تأثیر ابن عربی بر فخر الدین عراقی

کریمی موغاری، فریده

فریده کریمی موغاری‏ از اواخر قرن سوم که مکتب تصوف رو به رشد نهاد و چهره‏های برجسته‏ای همچون:معروف‏ کرخی،بایزید بسطامی،حلاج و...در افق این‏ مکتب درخشیدند،سخنان و اشعار ارزشمندی از خود برجای گذاشتند که بعدها به عنوان یک سنت‏ ادیبانه در مکتب مشرق زمین پایه‏ریزی گردید. چندان که علم و هنر اسلامی به اوج خود می‏رسید، عارفان و صوفیان بزرگ در نظم و نثر به تألیف کتب‏ گرانقدری دست یافتند که هر یک از آنها از مفاخر گنجینهء ادب اسلامی به شمار می‏رود.

هر چه زمان پیشتر می‏رفت،بیان حالات و مقامات عارفانه بنا بر حدیث:«الطرق الی الله بعدد نفوس خلایق»متفاوت‏تر و در نتیجه،گسترهء مفاهیم و اصطلاحات و ترکیبات صوفیانه و عارفانه‏ نیز بیشتر می‏گشت.از دیگر سو نظریات جهان‏ شناسانه فلاسفه و آرای کلامی متکلمان و حتی‏ نظریات فقهی فقیهان و اختلاف نظر آنان با یکدیگر نیز کم کم به صورت یک علم در جامعه اسلامی به‏ منصه ظهور رسید و جایگاه و پایگاه محکمی در ادبیات برای خود گشود.

ابن سینا فیلسوفی است که ژرف‏ترین و ماندنی‏ترین تأثیر را بر تفکر اسلامی پس از خود و نیز بر فلسفهء اروپایی سده‏های میانه داشته است. نظام فلسفی او که ترکیبی از عناصر فلسفی مشایی- ارسطویی و برخی جهان بینی‏های نو افلاطونی بود، با جهان‏بینی دینی و اسلامی پیوند خورد.وی در کتاب«الاشارات و التنبیهات»با تطبیق قواعد حکمت و مراتب سیر و سلوک و اصول معرفت‏ شهودی و اشراقی،علم تصوف و عرفان را با بیان و استدلال فلسفی در هم آمیخت و به تبیین و توضیح‏ مسایل اساسی تصوف پرداخت.

شیخ شهاب الدین سهروردی نیز با برخورداری از میراثهای پرشمار حکمت زردشتی،فیثاغورسی، افلاطونی و نوافلاطونی،و ذوق و عشق و عرفان، «حکمت اشراق»را پایه‏ریزی کرد و بدین سان‏ درخت عرفان اسلامی بارورتر گردید.

پس از شیخ اشراق،ابن عربی عارف نامدار اندلسی در قرن هفتم،ملقب به«شیخ اکبر»تحولی‏ در عرفان و تصوف به وجود آورد که به تقریب تمام‏ عارفان پس از وی،به گونه‏ای شارح و گویندهء اصطلاحات و نظریات او بوده و هستند.وی را باید به حق بنیانگذار عرفان نظری و علمی دانست. بدیهی است که اصطلاحات عرفانی و صوفیانه‏ای‏ که وی بیان کرده است،خلق الساعه و تنها بازتاب‏ نگرش عارفانه و عالمانه خود وی نبوده است؛بلکه‏ او با تکیه بر علوم و دستاوردهای پیشینیان و تکمیل‏ و قرار دادن آن در یک دستگاه فکری فلسفی و عرفانی منظم به این موفقیت بزرگ نایل آمده.وی‏ دارای آثار پرشماری است که برخی شمار آن را بالغ‏ بر دویست اثر شمرده‏اند(1)

از مهمترین آثار او«فتوحات مکیه»در حکم‏ دایرة المعارف عرفان است و یکی از آخرین آثار وی«فصوص الحکم»یا نگین‏های حکمت نام دارد که در بیست و هفت«فص»(نگین)به رشته‏ تحریر درآمده است.«فصوص الحکم»خلاصه و چکیده عقاید و نظریات این عارف بلند پایه در عرفان نظری است.وی شاگردان بسیاری داشته که‏ یکی از مشهورترین آنها،صدر الدین قونیوی بوده که‏ تألیفات استاد خود از جمله«فتوحات مکیه»و «فصوص الحکم»را درس می‏داده است.فخر الدین‏ عراقی در شمار کسانی بوده که این دو کتاب را نزد صدر الدین قونیوی در دمشق فرا گرفته است. شادروان سعید نفیسی در دیباچه کتاب«کلیات‏ عراقی»آورده: «اینکه نوشته‏اند وی«لمعات»را به روش‏ محی الدین ابن العربی نوشته است،چندان درست‏ نیست و خود عراقی در مقدمهء«لمعات»تصریح‏ کرده که آن را به روش کتاب معروف«السوانح فی‏ معانی العشق»تألیف ابوالفتوح احمد بن محمد بن‏ احمد غزالی توسی برادر امام حجة الاسلام ابو حامد غزالی(متوفی در 520)نوشته و از حیث روش و مطلب منتهای شباهت را به آن دارد».(2)

از دیگر سو در مقدمه‏ای که بر کتاب«لمعات» فخر الدین عراقی نوشته شده،در شرح حال وی‏ می‏خوانیم:«تمامت اقصای روم را طواف کرد تا به‏ خدمت خلاصة الاولیاء شیخ صدر الدین قونوی- قدس الله روحه-رسید.جماعتی در خدمتش‏ فصوص می‏خواندند و در آن بحث می‏کردند.شیخ‏ فخر الدین از استماع در«فصوص»مستفید گشت و از«فتوحات مکی»نیز،و شیخ صدر الدین را محبتی و اعتقادی عظیم در حق شیخ فخر الدین بود و هر روز زیادت می‏شد و شیخ فخر الدین هر روز در اثنای آنکه«فصوص»می‏شنید،«لمعات»را می‏نوشت،چون تمام بنوشت،گویند بر شیخ‏ عرضه کرد.شیخ صدر الدین تمام بخواند،بوسید و بر دیده نهاد و گفت:فخر الدین عراقی سرّ سخن‏ مردان آشکار کرد و«لمعات»به حقیقت لبّ‏ «فصوص»است».(3)

فخر الدین عراقی در مقدمهء کتاب«لمعات»خود می‏گوید:«اما بعد:کلمه‏ای چند در بیان مراتب‏ عشق بر سنن سوانح به زبان وقت املا کرده‏ می‏شود،تا آینه معشوق هر عاشق آید».(4)و به‏ راستی نیز چنین است،زیرا کتاب«سوانح»احمد غزالی نخستین کتاب مستقلی است که در باب‏ عشق و عرفان نوشته شده است.و«لمعات»عراقی‏ نیز بر همین منوال است و بیشترین مباحث آن شرح‏ احوال و حالات عشق است.اما در لا به لای این‏ رسالهء کوچک و پر مغز و عارفانه به نکاتی برخورد می‏کنیم که می‏توان ردپای مباحث دیگری را که‏ عرفای پیشین هم بدان اشارتها داشته‏اند،بیابیم. یکی از این مسایل مبحث«حرکت»در فلسفه یا «خلق جدید»از دیدگاه عرفا و«تبدل امثال»و یا «تجدد امثال»نزد حکماست.

در مقالهء حاضر کوشش شده تا هر چند مختصر ارتباط معنوی آرای ابن عربی با فخر الدین عراقی در یک مورد،یعنی مبحث«حرکت»یا«خلق جدید» بررسی شود.

از دیدگاه فلسفی قدمت مبحث«حرکت»به بینش‏ فلاسفه یونان باستان می‏رسد که در گذر سده‏ها از دیدگاههای مختلف دربارهء آن بحث و گفت و گو شده است.از نظر حکما،«اشاعره»نخستین‏ گروهی بودند که به«تجدد امثال»اعتقاد داشتند و به گفتهء آنان«العرض لا یبقی زمانین».اما این تغییر و تحول را تنها در اعراض قابل قبول دانسته و جواهر را مستثنی می‏دانستند.از دیدگاه عرفا،جهان‏ پیوسته در حال نو شدن و تغییر و تبدیل دایمی است.و به گفتهء شیخ محمود شبستری در«گلشن‏ راز»:

«جهان کل است و در هر طرفة العین‏ عدم گردد و لا یبقی زمانین»

در لمعهء پنجم از کتاب«لمعات»می‏خوانیم: «محبوب در آینه هر لحظه رویی دیگر نماید و هر دم به صورتی دیگر برآید؛زیرا که صورت به حکم‏ اختلاف آینه هر دم دیگر می‏شود و آینه هر نفس به‏ حسب اختلاف احوال دیگر می‏گردد.

«در هر آیینه روی دیگرگون‏ می‏نماید جمال او هر دم

گه برآید به کسوت حوا گه نماید به صورت آدم»

از اینجاست که هرگز در یک صورت دو بار روی‏ ننماید و در دو آیینه به یک صورت پیدا نیاید. ابو طالب مکی می‏فرماید:«لا یتجلی فی صورة مرتین‏ و لا یتجلی فی صورة الاثنین».(5)

همان طور که گفته شد،این لمعه می‏تواند به‏ مبحث خلق مدام نزد عرفا اشاره داشته باشد. گفتنی است که این مفهوم نزد صوفیان تأویلی است‏ از آیاتی چند از قرآن کریم،از آن جمله سورهء«ق»، آیه پانزدهم:«بل هم فی لبس من خلق جدید» (بلکه آنان از خلق جدید در پندار و گمانند)؛و یا سوره«الرحمن»آیه بیست و نهم:«علی ان نبدل‏ امثالکم و ننشئکم فی ما لا تعملون»(اگر بخواهیم‏ شما را فانی کرده و خلقی دیگر مثل شما می‏آفرینیم‏ و شما را به صورتی که از آن بی‏خبرید، برمی‏انگیزیم)؛همچنین سورهء فاطر آیه شانزدهم: «ان یشاء یذهبکم و یأت بخلق جدید»(اگر بخواهد همهء شما را به دیار عدم فرستد و خلقی نو به عرصهء وجود آرد)؛و یا سورهء«نمل»آیه هشتاد و هشتم: «تری الجبال تحسبها جامدة و هی تمر مر السحاب»(تو کوهها را می‏بینی و گمان می‏کنی آنها جامد و ثابتند در صورتی که مانند ابر در حرکتند).

آشکار است که معنای ظاهری این آیات مربوط به روز رستاخیز و احیای اموات است که ناباوران در این باره در شک و انکارند؛اما در عرفان و به ویژه‏ عرفان نظری،همین آیات تأویلی باطنی دارند که با معنی ظاهری‏شان به طور کلی متفاوت است،و به‏ عقیدهء صوفیه اشیاء و مظاهر هستی پیوسته در کشاکش فنا و بقا گرفتارند و همواره دستخوش دو موج هستی و نیستی‏اند.این مظاهر هر لحظه‏ موجود و باز معدوم می‏شوند.از دید آنان زندگی و هستی ثابت نیست،بلکه هر جزئی هر لحظه پدید می‏آید و در همان هنگام جزء پیشین معدوم‏ می‏گردد.از دیدگاه لغوی«حرکت»کلمه‏ای است‏ عربی و اسم مصدری است که هیچ صیغه از باب‏ ثلاثی مجرد از آن مشتق نمی‏شود.در«فرهنگ‏ معین»می‏خوانیم:«حرکت به معنی جنبش کردن، جنبیدن در مقابل سکون است و در فلسفه:خروج‏ از حالت موجود به طور تدریج،و آن عبارت است‏ از فعل و کمال اول چیزی است که بالقوه است. پس قوت برای موجود متحرک به منزله مقوم است. چه،مقابل حرکت سکون است از باب تقابل عدم‏ و ملکه،و بالجمله حقیقت حرکت عبارت از حدوث تدریجی و خروج از قوت به فعل است».

«حرکت»نزد بعضی اهل لغت افزون بر انتقال در مکان،به معنی تغییر در وضع و عوض شدن محل‏ اجزای یک چیز بدون تغییر محل خود آن شی‏ء نیز آمده است و این نوع حرکت را در اصطلاح حکما حرکت در وضع می‏گویند.چنان که تهانوی در «کشاف اصطلاحات الفنون»در مقام تفسیر «حرکت»گفته است:«و الحرکة بفتح الحاء و الراء المهمله فی العرف العام النقل من مکان الی مکان‏ هکذا ذکره العملی فی حاشیه شرح هدایة الحکمة و هذا هو الحرکة العینیة المسماء و بالنقله.قال‏ صاحب الاطول:لا تطلق الحرکة عند المتکلمین الا علی هذا الحرکة الانیة فی المتبادرة فی الاستعمال‏ اهل اللغة قد تطلق عند اهل اللغة علی الوضعیة دون‏ الکمیة انتهی و هکذا فی شرح المواقف و یوید الاطلاقین ما وقع فی شرح الصحائف من ان الحرکة فی العرف العام انتقال الجسم من مکان الی مکان‏ آخرا و انتقال اجزائه کما فی حرکة الرحی انتهی».(6)

در فرهنگ«نظام»نیز آمده است:«حرکت انتقال‏ جسم از مکانی به مکان دیگر یا انتقال اجزای جسم‏ از مکانی به مکان دیگر است،مثل انتقال اجزای‏ سنگ آسیا در حرکت».

بنابراین،می‏توان گفت معنی لغوی«حرکت» عام‏تر از معنی آن در اصطلاح متکلمان است،زیرا نزد آنان این مبحث در مقولهء«این»اختصاص دارد و در مقولهء«وضع»جای نگرفته است.همان‏طور که‏ در تعریف فرهنگ معین آمده،از نظر فلسفی‏ حرکت تدریجی شی‏ء از فعل به فعل است که این‏ تعریف هم در مفهوم انتقال جسم از جایی به جای‏ دیگر را در بر می‏گیرد و هم حرکت در«کم»و «کیف»،که بدین ترتیب کلیت و عمومیت آن‏ آشکار است.

از دیگر سو می‏دانیم که رهیافت فلاسفه با عرفا و صوفیه به کلی متفاوت است،زیرا آنان تنها به‏ استدلال عقلی بسنده می‏کنند،در حالی که عرفا با چشم دل و بصیرت مسایل را درک می‏کنند.عین‏ القضات همدانی عارف نامدار نیمه اول قرن ششم- که باید او را از پیشروان فلسفهء عرفان به شمار آورد- مسأله«خلق جدید»را از دو گسترهء«عقل و ماوراء عقل»مورد بررسی قرار می‏دهد.از دید او عالم‏ محصول فعل و خلق الهی است که لزوما در بعد زمان حاصل می‏شود.بنابراین،هر چیزی دارای‏ یک آغاز و یک انجام وجودی است و از این دیدگاه‏ در گسترهء عقل بررسی می‏شود.اما در قلمروی‏ «ماورای عقل»در یک گسترهء بی‏زمان وجود،به طور ازلی،بی‏آرام و بی‏حرکت وجود دارد.ناگهان در آن‏ هنگام که تصاویرش را به«قلمرو عقل»منتقل کرده‏ یا باز می‏تابانیم،آغاز به پدیدار شدن در ساحتی از تغییرات دایمی می‏نماید.در این بعد سیر و توالی‏ زمانی،تمام چیزها به طور دایم و پیوسته در حرکت‏ و تغییر به نظر می‏آیند.این امر بنا بر نظر عین القضات ناشی از این حقیقت است که در بعد وجودی که زمان بر آن حاکم است،نسبت هر یک‏ از اشیاء با منبع وجودی‏اش دایم در تغییر است.(7)

عرفا و به ویژه عرفای«وحدت وجودی»همه چیز را ناشی از حقیقت مطلق،منفک ناپذیر از او و پیوسته به او می‏دانند؛یعنی آنکه تغییر و حرکت‏ چیزی نیست جز اراده و مشیت الهی.از این رو تغییر یا خلق دایمی از جانب ذات باری تعالی به‏ اشیاء موجودات افاضه می‏شود و خود پدیده هیچ‏ نقشی در تغییر و یا حرکت،مستقل از حقیقت‏ مطلق یا خدا ندارد.«حرکت»نزد عرفا به سه معنی‏ آمده است:نخست تجلی وجودی،دو دیگر تقلب آنی جواهر و تجدد ماهیات،و سوم سیر کشفی و رفتن از باطل به سوی حق.معنای دوم‏ می‏تواند بازتاب تجلی وجودی و لازمهء سیر نزولی‏ باشد که از آن با عنوان«خلع و لبس،تجدد امثال‏ و تعاقب امثال»و...گفت و گو کرده‏اند؛زیرا به‏ عقیده آنان اعیان موجودات مانند اعراض به خودی‏ خود قرار و ثباتی ندارند و هر لحظه در اصل وجود و تکامل آن به تجلی شهودی حق و سیر کشفی‏ محتاجند.به این اعتبار،می‏توان گفت سیر نزولی‏ و حقیقت تجلی شهودی عبارت است از پدید آمدن‏ حق به صور ممکنات و ظهورش در تمام مجالی‏ وجود در قوس نزولی.«حرکت»از مقام وحدت‏ آغاز می‏شود و در تمام مراتب تعین و کثرت هر جا به‏ صفتی و هر لحظه به صورتی تجلی می‏کند تا به‏ نقطهء نهایت قوس نزول دایرهء وجود برسد،و این‏ همان سیر کلی در جزئی یا تجلی شهودی است. فخر الدین عراقی در«لمعهء اول»می‏گوید:

«یک عین متفق که جز او ذره‏ای نبود چون گشت ظاهر این همه اغیار آمده

ای ظاهر تو عاشق و معشوق باطنت‏ مطلوب را که دید در طلب کار آمده»

«و ما الوجه؟الا واحد غیرانه‏ اذا انت عددت المرایا تعددا»

(8)

محی الدین ابن عربی همین مفهوم را در کتاب‏ «فصوص الحکم»به شیوه‏های گوناگون بیان کرده‏ است؛برای نمونه در«فص موسوی»،با استناد به‏ حدیث قدسی«کنت کنزا مخفیا فاجبت ان اعرف‏ فخلقت الخلق کلی اعرف»،تجلی شهودی و سیر نزولی را حرکت«حبّی»نامیده است.به اعتقاد او هر حرکتی که در جهان رخ می‏دهد خواه برای اظهار کمال و نزول از مقام وحدت به کثرت باشد،و خواه‏ سلوک از باطن به طرف حق برای نیل به تجلی‏ شهودی،سرانجام به خویشتن دوستی یا«حرکت‏ جسمی»می‏انجامد و می‏گوید:«و ذلک لان اصل‏ حرکة العالم من العدم الذی کان ساکنا فیه الی‏ الوجود،و لذلک ان الامر حرکة عن سکون:فکانت‏ الحرکة التی هی وجود العالم حرکة حبّ.و قد نبّه‏ رسول الله-صلی الله علیه و آله و سلم-علی ذلک بقوله‏ «کنت کنزا مخفیا فاجببت ان اعرف».فلولا هذه‏ المحبة ما ظهر العالم فی عینه،فحرکة من العدم الی‏ الوجود حرکة حبّ الموجود لذلک:و لان العالم أیضا یحب شهود نفسهء وجودا کما شهدها ثبوتا،فکانت‏ بکل وجه حرکة من العدم الثبوتی الی الوجود حرکة الحبّ من جانب الحق و جانبه».(9)

معنی:زیرا حرکت پیوسته فقط بر اساس محبت‏ خواهد بود،ولی ناظر در حرکت با اسباب دیگری‏ محجوب می‏ماند که آن اسباب علت حرکت‏ نیستند؛و این بدان علت است که اساس خلقت‏ عبارت است از حرکت عالم از عدمی که در آن‏ ساکن بوده به سوی وجود.و به همین سبب گفته‏اند حقیقت آفرینش حرکت از سکون و حرکتی است که‏ اساس هستی عالم است و حرکت«حبّ»نامیده‏ می‏شود و پیغمبر خدا با این گفتار خدا که:«من‏ گنج مخفی بودم و دوست داشتم که شناخته شوم» به این امر آگاهی داده است.پس اگر این محبت نبود،عالم ظهور پدیدار نمی‏گشت.بنابراین، حرکت عالم از عدم به وجود حرکت حبّ است. همچنین خود عالم به شهود نفس خویشتن در جهان خارج عشق می‏ورزد،همچنان که آن را در عالم ثبوت شهود کرده است.بنابراین،در هر صورت،حرکت عالم از عدم ثبوتی به وجود عینی، حرکت حبّ است؛حبی که هم از جانب حق و هم‏ از جانب عالم است.

از همین جاست که فخر الدین عراقی در«لمعهء روم»می‏گوید: «سلطان عشق خواست که همه به صحرا زند،در خزاین بگشود.گنج بر عالم پاشید:

چتر برداشت،برکشید علم‏ تا به هم برزند،وجود و عدم

بی‏قراری عشق شورانگیز شر و شوری فکند در عالم

ورنه عالم با بود و نابود خود آرمیده بود و در خلوتخانه شهود آسوده،آنجا که«کان الله و لم‏ یکن معه شی‏ء»:

آن دم،که زهر دو کون آثار نبود بر لوح وجود نقش اغیار نبود

معشوقه و عشق و ما به هم می‏بودیم‏ در گوشهء خلوتی که دیار نبود

ناگاه عشق بی‏قرار،از بهر اظهار کمال،پرده از روی کار بگشود و از روی معشوقی خود را بر عین‏ عاشق جلوه فرمود:

پرتو حسن او چو پیدا شد عالم اندر نفس هویدا شد

وام کرد از جمال خود نظری‏ حسن رویش بدید و شیدا شد

عاریت بسته از لب شکری‏ ذوق آن چون بیانت گویا شد

باز فروغ آن جمال عین عاشق را-که عالمش نام‏ نهی-نوری داد،تا بدان نور آن جمال بدید؛چه او را جز بدو نتوان دید،که:«یحمل عطایا هم‏ الامطایاهم».عاشق چون لذت شهود یافت،ذوق‏ وجود بچشید،زمزمهء قول«کن»بشنید،رقص کنان‏ بر در میخانهء عشق دوید و گفت:

ای ساقی،از آن می،که دل و دین من است‏ پر کن قدحی،که جان شیرین من است

گر هست شراب خوردن آیین کسی‏ معشوقه به جام خوردن آیین من است

(10)

ابن عربی در«فص شعیبی»،در بیان حکمت‏ قلبی و چگونگی تقلیب و تبدل جواهر و حرکت‏ جوهری،تمام عالم را به استشهاد آیهء شریفهء«بل هم‏ فی لبس من خلق جدید»(11)تعبیر و تفسیر کرده‏ است و در این فص به اثبات عرضی بودن تعینات‏ امکانی می‏پردازد و می‏گوید: «و ما احسن ما قال الله تعالی فی حق العالم و تبدله مع الانفاس فی خلق جدید»فی عین واحدة، فقال فی حق طائفة،بل اکثر العالم،«بل هم فی‏ لبس من خلق جدید».«فلا یعرفون تجدید الامرع‏ الانفاس...».و در پایان این فص گوید: «و اما اهل الکشف فانما یرون ان الله یتجلی فی‏ کل نفس و لا یکرر التجلی،و یرون ایضا شهودا ان‏ کل تجل یعطی خلقا جدیدا و یذهب بخلق. فذهابه هو عین الفناء عند التجلی و البقاء لما یعطیه‏ التجلی الاخر».(12)

معنی:و چه نیکو گفته است خداوند تعالی‏ دربارهء عالم و تبدل آن در هر نفس به«خلق جدید» یعنی همه در آفرینشی نو هستند در عینی واحد. پس در حق گروهی،بلکه بیشتر جهانیان فرمود که: «آنان در پندارند از خلق جدید».پس آنان پی‏ نمی‏برند به تجدید امر در هر نفس...

اما اهل کشف می‏بینند که خداوند در هر نفسی‏ متجلی می‏شود و تجلی تکرار نمی‏شود.و نیز به‏ شهود می‏بینند که در هر تجلی خلقی جدید به‏ همراه می‏آورد و خلقی را می‏برد و از بین رفتن آن‏ خلق در هنگام تجلی عین فناست و عین بقا؛به‏ دلیل آنکه تجلی دیگری آن را به وجود می‏آورد.

تمامت محتوای این فص را که درباره حکمت‏ قلبی نوشته شده می‏توان در فحوای«لمعهء پنجم»و نیز«لمعهء نوزدهم»لمعات عراقی مشاهده نمود.

«و این که بر این شهود که را اطلاع دهند؟«لمن‏ کان له قلب او القی السمع و هو شهید»آن را که به‏ تقلب خود در احوال تقلب او در صورت مطالعه‏ کند و از آن مطالعه فهم تواند کرد که مصطفی- صلی الله علیه و آله و سلم-چرا می‏فرماید:«من‏ عرف نفسه فقد عرف ربه؟»و جنید-رحمة الله علیه‏ -به هر چه گفت:«لون الماء لون انائه»؟می‏گوید: صورت به حکم اختلاف آینه،هر دم به صورت‏ دیگر متبدل می‏شود،چنان که دل به حسب تنوع‏ احوال،و در خبر است که:«مثل القلب کریشه فی‏ خلاة یقلبها الریاح ظهر البطن».اصل این ریاح آن‏ ریح تواند بود که مصطفی فرمود:«لا تسبوا الریح، فانها من نفس الرحمن».اگر می‏خواهی که از نفحات آن نفس بویی به مشام تو رسد،در کارستان‏ «کل یوم هو فی شان»نظاره شود،تا عیان بینی که‏ تنوع تو در احوال از تنوع اوست در شؤون و افعال، پس معلوم کنی که«لون الماء لون انائه»اینجا همان‏ رنگ دارد که«لون المحب لون محبوبه»پس گویی:

رق الزجاج و رقت الخمر فتشابها و تشاکل الامر

فکانما خمر و لا قدح‏ و کانما قدح و لا خمر

(13)

تا اندازه‏ای همین مضمون را دربارهء قلب در «فص شعیبی»می‏خوانیم: «ثم لتعلم ان الحق تعالی کما ثبت فی الصحیح‏ یتخول فی الصور عند التجلی،و ان الحق تعالی اذا وسعه القلب لا یسع معه غیره من المخلوقات فکأنه‏ یملوه.و معنی هذا أنه اذا نظر الی الحق عند تجلیه‏ لا یمکن ان ینظر معه الی غیره».

معنی:پس بباید دانست که حق تعالی همچنان‏ که در خبر صحیح ثابت است،به هنگام تجلی در صورتها گوناگون می‏شود و چون قلب حق تعالی را در بر می‏گیرد،مخلوقات دیگر با او در قلب‏ نخواهند گنجید و گویی‏[حق‏]قلب را در بر می‏گیرد و پر می‏کند.بدین معنی که قلب چون به حق در هنگام تجلی می‏نگرد،نمی‏تواند به دیگری بنگرد.

(14)

و فخر الدین همدانی عراقی در«لمعه نوزدهم» گوید: «عاشق را دلی است منزه از تعین،که فخیم قباب‏ عزت است و مجمع بحر غیب و شهادت و این دل‏ را همتی است که:

اگر به ساغر دریا هزار باده کشد هنوز همت او بادهء دگر خواهد

لاجرم سعت او به مثابه است که آنکه در همه‏ عالم نگنجد،جملهء عوالم در قبضهء او ناپدید بود، سراپردهء فردانیت او زند،بارگاه سلطنت اینجا سازد،کارها اینجا پردازد،حل و عقد و قبض و بسط و تلوین و تمکین،همه اینجا ظاهر گرداند:

فاذا قبض اخفی ما ابدی‏ و اذا بسط اعاد ما اخفی

(15)

بیت:

بتی کز حسن در عالم نمی‏گنجد عجب دارم‏ که دایم در دل تنگم چگونه خانمان سازد

ابویزید-قدس سره-از سعت دایرهء دل خود چنین خبر داد که:«اگر عرش و آنچه در اوست در گوشهء دل عارف گذر کند،عارف از آن خبر نیابد». جنید گفت:«چگونه خبر یابد؟که:المحدث اذا اقترن بالقدیم لم یبق له اثرا»ابو یزید،چون نظر در چنین دل کند،که محدث را در او اثر نبود،همه‏ قدیم بیند،لاجرم«سبحانی»گوید.[لازم به‏ توضیح است که عین همین عبارت در فص‏ دوازدهم(فص شعیبی)نیز آمده است‏]و اینک‏ دنبالهء لمعهء نوزدهم: تمثیل:یکی از یخ کوزه‏ای ساخت و پر آب کرد، چون آفتاب بتافت کوزه و آب را یک چیز یافت‏ گفت،مصراع:لیس فی الدار غیر نا دیار.

بیت:

صیاد همو،صید همو،دانه همو ساقی و حریف و می و پیمانه همو

عجب کاری!«و یسعنی قلب عبدی،و القلب‏ بین اصبعین من اصابع الرحمان»

او در دل و دل در قبضهء او،بنگر به زبان ترجمان‏ بیان این چگونه می‏کند؟:

گر چه در زلف توست جای دلم‏ دایما در دل خراب منی

تا بدانی که از لطافت خویش‏ هم تو در بند زلف خویشتنی

(16)

پی نوشت:

(1)-«تاریخ فلسفه در جهان اسلامی»،حنا الفاخوری و خلیل‏ الجر،ترجمه عبد المجید آیتی،ج اول،چاپ دوم،ص 302.

(2)-«کلیات شیخ فخر الدین ابراهیم همدانی متخلص به عراقی»، به کوشش سعید نفیسی،انتشارات کتابخانه سنایی،دیباچه،ص‏ 28.

(3)-«لمعات فخر الدین عراقی»،با مقدمه و تصحیح محمد خواجوی.شرح حال عراقی،صص 32 و 5 و 4،همان مأخذ و ص 62.

(6)-«فصل الکاف»از«کشاف اصطلاحات الفنون».

(7)-«خلق مدام»،توشیهیکو ایزوتسو،ترجمه و مؤخره منصوره‏ کاویانی،سازمان مطالعات و تحقیقات علمی،صص 23 و 24.

(8)-«لمعهء اول»،«کلیات فخر الدین عراقی»،به تصحیح استاد سعید نفیسی،1368،ص 377.

(9)-«فصوص الحکم»،«فص موسوی»،به کوشش ابو العلاء عفیفی،چاپ دوم،انتشارات الزهراء،ص 203.

(10)-«کلیات فخر الدین عراقی»،ص 378.

(11)-سوره«ق»،آیه 15.

(12)-«فصوص الحکم»،صص 125 و 126.

(13)-«کلیات فخر الدین عراقی»،صص 382 و 383.

(14)-«فصوص الحکم»،صص 119 و 120.

(15)-چون بگیرد پنهان کند آنچه ظاهر کرده و چون بگشاید باز گرداند آنچه پنهان کرده است.

(16)-«کلیات فخر الدین عراقی»،صص 398 و 399.