

امکان، مراتب و غایت معرفت مبتنی بر ادراک زیبایی در نظام معرفتی فخرالدین عراقی

سارا منوچهری مقدم* - دکتر محمد رضا ریخته گران**

دانشجوی دکتری فلسفه هنر دانشگاه آزاد اسلامی واحد علوم و تحقیقات - دانشیار فلسفه
دانشگاه تهران

چکیده

در نظام معرفتی فخرالدین عراقی تلقی وحدت وجودی از خلقت عالم به شکل ستایش زیبایی‌های جهان اعیان به مثابه تجلیات حسن الهی ظاهر می‌شود. این مقاله با هدف تبیین معرفت‌شناختی ادراک زیبایی در اندیشه عراقی، با استفاده از روش توصیفی - تحلیلی ابتدا به تبیین جایگاه زیبایی در نظام فکری وی می‌پردازد و سپس مراتب و غایت ادراک زیبایی را در این نظام بررسی می‌کند. از جمله یافته‌های پژوهش این است که در نظر عراقی ادراک زیبایی محسوس، امکان و زمینه و شرط لازم برای معرفت حق در تجلیات گوناگون آن و سلوک معرفت‌شناختی به سوی اوست. تلقی زیبایی محسوس به مثابه تجلی حسن الهی با عنایت حق و جذبه‌ای از سوی او آغاز می‌شود و طی مقامات سلوک و در نهایت وصال و بقا باز با عنایت و جذبه برای کامل‌ترین محقق می‌گردد. سیر در مراتب معرفت‌شناختی که در نظر عراقی همان احوال و مقامات عشق به حق و رؤیت او در تجلیات گوناگون است، مساق و همزمان با استحاله و فرا رفتن در مراتب وجودی است.

کلیدواژه‌ها: حسن الهی، زیبایی، فخرالدین عراقی، معرفت، وحدت وجود.

تاریخ دریافت مقاله: ۱۳۹۷/۰۶/۱۵

تاریخ پذیرش مقاله: ۱۳۹۷/۱۲/۲۲

*Email: saramanuchehri@gmail.com

**Email: rikhtegaran2@gmail.com (نویسنده مسئول)

مقدمه

ادراک زیبایی به مثابه یک امر فردی در زمینه معرفت‌شناختی رخ می‌دهد و از نظام معرفتی و جهان‌بینی اندیشمند تأثیر می‌پذیرد. از این رو، در تبیین آن باید به آن نظام معرفتی که زیبایی در آن به مثابه امری کلی دارای نحوه ادراک فردی است، پرداخت. ادراک زیبایی‌های محسوس به مثابه تجلیات حسن الهی — که به معرفت و عشق به حق منتهی می‌گردد — یک اصل اساسی در نظام معرفتی فخرالدین عراقی به شمار می‌رود، اما ما در پی یافتن پاسخ به این پرسش مهم هستیم که عراقی چگونه از زیبایی محسوس به جمال احدی راه می‌برد و چه نسبتی میان ادراک زیبایی با معرفت حق در اندیشه او وجود دارد. بدین منظور با پرسش‌های بیشتر در صدد تبیین نقش زیبایی محسوس در نظام معرفتی فخرالدین عراقی و مقتضیات طی طریق معرفت حق در آثار او بر آمدیم؛ آیا از ادراک زیبایی محسوس می‌توان به معرفت حق رسید؟ چگونه؟ آیا معرفت حق با عشق به او نسبت دارد؟ آیا اساساً معرفت حق تعالی برای انسان ممکن است؟ این امکان مبتنی بر چیست؟ نقش ادراک زیبایی در به فعلیت رسیدن امکان معرفت حق در وجود انسان چیست؟ غایت معرفت حق کدام مقام است و آیا پس از مقام فنا هنوز مرحله‌ای پیش روی عاشق سالک هست؟ آنچه در این مقاله بررسی می‌شود نظام معرفتی فخرالدین عراقی در نسبت با ادراک زیبایی است.

پیشینه پژوهش

در مورد ادراک حسن و زیبایی به ویژه نقش زیبایی محسوس در تحقق معرفت حق نزد عراقی پژوهشی نیافتیم. در باب اندیشه وحدت وجودی عراقی می‌توان به این پژوهش‌ها اشاره کرد: ۱- مقاله‌ای با عنوان «نمود وحدت وجود و وحدت

- س ۱۵ - ش ۵۴ - پاییز ۹۸ - امکان، مراتب و غایت معرفت مبتنی بر ادراک زیبایی... / ۲۵۵
- شهود در لمعات فخرالدین عراقی». از ناصر محسنی‌نیا و حسین علینقی. ۱۳۹۴. ادبیات عرفانی. س ۷. ش ۱۲. صص ۲۲۱-۱۹۵.
- ۲- غریب حسینی‌نژاد کاخ، زهرا. ۱۳۸۹. «بررسی تطبیقی اندیشه‌های ابن‌عربی و فخرالدین عراقی». پایان‌نامه دکتراى دانشگاه شهید باهنر کرمان.
- ۳- رحیمی، آزاده سادات. ۱۳۸۸. «تبیین مشرب عرفانی عراقی با توجه به آثار (لمعات و غزلیات)». پایان‌نامه کارشناسی ارشد دانشگاه اصفهان.
- ۴- صابری، علی‌محمد. ۱۳۸۶. «حدیث عشق، عشق از دیدگاه چهار متفکر (میهمانی افلاطون، فی حقیقه‌العشق سهروردی، سوانح‌العشاق غزالی، لمعات عراقی)». پایان‌نامه دکتراى دانشگاه آزاد اسلامی.

درباره مفاهیم مسلط بر لمعات، و استعاره‌های به کار رفته در آن، پژوهش زیر را بررسی کردیم:

- ۵- بختیاری‌نسب، سمیرا و خیرالله محمودی. ۱۳۹۷. «منظومه استعاره‌های مفهومی لمعات». ادبیات عرفانی و اسطوره‌شناختی. س ۱۴. ش ۵۱. صص ۱۱۴-۸۳. هیچ یک از تحقیقات اشاره شده درباره نسبت زیبایی محسوس و معرفت حق در آثار عراقی نیست. این پژوهش از آن جهت ضروری است که می‌تواند نسبتی میان جهان محسوس و معرفت حق تعالی ایجاد کند.

تأثیر عرفان نظری محی‌الدین ابن‌عربی بر اندیشه عراقی

عراقی در زندگی پر نشیب و فراز خود همواره نحوه‌ای از سلوک فکری مبتنی بر عشق را تجربه کرده است. او تصمیمات مهم و تأثیرگذار زندگی خود را تحت اشتیاق و جذبه‌های عاشقانه و قلندروار گرفت و زمانی که سرانجام مدتی در قونیه ساکن شد، اقدام به نگارش لمعات کرد که بیانگر مهم‌ترین اصول حاکم بر

اندیشه اوست. او لمعات را به پیروی از سوانح احمد غزالی و در اثنای آموختن فصوص‌الحکم ابن عربی نزد صدرالدین قونوی تقریر کرده است. آنچه در این اثر مورد شرح و بیان قرار می‌گیرد، عشق مطلق و به عبارت بهتر مطلق وجود یا ذات باری تعالی در شئون مختلف خویش است. هنگامی که عراقی این اثر را به صدرالدین قونوی که خود فرزندخوانده و شاگرد ابن عربی بود عرضه کرد، صدرالدین آن را بوسید و گفت: «لمعات به حقیقت لب فصوص است.» این بیان خود به تنهایی گواهی است بر تأثیر پذیرفتن عراقی از عرفان ابن عربی، با واسطه صدرالدین قونوی و توافق او با اصول این نظام معرفتی. از مهم‌ترین اصول عرفان ابن عربی وحدت وجود است، به این معنا که وجود حقیقتی است واحد، متطور به اطوار و متشأن به شئون گوناگون، چنان‌که موجودات جهان عین ظهور شئون همین حقیقت واحد است: «حق تعالی که غایت است واحد بالذات است و وجود تجلیات او مختلف است به حسب اختلاف صفاتش.» (ابن عربی ۱۳۸۸: ۳) یعنی وحدت وجود در عین کثرت ظهور. این معنا در اندیشه عراقی نیز به روشنی دیده می‌شود:

یک عین متفق که جز او ذره‌ای نبود چون گشت ظاهر این همه اغیار آمده
(عراقی ۱۳۸۲: ۲۶)

از دیگر اصول مکتب ابن عربی نظریه انسان کامل است که اولین مرتبه ظهور به شمار می‌آید و عبارت است از «جمع مراتب الهیه و کونیه (...)» او را خلیفه الهی گویند.» (قونوی ۱۳۸۵: ۶۰) عراقی نیز می‌گوید:

اول که به خود نمود خود را انسان شد و نام خود بشر کرد
(عراقی، بی‌تا: ۱۳۱)

انسان کامل همچنین تمام حقایق عالم را داراست و در معنا عالم کبیر است. قونوی این حقیقت را «برزخیت جامع بین احکام وجوب و احکام امکان» می‌نامد. (قونوی ۱۳۸۵: ۱۱) این حقیقت انسانی به عنوان مقوم و برپا دارنده جهان و

نیز افراد انسانی، در اندیشه عراقی به عنوان تجلی نخستین، با نام اسم اعظم و جام جهان‌نما و در مصداق حضرت محمد (ص) دیده می‌شود:

در جام جهان‌نمای اول شد نقش همه جهان ممثل
(عراقی، بی تا: ۲۲۲)

خلق مدام یا خلق جدید از دیگر مبانی عرفان ابن عربی است. خلق جدید یعنی ظهور جدید در هر لحظه در هر شأن بدون تکرار. قونوی در فکوک، کلید اسرار فصوص‌الحکم خلق مدام را چنین تعریف می‌کند: «استجلای تمام برای ذات جز به واسطه ظهور در هر شأنی از آن به حسب آن (...). حاصل نمی‌آید، (...). و چون شئون - از جهت خصوصیات شأن - مختلف و نامحدودند، لذا دوام و پیوستگی گونه‌گون بودن ظهورات خداوند سبحان به آن‌ها بی‌نهایت و بی‌غایت است.» (قونوی ۱۳۸۵: ۶۱) چنان‌که ملاحظه می‌شود خلق مدام ابن عربی نظریه‌ای است وجودشناختی، و در اندیشه او و قونوی به جنبه ایجاد عالم نظر دارد، اما این نظریه در اندیشه عراقی به لذت شهود و شرب مدام تبدیل و بر جنبه معرفت‌شناختی آن نزد عراقی تأکید می‌شود. در نظر عراقی هر یک از ممکنات آینه‌ای است یکتا برای تجلی‌ای یکتا از یکتای علی‌الاطلاق. «محبوب در هر آینه هر لحظه رویی دیگر نماید، هر دم به صورتی دیگر برآید، زیرا که صورت به حکم آینه هر دم دیگر می‌شود و نقش آینه هر نفس به حسب احوال دیگر می‌گردد:

چون جمالش صد هزاران روی داشت بود در هر ذره دیداری دگر
لاجرم هر ذره را بنمود باز از جمال خویش رخساری دگر
(عراقی ۱۳۸۲: ۳۳)

و نه تنها ممکنات در انعکاس ذات حق تعالی یکتایند (جنبه وجودشناختی)، بلکه ادراک انسان برای خود او یکتاست و این ادراک در هر لحظه یکتاست (جنبه معرفت‌شناختی).

نظارگیان روی خوبت چون در نگرند از کران‌ها
در روی تو روی خویش بینند زاینجاست تفاوت نشان‌ها
(عراقی ۱۳۸۲: ۳۳)

وجه تشابه دیگر میان اندیشه و کنش ابن عربی و عراقی اعتقاد و التزام عملی آن دو به حکم «المجاز فنظرة الحقیقة» است. سیر آفاقی عراقی از کرسی بحث و تدریس در مدرسه شهرستان همدان به سوی ملتان در پی کشش روحی او به زیباروی جوانی آغاز شد و به زمینه سیر انفسی مبدل گشت و این سیر انفسی به سوی زیبایی حقیقی در زمینه ادراک زیبایی مجازی تا پایان عمر همراه او بود.

در نظریه جبر، به معنای استعداد ذاتی و لایتغیر اعیان نیز در نظریه فیض اقدس و مقدس (تعیین اول و ثانی) و آفرینش موجودات به جهت غلبه حبّ و عشق و نیز در قائل بودن دو ساحت منزّه از اعتبارات و متجلی در ممکنات برای حق تعالی، و بنابراین، قول به جمع بین تشبیه و تنزیه نیز میان عراقی و استاد معنوی او اتفاق نظر وجود دارد، اما در مراتب ظهور در قوس نزول، و مراتب تعالی معرفت‌شناختی در قوس صعود، شماری از تفصیل و عناوین در ابن عربی و قونوی می‌یابیم - چون افلاک و عرش و کرسی و عالم خیال و عالم مثال و عالم ارواح و لوح محفوظ - که در عراقی از آن‌ها سخنی نمی‌شنویم. به نظر می‌رسد عراقی اگرچه مخالفتی با این اندیشه‌ها ابراز نکرده، چندان هم در بند پذیرش همه آن‌ها نبوده است. آنچه در سخنان شورانگیز عراقی پیدا است، سکر و مستی حاصل از ظهور و ادراک ظهور در بیانی شاعرانه است و به تفصیل الفاظ مربوط به مراتب آن نپرداخته است.

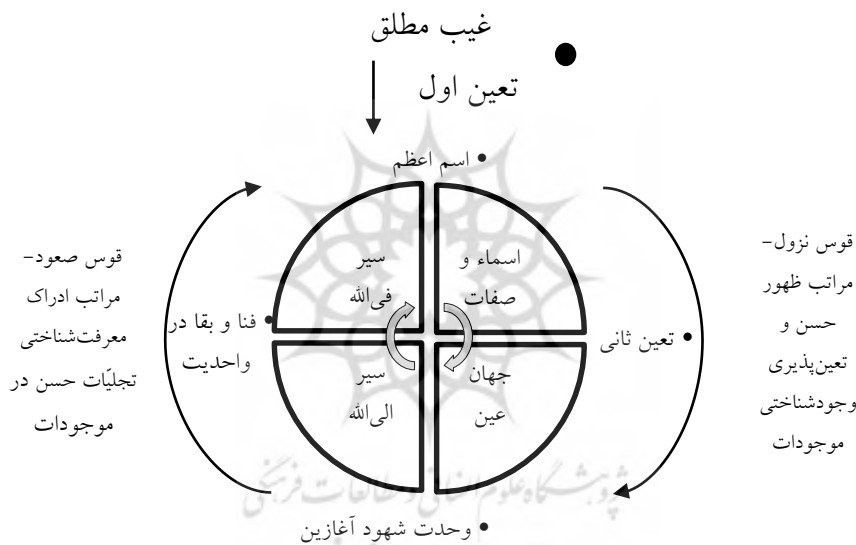
خلقت عالم و مراتب وجود

خلقت عالم در اندیشه عراقی از خواست و اشتیاق حق تعالی به ظهور و تجلی بر خود و برای خود آغاز می‌شود. حسن مطلق حق تعالی همچون گنجی پنهان

تمایل به آشکارگی دارد و در هنگام ظهور، تعینات مختلف به خود می‌پذیرد تا در هر تعین، تجلی یکتایی از آن حسن مطلق آشکار شود. بدین ترتیب حقیقت عالم وجود در نظر عراقی تجلی حسن مطلق است به کسوت اعیان و موجودات؛ تجلی یک حقیقت واحد است در تعینات. در حالی که در مرتبه ذات پیش از تجلی ناشناخته بود. چنان‌که می‌فرماید: «در اثنای هر لمعه‌ای از این لمعات ایمایی کرده می‌آید به حقیقتی منزّه از تعین (...)، و اشارتی نموده می‌شود به کیفیت سیر او در اطوار و ادوار (...)، و ظهور او به صورت معانی و حقایق، و بروز او به کسوت معشوق و عاشق، و باز انطوای عاشق در معشوق عیناً، و انزوای معشوق در عاشق حکماً، و اندراج هر دو در سطوت وحدت او جمعاً.» (عراقی ۱۳۸۲: ۲۵) بر اساس این بیان می‌توان سیر و تطور وجودی حقیقت مطلق را در نظر عراقی به این ترتیب شناسایی و تبیین کرد:

- ۱- حقیقت منزّه از تعین: مقام ذات؛ وجود مطلق؛ ۲- ظهور او به صورت معانی و حقایق: تعین اول. اسم جامع و اسماء و صفات؛ معرفت حقّ خود را به سبب ظهور اسماء؛ ظهور حسن با تقدیر ممکنات در مرتبه علم اجمالی و تفصیلی؛ معرفت وجودی؛ ۳- بروز او به کسوت معشوق و عاشق: تعین ثانی. معرفت حقّ خود را، به سبب تجلی اعیان خارج بر حقّ؛ ظهور حسن با خلق ممکنات در مرتبه عین؛ معرفت وجودی. نیز: وحدت شهود آغازین. معرفت انسان عاشق حقّ را، به قدر استعداد و طلب و عنایت؛ ادراک حسن در ممکنات؛ معرفت شهودی؛ ۴- انطوای عاشق در معشوق و انزوای معشوق در عاشق: سیر الی‌الله؛ فنای از تعلقات در سلوک و احوال و مقامات؛ معرفت شهودی؛ ۵- اندراج عاشق و معشوق در سطوت وحدت او: سیر فی‌الله؛ بقای تعین عاشق در مقام و احدیت؛ معرفت شهودی.

به این ترتیب مراتب وجود یا مراتب ظهور حسن الهی در نظر عراقی عبارت است از: ۱- مقام ذات، حسن مطلق، منزّه از تعین و اعتبارات (حسن پنهان)؛ ۲- مقام احدیت جمع و اسماء و صفات، حسن متعین و مقید در مرتبه علم اجمالی و تفصیلی؛ ۳- وجود ممکنات، حسن متعین و مقید در مرتبه عین. مراتب معرفت نیز در نظر او عبارت است از: ۱- ادراک حسن در ممکنات، آینه حسن ذات بودن ممکنات برای ممکن خاص (انسان)؛ وحدت شهود آغازین و آغاز سلوک؛ ۲- احوال و مقامات سلوک، سیر الی‌الله؛ ۳- فنا و بقا، سیر فی‌الله.



جدول ۱. مراتب معرفت از نظر عراقی

از نظر عراقی هر مرتبه از وجود با معرفت متناسب با آن مرتبه در ذات حق تعالی به تجلی آمده است و معرفت منطبق با خود را اقتضا می‌کند. پس انسان برای درک معرفت مربوط به هر مرتبه از وجود، باید به آن مرتبه از وجود تعالی یابد. این نکته در ادامه بررسی خواهد شد.

نظام معرفتی فخرالدین عراقی: انطباق مراتب وجود و معرفت

منشأ ظهور حسن الهی اراده حق تعالی است به اظهار کمال خود و معطوف است به مراتب ظهور وجود از خفای مقام ذات به ظهور مرتبه تفصیل، یعنی مقام اسما و صفات، و سپس به مرتبه شهادت، یعنی جهان اعیان و ممکنات. او در لمعات نحوه خلقت و بروز تعینات در مرتبه عین را مستلزم نوعی از عاشقی و معشوقی حق بر خود در مرتبه علم می‌داند که در پی آن تعینات در مرتبه علم به مرتبه عین می‌آیند. نوعی معرفت از کمال و خواست اظهار آن سبب ظهور ممکنات می‌شود: «عشق بهر اظهار کمال از آن روی که عین ذات خود است و صفات خود، خود را در آینه عاشقی و معشوقی بر خود عرضه کرد، حسن خود را بر نظر خود جلوه داد.» (عراقی ۱۳۸۲: ۲۶) یعنی وجود واجب وجود ممکنات را که در اصل و ذات با آن یگانه‌اند آشکار کرد و این جز به معرفت حق بر ذات و صفات خود رخ نداد. بنابراین، تعیین پذیرفتن هر مرتبه از وجود در نظر عراقی مساوق با معرفت حق به حسن خود در آن مرتبه است. بر مبنای این دیدگاه، جهان عین و زیبایی‌های آن تجلی حسن حق تعالی است و موجودات کثیر، حقیقت واحدی هستند در جلوه‌های گوناگون:

هر نقش که بر تخته هستی پیداست
آن صورت آن کس است کان نقش آراست
دریای کهن چو بر زند موجی نو
موجش خوانند و در حقیقت دریاست^(۱)
(همان: ۳۰)

پس عالم سراسر نابود محض است و آینه‌ای برای وجود محض - «کل شیء هالک الا وجهه» (قصص / ۸۸) - و آنچه در کسوت عالم متجلی است حسن به تجلی در آمده یا همان جمال الهی است: «بزرگ است خدا، در حالی که پوشیده است ذات او را حجاب‌ها؛ و جز خدا نمی‌داند که حقیقت ذات خود چیست.» (عراقی ۱۳۶۳: ۶۱) حجاب‌ها از جنبه وجودی همان اسما و صفات و نیز موجودات جهان عین در قوس نزول‌اند که مظاهر حسن حق تعالی به شمار می‌روند.

امکان حصول معرفت حقّ در پی ادراک زیبایی‌های محسوس

سؤال این است که آیا ادراک زیبایی‌های محسوس در جهان عین می‌تواند برای انسان به منزله راهی به سوی معرفت حقّ تعالی قرار گیرد؟ برای پاسخ به این سؤال نخست باید روشن شود که آیا اساساً امکان معرفت حقّ برای انسان وجود دارد؟

از نظر عراقی، نه تنها امکان حصول معرفت حقّ برای انسان وجود دارد، بلکه اساس و غایت خلقت اوست؛ چرا که حقّ تعالی خلقت را با معرفت و عشق به خود آغاز کرده و غایت آن را نیز معرفت و عشق بندگانش به خود قرار داده است: «ناگاه عشق بی‌قرار بهر اظهار کمال پرده از روی کار بگشود و از روی معشوقی خود را بر عین عالم جلوه فرمود (...). فروغ آن جمال عین عاشق را نوری داد تا بدان نور آن جمال بدید، چه او را جز بدو نتوان دید.» (عراقی ۱۳۸۲: ۲۷-۲۸)

این بیان تفسیری است از حدیث قدسی کتّز مخفی^(۲) و نشان می‌دهد که امکان حصول معرفت و عشق به حقّ برای انسان از آن جهت وجود دارد که:

- ۱- انسان با حقّ سنخیت وجودی دارد و از همین جهت استعداد معرفت حقّ در حقیقت او قرار دارد؛ ۲- انسان با استعداد فطری خود، در ازل به حقّ معرفت و محبت پیدا کرده است.

سنخیت میان حقیقت انسان و حقّ تعالی: استعداد فطری معرفت الهی

عراقی معتقد است حقیقت دل یا به عبارت بهتر حقیقت انسان از عالم اطلاق است و نه از عالم تقیید: «عاشق را دلی است منزّه از تعین که مخیم قباب عزت است و مجمع بحر غیب و شهادت (...). سعت او به مثابته است که در همه عالم نگنجد، بلکه عالم در قبضه او ناپدید بود.» (همان: ۵۷)

در واقع، عراقی در این بیان به ماهیت نامحدود انسان اشاره دارد، به این معنا که قادر است هر دم ماهیت خود را از نو بسازد و چون دیگر موجودات جهان هستی مقهور ماهیت معین و محتوم نیست. بر طبق این نظر انسان از جهت حقیقت بیشترین سنخیت و شباهت را با حق تعالی دارد و بهترین جلوه گاه حسن او است:

بر مثال خویشتن حرفی نوشت نام آن حرف آدم و حوا نهاد
(عراقی، بی تا: ۱۶۳)

یعنی از جنبه صفات وجودی، میان حقیقت انسان و حق تعالی نسبت وجودی هست و این نسبت در واقع، همان فطرت الهی است که اساس آفرینش انسان و مقر استعداد معرفت حق در اوست: «فَطَرَتَ اللَّهُ الَّتِي فَطَرَ النَّاسَ عَلَيْهَا» (روم / ۳۰) فطرت یعنی «آن گونه خاص از آفرینش که خدا به انسان داده.» (مطهری ۱۳۶۱: ۱۲) در واقع، ناظر است به همین حقیقت وجودی انسان که از عالم بالا و اولین مخلوق حق تعالی است^(۳) - «فَإِذَا سُوِّيْتَهُ وَنَفَخْتَ فِيهِ مِنْ رُوحِي» (حجر / ۲۹) - و معرفت حق تعالی بر اساس همین حقیقت وجودی برای انسان ممکن گشته است و به سبب همین حقیقت وجودی «میل به تعالی در ذات انسان نهفته است.» (مطهری ۱۳۶۱: ۶۸)

از نیست هست کرده از بهر جلوه خود وانگه نشان هستی بر بی نشان نهاده
روحی بدین لطیفی در چاه تن فکنده سرّی بدین عزیزِ در قعر جان نهاده
(عراقی، بی تا: ۲۶۷)

معرفت و محبت ازلی میان انسان و حق تعالی

حقیقت انسان از آن جهت که آیینۀ تمام صفات الهی است، آیینۀ معرفت حق به خود است، و خود نیز دارای معرفتی ازلی نسبت به پروردگار خویش است. عهد الست و پیمان ازلی عشق و محبت ناظر به همین معرفت ازلی است. ادراک

حسن الهی برای تعیین وجودی عاشق در جهان عین جز با معرفتی پیشین از حسن حق‌تعالی در عین ثابت او رخ نمی‌دهد. در واقع، از نظر عراقی عشق و محبت به پروردگار و معرفت او مساوق با وجود انسان است، و به همین علت ابدی نیز هست:

حسنت به ازل نظر چو در کارم کرد بنمود جمال و عاشق زارم کرد
من خفته بدم به ناز در کتم عدم حسن تو به دست خویش بیدارم کرد
(عراقی، بی‌تا: ۳۱۲)

می‌توان گفت در اندیشه عراقی انسان در زندگی خاکی خود عهد الست و معرفت و محبت ازلی میان خود و حق‌تعالی را جست‌وجو می‌کند، اما از آن آگاه نیست. معرفت حق‌تعالی زمانی برای او محقق می‌شود که بر منشأ خواست‌ها و آرزوهای خود وقوف یابد.

دلم این مستی از الست آورد این طلب زان هوا به دست آورد
دوست آنجا نظر چو بر ما کرد اثر آن ظهور پیدا کرد
(همان: ۳۳۷)

آنچه که موجب یادآوری عهد ازلی و ایجاد شور و شوق در بنده برای رسیدن به حق می‌شود، زیبایی‌های محسوس این جهانی یا به بیان عراقی زیبایی مجازی است، اما امکان معرفت حق در پی ادراک و مواجهه با زیبایی‌های محسوس، از آن جهت برای انسان وجود دارد که: ۳- زیبایی‌های جهان عین از تجلی حسن الهی پدید آمده‌اند و با او سنخیت دارند.

ممکنات جلوه‌گاه حسن الهی

در نظام معرفتی عراقی ممکنات در پی تجلی حق‌تعالی وجود پیدا کرده‌اند، و در آن‌ها سنخیتی با ذات پروردگار - به قید تعیین و تقیید و از جهت ظهور - است؛ بدین معنا که هر یک از آن‌ها ظاهرکننده و نمایانگر مرتبه‌ای از حسن حق در مقام

س ۱۵ - ش ۵۴ - پاییز ۹۸ - امکان، مراتب و غایت معرفت مبتنی بر ادراک زیبایی... / ۲۶۵

خود هستند. بنابراین، ادراک زیبایی‌های محسوس به مثابه تجلیات حسن الهی، اساس معرفت‌شناسی او است: «هر که را دوست داری، او را دوست داشته باشی، و به هر چه روی آری، روی به او آورده باشی، اگر چه ندانی.» (عراقی ۱۳۸۲: ۳۶)

هر بوی که از مشک و قرنفل شنوی از سایه آن زلف چو سنبل شنوی
چون نغمه بلبل از پی گل شنوی هم گل گوید گرچه ز بلبل شنوی
(همان: ۵۶)

بدین ترتیب هر چه به وجود آمده است از ظهور فعل حق است و «تجلی او (نه ذات او) عین ظهور اشیا است.» (منصوری لاریجانی ۱۳۸۵: ۴۶-۴۵) در چنین نظام معرفتی زیبایی‌های محسوس می‌توانند و باید به مثابه تجلیات حسن الهی، راهبر انسان به سوی معرفت حق باشند:

تاب حسن تو آتشی افروخت دل ما را بدان بخواهد سوخت
(عراقی، بی‌تا: ۳۵۷)

تحقق معرفت حق برای انسان

گفته شد که امکان حصول معرفت حق در حقیقت و ذات انسان بالقوه وجود دارد، اما برای به تحقق رسیدن این امکان شرایطی لازم است. در نظام معرفتی فخرالدین عراقی مواجهه با زیبایی محسوس به مثابه زمینه و شرط لازم تحقق معرفت حق و جذبۀ مبتنی بر عنایت، به مثابه شرط کافی، شرایط ضروری معرفت مبتنی بر ادراک تجلیات حسن الهی هستند.

ادراک زیبایی محسوس به مثابه زیبایی فی‌نفسه: زمینه تحقق معرفت حق

از نظر عراقی انسان زیبایی محسوس را به مثابه زیبایی فی‌نفسه ادراک می‌کند و تا زمانی که جذبۀ الهی او را به بازساخت تجلیات حسن الهی در زیبایی محسوس رهنمون نگشته، اصالت زیبایی را به ذات زیبایی محسوس می‌دهد و برای

مصادیق محسوس زیبایی وجود مستقل و زیبایی فی نفسه قائل می‌شود. «هر ذره که از خانه به صحرا شود، ضرورت آفتاب را ببیند، اما نداند که چه می‌بیند. عجب کاری! همه به عین‌الیقین جمال او می‌بینند، چه در حقیقت احدیت جز مجرد نیست، اما نمی‌دانند که چه می‌بینند، لاجرم لذت نمی‌یابند.» (عراقی ۱۳۸۲: ۶۶)

در این مرحله انسان حق‌تعالی را پس پرده حجاب‌ها و صورت‌ها می‌بیند و چون اصالت را به صورت می‌دهد، محبت او از صورتی به صورتی منتقل می‌شود: «حب ذات محب است، و عین او محال است که مرتفع شود، بل تعلق او نقل شود از محبوبی به محبوبی.» (همان: ۳۶) در این مقام زیبایی‌های محسوس از نظر معرفت‌شناختی هم عرض هستند و هیچ یک معرفت حق را برای انسان ایجاب نمی‌کند. بدین ترتیب ادراک زیبایی در صورت توقف در این مرحله حجاب معرفتی خواهد بود، اما اگر مواجهه و دریافت زیبایی محسوس صورت نگیرد، انسان به مرحله تحقق ادراک تجلیات حسن الهی و معرفت نمی‌رسد، چرا که ادراک حسن برایش بیگانه است: «محبوب هفتاد هزار حجاب نور و ظلمت بهر آن بر روی فرو گذاشت تا محب خوی فرا کند و او را پس پرده اشیا می‌بیند تا چون دیده آشنا شود و عشق سلسله شوق بجنباند، به مدد عشق و قوت شوق پرده‌ها یکان یکان فرو گشاید.» (همان: ۴۵) در واقع، انتظار اینکه انسان بدون مواجهه با زیبایی محسوس و تلطیف و آماده‌سازی روح خود در پرتو آن بتواند به ادراک معرفت‌شناختی و شهود زیبایی در مراتب بالاتر دست یابد، انتظاری مبتنی بر تحریف حقیقت وجودی انسان است: «برای درک زیبایی والا در هندسه کلی هستی، نخست باید استعداد زیانگری درون ذات آدمی به فعلیت برسد.» (جعفری ۱۳۸۱: ۲۱۶)

چنان‌که مشاهده شد ادراک زیبایی‌های محسوس به مثابه زیبایی فی نفسه، زمینه ادراک تجلیات حسن الهی را فراهم می‌سازد. بر این اساس حق‌تعالی برای

اینکه مورد معرفت انسان قرار گیرد، در زیبایی‌های محسوس جلوه نموده است: «عزت و کبریایی وی تقاضای آن می‌کند که بی‌حجاب، تعینات الهی و کونی معلوم و مشهود نشود؛ پس حجب از برای آن است تا متعلق ادراک و شهود تواند شد.» (جامی ۱۳۸۳: ۶۵-۶۴)

ادراک زیبایی به مثابه تجلی حسن الهی: تحقق معرفت حق در پی جذبۀ الهی

آنگاه که انسان در پی دریافت و ادراک زیبایی‌های محسوس به لطافت و پذیرندگی روحی برای ادراک مرحله بالاتر زیبایی و کمال رسد، و استعداد بالقوه ادراک زیبایی «که یکی از اوصاف ذاتی کمال انسان است» (جعفری ۱۳۸۱: ۲۶۰) به فعلیت و شکوفایی رسد، در صورتی که عنایت الهی شامل حال او گردد و «جذبۀ من جذبات حق» عین وجودی او را بنوازد، ادراک مرکب زیبایی - یعنی ادراک تجلیات حسن الهی در وجود زیبایی‌های محسوس - برای چشم باطن او ممکن می‌شود: «آنگاه پرتو سبحات جلال غیریت موهوم را بسوزاند.» (عراقی ۱۳۸۲: ۴۵) در مرحله قبل حجاب راهی است برای رویت؛ اهل نمود در مظاهر سیر می‌کنند، اما اهل شهود در پی جذبۀ حق، حجاب‌ها به یک سو نهاده از مظهر به ظاهر می‌رسند و سپس به مظهر باز می‌گردند و در زیبایی محسوس جلوه نور حق و تجلی حسن او را به تماشا می‌نشینند. «افعال و صفات در نظر اهل استدلال دلایل ذات حق شمرده می‌شوند، در حالی که در دیده اهل بصیرت، افعال و اسماء و صفات در پرتو نور ذات معلوم گشته و آیات الهی محسوب می‌گردند.» (ابراهیمی دینانی ۱۳۹۰: ۱۲۵)

پس آنگاه که جذبۀ حقّ انسان را مجذوب کند، وحدت شهود آغازین و بازشناخت زیبایی به مثابۀ تجلّی حسن الهی برای او رخ می‌دهد. از این لحظه ادراک زیبایی به منزله ادراک تجلیات حسن الهی می‌گردد و انسان اصالت زیبایی را از محسوسات برداشته، مطلوب حقیقی خود را می‌یابد و به عاشق سالک بدل می‌گردد و سیر معرفت‌شناختی او در تجلیات حسن حقّ آغاز می‌شود.

وحدت شهود خود دارای مراتب است. وحدت شهود آغازین یا مرتبۀ علم‌الیقین مقامی است که در آن وحدت وجود برای انسان اثبات می‌شود و آغاز طلب و طریق معرفت حقّ است و دومین مرتبۀ آن عین‌الیقین است که در طی مراحل سلوک و معرفت تحقق می‌یابد و دارای مراتب معرفت‌شناختی است و آخرین مرتبۀ حق‌الیقین است که در مرحلۀ وصال و فنا بر عاشق واصل رخ می‌نماید.^(۴) پس برای واصلان وحدت شهودی محقق است که برای سالکان ابتدای طریق نیست: «اطمینان قلب و سکون نفس جز به حق‌الیقین حاصل نیاید.» (عراقی ۱۳۸۲: ۶۶)

اما جذبۀ به چه معنا است؟ «نزد عرفا جذبۀ عبارت از تقرّب بنده است به مقتضای عنایت خداوند در طی منازل به سوی حقّ بدون رنج و سعی خودش.» (مددپور ۱۳۸۶: ۴۳) «جذبۀ عبارت است از نزدیک گردانیدن حقّ مر بنده را به محض عنایت ازلیه و مهیا ساختن آنچه در طی منازل بنده به آن محتاج باشد، بی‌آنکه زحمتی و کوششی از جانب بنده باشد.» (لاهیجی ۱۳۹۱: ۲۱۵) از نظر جامی جذبۀ فیض بی‌واسطه حقّ تعالی است بر بنده: «هر موجودی را از موجودات دو جهت است نسبت با حقّ سبحانه؛ یکی جهت معیت وی با حقّ سبحانه و احاطه و سریان وی سبحانه در وی بالذات، بی‌توسط امری دیگر (...). استیلائی این جهت را بر بنده و استهلاک و اضمحلال بنده را در این جهت، جذبۀ گویند.» (جامی ۱۳۸۳: ۴۵-۴۴)

از نظر عراقی ادراک زیبایی تنها زمانی منجر به معرفت حقّ می‌شود که با عنایت و جذبه‌ای از جذبات او همراه گردد؛ جذبه آغازکننده، پیش‌برنده و به فرجام رساننده طریق معرفت است:

هیچ طالب به خود در او نرسید
روی او هم بدو توانی دید
(عراقی، بی‌تا: ۳۲۹)

در واقع، از نظر عراقی اراده و خواست انسان برای درک و دریافت معرفت الهی تعیین‌کننده نیست و اگر عنایت الهی شامل حال انسان نشود، تلاش انسان آغازگر و پیش‌برنده سلوک وی نخواهد بود:

به گفت‌وگو سخن عشق دوست نتوان گفت
به جست‌وجو طلب وصل یار نتوان کرد
به نیم جان که تو داری و یک نفس که تو را است
حدیث پیش کشاش زینهار نتوان کرد
(همان: ۱۸۳)

البته توجه به این نکته حائز اهمیت است که عراقی لفظ «جذبه» را در لمعات به کار نبرده است، اما واژگانی در لمعه‌های گوناگون به کار برده که با توجه به نقش آن‌ها در متن همان مفهوم جذبه و عنایت حقّ‌تعالی را در سیر معرفت‌شناختی در نظر او نشان می‌دهند. واژگانی چون: محب مخلص (لمعه نهم)؛ نور (لمعه هفدهم)؛ نغمه قول کن، ذوق، شور (لمعه هیجدهم)؛ ساقی، می (لمعه نوزدهم)؛ نسیم (لمعه بیستم)؛ عشق، آتش (لمعه بیست و سوم)؛ موج (لمعه بیست و هشتم). همچنین در رساله اصطلاحات، از واژگانی چون سرّ، کرشمه، شیوه، ترکناز، غارت (ذیل مطلب اول) و نسیم (ذیل مطلب دوم) به معنای التفات و عنایت و جذبه سخن گفته است.

بدین ترتیب در نظام معرفتی عراقی جذبه موهبتی الهی است که به یک لحظه پرده از پیش چشم انسان بر می‌دارد و به او این معرفت را می‌بخشد که حسن و جمال الهی را در محسوسات به نظاره بنشیند؛ و اگر نباشد معرفت و توجه به منشأ زیبایی و در پی آن دیگر مراتب معرفت برای انسان محقق نمی‌شود:

«هرچند انسان مطلق را استعداد قبول فیض عشق که شرر نار (نور) الهی است داده‌اند که: و حملها الانسان؛ اما توفیق تربیت شجره زیتونه نفس انسانی به هرکس نمی‌دهند.» (رازی ۱۳۸۶: ۷۹)

از مرحله باز شناخت زیبایی به مثابه تجلی حسن الهی در پی جذب مبنی بر عنایت حق، دیده انسان بینا به تجلیات حسن الهی می‌گردد، وحدت وجود بر او ثابت می‌شود، انسان به عاشق سالک استحاله وجودی - معرفتی می‌یابد و ادراک زیبایی به معنای ادراک تجلیات حسن با معرفت حق در تعینات و شئون گوناگون او یکی می‌گردد و عاشق حق تعالی هر لحظه به تجلی معرفتی یکتایی از آن ذات مطلق میهمان می‌شود: «هر تجلی مستلزم علمی (معرفتی) است» (عراقی ۱۳۸۲: ۵۴) و معرفت دارای مراتب است و از آنجا که زیبایی بالضروره با عشق ملازم است، مراتب مختلف معرفت حق در تجلیات او مساوق با احوال و مقامات عشق الهی خواهد بود.

چون که حسن آمد از عدم به وجود
عشق در نور او ملازم بود
جان چو مأمور شد با امر احد
منتظر یافت عشق بر سر حد
(عراقی، بی تا: ۳۶۸)

مراتب ادراک تجلیات حسن الهی: مراتب معرفت و عشق الهی

بازشناخت زیبایی محسوس به منزله جلوه‌ای از جلوه‌های گوناگون حق تعالی در مظاهر عینی و محسوس جهان کونی، تجربه مرتبه‌ای از عشق الهی را در پی دارد و چون حق تعالی نامتناهی است، تجلیات او نیز نامتناهی است و هر چه عاشق سالک در این مسیر پیش می‌رود، تجلیات بیشتری را طلب می‌کند و این تجلیات در پرده معنی بر عاشق سالک ظاهر می‌شوند.

بازگشت از مطلق به مقید: شهود حق در زیبایی محسوس

زمانی که عاشق سالک به وحدت شهود و معرفت سرورآفرین تجلیات حسن الهی در محسوسات رسید، توجه او از زیبای مطلق باز به زیبایی‌های مقید و محسوس باز می‌گردد و در آنها به نظاره جمال الهی می‌نشیند. این بازگشت و سیر مدام از مقید به مطلق و از مطلق به مقید، اساس تعالی وجودی - معرفتی عاشق سالک در مراتب تعالی وجودی - معرفتی است و در تمام مراحل سلوک با عاشق سالک خواهد بود: «در همه اشیا ظهور او را مراقب باشد (...). محب اینجا بیش به خلوت نتواند نشست، و عزلت نتواند گزید، چه او را عین اشیا ببیند. مقامی بر مقامی نگزیند.» (عراقی ۱۳۸۲: ۶۷) عاشق اگر در این مقام کسی را دوست بدارد، یا به زیبایی مجازی عشق بورزد در واقع، به حق تعالی عشق ورزیده است و این بار بر این امر آگاه است.

مگر از زلف دلدارم صبا بویی به باغ آورد
که از باغ و گل و گلزار بوی یار می‌آید
از آن چون بلبل بی‌دل ز رنگ و بوی گل شادام
که از گلزار در چشم رخ دلدار می‌آید
(عراقی، بی تا: ۲۰۳)

هم‌افزایی استعداد و طلب و عنایت در مراتب و احوال و مقامات عشق

هر مرتبه از ادراک تجلیات حسن الهی در زیبایی‌های محسوس، معرفت و عشق ویژه همان مرتبه را در پی دارد که مساوق با تحول و استحاله وجودی - معرفتی عاشق سالک است. این استحاله در حقیقت به معنای ارتقای استعداد وجودی عاشق سالک در درک و دریافت تجلیات حسن الهی است؛ زیرا که انسان ماهیت محدود و معین ندارد و بر ارتقای حد وجودی خود توانا است: «انسان غیر از حقیقت وجود حد و تعیین دیگری ندارد.» (ابراهیمی دینانی ۱۳۸۰، ج ۱: ۱۲۷) بنابراین، زمانی که استعداد بالقوه‌ای در انسان بالفعل گردد، وجود او به مرتبه‌ای بالاتر ارتقا

می‌یابد و این ارتقای وجودی استعداد بالقوه دیگری را برای او در حد وجودی بالاتر موجب می‌شود. در مقامی که در آن وحدت شهود بر انسان محقق گشته، هرگاه استعداد بالاتری در عین وجودی انسان به فعلیت رسد، او توانایی درک مرتبه‌ای بالاتر از زیبایی و حسن الهی را پیدا می‌کند و این سبب طلب بیشتر و عشق و شوق و اشتیاق بیشتر او به جلوه‌های جمال الهی می‌گردد و این طلب، زمینه‌ی عنایت الهی و جذب‌های دیگر و در پی آن تجلی دیگری را برای او فراهم می‌سازد؛ چرا که «سبب تجلی خود حب و عشق است.» (حکمت ۱۳۸۴: ۲۷۵) به این ترتیب عشق که در تعالی است، سبب تعالی وجود عاشق می‌گردد و تعالی مرتبه وجودی عاشق به معنای ارتقای استعداد او در درک و قبول تجلیات پی در پی است. عاشق سالک در این راه بر اساس هم‌افزایی سه مؤلفه استعداد، طلب و عنایت به پیش می‌رود: «معشوق هر لحظه از دریچه هر صفتی با عاشق روی دیگر نماید، عین عاشق^(۵) از پرتو نور او هر لمحّه روشنایی دیگر یابد، هر نفس بینایی دیگر کسب کند. هرچند جمال بیش عرضه دهد، عشق غالب‌تر آید و هرچند عشق غالب‌تر آید جمال خوب‌تر نماید (...). چنان‌که گفته‌اند: ظهور انوار به قدر استعداد است و فیض به قدر قابلیت.» (عراقی ۱۳۸۲: ۵۲)

هرچند که بیش در رخت می‌نگرم و بیش است به دیدار تو میل نظرم چون تشنه که در بحرام و لب بر لب آب هرچند که بیش می‌خورم تشنه‌ترام (همان: ۵۳)

احوال و مقامات عشق: مراتب سیر الی‌الله

مراتب سیر الی‌الله همان مراحل استحاله وجودی - معرفتی عاشق سالک است که مبتنی است بر ادراک تجلیات گوناگون و متنوع از جمال و جلال الهی در مراتب فرارونده. تجلیات جمالی او را با امید و مهر می‌نوازند و تجلیات جلالی او را از

بیم و کین می‌گذازند. «مادام که محب را شهود جمال محبوب در آینه صورت روی نماید، لذت و الم صورت بندد، اندوه و شادی ظاهر شود، خوف و رجا جمع گردد، قبض و بسط دامن گیرد.» (عراقی ۱۳۸۲: ۴۲) اینجا منظور از آینه صورت، زیبایی محسوسات است که عاشق سالک از مطلق معنا به سوی آن‌ها روی آورده و جمال محبوب را در آن‌ها به نظاره نشسته است. احوال و مقامات جمالی و جلالی منطبق با تجلیات جمالی و جلالی حین استحاله صورت به معنا بر عاشق سالک رخ می‌نماید. استحاله از صورت به معنا به منزله تعالی و ترقی معرفت از مرتبه‌ای به مرتبه بالاتر است: «هر مرتبه از عوالم صورت محسوب می‌شود نسبت به عالم بالاتر. صورت یعنی مظهر.» (مددپور ۱۳۸۶: ۲۳۳) پس استحاله از صورت به معنا یعنی پی‌بردن از ظاهر به باطن، توجه از مظهر به ظاهر، در یک دیالکتیک فرارونده بی‌پایان از صور و معانی. اساس معرفت در مراتب عشق الهی همین دیالکتیک سیر از مطلق به مقید و از مقید به مطلق است.

در ترقی است کار ما در عشق بلکه اخلاص شد ریا در عشق
(عراقی، بی‌تا: ۳۶۱)

نکته دیگر این است که طی هر مرحله از احوال و مقامات عشق نیز با عنایت و جذبه از جانب حق صورت می‌گیرد؛ عاشق در مراتب عشق با عنایت و جذبه حق پیش می‌رود و این جذبه حد وجودی او را ارتقا می‌بخشد:

با من دل شده گر یار نسازد چه کنم؟ دل غمگین مرا گر نوازد چه کنم؟
خود گرفتم که سر اندر ره عشقش بازم با من آن یار اگر عشق نبازد چه کنم؟
(همان: ۲۴۱)

غایت معرفت: سیر فی الله

غایت معرفت مبتنی بر ادراک زیبایی، همان غایت مراتب عشق به حق تعالی، یعنی فنای از تعلقات وجود عینی و عنصری و شهود و شرب مدام در مقام بقا

است. در پایان طریق عشق و معرفت حق، عاشق سالک باز با جذبه‌ای از جذبات حق به مرتبه فنا و نیستی از خود می‌رسد و در همان حال باقی به ذات حق تعالی می‌گردد. وقتی صفات عاشق در ذات احدیت مندرج شد، او از همه حالات عارض بر وجود خود رها می‌شود. احوال و تجلیات جمالی و جلالی عارض بر هستی عاشق است، بر وجودی که از هستی خود رها شده تنها شرب مدام است و تقلیب از او رخت بر بسته است؛ در این مقام عاشق باقی به ذات حق تعالی است. اینجا مقام وجود مطلق است و اضمحلال وجود مقید.

بودیم یکی دو می نمودیم نابود شد آن نمود در بود
چون سایه به آفتاب پیوست از ظلمت بود خود برآسود
(عراقی، بی تا: ۱۳۱)

اما بقای به ذات به منزله ادراک و معرفت ذات نیست؛ نهایت معرفت ممکن برای انسان، معرفت مقام واحدیت است که حقیقت ذات انسان است و در ذات انسان با آن سنخیتی وجود دارد. این نهایت وصال و قرب، یعنی حق‌الیقین است و تنها کاملان را حاصل می‌شود: «چون لباس صورت بر کشد و در محیط احدیت غوطه خورد، او را نه از عذاب خبر بود نه از نعیم، نه امید داند نه بیم، نه خوف شناسد نه رجا (...). در بحری غرق است که (...). همه حال است در حال.» (عراقی ۱۳۸۲: ۴۲) «بعد از این اگر سفری بود در او بود و در صفات او.» (همان: ۴۵) هزار و یک مقام آنجا اگرچه بگذری لیکن ز حد جمله اسما تجاوز کرد نتوانی
تجلی صفات آنجا گرات صد نقش بنماید تو را یک رنگ گرداند بینی روی یکسانی
(عراقی، بی تا: ۱۰۱)

این مقام غایت مطلوب همه عاشقان و جویندگان طریق معرفت است: «عاشق را طلب شهود بهر فنا است از وجود»؛^(۶) (عراقی ۱۳۸۲: ۶۸) چرا که وجود و تعیین امکانی مساوق و ملازم با حجاب است و مانع شهود بی واسطه حق تعالی. رهایی

س ۱۵ - ش ۵۴ - پاییز ۹۸ - امکان، مراتب و غایت معرفت مبتنی بر ادراک زیبایی... / ۲۷۵

از بند حجاب‌های کونی و بقا به ذات حق تعالی و سیر در اسماء و صفات او غایت طریق معرفت در اندیشه عراقی است.

در ملک لایزالی دیدم من آنچه دیدم از خود شدم مبرا وانگه به خود رسیدم
(عراقی، بی تا: ۲۳۳)

در مراتب عشق و سیر الی الله حرکت از مقام تفرقه است به مقام جمع؛ هر حجابی که از صفات وجودی عاشق فرو می افتد او مرتبه‌ای به مقام احدیت نزدیک‌تر می‌گردد. اگر مقام احدیت از پس حجاب‌های وجودی - معرفتی جلوه نمی‌کرد، جهان و انسان عاشق و سیر و سلوک و وصال و بقایی هم ظهور نمی‌یافت. اما اقتضای هستی مطلق ظهور و بروز است و انتهای این طریق پر آشوب بازگشت مقید به مطلق و فنای متناهی در نامتناهی و زندگی جاودانه تعیین وجودی او در ساحت واحدیت:

امروز مرا در دل جز یار نمی‌گنجد و از یار چنان پر شد کاغیاز نمی‌گنجد
در چشم پر آب من جز دوست نمی‌آید در جان خراب من جز یار نمی‌گنجد
عشقی چو درون تازد جان حجره پردازد آنجا که وطن سازد دیار نمی‌گنجد
(همان: ۱۷۱-۱۷۰)

معرفت حق به حق: انسان آینه حسن الهی

چنان‌که گفته شد مرحله فنا که غایت مطلوب سیر الی الله است به معنای فنا و اضمحلال تعیین وجودی عاشق سالک نیست، بلکه به معنای نابودی سلطه احکام امکانی جاری بر او و بقای تعیین وجودی او تحت شئون الهی است. به همین سبب عراقی معتقد است در این مقام معرفت انسان نسبت به حق تعالی، در واقع، معرفت حق تعالی است نسبت به خود، به اعتبار اسماء و صفات. و او است که عاشق خود است و شناسنده خود. «وقتی انانیت و خودپرستی رخت بر بست، چشم و گوش و همه ادراکات انسان حقانی شده و درک حقانی جز حق را

نمی‌یابد و در این مرحله تفاوتی نیست بین اینکه گفته شود انسان حق را می‌یابد یا اینکه حق از طریق انسان خود را مشاهده می‌کند.» (ابراهیمی دینانی ۱۳۹۰: ۱۰۷) در این مقام انسان که به حقیقت وجودی خود پیوسته است همچون همین حقیقت در تجلی نخستین، آینه‌ای کامل برای انعکاس نور صفات خداوندی است: «او است که به چشم مجنون نظر به جمال خود می‌کند در لیلی، و بدو خود را دوست می‌دارد (...)

دعوی عشق مطلق مشنوز نسل آدم کانجا که شهر عشق است انسان چه کار دارد
(عراقی ۱۳۸۲: ۳۷)

بدین ترتیب مراتب وجود در نظر عراقی از معرفت حق به ذات خود و خواست او به ظهور آغاز می‌شود و این همان معرفت وجودی حق تعالی است که در نهایت با معرفت شهودی به خود باز می‌گردد، اما حتی در معرفت شهودی نیز معرفت حقیقی منسوب به حق است نه تعیین انسانی:

خود می‌گویند و باز خود می‌شنوند و از ما و شما بهانه بر ساخته‌اند
(همان: ۳۲)

می‌خانه حسن ساقی، می‌خواره چشم مستش پیمانه هم لب او، باقی همه بهانه
(عراقی، بی‌تا: ۲۶۸)

پژوهشگاه علوم انسانی و مطالعات فرهنگی
رتال جامع علوم انسانی

نتیجه

انسان - به قید باطن و حقیقت - با مقام واحدیت سنخیت دارد و بیشترین شباهت را با حق تعالی متجلی می‌سازد. از سوی دیگر - باز به قید باطن و حقیقت - بالقوه بیشترین عشق را به حق تعالی دارا است و آینه عشق و معرفت حق به خود نیز هست، اما به قید ظاهر و با وجود عنصری بالفعل خود برای معرفت حق تعالی نیازمند شرایطی است. از آنجا که معرفت حق جز با ادراک تجلیات او آغاز نمی‌شود و جز با تنوع و دگرگونی تجلیات او ادامه نمی‌یابد و

به فرجام نمی‌رسد، و چون زیبایی‌های محسوس تجلیات حسن الهی و پرتو زیبایی مطلقاند، نسبتی میان ادراک زیبایی‌های محسوس و زیبایی مطلق و معرفت حق در اندیشه عراقی برقرار می‌شود. به این معنا زیبایی محسوس زمینه و شرط لازم و بیدارکننده و به فعلیت رساننده استعداد ادراک و رؤیت تجلیات حق تعالی است، اما این ادراک در صورتی که با جذبۀ مبتنی بر عنایت همراه نشود، در بند حجاب و صورت ظاهر خواهد ماند. مراحل شهود و ادراک تجلیات حسن الهی در اندیشه عراقی از آغاز تا فرجام مبتنی بر عنایت حق و جذبۀ‌ای از سوی او است.

جذبۀ در مرحله اول معطوف می‌گردد به ادراک مرکب زیبایی که عبارت است از ادراک همه زیبایی‌های محسوس در جهان ممکنات به مثابۀ تجلیات حسن الهی و نه زیبایی‌های فی نفسه. در این مرحله، وحدت شهود آغازین (علم‌الیقین) در چشم باطن انسان محقق می‌شود و عشق ملازم با آن به صورت آگاهانه به حق تعالی معطوف می‌گردد. از این مرحله انسان به عاشق سالک مبدل می‌شود. در مرحله بعد پیش رفتن در مراحل و مقامات عشق - که مساوق است با مراتب معرفت حق و مراتب عین‌الیقین - مبتنی می‌گردد بر: ۱- بازگشت از زیبایی مطلق به سیر در زیبایی محسوس، و سیر از زیبایی محسوس به زیبایی مطلق به صورت یک دیالکتیک فرارونده؛ ۲- جذبۀ مبتنی بر عنایت که لازمه تحقق هر مرحله و موجب فراروی از آن به مرحله بالاتر در این دیالکتیک است.

غایت این سفر فنا و بقا و رسیدن به مرتبۀ حق‌الیقین و سیر در اسماء و صفات الهی در مقام واحدیت است که نصیب کامل‌ترینان از سالکان و مهربان می‌گردد. نقش زیبایی محسوس در نظام معرفتی فخرالدین عراقی، آغازکننده و زمینه تحقق معرفت حق تعالی در جلوه‌های گوناگون او است. ادراک زیبایی در نظام معرفتی عراقی شرط لازم معرفت و عشق حق است، اما شرط کافی که

اصالت و اهمیت تعیین‌کننده دارد و محقق‌کننده، پیش‌برنده و به فرجام‌رساننده این طریق است، عنایت و جذبه‌ای است که باید از جانب حضرتش در تمام مراحل ادراک زیبایی با عاشق سالک همراه باشد.

پی‌نوشت

- (۱) از مولانا شمس‌الدین کیشی است.
- (۲) كُنْتُ كُنْزًا مَخْفِيًا فَاحْبَبْتَ أَنْ أَعْرِفَ لَخَلَقْتُ الْخَلْقَ لِأَعْرِفَ
- (۳) اول ما خلق الله روحی؛ اول ما خلق الله نوری؛ اول ما خلق الله العقل: روح و نور و عقل هر سه یکی است؛ همان تعیین اول که بی‌واسطه از تجلی حق بر خود ظاهر شد؛ نور یا حقیقت محمدیه یا عقل اول یا قلم اعلی؛ اسم جامع الهی یا کون جامع که واسطه فیض حق بر موجودات است؛ اولین مرحله ظهور در مقام واحدیت که ظهور یکباره و جامع حق است بر خود.
- (۴) «به علم‌الیقین طالب دوست باید گردید، به عین‌الیقین معرفت حاصل باید کرد و به حق‌الیقین واصل باید بود.» (ر.ک. لمعات به انضمام سه شرح از شروح قرن هشتم هجری، لمعه بیست و پنجم)
- (۵) عبارت از استعداد انسان است به حسب معرفت (ر.ک. لمعات به انضمام سه شرح از شروح قرن هشتم هجری، لمعه هفدهم)
- (۶) یعنی وجود و تعیین امکانی - احکام و قوانین و شئون امکانی، نگارندگان.

کتابنامه

قرآن کریم.

ابراهیمی دینانی، غلامحسین. ۱۳۹۰. اسماء و صفات حق. چ ۴. تهران: سازمان چاپ و انتشارات.

_____ . ۱۳۸۰. دفتر عقل و آیت عشق. ج ۱. تهران: طرح نو.

س ۱۵ - ش ۵۴ - پاییز ۹۸ - امکان، مراتب و غایت معرفت مبتنی بر ادراک زیبایی... / ۲۷۹

ابن عربی، محمدبن علی. ۱۳۸۸. *اسرارالخلوة*. تصحیح نجیب مایل هروی. چ ۳. تهران: مولی.
بختیاری‌نسب، سمیرا و خیرالله محمودی. ۱۳۹۷. «منظومه استعاره‌های مفهومی لمعات». فصلنامه ادبیات عرفانی و اسطوره‌شناختی دانشگاه آزاد واحد تهران جنوب. س ۱۴. ش ۵۱. صص ۸۳-۱۱۴

جامی، نورالدین عبدالرحمان. ۱۳۸۳. *اشعة‌اللمعات*. تحقیق هادی رستگار مقدم گوهری. قم: بوستان کتاب.

جعفری، محمدتقی. ۱۳۸۱. *زیبایی و هنر از دیدگاه اسلام*. چ ۳. تهران: مؤسسه تدوین و نشر آثار علامه جعفری.

حکمت، نصرالله. ۱۳۸۴. *حکمت و هنر در عرفان ابن عربی (عشق، زیبایی و حیرت)*. تهران: فرهنگستان هنر.

رازی، نجم‌الدین. ۱۳۸۶. *رساله عشق و عقل*. به اهتمام و تصحیح تقی تفضلی. چ ۵. تهران: علمی و فرهنگی.

رحیمی، آزاده سادات. ۱۳۸۸. «تبیین مشرب عرفانی عراقی با توجه به آثار (لمعات و غزلیات)». پایان‌نامه کارشناسی ارشد دانشکده ادبیات و علوم انسانی دانشگاه اصفهان.

صابری، علی محمد. ۱۳۸۶. «حدیث عشق، عشق از دیدگاه چهار متفکر (میهمانی افلاطون، فی حقیقه‌العشق سهروردی، سوانح‌العشاق غزالی، لمعات عراقی)». پایان‌نامه دکترای واحد علوم و تحقیقات دانشگاه آزاد اسلامی.

عراقی، ابراهیم بن بزرگمهر. ۱۳۸۲. *رساله لمعات و رساله اصطلاحات*. به کوشش جواد نوربخش. چ ۲. تهران: یلدا قلم.

_____ . ۱۳۶۳. *لمعات به انضمام سه شرح از شروح قرن هشتم هجری*. مقدمه و تصحیح محمد خواجه‌جوی. تهران: مولی.

_____ . بی‌تا. *کلیات*. به کوشش سعید نفیسی. چ ۴. تهران: سنایی.
غریب حسینی نژاد کاخ، زهرا. ۱۳۸۹. «بررسی تطبیقی اندیشه‌های ابن عربی و فخرالدین عراقی». پایان‌نامه دکترای دانشکده ادبیات و علوم انسانی دانشگاه شهید باهنر کرمان.

قونوی، صدرالدین. ۱۳۸۵. *فکوک، کلید اسرار فصوص‌الحکم*. مقدمه و تصحیح و ترجمه و تعلیق محمد خواجه‌جوی. چ ۲. تهران: مولی.

۲۸۰/ فصلنامه ادبیات عرفانی و اسطوره‌شناختی — سارا منوچهری مقدم — محمدرضا ریخته‌گران
لاهیجی، شمس‌الدین محمد. ۱۳۹۱. *مفاتیح الاعجاز فی شرح گلشن راز*. مقدمه و تصحیح و
تعلیقات محمدرضا برزگر خالقی و عفت کرباسی. چ ۱۰. تهران: زوآر.
محسنی‌نیا، ناصر و حسین علینقی. ۱۳۹۴. «نمود وحدت وجود و وحدت شهود در لمعات
فخرالدین عراقی». *ادبیات عرفانی*. س ۷. ش ۱۲. صص ۱۹۵-۲۲۱.
مددپور، محمد. ۱۳۸۶. *حکمت انسی و زیبایی‌شناسی عرفانی هنر اسلامی*. چ ۲. تهران: سوره
مهر.

مطهری، مرتضی. ۱۳۶۱. *فطرت*. تهران: انجمن اسلامی دانشجویان مدرسه عالی ساختمان.
منصوری لاریجانی، اسماعیل. ۱۳۸۵. *مجموعه رسائل حکمی*. تهران: مهدی القرآن.



پژوهشگاه علوم انسانی و مطالعات فرهنگی
پرتال جامع علوم انسانی

Reference

Holy Qurān.

Baxtiy r -nasab, Sam r and Xeir-oll h Mahm d (2018/1397SH). "Manz mēye este re-h -ye mafh m-ye lama t". *Quarterly Journal of Mytho-Mystic Literature. Islamic Azad University- South Tehrān Branch.* No.51, Pp.83-114.

Ebr h mD m Qol m Hossein. (2011/1390SH). *Asmā' va sefāt-e haq.* 4th ed. Tehr n: S zm æ p va Ente r t.

----- . (2001/1380SH). *Daftar-e aql va āyat-e ešq.* Vol.1. Tehr n: Tarh-e Now.

Ebn-e Arab Mohammad ebn-e Al (2009/1388SH). *Asrār al-xalvat.* Ed. by Naj b M yel Herav . 3rd ed. Tehr n: Mowl .

Hekmat, Nasroll h.(2005/1384SH). *Hekmat va honar dar erfān-e ebn-e arabī (ešq, zībāyī va heirat).* Tehr n: Farhangest æ Honar.

Iraq Ebr h mbn-e Bozorgmehr. (2003/1382SH). *Resāle-ye lama'āt va resāle-ye estelāhāt.* With the effort of Jav d N wax . 2nd ed. Tehr n: Yald Qlam.

----- . (1984/1363SH). *Lama'āt be enzemām-e se šarh az šorūh-e qarn-e haštom-e hejrī.* Introduction and edition by Mohammad X jav Tehr n: Mowl .

----- . (n.d.). *Kolliyāt.* With the effort of Sa d Nā s th. 4th ed. Tehr n: San y .

J m , N āl-d Abd al-Rahm n(2004/1383SH). *Aša'at al-lama'āt.* Research by h d Rasteg r Moqaddam Gowhar .Qom: B st -æ Ket b.

Ja af Mohammad Taq . (2002/1381SH). *Zibāyī va honar az dīdgāh-e eslām.* 3rd ed. Tehr n: Mo sse-ye Tadv nā na -e s r-e All me Ja af .

L h j , ams al-d Mohammad. (2012/1391SH). *Mafātīh al-e'jāz fī šarh-e golšan-e rāz.* Introduction, Edition and Notes by Mohammad Rez Barzegar X leq ahEffat Karb s . 1st ed. Tehr n: Zovv r.

Madadp r, Mohammad. (2007/1386SH). *Hekmat-e onsī va zibāyī-šenāsī-ye erfānī-ye honar-e eslāmī.* 2nd ed. Tehr n: S rēye Mehr.

Mans r L r j , Esm . 1(2006/1385SH). *Majmū'e-ye resā'el-e hekmī.* Tehr n: Mahd laQor n.

Mohsen yi , N ser and Hossein Al m (2015/1394SH). "Nem e vahdat-e voj dva vahdat-e oh dar lama t-e faxr al-d Iraq". *Adabiyāt-e Erfanī.* No.12. Pp. 195-221.

Motahhar ,Mortez . (1982/1361SH). *Fetrat*. Tehr n: Anjoman-e Esl m̄ye D ne j̄y n-e Madrese-ye l-ye S xtem n.

Qar Ḥossein ne d K x, Zahr . (2010/1389SH). "Barres -ye tatb e q ye Aand e-h -ye Ibn Arab va Faxr al-d ĩraq". *Ph.D Thesis, Šahīd Bāhonar University, Kermān*.

Q nā Šadr al-d n(2006/1385SH). *Fakūk, kelīd-e asrār-e fosūs al-hekam*. Introduction, Edition, Translated and Notes by Mohammad X jav . 2nd ed. Tehr n: Mowl .

R z Najm al-d n(2007/1386SH). *Resāle-ye ešq va aql*. With the effort and Edition of Taq ĩazzol . 5th ed. Tehr n: Elm va Farhang .

Rah m , z de-s d t. (2009/1388SH). "Taby e ma ab-e erf n-ye Iraq b tavajoh be s r (*lama'āt va qazaliyāt*)". *M.A.Thesis, Isfahan University*.

S ber Āl Mohammad. (2007/1386SH). "Had -e e qe qz d dg - h e h r Motefaker". *Ph.D.Thesis, Islamic Azad University, Tehrān*.

