعنی نورالانوار، تحلیل نماییم. رؤیت نورهای رنگی و کاربرد آن در سلوک عملی پیروان نخستین‌بار توسط شیخ نجم‌الدین کبری طرح و بیان شده است و به‌گونه‌ای او را می‌توان مؤسس انگارهٔ رنگ و نور در عرفان و تصوف قلمداد کرد (کربن، ۱۳۸۷: ۹۵).

مرید با فانی ساختن حظوظ ارکان چهارگانهٔ وجودش، با جنبهٔ دیگری از مشاهدات که البته در میان محققان به‌مثابهٔ مشهورترین وجه مشاهدات مورد بحث شیخ کبری تلقی می‌شود، یعنی انواری که با رنگ‌هایی گوناگون روبرو می‌شود که چنان‌که شیخ تصریح نموده است رنگ‌های احوال هستند. توجه به این نکته ضرورت دارد که در تجلی انوار رنگی، همیشه دو مؤلفه وجود دارد: اول صفات بشریت ناشی از عناصر؛ دوم آتشزنهٔ ذکر؛ این بدان معناست که متعاقب نیل سالک به مقام اطمینان (که بدان خواهیم پرداخت)، شهود انوار نورانی به پایان خواهد رسید، چراکه رسیدن به مرتبهٔ نفس مطمئنّه در خروج کامل انسان از شئون بشری نفسش حاصل می‌گردد. شیخ کبری برخی از این انوار و تفسیر هر کدام را چنین توصیف می‌کند: «رنگ سبز، علامت حیات قلب است ... کبودی رنگ حیات نفس و زردی نشانهٔ ناتوانی است» (نجم‌الدین کبری، ۱۳۸۸الف: ۱۹).

نجم‌الدّین در بیان جامع‌تری که در رسالهٔ عربی *فی الخلوه* دارد مضاف بر رنگ‌های فوق معنای چند رنگ دیگر از انوار مشاهدات را نیز تحلیل و رمزگشایی می‌کند (Bowering, 2006, p 31).

در میان الوان رنگ سبز شایستهٔ توجه بیشتری نسبت به سایر موارد است، زیرا نوری که به رنگ سبز بر سالک ظاهر شود، علامت حیات قلب است و والاترین ارزش را دارد (رک مجدالدین بغدادی، ۱۳۶۸: ۷۷-۷۶). درواقع مرتبهٔ قلب، یا به‌تعبیر دیگر نفس مطمئنّه، آخرین مرحله‌ای از سیر و سلوک است که در تجربه و واقعهٔ متناظر با آن، نور رنگی شهود می‌شود. شیخ خود عنوان می‌دارد: «رنگ سبز، آخرین رنگی است که باقی می‌ماند و پرتوها و برق‌های درخشان از آن می‌تابد و می‌درخشد» (نجم‌الدین کبری، ۱۳۸۸الف: ۲۰)؛ ازاین‌رو، مرید با رسیدن به این مرتبه، والاترین الوان، یعنی رنگ سبز را مشاهده می‌کند که گواه صحت قلب و نیل او به مقام اطمینان است.

[Downloaded from erfanmag.ir on 2026-11-18]

تشعشع چنین انوار رنگارنگی در وقایع خلوت رهرو، این امکان را به پیرو او می‌دهد که وضعیت سلوک مریدش را ارزیابی کرده و مطابق با مرتبه و حال او، فرمان‌هایی را برای پیشروی و رشد سالک در ادامهٔ مسیر به او تفهیم کند. گرچه فارغ از تعبیراتی که شیخ درخصوص این انوار و الوان به مرید عرضه می‌دارد، متعلَّق هرکدام از آن رنگ‌ها نیز «خودشان با زبان شوق و مشاهده یا صاحبان خود سخن می‌گویند» یعنی سالک آنچه با چشم باطنش می‌بیند با نفسش می‌چشد و متقابلاً آنچه با نفس می‌چشد، با بصیرت غیبی‌اش در ظاهر صورتی از مشاهدات ملاحظه می‌کند. در همین معناست که شیخ نجم‌الدّین عنوان می‌دارد: «هرگاه رنگ سبز ببینی، از دلت آزادی و از سینه‌ات گشادگی و از نفست خوشی و از روحت لذّت و برای بصیرتش روشنی احساس می‌کنی و این‌ها صفات حیات است» (نجم‌الدین کبری، ۱۳۸۸الف: ۱۹).

این نکته نیز شایان توجه است که اغلب الوان توصیف شده ازسوی شیخ کبری، هر یک دالّ بر وجهی مثبت از پیشرفت‌های سالک است، اما تا وقتی که چنین انوار رنگینی در مشاهدات رهرو وجود دارد بدان معناست که او هنوز در میانهٔ راه سلوک است و وجودش آن چنان که باید صیقل تمام نیافته است.

با صلاح یافتن وجود آدمی و فنای حظوظ هر یک از عناصر چهارگانه، نفسی که در اولین مشاهدات همچون ابری سیاه بود، اکنون «مثل باران پاک و سفید می‌شود» (نجم‌الدین کبری، ۱۳۸۸: ۱۶). به بیان دیگر مرید با مداومت بر ذکر به شرط نفی و اثبات، پلشتی‌ها و پلیدی‌های خانهٔ نفس را به‌کلی می‌زداید و آن را به انواع خوبی‌ها زینت می‌دهد. تداوم این مجاهدات و تصفیهٔ باطن منجر به آن می‌شود که فرد به‌تدریج به سومین مرتبهٔ نفس خویش یعنی نفسه مطمئنّه وارد شود:

> *[رهرو] پیوسته در جمع اثاث آلودهٔ خانه می‌کوشد تا خانه را به انواع خوبی‌ها زینت می‌دهد و بدان‌ها آراسته می‌گرداند و مزّین می‌شود، و خانه را برای فرود آمدن سلطان پاک می‌سازد، چون سلطان در آن خانه درآمد و حق جلوه کرد، آرامش می‌یابد* (نجم‌الدین کبری، ۱۳۸۸الف: ۳۴).

نفس مطمئنّه، در اندیشهٔ شیخ کبری نام دیگری نیز دارد و آن قلب است. دیدن انوار سبزرنگ مرتبهٔ قلب، در عبور سالک از مرتبه لوّامگی و نیل او به نفس مطمئنّه مشاهده می‌شود. این ساحت قلب در انسان، همچون دو مرتبهٔ پیشین نفس، به جز رنگ خاص خود که سبز است، دروقایع و

[Downloaded from erfanmag.ir on 2026-11-18]

مکاشفات نشانه دیگری نیز دارد، و آن عبارت است از اینکه نفس مطمئنّه دربرابر سالک، «همچون دایرهٔ چشمه‌ای بزرگ ظهور می‌کند و از خود انواری می‌پراکند» (نجم‌الدین کبری، ۱۳۸۸الف: ۳۵). حصول این مقام به‌معنای اصلاح کامل وجود و زدودن تمام تاریکی‌های آن است؛ به‌عبارت‌دیگر در مرتبهٔ قلب است که نفس از شدت صفا در رنگ شیشه خواهد بود و شخص آمادهٔ جلوهٔ حق در وجودش می‌شود (نجم‌الدین کبری، ۱۳۸۸الف: ۵۹).

علاالدوله سمنانی نیز همانند اسلاف خویش، به انوار مکاشفات و اطوار قلبی توجه خاصی نشان می‌دهد. او در تعریف نور می‌گوید:

نور چیزی را گویند که او خود را بیند و داند، و همهٔ اشیا را بیند و داند، و بدو اشیا را توان دید و دانست، این نور مطلق صفت خاص حق است (علاالدوله سمنانی، ۱۳۶۲: ۶).

از نظر وی ظهور نور نفس به رنگ پردهٔ کبود خوش‌رنگ است. نور دل سرخ عقیق‌رنگ است که باعث استقامت در سلوک می‌شود. نور سرّ سفیدرنگ است که باعث کشف علم لدنی می‌شود. نور روح به رنگ زرد است که از دیدن آن نفس ضعیف و دل قوی می‌شود. نور خفی که در تجلی روح القدس اشارت بدان است سیاه‌رنگ است که گاهی باعث فنای سالک و رعشه بر وجود او می‌شود. نور مطلق که صفت خاص حق و به رنگ سبز است و تجلی آن جز در بهشت ممکن نیست (علاالدوله سمنانی، ۱۳۶۹، ۳۰۲-۳۰۳؛ نیز مقایسه شود با عزالدین کاشانی، ۱۳۸۷: ۱۵۱).

نتیجه:

- کبرویان در تبیین وجود آدمی دو مرتبه را بیان می‌کردند: جسم و نفس. مراتب سلوک را در نفس انسانی شرح و توضیح می‌دادند که شامل نفس امّاره، نفس لوّامه و سرانجام نفوس مطمئنه و روح و سرّ بود. مطابق هر مرتبه از سیر و سلوک نفس مشاهدات و انواری برای سالک عارض می‌شد.
- سلوک انسان در طریقه کبرویه، دو هدف اصلی دارد: اول فنای از بشریت یا نیل به مقام اطمینان، که وجه اهمیت آن از این منظر است که درضمن این فنا، شاهد آسمانی یا هستی حقیقی انسان از تاریکی و تیرگی مبرا می‌گردد و نورانی می‌شود و امکان تابش انوار تجلی به آیینهٔ وجود انسانی را مقدور می‌سازد. و دوم فنا از وجود که در انتهای سیر

[Downloaded from erfanmag.ir on 2026-11-18]

الی‌الله، یعنی در مقام سرّ، و متعاقب تجلی انوار الهی بر وجود آیینه‌وار سالک محقق می‌گردد که حاصلش آغاز سیر فی‌الله است.

- سالک طریق حق در سیر روحانی مراتب وجود، تجلیات حق را در باطن خویش در قالب تعینات نور یعنی رنگ‌ها مشاهده می‌کند.
- تمثیلات رنگی در سیر و سلوک میزانی برای عارف و مرتبه‌ای از سیر و سلوک است. بنابراین به تناسب اطوار قلبی هر عارفی انوار به رنگ‌های مختلف و متفاوت و با معنای رمزی برای وی تجلی می‌کند که می‌تواند راهگشای او برای طی مراتب بعدی باشد و به همان نسبت که سالک منازل سلوک را طی می‌کند به درک مراتب عالی رنگ‌ها نایل می‌شود.

کتاب‌نامه:

- پاکتچی، احمد.(۱۳۹۲)، *جریان‌های تصوف در آسیای مرکزی*، تهران: الهدی.
- جامی، عبدالرحمن.(۱۳۳۷)، *نفحات الانس من حضرات القدس*، تصحیح مهدی توحیدی‌پور، تهران: کتاب‌فروشی محمودی.
- جلالی شیجانی، جمشید. (۱۳۹۳)، «رمز نور و رنگ در آرای علالدوله سمنانی و سید محمد نوربخش»، *ادیان و عرفان*، سال چهل‌وهفتم، شماره دوم، ۲۵۴ – ۲۳۵.
- *حلبی، علی اصغر. (۱۳۷۷)، مبانی عرفان و احوال عارفان*، تهران: اساطیر.
- حمویه، سعدالدین. (۱۳۸۹)، *المصباح فی التصوف*، تهران: مولی.
- رجبی، محمود. (۱۳۹۵)، *انسان‌شناسی*، تهران: موسسه آموزشی و پژوهشی امام خمینی.
- عزالدین کاشانی، محمودبن علی. (۱۳۸۷) ، *مصباح الهدایه و مفتاح الهدایه*، تصحیح و توضیحات عفت کرباسی و محمدرضا برزگر خالقی، تهران: زوار.
- علاالدوله سمنانی. (۱۳۶۲)، *العروه لاهل الخلوه و الجلوه*، تصحیح نجیب مایل هروی، تهران: مولی.
- _____ . (۱۳۶۹)، *مصنفات فارسی*، به اهتمام نجیب مایل هروی، تهران: علمی و فرهنگی
- فربد، محمدصادق. (۱۳۷۶)، *مبانی انسان‌شناسی*، تهران: عصر جدید.
- کربن، هانری. (۱۳۸۷)، *انسان نورانی در تصوف ایرانی*، ترجمه فرامرز جواهری‌نیا، تهران: گلبان.

[Downloaded from erfanmag.ir on 2026-11-18]

- *مجدالدین بغدادی.* (۱۳۶۸)، *تحفه البرره فی مسائل العشره*، ترجمه شیخ محمدباقر ساعدی خراسانی، تهران: مروی.
- نجم رازی، عبدالله‌بن محمد. (۱۳۹۱)، *مرصاد العباد من المبدأ الی المعاد*، به اهتمام محمدامین ریاحی، تهران: علمی و فرهنگی
- نجم‌الدین کبری. (۱۳۸۸الف)، *فوائح الجمال و فواتح الجلال*، تصحیح فریتس مایر، ترجمه و توضیح قاسم انصاری، تهران: طهوری.
- _____. (۱۳۸۸ب)، *منهاج السالکین و معراج الطالبین*، مقدمه و تصحیح کاظم محمدی، کرج: نجم کبری.
- نسفی، عزیزالدّین. (۱۳۹۱)، *بیان التنزیل*، تصحیح و تعلیق سیدعلی اصغر میرباقری فرد، تهران: سخن.
- _____ .(۱۳۸۱)، *زبدة الحقایق*، تصحیح حق‌وردی ناصری، تهران: طهوری.
- _____ . (۱۳۹۲)، *کشف الحقایق*، اهتمام و تعلیق،احمد مهدوی دامغانی، تهران: انتشارات علمی و فرهنگی.
- Bowering, Gerhard, 2006, "*Kubra's Treatise on Spiritual Retreat: Risala Fi'l-Khalwa*", vol 54, Beirut: Al-Abhath.
- Izutsu, Toshihiko, 1978 , "*The Theophanic Ego in Sofism: An Analysis of the Sufi Psychology of Najm al-Din Kubra*", Vol 4:1, Sophia Perennis.
- Landmann, Michael, 1982, *philosophische Anthropology*, Berlin: Sammlung Gschen.

[Downloaded from erfanmag.ir on 2026-11-18]