

تاریخ وصول: ۹۰/۶/۷

تاریخ پذیرش: ۹۰/۸/۱۵

شهود انوار رنگی؛ مشخصه فکری شاگردان نجم کبری

بهروز رومیانی^۱

دانشگاه آزاد اسلامی، واحد زاهدان، استادیارگروه ادبیات فارسی، زاهدان، ایران

معصومه بخشی‌زاده

کارشناسی ارشد ادبیات فارسی، دانشگاه شیراز

چکیده مقاله:

در هر سبک، مکتب و دوره ادبی، فکر و گرایش خاصی مشاهده می‌شود که در نهایت متمایزکننده آن مکتب یا سبک از سایر مکاتب می‌باشد. در میان پیروان مکتب کبرویه، گونه‌ای خاص از مراتب رؤیت ملاحظه می‌شود که منحصر به این فرقه و البته فرقه‌های منشعب؛ نظیر ذهبیه می‌باشد.

شهود؛ علاوه بر اینکه یکی از مباحث بحث برانگیز عرفانی محسوب می‌شود، با تفاوت‌ها و تضادهایی در آثار عرفا روبرو است. این تفاوت‌ها، عمدتاً تحت تأثیر تفاوت نگرش در فرقه‌های صوفیه است. یکی از گونه‌های شهود، رؤیت انوار رنگی است که ابتدا از جانب شاگردان نجم کبری و البته به پیروی از نجم کبری، پیر فرقه کبرویه، ارائه شده است.

کلید واژه‌ها:

کبرویه، شهود، انوار رنگی، عرفان اسلامی، مختصات فکری، سبک‌شناسی.

^۱ - bromiani@yahoo.com

پیشگفتار

هر مکتب و سلسله‌ای، به واسطه برخی ویژگی‌های فکری، از سایر فرقه‌ها و مکاتب متمایز می‌شود. در عرفان اسلامی نیز، همین رویه قابل مشاهده است. شاید اولین نویسنده‌ای که به این تمایز در مکاتب و فرقه‌های عرفانی توجه نموده است، هجویری باشد. وی، ضمن اشاره به فرقه‌های صوفیه زمان خود، به بررسی آراء و افکار آن‌ها و تبیین تمایزها و تفاوت‌ها پرداخته است. با این حال باید توجه داشت که آن چه هجویری درباره تفاوت اندیشه‌ها در میان فرقه‌ها بیان می‌کند، به فرقه‌ها و مکاتبی منحصر می‌شود که تا قرن پنجم؛ یعنی زمان نگارش کتاب پیروانی داشته و ترویج می‌گشته‌اند. پس از این قرن نیز می‌توان فرقه‌هایی را شناسایی کرد که باورهایی ناهمسو با دیگر فرقه‌های عرفانی داشته‌اند؛ مانند فرقه یزیدیه که باورهایشان بسیار منحصر بفرد و غیر منتظره است. با این حال، بیان این تفاوت‌ها، به این معنی نیست که این فرقه‌ها هر کدام به اصولی پایبند است که در تضاد با فرقه‌های دیگر است؛ بلکه کلیاتی در عرفان اسلامی وجود دارد که در نهایت عامل پیوند همه فرقه‌ها می‌شود.

کبروی‌ها که از فرقه‌های تأثیرگذار و ماندگار در عرفان اسلامی می‌باشند، به سبب ارائه یک نظریه منحصر بفرد از دیگر فرقه‌های صوفیه اسلامی متمایز گشته‌اند. بر اساس این نظریه، سالک در هر مرتبه از سلوک، نوری رنگین را رؤیت می‌کند که متناسب با مرتبه و جایگاه عرفانی او است. این مؤلفه، همچنین به عنوان مشخصه فکری این گروه، قابلیت بررسی به عنوان یکی از خصوصیات سبکی را دارد. البته لازم به ذکر است که تألیف متون عرفانی به دو زبان پارسی و عربی از طرفی و متفاوت بودن زبان متون عرفانی که شیوه خاص زمانه را پیروی نمی‌کرده‌اند، از طرفی دیگر؛ عمده ترین عوامل اجتناب از بررسی خصوصیات زبانی آثار شاگردان این مکتب است؛ چرا که متونی نظیر فوائح الجمال از نجم کبری و تحفه البرره از مجدالدین بغدادی به زبان عربی است که قطعاً مطالعه خصوصیات زبانی آن متون، خارج از

هنجارهای زبان پارسی است و ترجمه‌هایی که اخیراً از این متون ارائه شده است، فاقد مشخصه‌های زبانی دیگر آثار این عرفا است که چندین قرن پیش به پارسی تدوین شده است؛ بنابراین در این پژوهش، آن چه مورد استناد قرار گرفته می‌شود، عقاید و آراء این فرقه در زمینه رؤیت است که در حقیقت بررسی مختصات فکری در زمینه بزرگ محسوب می‌شود که خود از موارد الزامی در پژوهش آثار یک دوره یا جریان فکری به شمار می‌رود. «یافتن مختصات فکری در زمینه بزرگ macro-context یعنی همه آثار یک فرد یا دوره یا نوع ادبی از واجبات است». (شمیسا، ۱۳۸۰: ۸-۱۵۷)

رؤیت

رؤیت از بحث برانگیزترین عقاید در جهان اسلام است. «اگر چه مسأله رؤیت خدا قبل از اسلام در یهودیت و مسیحیت نیز مطرح بوده است، ولی ما برای یافتن علل توجه مسلمانان به این موضوع لازم نیست حتماً پای اعتقادات یهودی و مسیحی را به میان بکشیم. علاوه بر اخباری که درباره رؤیت پروردگار از پیغمبر (ص) و ائمه (ع) در دست است، در خود قرآن نیز آیاتی هست که در آنها به موضوع رؤیت خدا اشاره شده است.» (پورجوادی، ۱۳۷۵: ۴۷)؛ بنابراین رؤیت، مبحثی ریشه گرفته از قرآن است: «پیدا شدن عقیده به رؤیت خدا در میان مسلمانان چیز غریبی نیست. اساس این مسأله، مانند اکثر عقاید کلامی، به خود قرآن و تفسیر بعضی از آیات برمی‌گردد. در قرآن از وجه الله یاد شده است، یعنی روی خدا و به هر سو که رو آریم همه روی اوست: "فاینما تولوا فثم وجه الله" (همان: ۱۱) اما این بدان معنا نیست که همه یکسان به مسئله رؤیت می‌نگرند بلکه برای مدت‌های مدیدی، رؤیت از موارد مورد مناقشه مکاتب مختلف اسلامی بوده است. عمده ترین اختلاف نظر در این زمینه، مرتبط با تحقق یافتن آن یا عدم وقوع آن می‌باشد. پورجوادی معتقد است که عقل‌گرایان، منکر رؤیت و اهل سنت، موافق آن بوده‌اند: «این که ما می‌گوییم خدا مرئی نیست، یعنی دیدنی نیست و دیده نمی‌شود، همین خود عقیده‌ای است که در تاریخ کلام و عقاید اسلامی بعضی از متکلمان عقل‌گرا آن را اظهار کرده‌اند. در مقابل آن هم عقیده رایج اهل سنت بوده است که می‌گفتند خدا را می‌توان دید، نه در دنیا بلکه در آخرت.» (همان: ۱۱)

در عرفان اسلامی نیز شاهد توجه ویژه به این مقوله هستیم. شمیسا معتقد است که این باور تحت تأثیر عقاید اشعری وارد عرفان اسلامی شده است: «مسأله رؤیت مهم است، شاعرانی

چون نظامی و مولوی آشکارا بنا بر اصول اشعری از رؤیت سخن گفته‌اند.» (شمیسا، ۱۳۸۰: ۱۵۷)؛ با این حال نباید از خاطر برد که رؤیت خدا؛ به ویژه در جامه نور از اعتقادات سایر مذاهب نیز به شمار می‌رود که خود تحت تأثیر پیوستگی مبحث نور و خدا است.

رؤیت نور خدا

مسئله رؤیت، خود، به مبحثی دیگر؛ یعنی نور حق دامن می‌زند. چرا که سهم سالک از رؤیت حق، در واقع رؤیت نور حق است که در کسوت اسماء و القاب نمایان می‌شود. البته باید متذکر شد که نورانیت خدا، منحصرأً از جانب عرفا مطرح نشده است؛ بلکه این باوری است که در میان بسیاری از مکاتب و مذاهب طرح شده است.

در قرآن، کتاب مقدس مسلمانان، که تأثیر عمده‌ای بر عرفان اسلامی داشته و دارد؛ آیات بی‌شماری دال بر جنبه نورانی خداوند وجود دارد. علاوه بر آیه معروف سوره نور که خداوند را نور آسمان‌ها و زمین می‌نامد؛ در آیه ۳۲ سوره توبه به نور خدا اشاره شده است "یریدونَ أَنْ يُطْفِئُوا نَوْرَ اللَّهِ بِأَفْوَهِهِمْ" (قرآن، ۹: ۳۲) و همین مضمون در آیه ۸ سوره احزاب، تکرار شده است: "یریدونَ لِيُطْفِئُوا نَوْرَ اللَّهِ بِأَفْوَهِهِمْ" (همان، ۶۱: ۸) در سوره احزاب، از اشراق نور خدا سخن به میان آمده است: "لِيُخْرِجَكُم مِّنَ الظُّلُمَاتِ إِلَى النُّورِ وَأَشْرَقَتِ الْأَرْضُ بِنُورِ رَبِّهَا" (همان، ۳۳: ۴۳) و خداوند خود بخشنده نور به بندگان است، آنگونه که در سوره نساء آمده است: "أَفَمَن شَرَحَ اللَّهُ صَدْرَهُ لِلْإِسْلَامِ فَهُوَ عَلَىٰ نُورٍ مِّن رَّبِّهِ" (همان ۴: ۱۷۴) این باور را می‌توان در دیگر مذاهب مشاهده کرد. «خدا نور است» (کتاب اشعیا، باب یازدهم، آیه ۱۷) این مطلب در کتب دیگر نیز نقل شده (کتاب میکا نبیّ باب هفتم آیه ۸ / کتاب مزامیر، باب ۲۷، آیه ۱ و آیه ۲۶ و ۲۹) او خود را در ردایی از نور پوشانده «خدا به انوار خویشتن را مانند ردا پوشانیده است» (کتاب مزامیر، باب ۱۰۴، آیه ۲) و نور اوست که تمام هستی را پوشانده "نور خدا خشکی و دریای تمام عالم میپوشاند" (کتاب ایوب، باب ۳۵، آیه ۳۰ و باب ۳۷، آیه ۳) در اندیشه ایرانی نیز همواره شاهد پیوستگی نور و خدا هستیم. اصولاً ایرانیان باستان، خداوند را نور می‌دانستند: "ایشان معتقد بودند که خدا دیده نمی‌شود و خدا را "نور کل" دانسته و هنگام پرستش پروردگار، رو به سوی نور می‌نمودند تا به نور کل دست یابند.» (اوشیدری، ۱۳۷۹: ۵۳) در گات‌ها از یکسانی خداوند و روشنی سخن به میان آمده است: «به آنان مزدا اهورا پروردگاری که با پاک منشی پیوسته و با روشنی یکسان است به توسط خشترا پاسخ

دهد...» (گات‌ها، ۱۳۷۸: ۱۴۱) و ابن ندیم، درباره اعتقادات مانی می‌نویسد که او معتقد به دو مبدأ برای عالم هست؛ نور و ظلمت، نور را معادل خدا معرفی می‌کند: «گوید مانی: مبدأ عالم دو است، یکی از آن دو نور و دیگری ظلمت است. هر یک از آن دو از دیگری جداست. نور عظیم اول است، نه به عدد، و او خدا، پادشاه بهشت‌های روشنی است.» (ابن ندیم، ۱۳۸۱: ۱۷) در مزمور موسوم به "ستایش سرزمین روشنی و ایزدان" علاوه بر ستایش سرزمین نور که جایگاه خدایان است، خداوند نیز به عنوان "پدر روشنی‌ها" ستوده می‌شود: تو را نماز بریم خداوندگار بخشایشگر... / سرزمین روشنی، خانه گاه پدر / اورنگ خداوندگار همگان... / تاج گل پر آوازه پدر روشنی‌ها... " (آلبری، ۱۳۷۵: ۴۱ - ۴۰)

در متون بازمانده از جریان فکری موسوم به تصوف، اشارات فراوانی به نورانیت خداوند شده است. خواه این اشارات برگرفته از ادیان و مکتب‌های فکری قبل از اسلام باشد، و خواه اینکه متأثر از نگاهی برگرفته از مکتب اسلام؛ کثرت آیات و روایات اسلامی، نکته قابل توجه در این شواهد می‌باشد، که ما را متقاعد می‌کند که این اندیشه با هر آبشخوری، با فرهنگ اسلامی تلفیق شده است.

باید به این نکته توجه داشت که ارزشمندی این نور در عرفان بدان جهت می‌باشد که این نور است که در نهایت سالک، به واسطه سلوک به آن دست می‌یابد. حتی عارفانی چون ابونصر سراج که از پذیرش تابش نور حق بر دل بنده، خودداری کرده‌اند (ابونصر سراج، ۱۳۸۲: ۴۴۸)، باز هم ناچار به پذیرش آن شده و تلویحاً اذعان کرده‌اند که نور حق بر دل بنده می‌تابد: «مراد از آن [بادی بلا بادی (پیدایی بی‌پیدایی)] چیزهایی هستند که بر دل‌های اهل معرفت هویدا می‌شوند همچون حال‌ها و نورها و صفای ذکر حق.» (همان: ۳۹۰) چرا که نور حقیقی در عرفان اسلامی خدا است. بر این اساس، غزالی پس از بیان مراتبی برای رؤیت نور و منبع نور، نور حقیقی را خداوند می‌داند: "چون دانستی که انوار را ترتیبی است، بدان که آنها را به بی‌نهایت راهی نیست بلکه به منبع نور اول که همان نور لذاته و بذاته است - و نوری از غیر خود بدو نمی‌رسد - ارتقاء می‌یابد. نور از آن منبع به ترتیب فیضان می‌کند. حال بنگر که اسم نور بر مستنیری که نور از غیر می‌گیرد احق و به سزاست یا به منبعی که ذاتاً نورانی و نورده همه اشیا است؟ ... با صراحت و بی‌پروا می‌گوییم که نام نور بر غیر نور اول مجاز محض است. زیرا هر چه جز آن را ذاتاً اعتبار کنند، از خود نوری ندارد بلکه نوانیتش مستعار از غیر است و فی نفسه ثباتی ندارد و ثباتش نیز به غیر است. پس نسبت مستعار به مستعیر

مجاز محض است. (غزالی، ۱۳۶۴: ۴ - ۵۳) او با تشریح انواع هستی، باز هم نور بودن خداوند را از آن مبحث، نتیجه می‌گیرد: «هستی تقسیم می‌شود بر آنکه ذاتاً هستی از خود و آنکه هستی‌اش از غیر خود است. آنکه هستی‌اش از غیر باشد هستی‌اش مستعار است و از خود ثابتی ندارد، بلکه به اعتبار ذات عدم محض است. پس موجودی باشد مربوط به غیر و این را همانگونه که در مثال استعاره لباس و حقیقت مسأله بدانستی، هستی حقیقی نگویند. هستی حقیقی همان خدای تعالی است، همانسان که نور حقیقی هموست.» (همان: ۵۵) اما باید در نظر داشت که نور خداوند، در هر مرتبه از سلوک، نام و نشان خاصی دارد، بر همین اساس است که عناوین متعددی برای آن ذکر گردیده است.

مراتب نور

درمتون عرفانی، سلسله مراتب خاصی برای نور ارائه گردیده است. عمدتاً عرفا جهت تعیین مراتب نور، از عناوین خاصی که عموماً مأخوذ از متون اسلامی؛ به ویژه قرآن مجید است، استفاده کرده‌اند. این مراتب، علاوه بر اینکه مبین مراحل تکامل نور هستند؛ بیانگر مراتب شهود در عرفان اسلامی نیز هستند.

میبودی در کشف الاسرار، مراتبی را برای نور برشمرده است که بخشی از آن ذکر می‌گردد: «بدان که انوار باطن در مراتب خویش مختلف است: اول نور اسلام است و با اسلام نور اخلاص، دیگر نور ایمان است و با ایمان صدق، سدیگر نور احسان است و با احسان نور یقین. و باز اهل حقیقت و جوانمردان طریقت را نور دیگر است و حال دیگر. نور فراست است و با فراست نور مشاهدت، باز نور توحید است و با توحید نور قربت در حضرت عنایت. بنده تا در این مقام بود بسته روش خویش باشد، از ایدر باز کشش حق آغاز کند. جذبه الهی در پیوندند، نورها دست در هم دهد: نور عظمت و جلال، نور الوهیت، نور هویت...» (میبودی، ۱۳۸۹: ۶ / ۵۴۲) سلمی نیز، از قول جعفر بن محمد، مراتب بی‌شماری را برای نور ذکر می‌کند: «قال جعفر بن محمد: الانوار مختلفه أولها نور حفظ القلب ثم نور الخوف ثم نور الرجاء ثم نور التذکر ثم النظر نبور العلم ثم نور الحياء ثم نور حلاوه الايمان...» (سلمی، ۱۴۲۱: ۱ / ۴۴)

در مقالات کاملین که در حاشیه اشعه اللمعات، به چاپ رسیده است، اظهار نظری درباره مراتب کمال نور ذکر گردیده است: «چون سالک بر ذکر مداومت نماید انوار کثیره ساطعه در باطن مرئی گردد. اوائل آن انوار که امثال بروق ظاهر گردد لوائح نامند و بعد از آن انوار درنگ

کننده پدید آید در باطن که یک وقت و دو وقت و سه وقت پاینده باشد و این انوار را لوامع خوانند. بعد از آن درنگ انواری که پدید آید بیش تر باشد، و این انوار را "طوالع" گویند. (نقل: گوهرین، ۱۰: ۱۳۸۸/۸۳) تعریفی که در رساله قشیریه نیز ارائه شده است: «لوايح مانند برقی است که همین که بتابد ناپدید شود... و لوامع پیدا تر از لوايح است، و زوال آن بدان سرعت نیست، پس لوامع دو وقت یا سه وقت پایدار می ماند... و طوالع وقت بیشتری می ماند و شدت آن بیشتر و قوی تر است و مکث آن بیشتر و تاریکی را بیشتر می برد...» (قشیری، ۱۳۴۵: ۲۸۳) سهروردی، مراتب سه گانه‌ای را برای سه مرحله از سلوک، ذکر می کند: «فللمبتدی نور خاطف و للمتوسط نور ثابت و للفاضل نور طامس» (سهروردی، ۱۳۸۰: ۵۰۱/۱) احتمالاً تنها راه‌هایی از این پراکندگی و ناهماهنگی در بیان مراتب نور، توجه به سخنان عزالدین کاشانی است که اشاره می کند به این حقیقت که نور، یکی بیش نیست، اما این نور به مراتب کمال خود که با رفع حجب همراه است، نامی متفاوت می گیرد: «یقین، عبارت است از ظهور نور حقیقت در حالت کشف آستار بشریت، به شهادت وجد و ذوق، نه به دلالت عقل و نقل. و مادام تا آن نور از ورای حجاب نماید، آن را نور ایمان خوانند و چون از حجاب مکشوف گردد، آن را نور یقین [خوانند]. و در حقیقت، یک نور بیش نیست؛ همان نور ایمان، وقتی که مباشر دل گردد بی حجاب بشریت، نور یقین بود.» (عزالدین کاشانی، ۱۳۸۷: ۴۹)

آنچه در این بیانات، بیش از هر چیز ارزشمند است، نامگذاری صوری بر انواری است که در طی سلوک مشاهده می شود. این نامگذاری‌ها بیش از اینکه ارزش تعریفی داشته باشند، ارزش تکاملی دارند؛ بدین معنی که آنچه در نهایت ارزشمند است، مسیری است که سالک از اولین نور تا آخرین آن را که نور خدا یا نور حقیقی نامیده می شود، دنبال کرده و به این وسیله به هدف نهایی سلوک که شناخت خداوند و رؤیت نور اوست، نائل می آید. بدیع ترین گونه نامگذاری و توصیف انوار را می توان در مکتب کبرویه ملاحظه کرد.

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 آغاز کرده و خود، به تولیدات ادبی - عرفانی روی آوردند. دکتر حلبی معتقد است که این فرقه، انشعابی است از فرقه جنیدیه و عرفان خراسان: «فرقه کبرویه، برگرفته از تعالیم نجم کبری، عارف و اندیشمند ایرانی است. عموماً طریقه‌ای خراسانی

و منشعب از فرقه جنیدیه دانسته شده است» (حلبی، ۱۳۷۷: ۸۹۰) البته این مطلبی است که احتمالاً با توجه به اصرار نجم کبری بر پیروی از تعالیم و دستورات جنید، ارائه گردیده است (نجم کبری، ۱۳۶۸: ۱۶) این سلسله در آسیای میانه انتشار داشته و از قرن هفتم تا نهم هجری در ایران پیروانی داشته است (حقیقت، ۱۳۷۵: ۱۱۹) (اگر چه دکتر حلبی، شاخص ترین 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 فرقه به شمار آورد. شهود انوار رنگی، برای اولین بار در عرفان اسلامی، از جانب نجم کبری ارائه گردید. شیوه منحصر بفردی 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 شیوه ابداعی در عرفان اسلامی که از جانب نجم کبری ارائه گردید، عمدتاً در تمایز با شیوه‌های مطرح شده برای بیان رؤیت و مراتب آن در سایر مکاتب عرفانی است؛ چرا که در آثار پیروان دیگر فرقه‌ها، توجه به مراتب هفت گانه 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 از جهت کاربرد صوفیانه و سلوک عملی آن برای نخستین بار توسط شیخ کامل نجم الدین کبری طرح و بیان شده است و به گونه‌ای او را می‌توان مؤسس نظریه رنگ و نور در عرفان و تصوف قلمداد کرد.» (محمدی وایقانی، 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 نجم الدین کبرا نخستین استاد صوفی‌ای بوده باشد که نگرش خود را بر پدیده رنگ‌ها و احساس نورهای رنگی‌ای که در درازای حالات مینوی عارف بدو دست می‌دهند، فشرده 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 نجم کبری بدان واسطه بر حالات درونی مرید اشراف می‌یافته و مرتبه و ضمیر او را می‌خوانده است. (محمدی، ۱۳۸۶: ۱۳۹) همان گونه که در سخنان محمدی وایقانی نیز مشهود است، 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.

رنگ خرقه

پیوستگی معناداری میان رنگ خرقه 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 مشابهت و پیوستگی انوار شهودی و رنگ خرقه پی برد. مجدالدین بغدادی 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 ویژه ایست که سالک آن را احساس می‌نماید بنابراین برای نفس هم بحسب مقاماتی که در عبودیت اکتساب می‌نماید انواری تجلی می‌نماید.» (مجدالدین بغدادی، ۱۳۶۸: ۷۶) همان گونه که مجدالدین بغدادی می‌نویسد، در میان بسیاری از فرقه‌ها و اهل تصوف، پیوستگی مشهودی میان مرتبه روحانی سالک و رنگ و نوع خرقه او وجود دارد: «و عادت گروهی از ارباب طریقت و سالکین الی الله بر آن بوده است که همواره جامه ایرا بر اندام خود راست می‌آوردند که رنگ آن مطابق با مقامی که از راه طریقت به دست آورده و با مشاهداتی که در آن مقام تحصیل کرده‌اند بوده باشد.» (مجدالدین بغدادی، ۸-۷۷) بر همین اساس، نجم الدین کبری، برای هر مرتبه رنگی را معین می‌کند: «اگر کسی گوید که: خرقه پوش 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، "جامه سیاه و کبود" پوشد که عادت اصحاب مصایب آن است که جامه سیاه و کبود پوشند. و اگر از جمله مخالفات توبه کرده است و جامه عمر خود را به صابون انابت و ریاضت شسته و صحیفه دل خود را از نقش یاد اغیار پاک و صافی گردانیده است، "جامه سپید" پوشد و اگر به همت از عالم سفلی برگزیده است و به عالم علوی رسیده، و آسمانی همت و ستاره زینت گشته، "جامه ازرق" پوشد که رنگ آسمان دارد. و اگر در جمله مقامات و منازل رفته است و از هر مقامی و منزلی نصیب یافته و از انوار حالات لمعه‌ای بر وی تافته، جامه ملمع پوشد.» (نجم کبری، ۱۳۶۹: ۲۹)

نورها و رنگ‌های منسوب به آن‌ها، بیانگر مفهوم خاصی است که با استعانت از یک نشانه که همان رنگ است بیان گردیده است. از همین رو است که رنگ‌ها و نورها را تأویل کرده‌اند و 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 زنده بودن 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.» (همان: 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 سیاه (حیرت) و هیجان (شگفت زدگی، شعف) بر اساس نظریه رنگ شناسی» هر رنگی مفهوم خاصی دارد و نمایانگر یک سمبل است» (حقیقت، ۱۳۸۵: ۱۴۸)؛ البته باید به این نکته نیز توجه داشت که برخی از رنگ‌ها، از ارزش بیشتری برخوردارند؛ نظیر رنگ سبز که بیانگر ویژگی‌های منحصر بفردی در نظریه انوار رنگی نجم کبری است: «رنگ سبز در تجربه عرفانی نجم کبری همراه با آرامشی در دل و گشایشی در سینه، شادابی و طراوتی در باطن، لذتی در روح، و بینائی 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؛ آن گونه 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 دست نیافتنی هستند، و اسماء جمال که جاذبه و کشش‌اند. این دو مقوله در تمام سطوح وجود همزیستی دارند: حالات مادون وجود مظهر اسماء جلال، تکثر تاریکی حاجب و تیره کننده وجد الهی است که همچون پرده‌ای تاریک کننده کننده، میان خالق و مخلوق قرار می‌گیرد؛ به همین سبب اسماء جلال ضمن آنکه مظهر شدت دست نیافتنی "گنج پنهان" اند و همچون نور سیاه یا نور علی نور و تاریکی مافوق تلقی می‌شوند، بنا بر تمثیلی وارونه، تاریکی مادون نیز شمرده می‌شوند. (شایگان، ۱۳۸۲: ۲۵۲) البته او در این نگرش به..... نظر دارد که انوار رنگی را به دو بخش نور جمال و نور جلال تقسیم می‌کند. نگرشی که پیش از وی در شرح گلشن راز لاهیجی نیز مشاهده شده بود.

این نگرش، بی شک مبحث انوار را به مبحث سمبولیسم عرفانی پیوند می‌زند. چراکه گونه‌های دیگر مطرح شدن مبحث انوار در آثار نجم کبری 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 نجم کبری معتقد است که شکل ارواح به گونه‌های متفاوتی بر سالک آشکار می‌شود: «شکل ارواح برای خاصه، به هیأت آفتاب و ماه و خمسه متحیره [عطارد، زهره، مریخ، مشتری و زحل] و غیر آن‌ها از ستارگان ثابتی در آسمان ظاهر می‌شود، و این بدایات و نهاییات دارد، در آغاز مانند نقطه‌ای در غیب ظهور می‌کند، بعد بزرگ شده به ستاره تبدیل می‌شود. و گاهی ظاهر می‌شود در صورتی که رهرو از خود غایب نیست و فقط چشم‌هایش بسته، سپس حال افزون می‌شود، و این ستارگان برای رهرو در روشنایی روز ظهور می‌کنند در حالی که چشم‌های رهرو باز است و بر زبانش: «سبحان الله» و... جریان دارد...» (نجم 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، آن گاه 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) او در اثر دیگرش، به جای رنگ از اسامی نه چندان آشنا در مبحث انوار مدد جسته و می‌نویسد: «نقوش دنیا و معاملات و داد و ستد ارباب دنیا از آینه دل دور کردن. و چون روی دل از نقوش دنیا صافی تر شود، نقوش آخرت در او پرتو زند، و چون صافی تر شود احوال و حقایق در او پرتو زند و چون صافی تر شود صفات حق تعالی، در او پرتو زند از راه عکس و پون صفای تمام یابد وحدانیت در او پرتو زند چنانکه جان و عقل و هوش ببرد، آنکه معرفت حاصل شود و مرد اهل تجلی شود.» (نجم کبری، ۱۳۶۷: ۲۶)

شهود انوار در آثار شاگردان نجم کبری

در آثار شاگردان نجم کبری، مبحث شهود انوار رنگی ادامه می‌یابد. این رویه در سه سطح کلی؛ یعنی انوار رنگی سلوک، حجاب‌های ظلمانی و در نهایت اطوار سبعة قلب مطرح شده است. البته لازم به ذکر است که پیش از آن که 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 رنگ مرتبط با آن هماهنگ است. (ورمازرن، ۱۳۸۷: ۱۸۵-۱۷۱) فرآیندی که به نظر می‌رسد بی تأثیر بر نظریه رنگ‌های نجم کبری و شاگردانش نبوده است.

انوار رنگی سلوک

نجم کبری، خود، در بیان مراتب انوار رنگی، از تمثیل چاه‌های هفت گانه مدد جسته است. 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 هفت گانه برخورد کردی آسمان ربوبیت و قدرت حق تعالی 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...» (نجم الدین کبری، ۱۳۶۸: ۸۲)

از شاگردان صاحب نام نجم کبری، نجم رازی است. او که مؤلف کتاب ارزشمند مرصاد العباد است، 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 بحسب آن مقام، چنانکه در مقام لوامگی 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 نماید 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.» (نجم رازی، ۱۳۷۸: ۳۰۶)

دیگر شاگرد بنام نجم کبری، مجدالدین بغدادی است. او نیز در کتاب خویش، با نام تحفه البرره، 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 بسوء ملبس گردیده در فضایی تاریک که سرپای 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 بذکر خدا پردازد و متذکر بذکر لا اله الا الله شاه که از اذکار ویژه ارباب ذکر است بشود از اجزاء ظلمانی باطن او نوری از ناحیه ان ذکر به وجود می‌آید و اشعه آن از سوی قلب به نفس منعکس می‌گردد و سراچه 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 آنچنان نور کیود رنگی از آن امتزاج بوجود می‌آید زیرا رنگ سیاه و سپید پیدا می‌شود و در عالم باطن هم هر گاه روشنی ذکر و درخشش قلب با تاریکی نفس امتزاج حاصل کند نور کیود به وجود می‌آید شاهد بر این آنگاه که آتش برافروخته شود و شعله ور گردد و دود از آن بالا برود خواهی دید آن سوی از دود که متصل به نور آتش است کیود است و آن سوی دیگرش که در پی دود صرف قرار گرفته سیاهرنگ است.» (مجدالدین بغدادی، ۱۳۶۸: ۷-۷۶) 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. بر همین اساس، مجدالدین بغدادی می‌نویسد: «همچنان که انوار نفس مختلف و بحسب مقامات عبودیت متعدد است که گاهی کیود و هنگامی سبز است همچنین انوار قلب هم بحسب اتصاف آن به صفات کمال و بهره‌گیری روح از آن مختلف گردیده آنچنان که گاهی سپید و هنگامی زرد و زمانی قرمز است پس اینگونه رنگ‌ها رنگ‌های نفس و قلب است و به همین نسبت برای مقام سر انواری و برای مقام روح هم انواری محسوس خواهد شد.» (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 از جانب 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 نشانه بی 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، سپس در حالی که چیزی از اطراف آن روشن است ظهور می‌کند، مثل هلال که بخشی از آن در میان ابرها پیدا است و بعد به صورت هلال در می‌آید؛ و وقتی که نفس خود را ملامت کرد، از گونه راست طلوع می‌کند که گویی آفتاب سرخ است و گونه حرارت آن را در می‌یابد، یک بار به موازات گوش و بار دیگر برابر پیشانی و دیگر باره بر بالای سر است. این نفس لواحه همان عقل است.» (نجم کبری، ۱۳۶۸: ۵-۳۴) آن چه در مورد نفس مطمئنه، از جانب نجم کبری بیان گردیده، به خوبی نشان دهنده ارتباط میان مبحث انوار، تمثیل و نشانه‌ها است: «و اما نفس

مطمئنانه 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 مطمئنانه است، و بار دیگر نفس را دور از خود و در غیبت مشاهده می‌کنی که میان تو و دایره آن هزار منزل است که اگر به یکی از آن‌ها نزدیک شوی می‌سوزی.» (همان: ۳۵)

سعدالدین حمویه 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 سمع و بصر و نطق و روح الله و روح القدس و روح الامین و نفس واحده و...» (سعد الدین حمویه، ۱۳۸۹: ۳) با مطالعه آثار عرفای مکتب آسیای مرکزی که نظریه انوار رنگین را بررسی و تحلیل کرده‌اند، به یک سلسله تشبیهات بر می‌خوریم: قبل از همه، تشبیه و قیاس بین رنگ‌ها و حالات روحانی در ناخودآگاه است، سپس نفس سجدان، و سرانجام ابر وجدان (این سه حقیقت با نفس، عقل، و قلب نیز همانند شده‌اند)، با رنگ‌های سیاه، سرخ، و سفید مشخص گشته‌اند. (شایگان، ۱۳۸۲: ۲۵۳)

حجب نورانی و ظلمانی

در آثار شاگردان نجم کبری؛ به ویژه 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 بدیع بودن ارائه یک نظریه، الزاماً به معنای بدیع بودن نظریه نیست؛ چراکه 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 صفات، همبسته و مشترک است.» (شایگان، ۱۳۸۲: ۲۶۷)

اگر چه رساله نوریه علاء الدوله سمنانی، نسبت به آثار دیگر شاگردان نجم کبری، مختصر است؛ اما این خصوصیت را دارد که تماماً به مبحث انوار رنگی پرداخته و به گونه‌ای هدفمند،

این مراتب را روایت کرده است. حتی سمنانی در توضیح چستی حجاب‌های نورانی و ظلمانی، به مراتب رنگ و انوار رنگی متوسل شده و هر کدام را نماد مرحله‌ای از حجب ظلمانی می‌داند. روشی که در عرفان اسلامی بی سابقه می‌نماید: «بدانک هفتاد هزار حجاب است از نور و ظلمت بر راه سالک. چنانکه مصطفی صلعم فرموده است و بیان تفصیل آن در دفترها نگنجد، فی الحال علی سبیل الاجمال این بیچاره در هفت پرده مختصر گردانید:

«اول پرده غیب شیطان است و آن مکدر است و ده هزار حجاب در این مقام رفع می‌باید کرد. بعد از آن پرده غیب نفس است و پرده این کبود است و ده هزار حجاب دیگر در این مقام از پیش بر می‌باید داشت. و بعد از آن پرده غیب دلست و او سرخ و عقیق رنگ است و ده هزار حجاب در این مقام خرق می‌باید کرد. و بعد از آن پرده غیب سر است و رنگ او سفید است و عظیم رقیق، و ده هزار حجاب دیگر است درین منزل رفع می‌باید کرد. و بعد از این پرده غیب روح است، و رنگ این پرده زرد و بغایت دلفریب، و ده هزار دیگر درین مقام در باید نوردید. بعد از آن پرده غیب خفی است و رنگ این پرده سیاهی صافی باشد مهیب، و ده هزار حجاب دیگر در این مقام رفع می‌باید کرد. و بعد از آن پرده غیب الغیوب است و رنگ این پرده سبز باشد و ده هزار حجاب دیگر است درین آستان از پیش بر باید داشت، و مجموع این حجاب بوجود سالک تعلق دارد؛ و او محجوب است بدین حجاب که واقع شده است از حق، نه آنکه حق محجوب است که هیچ چیز حق را حجاب نتواند کرد.» (الیاس، ۱۳۷۵: ۱۶)

سخنان سمنانی، به خوبی نمایانگر ارتباط حجب ظلمانی با مقوله "انوار رنگی" در عرفان اسلامی است. بنا بر این تکرار آنچه دیگر عرفا در این زمینه نقل کرده‌اند، قطعاً کمکی به بحث نخواهد کرد؛ بلکه صرفاً حجم افزایی بیهوده‌ای را به متن تحمیل خواهد کرد.

هفت طوردل

اطوار سبعة یا هفت طوردل، هفت مرحله تکامل روح را با بیانی تمثیلی به نمایش می‌گذارد. اصولاً میان هفت طوردل 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 ارائه داده است، می‌نویسد:

«مراکز لطیفه... عبارتند از:

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

لطیفه نفسیه، یا نفس فرومایه، یا نفس اماره‌ای که همان "نوح وجود تو" است. لطیفه قلبیه، پایگاه من معنوی که نطفه سلسله عرفانی در آن بسته می‌شود و چونان مرواریدی که در صدف است، و سلسله اش به "محمد وجود تو" ختم خواهد شد. اندام ذکر و خطاب درونی یا مناجات که "موسی وجود تو" است. اندام پنجم مرکز نیابت الاهی را داراست، و این "داود وجود تو" است. ششمین اندام که مرکز سر است لطیفه خفیه است و به سر و کیمیا مربوط می‌شود. هفمین اندام است که فیضان روح القدس را می‌گیرد، و در سلسله مراتب حالات معنوی، مرحله وصول به مقام نبی است. و این "میسای وجود تو" است.

سرانجام به مرکز هفتم می‌رسیم که لطیفه حقیه نام دارد و به "مرکز الاهی وجود تو" بر می‌گردد و "محمد وجود تو" است. (شایگان، ۱۳۷۳: ۱۲۲) ظاهراً او در این تقسیم بندی، نیم نگاهی به سمنانی و ابن عربی داشته است؛ البته ذکر این نکته ضروری است که ابن عربی، نامی از پیامبر اسلام نبرده و در تقسیم بندی خود، مقام هفتم را به ابراهیم می‌دهد. (ابن عربی، ۱۳۸۰: ۳۷)

مشابهت‌های میان زمان‌های آفاقی و زمان‌های انفسی، افلاک نجومی و افلاک درونی، انبیاء هفتگانه و اندام‌های لطیف هفتگانه هر چه باشد این ارتباطها، گذشته از تشبیه بنیادی انسان با عالم، به یک تدریج سلسله مراتبی از رشد روحانی و تصعیدی عارفانه اشاره دارد. افلاک مختلف و طیف "هفت نبی وجود تو" بر همین مناسبت، همان طور که رنگ‌های گوناگون مرتبط با آنها، نشانه‌های مراحل و منازل رشد روحانی انسانند؛ به همین سبب است که بیداری تدریجی نیروی کیهانی در انسان، بنا بر کوندالینی - یوگا، به تصعید عمودی مار (کوندالینی) تعبیر می‌شود که با سوراخ کردن مجرای لطیف و رسیدن به سه گره براهما، ویشنو، و شیوا سرانجام سر از مرکز هزار گلبرگ در می‌آورد که هماهنگی الاهی وحدت شیوا - شاکتی در آنجا صورت می‌گیرد. (شایگان، ۱۳۸۲: ۴-۲۵۳)

سخنان سمنانی به تطبیق اطوار دل و انبیاء الاهی ختم نمی‌شود. آنچه او در توضیح این اطوار می‌نویسد، ارتباط آن را با هفت نور رنگی عرفانی، آشکار می‌کند: «چون وجود ملطخ بلقمات حظوظی و ملوث بقاذورات معاصی بکلی سوخته گشت و سبب آتش ذکر فنا حاصل

آید نور نفس بظهور آید و پرده او کبود و خوش رنگ باشد. و بعد از آن نور دل طلوع کند و پرده او سرخ و عقیق رنگ باشد. سالک را از دیدن آن نور ذوقی عظیم به دل رسد و استقامت در سلوک پدید آید. بعد از آن نور سرّ پرتو اندازد و پرده او سفید باشد. و در این مقام علی لذتی کشف شدن گیرد. بعد از آن نور انسی اشراق کند و پرده وی زرد باشد بغایت خوش آینده؛ از دیدن او نفس ضعیف شود و دل قوی گردد. وجود ملطّخ بلقّمات حظوظی و ملوث بقاذورات معاصی بکلی سوخته گشت و سبب آتش ذکر فنا حاصل آید نور نفس به ظهور آید و پرده او کبود و خوش رنگ باشد. و بعد از آن نور دل طلوع کند و پرده او سرخ و عقیق رنگ باشد. سالک را از دیدن آن نور ذوقی عظیم به دل رسد و استقامت در سلوک پدید آید. بعد از آن نور سرّ پرتو اندازد و پرده او سفید باشد. و در این مقام علی لذتی کشف شدن گیرد. بعد از آن نور انسی اشراق کند و پرده وی زرد باشد بغایت خوش آینده؛ از دیدن او نفس ضعیف شود و دل قوی گردد. بعد از آن نور خفی، که روح القدس اشارت بدوست، در تجلی آید و پرده او سیاه باشد، و سیاهی بغایت صافی و عظیم با هیبت، گاه باشد که از خوف دیدن این پرده سیاه سالک فانی شود و رعشه بر وجود او افتد... چون او داد این مقام داده باشد، نور مطلق که صفت حضرت حقّ است منزّه از حلول و اتّحاد، و مقدّس از اتّصال و انفضال متجلی شود و پرده او سبز باشد، و آن سبزی علامت حیات شجره وجود باشد. و تجلی، نور مطلق جز در بهشت ممکن نباشد.» (الیاس، ۱۳۷۵: ۸-۹)

تشخیص اینکه این انوار همان است که او و دیگر پیروان نجم کبری، در معرفی انوار رنگی، بیان کرده‌اند، چندان دشوار به نظر نمی‌رسد؛ به ویژه اینکه او، خود، در همین نوشتار؛ یعنی رساله نوریه، همین ترتیب را برای انواع انوار رنگی ذکر کرده است؛ علاوه بر شاگردان نجم کبری در مکتب کبرویه، شاگردان با واسطه او، موسوم به ذهبیان نیز این رویه را دنبال کرده‌اند.

ذهبیه

گر چه گفته می‌شود که فرقه کبرویه در حد فاصل قرن هفتم و نهم هجری رواج داشته است: «این طریقت [کبرویه]... از قرن هفتم تا نهم هجری در ایران پیروانی داشته است.» (حقیقت، ۱۳۷۵: ۱۱۹)؛ با این حال، باید به این نکته اذعان کرد که مکتب کبرویه، دوام خود را با فرقه‌ها و انشعابات دیگری به نمایش گذاشت. از این مکتب، فرقه‌های متعددی منشعب

شد از جمله؛ «عیدروسیه، همدانیه، اغتشاشیه [= ذهبیه]، نوربخشیه، نوریه و رکنیه» (حلبی، ۱۳۷۷: ۸۹۰) در این میان، سلسله ذهبیه را ادامه طبیعی این مکتب دانسته‌اند و حتی مدعی شده‌اند که ذهبیه نام فارسی مکتب کبرویه است: «نام فارسی کبرویه است از پیروان نجم کبری. و این نام، تقریباً عنوان عمومی همه فرقه‌ها و سلسله‌هایی است که نزد صوفیه به معروفیه منسوب شده‌اند؛ و مخصوصاً عنوان سلسله‌یی از صوفیان ایران که در اصل از کبرویه بوده‌اند، و آنها را "ذهبیه اغتشاشیه" نیز می‌خوانند.» (حلبی، ۱۳۷۷: ۸۸۷)

گرچه نویسنده کتاب ذهبیه مدعی قدمتی طولانی برای ذهبیه می‌شود تا آن‌جا که پیروان مکتب کبرویه را نیز به عنوان شاگردان و رهروان ذهبیه معرفی می‌کند، ادعایی که بر دیگر آثار ادبی - تحقیقی نیز تأثیر گذاشته است: «سلسله ذهبیه یا [کبرویه ذهبیه] که به واسطه شیخ معروف کرخی از حضرت امام علی بن موسی الرضا (ع) پدیدار شده و در ایران به ویژه فارس و آذربایجان اشتهار دارد. شایسته ذکر است که چهره‌های برجسته و صاحب اثر در ادبیات عرفانی و تحقیقات ارزشمند حکمی عمدتاً در دامان سلسله ذهبیه پرورش یافته‌اند و یا به واسطه به ایشان مربوط می‌شوند. مردانی همچون شیخ عطار، شمس الدین تبریزی، مولانا جلال الدین بلخیو خاندان فرهیخته او، شیخ نجم الدین کبری، شیخ احمد غزالی... (نیری، ۱۳۸۲: ۶۷)؛ با این حال قراین و دلایل بی‌شماری وجود دارد که بر اساس آن می‌توان به طور قطع و یقین مدعی شد که سلسله ذهبیه، ادامه مکتب کبرویه بوده است. در مورد آغاز ذهبیه گفته شده است که پایه گذار سلسله ذهبیه کبرویه رضویه شیخ رکن الحق و المله والدین خواجه ابو اسحق ختلانی است... پیروان این طریقه شیعی دوازده امامی می‌باشند. (حقیقت، ۱۳۷۵: ۱۹۶) ظاهراً در جریان خروج سید محمد نور بخش، ختلانی به عنوان محرک یا مسئول آن جنبش به امیر شاهرخ تیموری کشته می‌شود. پس از این واقعه، کبرویه همدانیه که بعد از خواجه اسحق ختلانی، از سید عبدالله برزش آبادی تبعیت کردند، به نام ذهبیه مشهور شدند. (همان: ۱۹۷)

شهود انوار رنگی در عرفان ذهبیه

همان گونه که ملاحظه می‌شود، فرقه ذهبیه از بطن مکتب کبرویه منشعب شده است؛ بنابراین چندان دور از ذهن نیست، اگر شواهدی دال بر مشابهت ریشه‌ها و اندیشه‌ها، میان این دو فرقه مشاهده شود. مهمترین وجه تشابه دو فرقه مذکور، انوار شهودی است.

در بسیاری از متون عرفانی تألیف شده توسط شاگردان سلسله ذهبیه به انوار رنگی اشاره شده است، با این تفاوت فاحش که ذهبی‌ها، مسئله انوار را به مانند کبروی‌ها بسط نداده و به گونه‌ای مجمل ارائه داده‌اند؛ مثلاً، راز شیرازی در قوائم الانوار تنها به ذکر نور آغازین و نور پایانی کفایت می‌کند، نور سبز به عنوان نور آغازین: «چون نور تجلی آثاری که سبز است و اول تجلی است که بر باطن انسان می‌شود مثل اول گیاه که از زمین می‌روید سبز است، نور تجلی بر ارض نفسانی سالک طالب نیز سبز است» (میرزا بابا شیرازی، ۱۳۸۳: ۱۶۰) و نور سیاه به عنوان نور پایانی: «تا وقتی که او را از اطوار اربعه نفسانیه و اطوار سبعة قلبیه حرکت دهد و به طور هفتم قلب که سر سویدای انسانیت و تجلی ذات و نور سیاه است برساند.» (همان: ۱۶۳) برزش آبادی از تمام انوار، به نور اختتامیه اکتفا کرده و می‌نویسد: «چون افاقتی پدید می‌آید خود را در حضور حضرت مخدوم علی الاطلاق خواجه اسحق، به ملازمت ایستاده می‌بیند بر جانب یمین ایشان هفت نور از انوار در هفت مرتبه در تجلی آمده، در مرتبه مقدم نوری بوده بغایت دلکش و براق و سیاه رنگ...» (برزش آبادی، ۱۳۷۹: ۳۳) برخی نیز مبحث رنگ را صرفاً در موارد غیر از شهود انوار به کار برده‌اند: «از امیر المؤمنین مروی است که فرمود: به درستی که حق تعالی عرش را بیافرید از چهار نور، نور سفیدی که مبدأ سفیدی‌ها است، و نور سرخی که مبدأ سرخی‌ها است، و نور زردی که مبدأ زردی‌ها است، و نور سبزی که مبدأ سبزی‌ها است.» (امین الشریعه خوئی، ۱۳۸۳: ۳۰۸)؛ اما این الزاماً به این معنی نیست که همه پیروان ذهبیه از ذکر مراتب انوار رنگی خودداری می‌کنند.

با توجه به آن چه تاکنون ذکر گردید، می‌توان به این نتیجه رسید که پیروان سلسله ذهبیه در استفاده از رنگ، جهت تبیین مراحل سلوک و کسب کمال، پیرو مکتب کبرویه بوده‌اند؛ اما نباید از یک اختلاف اساسی میان کبرویه و ذهبیه غافل شد و آن قرار گرفتن نور سیاه در صدر مراتب هفت گانه است. توجه ویژه به رنگ سیاه، همزمان با ظهور فرقه یزیدیه در عرفان اسلامی آغاز شد. این فرقه، تأثیر گسترده‌ای بر عرفان اسلامی نهاد. رنگ سیاه که نمادی برای نشان دادن نهایت بعد بود، تبدیل به نمادی برای نمایاندن نهایت قرب می‌شود.

یزیدیه

یزیدیه، فرقه‌ای مذهبی - عرفانی است که عقاید متفاوت و بعضاً منحصر بفردی که از ایشان مشاهده شده، عمده ترین عامل شهرت آن‌ها محسوب می‌شود. اولین مسئله‌ای که بر

مرموز بودن این فرقه صحنه می‌گذارد، ناشناخته بودن آبخشور حقیقی اندیشه‌های این مکتب می‌باشد. به این معنی که هنوز نمی‌توان به طور قطع و یقین تعیین کرد که از چه دوره‌ای، یزیدیان به طور مشخص در تاریخ فعالیت خود را آغاز کرده‌اند و یا به چه اندیشه و مذهبی تعلق دارند و یا اینکه در تاریخ با چه نامی شناخته می‌شده‌اند «به نظر دانشمندان، اصل این طایفه نامعلوم و زمان پیدایش آن‌ها نامشخص است و نامی را که اکنون بدان معروف شده‌اند، نامی نیست که از زمان پیدایش بر آنان اطلاق می‌شده است» (تونجی، ۱۳۸۰: ۶۶)

عده‌ای آن را مذهبی تلفیقی دانسته‌اند که ماحصل وام‌گیری اندیشه‌های ایران باستان و مذاهب سامی است. آن گونه که «گارنیک آساطوریان می‌نویسد: همه محققان این مذهب را متشکل و مجموعه‌ای از عقاید مأخوذ از ادیان زرتشت، مسیحیت، اسلام و حتی بودایی و کلیمی دانسته‌اند.» (حق شناس، ۱۳۷۶: ۵۲) و یا آن را فرقه‌ای دانسته‌اند که پایبندی خاصی به ادیان و باورهای پیشینیان خود داشته‌اند: «طایفه یزیدیه در دوران اسلامی، طایفه‌ای گمنام و غیر معروف بود که هم‌چنان به عقاید بر جای مانده از پدران و نیاکان خود پایبند بوده و تا هنگام ظهور طریقت‌های صوفیانه، تحت تأثیر مذاهب و ادیان پیرامون خود بودند، تا این که عاقبت صوفی معروف شیخ عدی بن مسافر، در میان آنان ظاهر گردید و بر حسب تصادف در منطقه‌ای نزدیک محل محل سکونت این طایفه، گوشه نشینی اختیار کرد. به زودی خبر پرهیزگاری و نیکوکاری او در بین مردم ساده لوح منطقه پیچید و به او اعتقادی فراوان پیدا کردند، تا آن جا که این اعتقاد به مرحله افراط و غلو رسید و درباره او سخنان فراوانی گفتند که با شرع مبین اسلام سازگار نبود. آنان نظریات و موعظه‌های شیخ عدی را به اعتقادات و فلسفه خود افزودند و درباره او بیش از حد غلو کردند، سپس کسانی جانشین شیخ عدی شدند و طریقت صوفیانه او را گسترش دادند و بر حسب منافع و هواهای نفسانی خود مطالبی به آن افزودند» (تونجی، ۱۳۸۰: ۶۵) این در حالی است که سند خرقه این طایفه در ظاهر به پیامبر (ص) و علی بن ابیطالب (ع) می‌رسد: «لقد أخذ الشیخ عدی بن مسافر خرقه التصوف عن أبي الفضل محمد بن طاهر بن علی بن أحمد المقدسی، و كانت هذه الخرقه قد وصلت عن رسول الله (ص) و قد منحها لعلی بن أبي طالب و هی خرقه الفقر...» (محمد عبد الحمید الحمد، ۲۰۰۱: ۱۱۱)

همان گونه که پیش از این متذکر شدیم، عمده تأثیر یزیدیه بر اندیشه‌های ذهبیه، تغییری است که در جایگاه نور سیاه، در مراتب هفت گانه سلوک به وجود آوردند؛ حتی می‌توان این

روند را بدون توجه به مراتب هفت گانه و صرفاً با توجه به تغییر نگرش عرفا در رابطه با نور سیاه بررسی کرد.

نور سیاه

رنگ سیاه، مرموزترین رنگ در عرفان اسلامی است. این رنگ از جانبی با نمادهای ظلمت، همخوانی دارد و از طرفی با نمادهای نور. گاه نماد بدایت سلوک است و گاه نماد نهایت آن. کاشانی، سیاه را مناسب حال کسی می‌داند که در ظلمت نفس، فرو رفته است: «رنگ سیاه مناسب حال کسی است که در ظلمات نفس منغم و منغمس بود» (عزالدین کاشانی، ۱۳۸۷: ۱۵۱) و به اعتقاد باخرزی، سیاه به عنوان رنگ جامه، نماد بدایت سلوک و عدم وصول به کمال است: «اگر در شهود تجلی جمالی است، لباس او باید که سیاه و خشن و غلیظ باشد.» (باخرزی، ۱۳۷۰: ۳۷) و این در حالی است که نجم رازی، سیاه را مختص به نور جلال دانسته است: «گاه بود که نور جلال صفات ظلمانی صرف بود و عقل چگونه فهم کند نور ظلمانی را که عقل الجمع بین الضدین محال شناسد. و اگر فهم تواند کردن، اشارت خواجه علیه السلام می‌فرماید که دوزخ را چندین هزار سال می‌تافتند تا سرخ گشت، چند هزار سال دیگر بتافتند تا سپید گشت، چند هزار سال دیگر بتافتند تا سیاه گشت و اکنون سیاه است از این قبیل است و آتش سیاه را عقل چگونه فهم کند؟ اما صفات جلال، چون در مقام فناء الفناء، صولت هیبت الوهیت و سطوت عظمت دیمومیت آشکار کند، نوری سیاه مغنی مبقی ممیت و محیی مشاهده شود که شکست طلسم اعظم و رفع رسوم مبهم از طلوع او پیدا گردد.» (نجم رازی، ۱۳۸۷: ۳۰۸-۳۰۷)

عین القضا، نور سیاه را به شیطان نسبت می‌دهد: «خد و خال این شاهد شنیدی؟ زلف و چشم و ابروی این شاهد دانی که کدام است؟ دریغا مگر که نور سیاه بر تو، بالای عرش عرضه نکرده‌اند؟ آن نور ابلیس است که از آن، زلف این شاهد عبارت کرده‌اند و نسبت با نور الهی، ظلمت است و گرنه نور است. دریغا مگر که ابوالحسن بستی با تو نگفته است و تو از او بیت نشنیده‌ای؟

دیدیم نهان گیتی اهل دو جهان	وز علت و عار برگذشتیم آسان
آن نور سیه ز لا نقط برتر دان	زان نیز گذشتیم نه این ماند و نه آن

(عین القضا، ۱۳۸۶: ۱۱۹)

اما شبستری، سیاه را از خصوصیات خداوند می‌داند و لاهیجی در تبیین آن می‌نویسد:

«سیاهی گر بدانی نور ذات است به تاریکی درون آب حیات است

سیاهی و تاریکی به یک معنی است؛ یعنی سیاهی که در مراتب مشاهدات ارباب کشف و شهود در دیده بصیرت سالک می‌آید، نور ذات مطلق است که از غایت نزدیکی، تاریکی در بصر بصیرت او پیدا آمده و در درون آن تاریکی نور ذات که مقتضی فناست، آب بقاء بالله که موجب حیات سرمدی است، پنهان است.» (لاهیجی، ۱۳۸۳: ۸۴) لاهیجی، در ادامه، واقعه‌ای را که مدعی است برای خودش روی داده است را نقل کرده که ضمن آن، مجدداً نور سیاه را مربوط به مرتبه فنا می‌داند: «دیدم که در عالم لطیف نورانی ام و کوه و صحرا تمام از الوان انوار است؛ از سرخ و زرد و سفید و کبود. و این فقیر، واله این انوارم و از غایت ذوق و حضور، شیدا و بیخودم. به یکبار دیدم که همه عالم را نور سیاه فرو گرفت و آسمان و زمین و هوا و هر چه بود، تمام همین نور سیاه شد و این فقیر در آن نور سیاه، فانی مطلق و بی شعور شدم. بعد از آن به خود آمدم.» (همان: ۸۴) و شاید از همین روست که میان مقام فقر، فنا و سیاهی، ارتباط برقرار کرده است: «در اصطلاح صوفیه «فقر» عبارت از فنا فی الله است و اتحاد قطره

هفتمین وادی فقر است و فنا بعد از این روی روش نبودت
در کشش افتری روش گم گرددت گر بود یک قطره قلزم گرددت

و آنچه که فرموده‌اند که: «الفقر سواد الوجه فی الدارین» عبارت از آن است که سالک، بالکلیه فانی فی الله شود» (لاهیجی، ۱۳۸۳: ۸۷)

مجموع این نظرات، قطعاً دوگانگی غیر قابل اتحادی را در فضای نمادین عرفان اسلامی به وجود خواهد آورد که می‌تواند حتی مخاطب را به جانب برداشت خاصی از این رنگ، رهنمون کند. برداشتی که مخاطب را متقاعد خواهد کرد که ثبات و معنای خاصی برای این رنگ، لحاظ نشده است.

عمده تناقضی که در این رنگ دیده می‌شود، به تأثیر پذیری عرفای شرق ایران از "یزیدیان" مربوط می‌شود. آن‌ها به تقدس رنگ سیاه باور داشتند و آن را رنگی الهی محسوب می‌کردند.

تعلق خاطر یزیدی‌ها به رنگ سیاه، تأثیر فوق العاده‌ای بر عرفان اسلامی نهاده است. تا آنجا که به عنوان رنگی که رمز خداوند است، معرفی و استفاده شد. سیاه و سیاه پرستی، پیروان مکتب "ذهیبه" را تحت تأثیر قرار داد و همچنین به آثارشان هویت خاصی اعطا کرد.

بنا به نوشته‌های مذهبی یزیدی‌ها، خداوند برکوهی سیاه فرود آمده است: «سپس پروردگار بر کوه سیاه فرود آمد...» (تونجی، ۱۳۸۰: ۲۵۰) خرقه سیاه نیز از مقدسات یزیدیان است که در کنار نام خداوند و ملک طاووس، به آن سوگند می‌خورند: «آن‌ها به خدا، ملک طاووس، خرقه سیاه، خرقه پوشان و سراسحاب آن سوگند می‌خورند» (همان: ۱۷۰) حتی سیاه به عنوان آخرین مرحله سلوک معرفی گردید (همان: ۱۷۱)

این نگرش، تأثیر خود را به صورت برتری رنگ سیاه در عرفان و قرار گرفتن آن در صدر انوار هفت گانه نشان داد. روندی که اگر چه ابتدا از جانب لاهیجی در شرح گلشن راز موسوم به مفاتیح العجاز خود را نشان داد؛ اما به علت الگو قرار گرفته شدن در فرقه ذهبیه، به عنوان یکی از اصول فکری این مکتب لحاظ گردید و در پی آن، به عنوان شاخص فکری آن‌ها نمود پیدا کرد. این رویهف مبحث شهود انوار را که از جانب نجم کبری ارائه شده بود را به مسیری نوین رهنمون کرد. مسیری که در عین نوین بودن، به واسطه بهره گیری از شیوه ابداعی نجم کبری، ادامه طبیعی آن محسوب می‌شد.

نتایج:

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 منحصربفرد ارائه شده است. بدیع ترین گونه ارائه این مبحث، به مکتب کبرویه و شاگردان نجم الدین کبری اختصاص دارد. بر اساس این نظریه که مبدع آن را ظاهراً می‌بایست نجم کبری قلمداد کرد، سالک در سیر تکاملی خویش به رؤیت انواری رنگی نائل می‌شود که مبین تعالی و کمال او است. بر همین اساس، 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. این مبحث، پس از شاگردان مکتب کبرویه، در شاگردان سلسله ذهبیه که شاگردان با واسطه نجم کبری محسوب می‌شوند، دنبال شده است. با این تفاوت که تحت تأثیر جریان عرفانی موسوم به یزیدیه، در ترتیب انوار تغییری به وجود آمد و با توجه به تقدس رنگ سیاه در این فرقه، رنگ سیاه به صدر انوار شهودی منتقل شد.

منابع و مأخذ:

- ۱- قرآن.
- ۲- آلبری، چارلز رابرت سسیل (۱۳۷۵). *زبور مانوی*، گزارش فارسی: ابوالقاسم فردوسی، تهران: فکر روز.
- ۳- ابن ندیم، محمدبن اسحاق ۱۳۸۱ () *مانی به روایت ابن ندیم*، ترجمه فارسی: ابوالقاسم اسماعیل پور، تهران: طهوری.
- ۴- ابن عربی، محیی الدین (۱۳۸۰). *ما ز بالایم و بالا می‌رویم*، ترجمه: قاسم انصاری، چاپ دوم، تهران: طهوری.
- ۵- الیاس، جمال (۱۳۷۵). *رساله نوریه شیخ علاء الدوله سمنانی*، معارف، فروردین - تیر، شماره ۲۷.
- ۶- ام سلمه بیگم نیریزی (۱۳۸۱). *جامع الحکایات*، تصحیح: مهدی افتخار، قلم: نشر بخشایش.
- ۷- امین الشریعه خویی، ابوالقاسم (۱۳۸۳). *میزان الصواب در شرح فصل الخطاب سید قطب الدین محمد نیریزی*، جلد اول، مقدمه و تصحیح: محمد خواجوی، تهران: مولی.
- ۸- اوشیدری، جهانشیر (۱۳۷۹). *نور، آتش و آتشکده*، تهران: مؤلف.
- ۹- باخرزی، ابوالمفاخر یحیی (۱۳۷۰). *اوراد الاحباب و فصوص الآداب*، به کوشش: ایرج افشار، تهران: دانشگاه تهران.
- ۱۰- برزش آبادی، عبدالله (۱۳۸۷). *شرح لمعات*، محمد خواجوی، تهران: مولی.
- ۱۱- پورجوادی، نصرالله (۱۳۷۵). *رؤیت ماه در آسمان*، تهران: مرکز نشر دانشگاهی.
- ۱۲- تونجی، محمد (۱۳۸۰). *یزیدیان یا شیطان پرستان*، ترجمه: احسان مقدس، تهران: عطایی.
- ۱۳- حلبی، علی اصغر (۱۳۷۷). *مبانی عرفان و احوال عارفان*، چاپ دوم، تهران: اساطیر.
- ۱۴- حقیقت، عبدالرفیع (۱۳۷۵). *تاریخ عرفان و عارفان ایرانی*، چاپ سوم، تهران: کومش.
- ۱۵- ----- (۱۳۸۵). *ستاره بزرگ عرفان شیخ نجم الدین کبری*، تهران: بهجت.

- ۱۶- سراج، ابونصر (۱۳۸۲). اللمع فی التصوف، تصحیح و تحشیه: رینولد آلن نیکلسون، ترجمه: مهدی محبتی، تهران: اساطیر.
- ۱۷- سعد الدین حمویه، محمد بن مؤبد (۱۳۸۹). المصباح فی التصوف، تهران: انتشارات مولی.
- ۱۸- سلمی، محمد بن حسین (۱۴۲۱) حقایق التفسیر، تحقیق: سید عمران، بیروت: دارالکتب العلمیه.
- ۱۹- سهروردی، شیخ شهاب الدین (۱۳۸۰). مجموعه مصنفات شیخ اشراق، تصحیح و مقدمه: هنری کربن، تهران: پژوهشگاه علوم انسانی و مطالعات فرهنگی.
- ۲۰- شایگان، داریوش (۱۳۷۳). هانری کربن: آفاق تفکر معنوی در عرفان ایرانی، ترجمه: باقر پرهام، تهران: نشر و پژوهش فرزانه روز.
- ۲۱- ----- (۱۳۸۲). آیین هندو و عرفان اسلامی، تهران: فرزانه روز.
- ۲۲- شمیسا، سیروس (۱۳۸۰). کلیات سبک شناسی، تهران: فردوس.
- ۲۳- عزالدین کاشانی، محمود بن علی، (۱۳۸۷). مصباح الهدایه و مفتاح الهدایه، تصحیح و توضیحات: عفت کرباسی، محمدرضا بزرگر خالقی، تهران: زوار.
- ۲۴- عین القضاة، عبدالله بن محمد (۱۳۸۶). تمهیدات، با مقدمه و تصحیح: عقیف عسیران، تهران: منوچهری.
- ۲۵- غزالی، محمد بن محمد (۱۳۶۴). مشکاه الانوار، ترجمه صادق آیینه وند، تهران: امیرکبیر.
- ۲۶- قشیری، (۱۳۴۵). رساله قشیری، مترجم: ابو علی حسن بن احمد عثمانی، تصحیح: بدیع الزمان فروزانفر، تهران: علمی و فرهنگی.
- ۲۷- کوربن، هانری (۱۳۸۷). انسان نورانی در تصوف ایرانی، ترجمه: فرامرز جواهری نیا، تهران: گلبان.
- ۲۸- گاتها (۱۳۷۸). گزارش ابراهیم پورداوود، تهران: دنیای کتاب.
- ۲۹- گوهرین، صادق، (۱۳۸۸). فرهنگ اصطلاحات عرفانی، تهران: زوار.
- ۳۰- لاهیجی، محمد بن یحیی (۱۳۸۳). مفاتیح الاعجاز فی شرح گلشن راز، مقدمه و تصحیح: محمدرضا بزرگی خالقی و عفت کرباسی، تهران: زوار.

- ۳۱- مجدالدین بغدادی (۱۳۶۸). تحفه البرره فی مسائل العشره، ترجمه: شیخ محمد باقر ساعدی خراسانی، تهران: مروی.
- ۳۲- محمد عبدالحمید الحمد (۲۰۰۱) الدیانه الیزیدیه بین الاسلام و المانویه.
- ۳۳- محمدی وایقانی، کاظم (۱۳۸۶). نجم کبری پیر ولی تراش، کرج: نجم کبری.
- ۳۴- میبدی، احمد بن محمد (۱۳۷۱). تفسیر کشف الاسرار و عده الابرار، به اهتمام: علی اصغر حکمت، تهران: امیرکبیر.
- ۳۵- مولی عبدالصمد همدانی (۱۳۶۶). بحرالمعارف، چاپ سنگی.
- ۳۶- میرزا بابای شیرازی، ابوالقاسم بن عبدالنبی (۱۳۸۳). قوائم الانوار و طوابع الاسرار، تصحیح و توضیح: خیرالله محمودی، قم: دریای نور.
- ۳۷- نجم رازی، عبدالله بن محمد، (۱۳۸۷). مرصاد العباد، تهران: علمی و فرهنگی.
- ۳۸- نجم الدین کبری (۱۳۶۸). فوائح الجمال و فوائح الجلال، ترجمه: محمد باقر ساعدی خراسانی، به اهتمام: حسین حیدر خانی، تهران.
- ۳۹- نیری، محمد یوسف (۱۳۸۲). مناهل التحقیق در حقایق ولایت و خلافت الهی، شیراز: دریای نور.
- ۴۰- ورمازرن، مارتین (۱۳۸۷). آیین میترا، ترجمه: بزرگ نادر زاد، تهران: چشمه.

This document was created with Win2PDF available at <http://www.daneprairie.com>.
The unregistered version of Win2PDF is for evaluation or non-commercial use only.