

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 بر افتد 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 انوار 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)

داده است؛ وی در این تقابل برآن 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.



پژوهشگاه علوم انسانی و مطالعات فرهنگی
پرتال جامع علوم انسانی

معرفت در اندیشه عرفانی شیخ نجم‌الدین کبری

شیخ نجم‌الدین کبری (۵۴۰-۶۱۸ق)، از برجسته‌ترین 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 نواندیشی‌های نجم‌الدین 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).

نجم‌الدین، آشکارترین مواضع خود در باره معرفت را همچون دیگر نظریه‌های 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 نوشته‌هایی که در فهرست آثار نجم‌الدین کبری از آنها یاد می‌شود، البته رساله‌ای 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 نجم‌الدین ناسازگاری‌هایی دارد که موجب شده است تا در مقاله حاضر مضامین آن رساله به عنوان دیدگاه‌های نجم‌الدین شناخته نشود. از ناسازگاری‌های موجود میان *رساله معرفت* با اندیشه‌های موجود در آثار ثابت شیخ نجم‌الدین، مواردی چون تفاوت تفسیر «لا اله الا الله» در این اثر با تفسیر ارائه شده در *الاصول العشره* (نجم‌الدین، *الاصول*، ۵۷) و از همه مهم‌تر 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 آموزه‌های نجم‌الدین کبری دور ساخته است (برای توضیح، نک: پاکتچی، «نگرش تحلیلی...»، ۳۹-۴۰). رباعیات منسوب به شیخ نجم‌الدین نیز نه از آن روی که انتساب آنها قطعی فرض شده است، بلکه تنها به عنوان شاهدی 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 که این سنخ از اندیشه‌ها، نام عرفان یا گنوستیسیسم^۱ را به خود گرفته است.

در اندیشه عرفانی نجم‌الدین کبری، نهایت سیر و سلوک انسان، برخورداری از دو امر معرفت و محبت است؛ اما در این میان رابطه میان معرفت که از مقوله دانایی است و محبت که از مقوله احساس است، درخور تأمل خواهد بود. توجه به این آموزه نجم‌الدین کبری شایسته است که 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 که شناسد، نمی‌تواند محبت ورزد (نجم‌الدین، *فوائد الجمال*، ۱۷۷؛ معرفی محبت به عنوان زوج عرفان، همان، ۱۹۵).

نجم‌الدین کبری 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، 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 که وی در آموزه‌های خود، حدیث قدسی "كنت کنزا 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 نظریهٔ "م" 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 زمینه باور او به نظریه یادآوری بود. وی معتقد بود که انسان‌ها در گذشته‌ای دور، به مشاهده مثل ازلی نایل گشته‌اند، اما به سبب خطایی که از آنان سرزده، از آن عالم مشاهده به دور افتاده و به جهان خاکی هبوط کرده و قالبی زمینی یافته‌اند.

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

نجم‌الدین کبری 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 کامل از نظریه یادآوری را ارائه داده است. بر پایه تبیین نجم‌الدین، خواطر حقانی همان علم لدنی است و در حقیقت از مقوله خواطر نیست، بلکه علمی ازلی است که خداوند آن را به ارواح فراآموخته است. این اشاره به آن گاهی است که خداوند ایشان را خطاب کرده است که "الست بریکم" و آنان "بلی" گفته‌اند (اشاره به آیه اعراف/۱۷۲) و نیز آنجا که خداوند به آدم همگی 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 حکمی از احکام 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 بروبند، نوشته آشکار می‌شود" (نجم‌الدین، *فوائد 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 که فرای حس، تنها ابزاری که 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 که 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 ظرایف مربوط به چیستی ابزار شهود و کیفیت دستیابی بدان و هم مراتب آن است که مبحث معرفت در اندیشه عرفانی نجم‌الدین کبری را چهره‌ای ویژه بخشیده است.

نجم‌الدین پیش از هر سخن، راه خود را با گفتاری در باب دانایی انسان‌ها در عالم خاکی بازگشوده است. وی در نخستین جملات کتاب الفوائد، در این باره چنین آورده که خداوند به احدی ستم نکرده است، در همه کس روحی از خود دمیده و عقلی برای اوست و برای او گوش و چشمی و دلی نهاده است (نجم‌الدین، *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. نجم‌الدین، بلافاصله پس از این عبارت خود، توضیحی را می‌افزاید که نشان می‌دهد انسان با وجود عقل و حواس، تا آنجا که به حقایق جهان بازمی‌گردد، در کوری *یا مَعْرَع* "به سر می‌برد. وی در ادامه سخن چنین افزوده که مردم همه در کوری بسر می‌بردند، مگر آنان که خداوند پرده از پیش آنان برداشته است (نجم‌الدین، همانجا).

اکنون پرسشی مهم در پیش روست و آن این است که پرده یاد شده که انسان‌ها را به اعماق کوری فرومی‌برد، چیست و از کجا 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 کتاب، قدری گیج‌کننده و نامفهوم است و از همین روست که نجم‌الدین، مخاطبان خود را به آزمایشی ساده و در عین حال تکان‌دهنده فرامی‌خواند؛ البته تکان‌دهنده 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 می‌بینی، اما تاریکی وجود خود را می‌بینی و از آن رو که این [تاریکی وجود] به بصیرت تو بسیار نزدیک است، آن را در نمی‌یابی“ (نجم‌الدین، فوائح‌الجمال، 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 خاکی ظلمانی را دریابد، باید بصیرت خود را به کار گیرد و چشم خود را فروبندد. نزد نجم‌الدین، تنها زمانی که انسان چشم خود را فرومی‌بندد، 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 طریق 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، فوائح‌الجمال، ۱۲۲).

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

نجم‌الدین کبری 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 کشیده‌ای می‌باید

بینایی خویش را دوا [کن] زیرا که

عالم همه اوست، دیده‌ای می‌باید (نجم‌الدین، رباعیات، ۱۵۵)

و نیز:

عمری همگی قرب و لقا کرده طلب

پیدا و نهان از من و ما کرده طلب

کار از در دل گشاد، هم آخر کار

او بین که کجا و ما کجا کرده طلب (نجم‌الدین، همان، ۱۵۳)

دوگان خیال و صورت و مسأله دریافت

شیخ نجم‌الدین 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 درگیر 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 بگیرند، 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 کریم به تعقل و خردورزی از یک سو، و ستایش‌های صورت گرفته از عقل در احادیث، مانع از آن است که شخصیتی آگاه به نصوص دینی چون نجم‌الدین کبری، 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 کبری، 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 حسی و دانایی‌های دنیوی نگران بوده است. برای آشکار شدن جایگاه والای عقل در اندیشه نجم‌الدین کبری، نخست باید عبارتی پیش یاد شده را بازگو کرد؛ آنجا که گفته خداوند به احدی ستم نکرده است، در همه کس روحی از خود دمیده است و عقلی برای اوست (نجم‌الدین، *فوائد الجمال*، 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 کوری 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 حکایت از حال عقل آورده که چگونه با صداقت به میدان آمده و داوری پیشین خود را به نقد کشیده و معرفت جدید حاصل شده از بصیرت را ارج نهاده است. وی در این حکایت آورده است آنگاه که عقل کار 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 انکار می‌کرد، نگاهبانان غیب (رقباء الغیب) با او همان رفتار را می‌کردند که مدعیان حقایق از فیلسوفان با سوفسطائیان داشته‌اند،

اینکه شکم آنان را با کارد بشکافند، یا سر را ضربتی زند تا حقایق را تصدیق نهند (نجم الدین، *فوائد الجمال*، ۱۵۳-۱۵۱).

نجم الدین کبری در مواضعی از نوشته‌های خود، از حقیقتی عظیم در عالم نورانی سخن رانده که از آن به "عقل کبیر" تعبیر نموده (نجم الدین، همان، ۱۵۳، ۱۷۳) و بر آن است که تنها ابزار دریافتن و دیدن این عقل کبیر در انسان، همان عقل فردی متعلق به اوست که از آن به "عقل صغیر" تعبیر کرده است. وی در توضیح این اصل حاکم بر اندیشه خود را یادآور می‌شود که "هیچ گوهری جز جنس خود را نتواند دید" (نجم الدین، همان، ۱۷۳). نجم الدین در باره چستی عقل کبیر، به توضیح پرداخته است، اما مقصود او باید همان عقل کل باشد که در مکاتب گوناگون عرفانی اسلامی و غیر اسلامی، 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 پرکاربرد در تعالیم نجم الدین کبری که مستقیماً با مبحث معرفت‌شناسی ارتباط دارد، اصطلاح "غیبت" یا "غایب شدن" است که بخش وسیعی از سخنان نجم الدین، به خصوص در کتاب *فوائد* در صورت آشنا نبودن با این اصطلاح غیر قابل فهم خواهد بود. غیبت که در زبان صوفیه گاه در مقابل یقظه یا بیداری به کار گرفته (مثلاً نجم الدین، *فوائد الجمال*، ۱۳۳، ۱۳۸، ۱۷۹) و گاه در برابر حضور قرار گرفته است (همان، ۲۱۰؛ نیز قشیری، *الرساله*، ۲۱۴؛ هجویری، *کشف المحجوب*، ۳۱۹)، طبق تعریفی که از کلام خود نجم الدین برمی‌آید، حالتی است برای انسان که در آن از "وجود" خود غایب می‌گردد (نجم الدین، *فوائد الجمال*، ۱۳۹: اذا غاب السيار عن وجوده). وجود در اینجا به معنای مصطلح نزد نجم الدین به کار رفته و آن ساحتی ظلمانی از ساحات وجودی انسان است که تنها راه گشوده شدن بصیرت، کاستن یا دور ساختن چیزی از وجود است (نجم الدین، همان، ۱۲۲).

بر اساس آنچه از کاربردهای اصطلاح در زبان نجم‌الدین استنباط می‌گردد، غیبت حالتی است برخاسته از تصفیه وجود که گاه 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 بازخواهد 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 حکایات، نقل خود را با این تعبیر آغاز کرده است که روزی "مرا غیبتی دست داد و ... بِتَغْوٍ و ... برای نمونه‌ها، نک: نجم‌الدین، همان، ۲۳۵، ۲۳۸، ۲۳۹).

در رده‌بندی گونه‌های شهادت و دانایی نسبت به حقایق است که نجم‌الدین کبری به سه مرتبه از غیبت اشاره کرده است؛ مرتبه نخست حالت خواب است که برای عامه مردم دست یافتنی است و بسیاری از کسان، در حال خواب به غیبت دست می‌یابند و ممکن است بر برخی حقایق آگاهی یابند. مرتبه والاتر، از آن اهل سیر است که در آن، غیبت در حالتی میان خواب و بیداری رخ می‌دهد و امکان شهادت فراهم می‌آید و والاترین مرتبه، شهادت حقیقی است که برای برترین انسان‌هاست (نجم‌الدین، همان، ۱۵۰، ۲۶۰).

انسان اهل سیر یا به تعبیر دیگر اهل مجاهدت برای گشودن بصیرت که نجم‌الدین کبری با اصطلاحی ابتکاری او را "سیار" نامیده است، انسانی است که راهی فرای راه عامه مردم برای دستیابی به معرفت می‌جوید و حاضر است در این مسیر، رنج مجاهدت را بر خویش پذیرا باشد. سراسر اصطلاحی است که در 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 کبری نهفته است که سیر و سیار را با مبحث معرفت و دانایی پیوند می‌دهد. راز این پیوند افزون بر اشارات متعدد، در تعبیری صریح از نجم‌الدین کبری نهفته است که در آن، تعبیر "غافل" را به عنوان متضاد "سیار" به کار گرفته است (نجم‌الدین، فوائح الجمال، ۲۴۴). این گونه است که معنای سیر در برابر معنای غفلت قرار می‌گیرد و ارتباط سیر و سیار با معرفت آشکار می‌گردد.

ذوق و دریافت حقایق

در کاربرد صوفیه، اصطلاح ذوق در کنار شرب و ویّ به کار رفته و به معنای نخستین مرتبه از مراتب تجلیات الهی است؛ این معنا هم در آثار صوفیان پیش از نجم‌الدین کبری، چون الرساله قشیری (قشیری، الرساله، ۲۲۰) و هم در آثار محیی‌الدین ابن عربی، عارف نامدار غرب اسلامی که وفات او اندکی پس از نجم‌الدین واقع شده است، دیده می‌شود (اصطلاحات الصوفیه، ۲). اما نجم‌الدین کبری ذوق را در اصطلاحی دیگر مورد توجه قرار داده که با مبحث معرفت ارتباطی مستقیم یافته است. نجم‌الدین که از ذوق، گونه‌ای از حس غیبی را اراده کرده که قدرت تمییز حقایق را به انسان می‌دهد، 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 گونه‌ای از ابهام و عدم وضوح برشمارد، همان گونه که در مقایسه معرفت حاصل از حواس ظاهری، در برابر تصویر واضحی که از حس بینایی به دست می‌آید، معرفت حاصل از حس چشایی، در حد تمییز میان شیرینی با ترشی، شوری یا تلخی است. نجم‌الدین در مقام مقایسه میان معرفت ذوق و مشاهده، این هر دو را اموری ثابت می‌داند؛ اما بر آن است که سبب مشاهده گشوده شدن بصیرت به کنار رفتن پوشش‌ها از پیش روی است، و سبب ذوق تبدیل وجود و "ارواح" (اشاره به ساحت‌های وجودی انسان) است. به تعبیر دیگر، نزد او ذوق دریافتن آن چیزی است که انسان را فرامی‌رسد و تبدیل در حواس نیز از همین تبدیل‌هاست، بدین معنا که حواس پنجگانه به حواسی دیگر تبدیل می‌گردند. وی برای تبیین بهتر، خواب را به عنوان نمونه‌ای از این تبدیل مطرح کرده است که در باره عامه مردم مصداق دارد. او در توضیح می‌گوید انسانی که به خواب رود و اندکی از سنگینی وجود رهایی یابد، حواس او با دریاها و وجود مسدود می‌گردد و حواس دیگر او به سوی غیب بروز می‌یابد؛ پس می‌بیند و می‌شنود و از لقمه‌های غیب برمی‌گیرد و تناول می‌کند. چه بسا او آنگاه که پس از خوردن از خواب برمی‌خیزد، لذت خوراک را در کام خود احساس می‌کند 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 کبری کاربردی دیگر نیز یافته که از جهانی در راستای همین اصطلاح است. در اینجا سخن از دست یافتن عامی به ذوق نیست و ذوق حسی برای تمییز 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 تمییز منشا 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 تمییز 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، بدانند که همان‌گونه 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 یکدیگر تمییز 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 انتظار رهروست، اما چنانکه گفته شد، سیر نه غایت کمال برای انسان، که حالتی انتقالی است از غفلت به کمال معرفت. عامه مردم را با تعلیمات عارفی چون نجم‌الدین کبری کاری

نیست و آن کس که در معرفت به مراتب کمال دست یافته نیز از سرچشمه معرفت بهره‌مند است و نیازمند آموزش‌های سالکانه نیست؛ پس از همین روست که نجم‌الدین کبری 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 دریافت‌هایش میان خواب و بیداری، به مرتبه‌ای نایل خواهد آمد که 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 "تکوین" [اشاره به کن فیکون، نک. بخش‌های پیشین] در رسد (نجم‌الدین، همان، ۲۶۰).

بر پایه تعالیم نجم‌الدین، "سیار" به مقامی می‌رسد که به او گوید بایست، نه گفتن به حرف و صوت که از طریق وصل و فصل؛ وصل سیار به کنار عزت وحدانی و انفصال او از احکام بشری است و این امری است که بشر را طاقت آن نیست، بلکه زبان نیز تاب وصف آن را ندارد. پس دریابد آنچه را که چشمی ندیده و گوش نشنیده و بر قلب بشری خطور نکرده 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 نصب‌کننده 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 پمیب ب را، آنگاه زمانی فرامی‌رسد که سبب و مسبب را با یکدیگر مشاهده می‌کند و سپس به مرتبه‌ای می‌رسد که

باقی را اختیار می‌کند و فانی را وامی‌گذارد، پس جنبه ب 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 میدانی 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 هولی عظیم و آن بذل روح است، همان گونه که حسین [حلاج] با گفتار خود "انا الحق" چنان کرد (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).

پی نوشت ها

۱. 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)، *الشفاء، المنطق*، به کوشش ابراهیم مدکور، قاهره.
۲. ابن عربی، محیی‌الدین (۱۳۱۵ق/۱۸۹۷م)، "الاعیان الثابتة فی شرح حدیث کنت کنزاً مخفياً"، ضمن *کلمات المحققین*، تهران.
۳. *اصطلاحات الصوفیة الواردة فی الفتوحات المکیة*، همراه *التعريفات 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 علی (۱۸۶۲م)، *کشاف 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 الصوفیة*، 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)، *رسالة الی الهائم الخائف من لومة اللائم*، به کوشش توفیق سبحانی، تهران.

۲۰. همو، رساله السقینه، به کوشش یوسف زیدان، به همراه فوائج الجمال.
۲۱. همو (۱۹۹۳م)، فوائج الجمال و فوائج الجلال، به کوشش یوسف زیدان، قاهره.
۲۲. هجویری، علی بن عثمان (۱۳۰۴ش/۱۹۲۶م)، کشف المحجوب، به کوشش ژوکوفسکی، سنت پترزبورگ.
۲۳. Jakobson (۱۹۸۹), 'The Metaphoric and Metonymic Poles', in *Modern Criticism and Theory*, ed. David Lodge, Longman.
۲۴. Meier, F. (۱۹۶۳), 'Traites mineurs de Nagm al-Din Kubra', *Annales Islamologiques*, Cairo, IV.
۲۵. Pakatchi, A. (۲۰۰۱), *Аналитический обзор основ мистицизма шейха Наджм Аддина Кубра*, Meshed/ Ashkhabat.
۲۶. idem, 'Психология цвета в мистических произведениях Наджм Аддина Кубра', *Труды международной конференции посвященной Шейху Наджм Аддину Кубра*, Ashkhabat, ۲۹-۳۰ May ۲۰۰۱

