

نشریه علمی - پژوهشی

پژوهش‌های ادب عرفانی (گوهر گویا)

سال دهم، شماره دوم، پیاپی ۳۱، پاییز و زمستان ۱۳۹۵، صص ۹۱-۱۲۰

معرفت در سوانح‌العشاق و لمعات

مسروره مختاری*

چکیده

سوانح‌العشاق و لمعات، بر اساس دو رویکرد متفاوت عرفانی نوشته شده‌اند. تفاوت‌های نسبی مبانی فکری مؤلفان، تأثیر بسزایی در درک آنها از مفاهیم و اصطلاحات عرفانی دارد. مفهوم معرفت و انواع و مراتب آن با جهان‌بینی عرفانی و مشرب فکری نویسندگان، ارتباط نزدیکی دارد؛ به همین سبب در این مقاله با تأکید بر این دو اثر عرفانی، ارکان معرفت و مباحث مرتبط با آن بررسی می‌شود. با تأمل در ارکان معرفت در سنت اول عرفانی (انسان، خدا) و سنت دوم (انسان، خدا، هستی)، می‌توان دریافت که مفهوم معرفت در این دو اثر مانند برخی دیگر از اصطلاحات عرفانی، شباهت‌ها و اختلاف‌هایی دارد. انسان و معرفت او - که نقطه مشترک در دو سنت عرفانی است - رسیدن به مراتب دیگر معرفت را آسان می‌کند. در سنت دوم عرفانی معرفت هستی با تمرکز بر اندیشه وحدت وجود و با استمداد از نیروی کشف و شهود، معرفت خداوند را ممکن می‌کند. به سبب مطلق بودن خداوند، امتناع صمدیت و تحقق ربوبیت، همچنین محدودیت و تقیید ممکنات، معرفت ذات احدیت ممکن نیست؛ بنابراین با اسما و صفات می‌توان به شناخت حق و وحدانیت او دست یافت.

واژه‌های کلیدی

سنت اول و دوم عرفانی، سوانح‌العشاق، لمعات، معرفت.

* استادیار زبان و ادبیات فارسی دانشگاه محقق اردبیلی، اردبیل، ایران mmokhtari@uma.ac.ir

۱- مقدمه

عرفان اسلامی از آغاز شکل‌گیری تاکنون از منظر مبانی فکری، رویکرد، اهداف و مشرب‌های فکری، تحولات گوناگونی را پشت سر گذاشته است. اهل طریقت از سده‌های نخستین، در روش و طریقه سلوک با هم متفاوت بودند. در قرن دوم هجری، تصوف اسلامی به‌طور مشخص و متمایز، در قالب یک مشرب فکری و عملی در میان مسلمانان پدید آمد. این تحول ابتدا با زهد آغاز شد. «در سیر تطور عرفان و تصوف اسلامی می‌توان اهمیت سده‌های سوم و هفتم هجری را بیش از دوره‌های دیگر دانست؛ زیرا در این دو قرن مبانی و اصولی در عرفان پایه‌ریزی شد که ساختار و شکل تعالیم و موضوعات عرفانی را در دوره‌های بعد پدید آورد ... در قرن سوم، تصوف از منظر کمی و کیفی گسترش یافت. در بسیاری از شهرها و کشورهای اسلامی، به ویژه خراسان و عراق، عدّه زیادی به تصوف گرایش یافتند؛ حلقه‌های تعلیم و تعلّم صوفیانه افزون شد و سلسله‌های متعدّد مرید و مرادی شکل گرفت» (دهباشی و میرباقری‌فرد، ۱۳۹۱: ۶۷). با ظهور شیخ ابوسعید ابوالخیر، حبّ و عشق در مباحث و اقوال مشایخ رواج یافت و در آثار شیخ احمد غزالی و پیروان وی، شکل جدی‌تری گرفت. در قرن هفتم با ظهور ابن‌عربی (۶۳۸-۵۶۰ هـ ق)، تحول بسیاری در مبانی عرفان نظری به وجود آمد؛ به‌گونه‌ای که در یک تقسیم‌بندی، عرفان اسلامی به عرفان قبل و بعد از ابن‌عربی تقسیم شد.

تعلق عارفان به دو رویکرد عرفانی - یکی از آغاز تا سده هفتم و دیگری از سده هفتم با شکل‌گیری مکتب محی‌الدین ابن‌عربی - و تفاوت در جهان بینی و مشرب فکری آنان و چگونگی تعامل دو قوه نظری و عملی، به تفاوت در روش، هدف، زبان و طریقه عرفانی عرفا انجامید. موضوع *سوانح العشاق* احمد غزالی (۴۵۲ - ۵۲۰ هـ ق) و *لمعات فخرالدین عراقی* (۶۸۸ - ۶۱۰ هـ ق) مشترک است، اما تعلق آنان به دو سنت عرفانی متفاوت، در برداشت آنان از مفاهیم و اصطلاحات عرفانی تأثیر بسیاری داشته است. رساله *سوانح العشاق* (سوانح، السوانح فی لعشق، الرّساله العشقیه و بحرالتصوف) نخستین اثر مستقل شناخته‌شده‌ای است که به زبان فارسی درباره عشق، عاشق و معشوق نوشته شد. هجویری و امام محمد غزالی فصلی از کتاب خود را به عشق اختصاص داده‌اند، اما قبل از شیخ احمد غزالی کتاب یا رساله مستقلی به زبان فارسی در موضوع عشق تألیف یا تصنیف نشده بود. تعالیم احمد غزالی به‌ویژه مطالب کتاب *سوانح* با وجود اهمیت

بسیار در تاریخ تصوف، از نظر ادبا و مورخان ادبیات فارسی دور مانده است و گمان می‌کنند که مؤسس اصطلاحات، تعبیرات و حتی اصول صوفیانه در زبان فارسی، حکیم مجدود بن آدم سنایی (م. ۵۳۵) است. سنایی در تاریخ ادبیات صوفیانه در زبان فارسی مقامی برجسته دارد. او نخستین بار پیش از هرکسی مضامین صوفیانه را در شعر فارسی به کار برد؛ اما نمی‌توان سنایی را بنیانگذار ادب صوفیانه فارسی دانست (پورجوادی، ۱۳۵۸: ۷۶).

لمعات رساله‌ای عرفانی است که شیخ فخرالدین عراقی آن را به شیوه سوانح نوشت. طریقه فخرالدین عراقی خلوت، ذکر و مراقبه بود (عراقی، ۱۳۷۲: ۸). او بعد از بهره‌مندی از ارشادهای شیخ بهاء‌الدین زکریا، به صحبت صدرالدین قونیوی رسید؛ در خدمت او فصوص را استماع کرد و رساله لمعات را مطابق با فص‌های بیست و هفتگانه فصوص، بر بیست و هفت لمعه، با اختلاف برخی نسخ بر بیست و هشت لمعه، با نثری بسیار زیبا به نگارش درآورد. عراقی خود می‌گوید: در نوشتن این رساله، بیش از هر اثری به سوانح‌العشاق احمد غزالی نظر داشته است (عراقی، ۱۳۸۴: ۴۰).

مفهوم معرفت و انواع و مراتب آن با جهان‌بینی عرفانی و مشرب فکری عرفا مرتبط است، به همین سبب در این مقاله مفهوم معرفت در سوانح‌العشاق و لمعات بررسی می‌شود. درباره این دو رساله پژوهش‌ها و مطالعات متعددی انجام گرفته، اما با توجه به رویکرد عرفانی مؤلفان، تاکنون پژوهشی انجام نشده است.

۲- تعریف معرفت

عرفان اسلامی مشربی معرفتی به معنی معرفت و شناخت است که همه آموزه‌های عرفانی اش در خدمت این هدف اصلی است. «بر زبان علما، معرفت علم بود و هرکه به خدای عالم بود، عارف بود و هرکه عارف بود عالم بود و به‌نزدیک این گروه، معرفت صفت آن کس بود که خدای را بشناسد به اسماء و صفات او» (قشیری، ۱۳۸۸: ۵۴۰). خداوند متعال در قرآن کریم، معرفت یا شناخت حق را هدف آفرینش معرفی می‌کند: «و ما خلقت الجنَّ و الإنسَ الا ليعبدون» (الذاریات: ۵۶). از حسین بن علی (ع) روایت شده است که فرموده‌اند: «ایها الناس! ان الله جل ذكره ما خلق العباد الا ليعرفوه فاذا عرفوه عبده». (مجلسی، ۱۴۰۳ هـ: ۵/۳۱۲)؛ ای مردم! خدا مردم را نیافرید مگر آنکه او را بشناسند و چون بشناسند عبادتش کنند.^۱

ابن عربی معرفت را صفتی می‌داند که قلب آن را کسب می‌کند (ابن عربی، بی‌تا، ج ۱: ۹۲). او معتقد است علمی که از عقل نظری به دست آید، از شبهه و تردید و حیرت محفوظ نیست؛ معرفت راستین بدون عمل، تقوا و سلوک راه حق حاصل نمی‌شود (همان، ج ۲: ۲۹۷) معرفت نزد صوفیه، چیزی است که از جانب خدا فقط برای اهلش به صورت وحی یا الهام یا کشف، حاصل می‌شود (سید حیدر آملی، ۱۳۶۷: ۴۷۴). داوود بن محمود قیصری در تعریف کشف عرفانی می‌گوید: «کشف عرفانی، عبارت از علم بر معانی غیبی و امور حقیقی است که از روی وجود (حق الیقین) یا از روی شهود (عین‌الیقین) و رای حجاب قرار دارد» (قیصری، ۱۳۷۰: ۱۰۷). معرفت عرفا، دانشی رازگونه و متفاوت از علوم و دانش‌های اکتسابی و رایج دیگر است. معرفت عرفانی، شناختی در نتیجه وصال مدارج عرفانی است؛ این معرفت از معانی ای ماورایی و عالمی خارج از جهان مادی سخن می‌گوید.

۳- معرفت در *سوانح‌العشاق*

در *سوانح‌العشاق*، بر اساس رویکرد معرفت‌شناسانه مؤلف، خداوند و انسان دو رکن اصلی معرفت است. در سنت اول عرفانی به موجب «مَنْ عَرَفَ نَفْسَهُ فَقَدْ عَرَفَ رَبَّهُ»، معرفت وقتی حاصل می‌شود که انسان جایگاه خود و پروردگار خود را بشناسد و نسبت خود را با خدای خود دریابد.^۲ برای تبیین زوایای معرفت در این اثر، لازم است به سؤالاتی پاسخ داده شود: ۱. انواع و اقسام معرفت در *سوانح‌العشاق* کدام است؟ ۲. معرفت انسان (خودشناسی) چگونه و از چه طریق محقق می‌شود؟ ۳. جایگاه خداوند و انسان و نحوه ارتباط آنها در این اثر چگونه تبیین شده است؟ ۴. معرفت رب چگونه حاصل می‌شود و دارای چه مراتبی است؟ و ...

در *سوانح‌العشاق* از دو معرفت صحبت می‌شود: ۱. معرفت استدلالی ۲. معرفت شهودی. شیخ احمد غزالی معرفت استدلالی را مترادف با علم کسبی به کار می‌برد؛ در رساله *سوانح*، این علم که از طریق عقل، استدلال و عملیات ذهنی به دست می‌آید، نازل‌ترین درجه معرفت است. غزالی ضمن اشاره به مراتب شناخت (شناخت ظنی، علمی و یقینی)، صریح‌نبودن، تردیدپذیری و احتمال خطاپذیری معرفت اکتسابی را یادآور می‌شود: «...اینجا هرکس راه نبرد که مبادی او فوق‌النهائیات است، نهایت او در ساحت علم کی‌گنجد؟ ... اما چون علم غرقه شود، یقین گمان گردد، از علم و

از یقین ظنی متواری برآید تا در لباس تلبیس «ظنّت» (۲۰/۶۹) به درگاه تعزّز این حدیث گذر یابد، «أولم تُؤمن قال بلی و لکن» (۲۶۰/۲). اشارت بدین چنین کاری بود: «انا عند ظنّ عبدی بی فلیظنّ بی ما شاء» همین بود، فالعبدُ متصلٌ بالظنّ و الظنّ متصلٌ بالربّ، آن ظنّ غواص این بحر است، مگر آن گوهر به دستش افتد یا او به دست آن گوهر افتد» (غزالی، ۱۳۶۸: ۱۴).

غزالی مانند بیشتر عرفا، معرفت حاصل از استدلال (علم) را در تقابل با عشق قرار می‌دهد و بر ناکارآمدی آن در درک عشق و مفاهیم ماورایی تأکید می‌کند: «نهایت علم ساحل عشق است. اگر بر ساحل بود ازو حدیثی نصیب او بود، و اگر قدم پیش نهد غرقه شود. آنکه کی یارد که خبر دهد و غرقه شده را کی علم بود؟»

حُسن تو فزونست ز بینایی من راز تو برون است ز دانایی من
در عشق تو ائبه است تنهایی من در وصف تو عجزست توانایی من
(همان: ۱۱)

سپس علم را پروانه عشق می‌داند و می‌گوید: «علم پروانه عشق است، علمش برون کارست. اندرو اول علم سوزد آنکه ازو خبر کی بیرون آرد؟» (همان).

۱-۳ معرفت نفس (خودشناسی)

عرفا بر این باورند که مسیر معرفت، از شاهراه خویشتن شناسی می‌گذرد. خودسازی مقدمه وصال معرفت و شناخت حضوری است؛ برای همین بزرگان، خودشناسی را کلید بسیاری از علوم می‌دانستند و معتقد بودند کسی که خود را نمی‌شناسد، از معرفت و دانش‌های بسیاری دور می‌ماند. غزالی در کیمیای سعادت می‌گوید: «کسی که خود را نشناخته باشد و دعوی شناخت چیز دیگر کند، همچون مفلسی باشد که خود را طعام نتواند داد، دعوی آن کند که درویشان شهر همه نان وی می‌خورند و این هم زشت بود و هم محال» (غزالی طوسی، ۱۳۹۰: ۱/۴۴). در نظر بسیاری از عارفان، عجز از شناخت خویشتن، علت ناکامی انسان در کسب مدارج معرفت است و حتی شناخت خداوند در گرو خویشتن شناسی است:

«ای شده از شناخت خود عاجز! کی شناسی خدای را هرگز
چون تو در علم خود زبون باشی عارف کردگار چون باشی؟»
(سنایی ۱۳۷۷: ۶۳)

عین القضاة همدانی، شاگرد شیخ احمد غزالی، تمهید اصل رابع را به حدیث «مَنْ عَرَفَ نَفْسَهُ فَقَدَ عَرَفَ رَبَّهُ» اختصاص می‌دهد و مفصل درباره اهمیت خودشناسی سخن می‌گوید. در موضعی از این فصل آمده است: «ای عزیز معرفت خود را ساخته کن که معرفت در دنیا تخم لقاءالله است در آخرت. ... هرکه امروز بامعرفت است، فردا بارویت است ... «مَنْ عَرَفَ نَفْسَهُ عَرَفَ رَبَّهُ، وَ مَنْ عَجَزَ عَنْ مَعْرِفَةِ نَفْسِهِ فَأَحْرَى أَنْ يَعْبُزَ عَنْ مَعْرِفَةِ رَبِّهِ». سعادت ابد در معرفت نفس مرد، بسته است، به قدر معرفت خود هر یک از سعادت نصیب خواهد برد» (عین القضاة، ۱۳۸۹: ۶۰-۵۹).

غزالی نیز انسان‌شناسی و شناخت هویت واقعی انسان را مقدمه‌ای برای خداشناسی می‌داند و معتقد است هر اندازه انسان خود را بیشتر بشناسد، آفتاب معرفت در وجودش بیشتر قوت گیرد و اشتیاقش به انس با خداوند بیشتر می‌شود: «چون وصال انفصال بود، انفصال عین وصال بود، پس انفصال از خود عین اتصال بود، اینجا: قوت بی‌قوتی بود و بود نابود و یافت نایافت و نصیب بی‌نصیبی» (غزالی، ۱۳۶۸: ۱۴-۱۳).

یکی از مهم‌ترین عوامل تأکید عرفا بر خودشناسی، آن است که اگر انسان به درستی، خود و جایگاه واقعی اش را بشناسد، به ارزش گوهر وجود خود پی می‌برد؛ در این صورت، هم خود را از آلودگی‌ها پاک و پیراسته نگاه می‌دارد و هم ارتباط خود و معبودش را سامان می‌بخشد. یکی از موضوعات مهم *سوانح‌العشاق*، جایگاه خاص انسان و چگونگی ارتباط وی با خداوند است. تأمل در فصول این رساله نشان می‌دهد که بیشتر مباحث، بر اساس این آیه قرآن کریم شکل گرفته است: «يَا أَيُّهَا الَّذِينَ آمَنُوا مَنْ يَرْتَدَّ مِنْكُمْ عَنْ دِينِهِ فَسَوْفَ يَأْتِي اللَّهَ بِقَوْمٍ يُحِبُّهُمْ وَيُحِبُّونَهُ أَذِلَّةٌ عَلَى الْمُؤْمِنِينَ أَعِزَّةٌ عَلَى الْكَافِرِينَ يُجَاهِدُونَ فِي سَبِيلِ اللَّهِ وَلَا يَخَافُونَ لَوْمَةَ لَائِمٍ ذَلِكَ فَضْلُ اللَّهِ يُؤْتِيهِ مَنْ يَشَاءُ وَاللَّهُ وَاسِعٌ عَلِيمٌ»^۳ (مائده: ۵۴).

شیخ احمد غزالی با استناد به این آیه، رابطه میان انسان و خداوند را بر پایه عشق و محبت تفسیر و تبیین می‌کند. او در قسمت‌های مختلف رساله *سوانح‌العشاق*، مستقیم یا غیرمستقیم، بر دو واژه «يُحِبُّهُمْ» و «يُحِبُّونَهُ» تأکید می‌کند؛ البته بیشترین تأکید او بر روی واژه «يُحِبُّهُمْ» است. مؤلف تقریباً در همه رساله این ارتباط دوسویه عاشق و معشوق را در مراتب و حالات گوناگون آن به تصویر می‌کشد. او عامل خلقت انسان را محبت خداوند می‌داند: «اتانی هواها قبل أن أعرف الهوى فصادف قلباً فارغاً فتمكنا»^۴ (غزالی، ۱۳۶۸: ۴).

غزالی معتقد است، از زمان عهد الست که تخم محبت در زمین دل آدمی افکنده شد، انسان طعم محبت را چشید و در جایگاه محب قرار گرفت. در حقیقت عاشقی انسان، انعکاس محبوبی اوست. انسان با بهره‌گیری از نیروی عشق، سلوک عاشقانه خود را برای رجعت به خویشتن خویش، جست و جوی عشق ازلی و معرفت او شروع کرد. «اصل عشق از قدم رود، از نقطه یاء یحبهم» تخمی در زمین «یحبونه» افگندند، لابل آمن نقطه در «هم» افگندند تا «یحبونه» برآمد، چون عهبر عشق برآمد، تخم هم‌رنگ ثمره بود و ثمره هم‌رنگ تخم» (همان: ۵۸).

در این رساله، جایگاه و مقام انسان تبیین می‌شود؛ انسانی که محبوب خداوند بوده و هست؛ به سبب عشق خداوند در نهاد انسان، سزاست که او محبوبی متعالی طلب کند، جز به عشق الهی خو نگیرد و پیوسته برای رسیدن به معرفت خود و شناخت معبود خویش در تکاپو باشد. این هدف متعالی (معرفت) و مراتب آن در سوانح‌العشاق با عشق ارتباط مهمی دارد، غزالی در این باره می‌نویسد: «زیراکه راهش به خود بر عشق است. تا بر عشق گذر نکند - که کلی او را فروگرفته است - به خود نتواند رسید» (غزالی، ۱۳۶۸: ۴).

۲-۳ معرفت خدا (خداشناسی)

در سلوک الی‌الله، عرفا به راه‌های مختلف و متعددی معتقدند: «الطرق الی الله بعدد انفس الخلاق»^۵ (مجلسی، ۱۴۰۳ ق، ج ۶۴: ۱۳۷). با استناد به آثار عرفا در سنت اول، راه‌های کسب معرفت عرفانی (خداشناسی) از راه سیر و سلوک و پیراستن درون از کدورات نفسانی و درنهایت، از طریق جذبه و کشف و شهود حاصل می‌شود.

۳-۳ معرفت از راه سلوک باطنی، جذبه و شهود

غزالی در سوانح‌العشاق عشق را بهترین وسیله عروج به مدارج کمال و رسیدن به معشوق حقیقی می‌داند.^۶ در این اثر، سخن از لذت انس با خداوند و سیر و سلوک عاشقانه است. وی معتقد است که عشق در مرحله ظهور و بروز، موجب تجلی خلقت و تعیین عالم شد و خلقت انسان که اشرف مخلوقات است، بهترین تجلی این عشق بود: «روح چون از عدم به وجود آمد، به سر حد وجود، عشق منتظر مرکب روح بود...» (غزالی، ۱۳۶۸: ۴). او پیدایش و پیرایه‌بستن جهان هستی را برای آن می‌داند که تجلی این عشق به صورت اتم و اکمل، در خلقت انسان ظهور یابد؛ چون ابزار کسب معرفت دل است و از میان مخلوقات، فقط انسان دل دارد که می‌تواند به خالق

خویش عشق ورزد: «هر چیزی را کاری است از اعضای آدمی تا آن نبود او بی‌کار بود، دیده را کار دیدن است و گوش را کار شنیدن و کار دل عشق است، تا عشق نبود بی‌کار بود، چون عاشقی آمد او را نیز به کار خود فراهم دید، پس یقین آمد که دل را برای عشق و عاشقی آفریده‌اند» (همان: ۷۳).

غزالی معتقد است انسان با مجاهدت‌های نفسانی، می‌تواند مراتب معرفت را طی کند تا نور معرفت در بالاترین طور از اطوار دل رسوخ یابد. وی با اعتقاد به آیه سیزدهم از سوره نوح (... و قَدْ خَلَقَكُمْ اطواراً) برای دل انسان، هفت طور معرفی می‌کند: صدر، قلب، شغاف، فؤاد، حبه‌القلب، سویدا و مهجه‌القلب. «همچنان که هر طبقه از آسمان محلّ کوکبی است، تا هفت آسمان، محلّ هفت کوکب سیاره است هر طور از اطوار دل، معدن گوهری دیگر است» (سعیدی، ۱۳۹۲: ۱۲۹). وی در فصل سی‌وسه، ضمن پرداختن به اطوار دل، متذکر می‌شود که هر مرتبه از معرفت و شدت و ضعف آن، با طوری از اطوار دل مرتبط است و شناخت عشق (نماد معشوق ازلی) با روح و جان انسان سروکار دارد: «بارگاه عشق ایوان جان است که در ازل ارواح را داغ «الستُ برّکم» (اعراف: ۱۷۲) آنجا بار نهاده است، اگر پرده‌ها شفافند او نیز از درون حجب بتابد و اینجا سرّی بزرگ است که عشق این حدیث از درون بیرون‌آید و عشق خلق از بیرون در درون رود، اما پیداست که تاکجا تواند رفت که نهایت او تا شغاف است که قرآن در حقّ زلیخا بیان کرد «قَدْ شَغَفَهَا حُبًّا» (یوسف: ۳۰) و شغاف پرده بیرونی دل است و دل وسط ولایت است و تنزّل اشراق تا بدو بود و اگر تمام حجب برخیزد نفس نیز در کار آید اما عمری ببااید درین حدیث تا نفس در راه عشق آید، مجال دنیا و خلق و شهوات و امانی در پرده‌های بیرونی دل است، نادر بود که به دل رسد و خود هرگز نرسد» (همان: ۵۳-۵۴).

پیروان و شاگردان غزالی نیز بر این نکته صحّه گذاشته‌اند. عین‌القضات همدانی می‌گوید: «راه خدای - تعالی - در زمین نیست، در آسمان نیست، بلکه در بهشت و عرش نیست؛ طریق الله در باطن تست؛ «و فی أنفیسکم» این باشد. طالبان خدا او را در خود جویند زیرا که او در دل باشد و دل در باطن ایشان باشد» (عین‌القضات، ۱۳۸۹: ۲۸۷).

غزالی یکی از راه‌های وصول معرفت باری تعالی را در تهذیب نفس، پاک‌ی و تجرید دل از تعلّقات می‌داند. او در فصل چهارم از *سوانح‌العشاق* ضمن بیان حکایتی بر این مضمون تأکید می‌کند: مردی طبقی نمک بر دست، در بارگاه سلطان بانگ می‌زند که نمک می‌فروشد؛ سلطان، مرد

را مؤاخذه می‌کند که «بارگاه محمود چه منادی گاه نمک‌فروش بود؟ گفت: ای جوانمرد! مرا با ایاز تو کار است؛ نمک بهانه است». مرد در پاسخ سلطان که می‌گوید: «تو که باشی که با محمود دست در کاسه کنی؟ مرا هفت‌صد پیل بود و جهانی ولایت؛ و تو را یک‌شبه نان نیست...»، می‌گوید: «ای محمود! قصه دراز مکن! که این همه که تو داری و بردادی ساز وصال است نه ساز عشق، ساز عشق دلی است بریان و آن ما را به کمال است و به شرط کار است، لابل یا محمود! دل ما خالی است از آنکه درو هفتصد پیل را جایگاه بود و حساب و تدبیر چندین ولایت به کار نیست ما را دلی است خالی سوخته‌ایاز، یا محمود، سر این نمک دانی چیست؟ آنکه در دیگ عشق تو نمک تجرید و ذلت درمی‌باید... زمین وصال نیستی آمد و زمین فراق هستی» (غزالی، ۱۳۶۸: ۶۴-۶۳).

بر اساس این اندیشه، ارتباط سالک با محبوب خویش، نه به امید ثواب و ترس از عقاب بلکه با محبت و عشق توأم است؛ به همین سبب معرفتی که سالک در نتیجه چنین سیروسلوکی به دست می‌آورد، در همه حوزه‌های حیات، به‌ویژه در طرز جهان بینی انسان تأثیر بسزایی دارد؛ به طوری که سالک خواست معشوق (خالق خود) را بر خواست خود مقدم می‌دارد؛ هرچند هجر و فراق باشد: «عاشق به همه حالی نظرگاه معشوق است از راه پیوند عشق. اینجا بود که فراق به اختیار معشوق وصال‌تر بود از وصال به اختیار عاشق، زیرا که در اختیار معشوق، فراق را عاشق نظرگاه آید دل معشوق را و اختیار و مراد او را، در راه اختیار عاشق وصال را در وصال هیچ نظر از معشوق در میان نیست و او را بازو هیچ حساب نیست و این مرتبه بزرگ است در معرفت، اما کس این به کمال فهم نتواند کرد، پس نظر معشوق به عاشق ترازوست در تمیز درجات و صفات عشق در کمال و زیادت و نقصان» (همان: ۴۱).

غزالی در این حکایت بر این باور است که سالک برای رسیدن به معرفت حقیقت و وصال او، باید از تعلقات مجرد و پیراسته شود و در این صورت است که به مرتبه جذبه و کشف و شهود دست می‌یابد. عرفا با استناد به قرآن، معرفت عارفان را شهودی، ذوقی و انجذابی، حضوری یا معرفتی بی‌واسطه و درعین حال رازآلود می‌دانند که مستلزم پیرایشگری دل، صفا و جلای باطن و تعالی بخشی فرد تجربه‌کننده (سالک) است. «الذین جاهدوا فینا لنهدينهم سُبُلنا.» (عنکبوت: ۶۹) نزد سکریان، کشش و جذبه الهی و در نزد صحویان، کوشش بنده اصالت دارد.^۷ گاه کشف و شهود، موهبتی است که به‌واسطه استعداد معنوی و روحانی سالک روی می‌دهد. این، مقام مجذوبان سالک

است که از راه قلب، مراحل و منازل سلوک را با نظارت حق تعالی سیر می‌کنند و به وصال می‌رسند: «وَ اِنَّ لِرَبِّكُمْ فِيْ اَيَّامٍ دَهْرِكُمْ نَفَحَاتٍ اَلَا فَتَعَرَّضُوْا لَهَا وَ لَا تُعْرِضُوْا عَنْهَا؛ بدانید و آگاه باشید که پروردگارتان را در ایام روزگار شما نسیم‌هایی است. هان! بکوشید که خود را در معرض آن نسیم‌ها قرار دهید و از آن روی نگردانید» (مجلسی، ۱۴۰۳ق. ۲۲۱: ۷۱). از این رو عرفا علمی را برتر می‌دانند که غیراکتسابی و بی‌واسطه از خداوند کسب شود: «اما ندانم تا عاشق کدام است و معشوق کدام و این سرّی بزرگست زیرا که ممکن بود که اوّل کشش او بود، آنگاه انجامیدن این، و اینجا حقایق به عکس گردد «و ما تشاؤونَ اِلَّا اَنْ يَّشَاءَ اللهُ» (انسان: ۳۰ و تکویر: ۲۹) ... بایزید گفت رضی‌الله عنه: به چندین گاه پنداشتم که من او را می‌خواهم، خود اوّل او مرا خواسته بود» (غزالی، ۱۳۶۸: ۴۱). عارفان، تجارب عرفانی و مشهودات عرفا را مهم‌ترین عامل معرفت‌زایی می‌دانند. در این نوع معرفت، عنایت و جذب‌ه اصل است و ابزار یادگیری، نه علم یا عقل جزوی بلکه بصیرت و ذوق سالک است؛ از این رو در بیان نمی‌گنجد: «نهایت او در ساحت علم کی گنجد و در صحرای وهم کی آید و این حقیقت دُرّیست در صدف و صدف در قعر دریا و علم را راه تا به ساحل بیش نیست اینجا کی رسد؟» (همان: ۱۴).

۴-۳ مراتب معرفت خدا

قبلاً ذکر شد که در *سوانح‌العشاق*، عشق و مراتب آن با مراتب معرفت مرتبط است؛ هرچه سالک در سلوک عاشقانه پیش‌تر می‌رود، به همان اندازه معرفت کسب می‌کند و هرچه معرفت یابد، محبتش نیز فزونی می‌گیرد: «عشق را اقبالی و ادباری هست و زیادتی و نقصانی و کمالی و عاشق را در او احوال است» (همان: ۲۰)؛ «تا به خود خود بود احکام فراق و وصال و قبول و ردّ و قبض و بسط و اندوه و شادی و این معانی برو روان بود و او اسیر وقت بود، چون وقت برو درآید تا وقت چه حکم دارد، او را به حکم رنگ وقت باید بود، او را به رنگ خود بکند و حکم واردات وقت را بود، در راه فنا از خود این احکام محو افتد، ... چون ازو در خود وا خود آید، راه او به خود ازو بود و برو بود» (همان: ۳۶).

امام محمد غزالی، در *کیمیای سعادت*، در این موضوع مفصل سخن گفته و تأکید کرده است که هر که خدای تعالی را بهتر بشناسد وی را دوست‌تر دارد که دوستی او، ثمره معرفت است و هر که وی را دوست ندارد، از آن بود که وی را نشناسد (غزالی، ۱۳۹۰، ج ۲: ۵۹۸-۵۶۹).

مؤلف سوانح در قسمت های مختلف، به عشق چنان اعتباری بخشیده است که معنای معشوق ازلی از آن دریافت می شود: «و جلالت عشق دیده را گذر ندهد» (غزالی، ۱۳۶۸: ۴)؛ «هم او آفتاب و هم او فلک، هم او آسمان و هم او زمین. هم او عاشق و هم او معشوق و هم او عشق، که اشتقاق عاشق و معشوق از عشق است» (همان: ۱۰)؛ «سرّ اینکه عشق هرگز تمام روی به کس ننماید آن است که او مرغ ازل است، ... اینجا روی به دیده حدثان ننماید که نه هر خانه آشیان او را شاید» (همان: ۱۲).

غزالی در ابتدای رساله، مانند عرفای متقدم بر ناکارآمدی عقل در شناخت خداوند تأکید می ورزد: «عقول را دیده بر بسته اند از ادراک ماهیت و حقیقت روح، و روح صدف عشق است، چون به صدف علم راه نیست، به جوهر مکنون که در آن صدفست چگونه راه بود؟» (همان: ۱۰۶).
عشق پوشیدست هرگز کس ندیدستش عیان لافهای بیّهده تاکی ز نند این عاشقان
هرکس از پندار خود در عشق لافی می زند عشق از پندار خالی وز چنین و از چنان
(همان: ۱۰)

همچنان که عشق در سوانح مراتبی دارد، معرفت معشوق ازلی نیز از مراتبی متناسب با مراتب عشق برخوردار است. مراتب عشق در سوانح العشاق عبارت است از: بدایت یا خامی در عشق، پختگی و کمال یا حقیقت عشق. شیخ احمد در فصول مختلف، از حالات عاشق و میزان معرفت او در بدایت عشق سخن می گوید و مشاهده و دیدار را عامل ایجاد عشق معرفی می کند. او معتقد است در این مرحله سالک در مرتبه پایینی از معرفت قرار دارد و هنوز از عشق و معشوق ازلی، بهره بسیاری نبرده است: «بدایت عشق آن است که تخم جمال از دست مشاهده در زمین خلوت دل افکنند، تربیت او از تابش نظر بود، اما یکرنگ نبود» (همان: ۳۹).

غزالی بعد از بدایت عشق، از مرحله پختگی سخن می گوید؛ عاشق در پختگی عشق به معرفت بیشتری دست می یابد؛ به گونه ای که هم خود و هم معرفت خود را فراموش می کند. او اندیشیدن به خود و عشق خود و باخبر بودن از خود را نشانه بدایت عشق می داند؛ آن گاه که عاشق از خود و عشق خود فارغ و در معشوق و عشق او فنا می شود، به مقام پختگی می رسد.^۱ به این ترتیب مراتب عشق با مراتب معرفت، ارتباط معناداری می یابد. هرچه سالک در عشق پخته تر شود، معرفتش به همه اوایی و همه معشوقی بیشتر گردد.

غزالی در فصل بیست و پنجم *سوانح العشاق*، در بیان حکایت دیدار مجنون و لیلی ضمن بیان اضطراب و بی‌تابی مجنون بر دیدار لیلی، معرفت ذات خداوند را غیرممکن می‌داند. عاشق به قدر پختگی‌اش، معرفت پیدا می‌کند، اما وصال و یگانگی با معشوق برای عاشق امری دست‌نیافتنی است؛ زیرا عاشق از خود، وجودی ندارد. از این رو «چون طلایه وصال پیدا شود، وجود او رخت بریندد، به قدر پختگی او در کار آید» (غزالی، ۱۳۶۸: ۴۵). به اعتقاد او، نشان کمال عشق آن است که سالک نمی‌تواند دریافت‌ها و تجربه‌های عارفانه خود را بر زبان جاری سازد و بر مصداق «مَنْ عَرَفَ اللَّهَ كَلَّ لِسَانُهُ»، دچار ناتوانی و درماندگی می‌شود. «در ابتدا بانگ و خروش و زاری بود که هنوز عشق تمامت ولایت نگرفت است، چون کار به کمال رسد و ولایت بگیرد، حدیث در باقی افتد و زاری به نظاره و نزاری بدل گردد که آلودگی به پالودگی بدل افتادست.

ز اوّل که مرا به عشق کارم نو بود همسایه به شب ز ناله من نغنود
کم گشت کنون ناله چو دردم بفرزود آتش چو همه گرفت، کم گردد دود
(همان: ۴۴)

وجه تمایز سکریان و صحویان در روش معرفتی آنها و اصالت‌دادن به سکر یا صحو است. سکریان معتقدند هنگامی که سالک از جلوه حسن و جمال معشوق بهره‌مند می‌شود، از باده دیدار چنان مست می‌گردد که علم، آگاهی، عقل و حواسش غایب می‌گردد. غزالی رسیدن به این مرحله را، نشانه‌های کمال عشق می‌داند. به اعتقاد او، در این مرحله، عاشق در نتیجه سکر، عشق خود و حتی درک و معرفت خود را نیز فراموش می‌کند و او را پروای ادراک ادراک نیست. غزالی این مرحله از معرفت را که عاشق از درک ادراک عاجز می‌ماند، کمال عشق و کمال معرفت می‌داند؛ زیرا سالک عاشق آنچنان به عشق معشوق مشغول و از دیدار وی مدهوش است که از خود غایب و از بیان مشهودات عاجز است. به تعبیر غزالی «اگرچه معشوق حاضر و شاهد، و مشهود عاشق بود، ولیکن بر دوام غیبت عاشق بود، زیرا که اگر حضور معشوق غیبت کلی نیارد، چنان‌که در حکایت مجنون است - باری کم از دهشتی نبود...» (همان: ۷۶).

در *سوانح العشاق*، میزان معرفت سالک، با احوال یا مقامات او متناسب است؛ مثلاً ویژگی‌هایی که در مرحله کمال عشق مطرح شده است، بیانگر مقام رضاست؛ هنگامی که سالک از نظر معرفت ترقی می‌کند، خواست خود را در مقابل خواست معشوق به هیچ می‌انگارد: «کمال عشق چون بتابد

کمترینش آن بود که خود را برای او خواهد و در راه رضای او جان دادن بازی داند، عشق این بود باقی هذیان بود و علت» (همان: ۳۵).

غزالی فصل‌های پایانی سوانح را به کمال عشق و تحیر اختصاص داده است. در تعریف حیرت آمده است: «اصل حیرت فتور سر است از بیرون آمدن از طلب ادراک کنه قدم» (بقلی شیرازی، ۱۳۸۹: ۴۰۶). بالاترین مرتبه‌ای که سالک در معرفت خداوند به آن دست می‌یابد، حیرانی و اظهار عجز از معرفت خداوند است: «هرگز معشوق با عاشق آشنا نشود و اندر آن وقت که خود را بدو و او را به خود نزدیک‌تر داند، دورتر بود زیرا که سلطنت او راست، و «السَّالِطَانُ لَا صَدِيقَ لَهُ»، حقیقت آشنایی در همه مرتبتی بود، و این محالست میان عاشق و معشوق؛ زیرا که عاشق همه مذلت بود و معشوق آسمان تعزّز، آشنایی چون باشد؟ اگر بود به حکم نفس و وقت بود و این عاریت بود (غزالی، ۱۳۶۸: ۵۶)؛ «هر زمان معشوق با عاشق از یکدیگر بیگانه‌تر باشند، هر چند عشق به کمال‌تر بود بیگانگی بیشتر بود، و برای این گفته است:

بفزودی مهر و معرفت کردی کم پیوندش با بُریدنش بود به هم
تقدیر چنین کرد خدای عالم نیکی ز پس بدی و شادی پس غم
(همان: ۸۶)

به اعتقاد غزالی حیرانی آخرین مرحله سیر و سلوک و واپسین گذار سالک در لذت بندگی است. وی تأکید می‌کند که سالک در همه احوال و مقامات، بر ناصیه خود، داغ حدوث و بندگی دارد و در همه مراحل، همواره به صفت محدودیت و تقیید متصف است. خداوند به سبب مطلق بودن و امتناع صمدیت همواره در قباب عزت محتجب است از این رو ذات باری تعالی را چنان‌که هست، شناسای هیچ کس نیست؛ «عاشقی همه اسیریست و معشوقی همه امیری. میان اسیر و امیر گستاخی چون تواند بود؟ «ما للتراب و ربُّ الأرباب» ... عاشق را عشق آشنا است. اگر انبساط اسیر خواهد که کند، خود اسیری او حجاب او آید که از ذلت خود یارگی ندارد که گرد عزت او گردد به گستاخی، و اگر امیر خواهد که انبساط کند، امیری او هم حجاب بود که عزت او با اسیری و ذلت مجانس نیست» (همان: ۸۹).

«معرفت حق شناختن وحدانیت و نعوت آن است از اسما و صفاتش و معرفت حقیقت را راهی بدان نیست به علت امتناع صمدیت و تحقق ربوبیت چنان‌که فرماید: «لا یحیطون به علما» چه

صمدیت چیزی است که حقایق نعوت و صفاتش را درک نتوان کرد. پس هرچه دلالت بر افعال حق کند از نعوت و صفات آن معرفت حق است. زیرا که صنع، دلیل بر وجود صانع و قدرت و ارادت و بقاء آن است و نیز آساق تدبیر در کائنات و انتظام احوال موجودات دلیل است بر وحدانیت او «لو كان الهه الا الله لفسدتا» (عمادالدین الاموی، بی تا: ۲۵۴).

۴ - معرفت در لمعات

بر اساس سنت دوم عرفانی، انسان، هستی و خداوند سه رکن اساسی معرفت است. به سبب آنکه در رساله لمعات، مراتب معرفت با مراتب و درجات وجود در ارتباط است، «وجود به عنوان واقعیت، و نه به عنوان مفهوم، همان ذات واقعیت (حقیقت) نهایی است. این واقعیت نهایی «الله» است» (العطّاس، ۱۳۷۵: ۲۲). مرتبه اول وجود، حقیقت نهایی وجود مطلق است که سرآغاز و منشأ تمام آفرینش‌ها و مراتب وجود است. این مرتبه، دو وجه باطنی (درونی) و ظاهری (بیرونی) دارد. وجه باطنی پایه و اساس وجود است و فقط برای خداوند شناخته شده است. این مرتبه همان ذاتی است که در حدیث قدسی، مه و ابر تاریک (العماء) و گنج پنهان (کنز مخفی) نامیده می شود. وجه بیرونی (الظاهر) از خودآگاهی یا حب شناخته شدن نشأت می گیرد. این مرحله ظهور و بسط هستی شناختی، تحت تأثیر مقدس ترین افاضه وجود (الفیض الأقدس) است که تجلیات فعال و واجب و تجلیات و ظهورات انفعالی، ممکن و آفریدگی دارد. این دومین مرتبه وجود است و آن نخستین مرتبه همه ظهورات (ر.ک. همان: ۲۷-۲۴)؛ همچنان که در نمودار نشان داده شده است، در مراتب دوم و سوم (تعییناتی که در حقیقت مراتب دوم و سوم وجود است) خداوند با اسماء و صفات الاهیت خود متجلی می شود. در این مراتب حقیقت نهایی، در صور اسماء و صفات (الاعیان ثابتة) متجلی می شود که واقعیت‌ها و حقایق علم الهی است و در درجات پایین تر هستی شناختی به فعلیت می رسد. تعیینات اول تا سوم، درجات و مراتب وحدت است. هرکدام از این مراتب مانند مراتب نخستین، دارای وجوه باطنی و خارجی است. در مرحله وجه خارجی مرتبه چهارم (اعیان فیض مقدس رخ می نماید. وجه باطنی اعیان ثابتة، تعیینات فعال همه ممکنات و وجه خارجی اعیان، همه تجلیات انفعالی و آفریدگی وجود مطلق را در بر دارد. مرتبه پنجم وجود، تجلی و ظهور تفصیلی مرتبه چهارم و قلمرو دنیای تجربی و محسوسات است.

ذات حقیقت نهایی (احدیّت)



(العطاس، ۱۳۷۵: ۳۱-۳۲)

۱-۴ معرفت نفس (خودشناسی)

انسان، ترکیبی از جسم خاکی و روح و یا به تعبیر عرفا، ترکیبی از نور و ظلمت است. خودشناسی یکی از موضوعات و مباحث مهم در آثار عرفانی است. مطالعه در آثار عرفا نشان می‌دهد که مقصود آنان از خودشناسی، شناخت روح و قابلیت‌های آن است. نکته‌ای که نصّ صریح قرآن به آن اشاره می‌کند: «...قل الروح من امر ربّی» (اسراء: ۸۵). عزیزالدین نسفی در *الإنسان الکامل* میزان ترقّی روح انسان را نامحدود می‌داند و کمال آدمی را در چهار چیز خلاصه می‌کند: اقوال نیک، افعال نیک، اخلاق نیک و معارف. به اعتقاد او مراد از معارف چهار چیز است: معرفت دنیا، معرفت آخرت، معرفت خود و معرفت پروردگار خود (نسفی، ۱۳۸۴: ۹۵-۹۳). او در *بیان‌التنزیل* در اهمیت خودشناسی می‌گوید: «ای درویش، هرکه جسم خود را شناخت و روح خود را دانست، عالم را شناخت و خدای عالم را دانست و هرکه صفات جسم خود را شناخت و صفات روح خود را دانست، صفات عالم را شناخت و صفات خدای عالم را دانست و هرکه افعال جسم خود را شناخت و افعال روح خود را دانست، افعال عالم را شناخت و افعال خدای عالم را دانست» (نسفی، ۱۳۹۱: ۱۶۴).

ابن عربی در فص «حکمه فردیه فی کلمه محمدیه»، فلسفه بیان حدیث «مَنْ عَرَفَ نَفْسَهُ فَقَدْ

عَرَف ربه» را در خودشناسی و اهمیت آن در خداشناسی، دانسته است. وی خودیابی و خودشناسی را مقدمه کسب معرفت خداوند می‌داند.^۹ او در ادامه این فص می‌نویسد: «فإن شئت قلت بمنع المعرفة في هذا الخبر والعجز عن الوصول فإنه سائغ فيه، وإن شئت قلت بثبوت المعرفة. فالأول أن تعرف أن نفسك لا تعرفها فلا تعرف ربك: والثاني أن تعرفها فتعرف ربك؛ اگر خواهی قائل به عدم امکان معرفت در این خبر و ناتوانی از رسیدن باش، زیرا در آن مجاز هستی و اگر خواستی قائل به ثبوت معرفت باش. اولی این است که بدانی اگر نفست را نشناسی، پروردگارت را نخواهی شناخت و بنا بر دومی اگر نفس خود را بشناسی، رب خود را خواهی شناخت» (ابن عربی، ۱۳۸۹: ۴۱۳).

عراقی به مثابه عرفای متقدم، در بدایت سلوک، حجاب‌های بی‌شماری را سد راه سالک می‌داند؛ او از آنها به حجاب‌های ظلمانی تعبیر می‌کند. در نهایت سلوک نیز موانعی در راه وصال وجود دارد که آنها را حجاب‌های نورانی می‌نامد. وی لمعه دوازدهم از رساله لمعات را به شرح این موضوع اختصاص داده است. در بخشی از این لمعه آمده است: «محبوب هفتاد هزار حجاب از نور و ظلمت بهر آن بر روی فرو گذاشت تا محب خوی فراکند و او را پس پرده ببند تا چون دیده آشنا شود و عشق سلسله شوق بجنباند، به مدد عشق و قوت معشوق پرده‌ها یکان‌یکان فروگشاید» (عراقی، ۱۳۸۴: ۷۶).

در نظر عراقی سالک با ریاضت و صیقل روح خویش می‌تواند هفتاد هزار حجاب را از پیش روی بردارد. بنابراین در ادامه سخن خود می‌گوید: «یک نماز تو بی‌تو، به از هفتاد نماز تو با تو، زیرا که تا تو با تویی، این هفتاد هزار حجاب مسدول بود و چون تو با تو باشی هفتاد حجاب که را محجوب گرداند؟!... این حجب صفات آدمی است نورانی، چنان‌که علم و یقین و احوال و مقامات. و جمله اخلاق حمیده، و ظلمانی، چنان‌که جهل و گمان و رسوم و جمله اخلاق ذمیمه» (همان: ۷۷-۷۶).

عرفا در سنت عرفانی، معرفت انسان، هستی و خداوند را از هم جدا نمی‌دانند؛ شناخت هستی راهی برای رسیدن به معرفت شریف‌ترین مخلوق هستی (انسان) است. همان‌طور که در نمودار نشان داده شد، مطابق با اندیشه ابن عربی، سیر فیض اقدس الهی تا عالم تجربی یا عالم شهود (پایین‌ترین مرتبه هستی)، ادامه پیدا می‌کند؛ اما جایگاه انسان در نظام هستی، والاتر از همه مخلوقات است. انسان (عالم صغیر) به سبب آنکه «مظهر اسم اعظم است، در جمیع اسماء، تجلی می‌نماید و از تجلی او جمیع مظاهر و اعیان تعیین پیدا می‌کند» (آشتیانی، ۱۳۷۰: ۶۴۶)؛ بنابراین انسان به تنهایی مظهر همه اسماء و صفات خداوند، و واسطه فیض‌رسانی به عالم هستی است. سیر

و سفر معنوی و روحانی برای رسیدن به کمال وجودی انسان، از مجرای عالم هستی و جهان آفرینش می‌گذرد. عراقی، راه رسیدن به معرفت را در پیراستن دل از حجاب‌های ظلمانی و رهایی از غبار خویشتن می‌داند: «چون موجود شد غطای بصر خود شد و از شهود محروم ماند، بصر او به حکم: کنت سمعه و بصره، عین معشوق آمد، و اوایی او غطای آن بصر. انت الغمامه علی شمسک، فاعرف حقیقه نفسک.^{۱۰} اگر این غطا که تویی تو است از پیش بصر کشف شود. معشوق را بینی و تو در میان نه، ...» (عراقی، ۱۳۸۴: ۱۱۳).

عراقی با ضرب‌المثلی، تأکید می‌کند که مسیر خداشناسی و توحید از شاهراه خودشناسی می‌گذرد. اگر سالک با استمداد از نیروی عشق، مدارج سفر روحانی خود را با موفقیت طی کند و پرده‌ها را یکی پس از دیگری برگشاید، یقین می‌کند که خدای را باید در درون خود جست‌وجو کند: «بر هر که این در حقیقت بگشاید، در خلوت‌خانه بود نابود خود نشیند و خود را و دوست را در آینه یکدگر می‌بیند؛ بیش سفر نکند: لاهجره بعدالفتح» (همان: ۷۴). او معتقد است که معرفت نفس مانند دیگر علوم و معارف، مراتبی دارد. این مراتب متناسب با میزان بهره‌مندی سالک از تجلیات خداوند متغیر است. زیرا حقیقت (وجود مطلق) در ذات هر فردی مطابق با طبیعت آن ذات ظاهر می‌شود. «ظهور انوار به قدر استعداد است و فیض به قدر قابلیت.

هرچه روی دلت مصفّاتر زو تجلّی تو را مهیّاتر»

(همان: ۸۸)

عراقی می‌گوید: انسان بعد از رسیدن به مرحله آینگی، خود را می‌شناسد. در این حالت دوگانگی از میان برمی‌خیزد و محب با محبوب به اتحاد می‌رسد: «دانی که بر این شهود که را اطلاع دهند؟ لمن کان له قلب، آن را که به تقلیب خود در احوال تقلیب او در صور مطالعه داند کرد و از آن مطالعه فهم داند کرد که مصطفی صلی الله علیه و آله چرا فرماید: مَنْ عَرَفَ نَفْسَهُ فَقَدْ عَرَفَ رَبَّهُ، ... در کارستان: کل یوم هو فی شأن، نظاره شو، تا عیان بینی که تنوع تو در احوال از تنوع اوست در شئون و افعال، پس معلوم کنی که: لون الماء لون انائه، اینجا هم آن رنگ دارد که: لون المحب لون محبوبه» (همان: ۵۹).

سالک (انسان کامل) در نتیجه خودشناسی به یگانگی با محبوب خویش می‌رسد و از این معرفت و انس به ساحت ربوبی محظوظ می‌شود پس پیوسته خواستار این شناخت است: «دعای

عاشق همه این بود که اللهم اجعلنی نوراً، یعنی مرا در مقام شهود بدار تا بینم که من توام، آنگاه گویم: مَنْ رَأَى فَقَدْ رَأَى الْحَقَّ، ...» (همان: ۱۱۴).

البته باید توجه کرد رسیدن به یکرنگی به معنی یگانگی با وجود مطلق نیست. «در تمثیل آینه، ما می‌بینیم که آنچه در جایگاه‌های تجلی ظاهر می‌شود (مظهر) صورت است، نه ذات یا خود شیء. با وجود این، حالت وجود مطلق در همه آنچه تجلیاتشان با جایگاه‌های تجلی یکی است متفاوت است و در همه چنین جایگاه‌هایی، او در ذات خود متجلی است. در اینجا مظهر یک جایگاه جدای واقعی و به اصطلاح در اتحاد با وجود مطلق که متجلی شده باشد نیست. ... درست است که او (انسان) توسط آن ذات متجلی است، مع هذا، آن ذات به موجب قابلیت و استعداد باطنی و ذاتی خود، حقیقت را مطابق طبیعت خودش محدود می‌کند. بنابراین هر صورت تجلی که مطابق آن صورت، متجلی می‌شود، حقیقت است، اما نه حقیقت بدان‌گونه که او در اطلاق خود است. بدین سان درحالی که حقیقت با صورت تجلی‌اش یکی است صورت تجلی با او یکی نیست.» (العطّاس، ۱۳۷۵: ۳۴).

عراقی این نکته را تأیید کرده و چنین آورده است: «ذات عشق از روی معشوقی آینه عاشق آمد تا در وی مطالعه جمال خود کند و از روی عاشقی آینه معشوق آمد تا در او اسماء و صفات خود بیند، هر چند در دیده شهود یک مشهود بیش نیاید. اما چون یک روی به دو آینه نماید، هر آینه در هر آینه رویی دیگر پیدا آید.

و ما الوجه الا واحداً غیر اَنَّهُ اذا انت اعادت المرایا تعددا»
(عراقی، ۱۳۸۴: ۴۶)

۲-۴ معرفت هستی

در اینجا این سؤال مطرح است که آیا شناخت اجزا و عناصر هستی، به شناخت عوارض و ویژگی‌های آن محدود است؟ آیا امکان وصول به معرفت ذات اشیا وجود دارد؟ و اگر شناخت ماهیت هستی ممکن است، راه‌ها و ابزار رسیدن به این معرفت کدام است؟

در اندیشه وحدت وجودی ابن عربی، عالم وجود، پرتو تجلی حق است. موجودات، فراترین تا فروترین مراتب وجود را دارا هستند. «ابن عربی مجملاً می‌گوید ما یک وجود مطلق داریم که تقید نمی‌پذیرد و آن واجب‌الوجود است و یک عدم مطلق داریم... در فاصله میان وجود محض و عدم

محض چیزی داریم به نام امکان که هم پذیرای عدم است و هم پذیرای وجود. امکان برزخی است میان وجود و عدم که ما آن را عالم می‌نامیم. عالم به یک اعتبار اصلاً امری موهوم است و می‌توان آن را نادیده گرفت، اما به اعتبار دیگر وجود دارد، حتی واجب‌الوجود است، یعنی نمی‌تواند که نباشد، چه عالم سایه وجود محض است و سایه از صاحب سایه تبعیت می‌کند. «از این رو با نگرش هستی‌شناسانه می‌گوید: «سبحانَ مَنْ أَظْهَرَ الْأَشْيَاءَ وَ هُوَ عَيْنُهَا» (ابن عربی، ۱۳۸۶: ۷۰-۶۹).

در سنت دوم عرفانی، تجلی موجب می‌شود که مرتبه‌ای از هستی از مراتب بالاتر از خود، به فیض ظهور رسد. در اینجا تجلی در انبساط و تفصیل وجود نقش مهمی دارد. «کلمه خلقت‌زای «کن» در بینش ابن عربی تعبیری وجودی و همسنگ با مفهوم تجلی یافته است. اگر جهان جز تجلیات کمالات حق نیست؛ مفهوم آفرینش نیز قاعدتاً همان تجلی را به ذهن متبادر می‌کند، ... این حقیقت بنیادی در نزد ابن عربی دارای دو جنبه بوده است یکی تجلی و دیگری آفرینش» (رحیمیان، ۱۳۹۱: ۲۱۲).

بر اساس اندیشه ابن عربی جهان هستی تجلیگاه اسمای حسناى خداوند و جلوه‌گاهی است که خدا در آن جمال خویش را به تماشا می‌نشیند. بر پایه حدیث «انَّ اللَّهَ جَمِيلٌ وَ يَحِبُّ الْجَمَالَ»، حب خداوند به جهان هستی، نتیجه محبت خداوند به خود بوده است. بنابراین اگر انسان از این منظر به عالم هستی بنگرد و این گونه خدای را دوست بدارد، در واقع محبت الهی را دوست داشته است. حب، به مثابه وجود، دارای مراتب و درجاتی است؛ ابن عربی معتقد است که نحوه خلقت عالم، محصول سه حب یا اقتضا است: ۱. حب حق نسبت به شناخته شدن؛ یعنی اظهار کمالات نهان خود که به واسطه خلق جهان آشکار می‌شود. ۲. حب اسماء نسبت به ظهور لوازم آنها (اعیان ثابت) در عالم علم الهی و نیز عین خارجی. ۳. حب اعیان ثابت نسبت به انتقال به عالم خارج، یعنی خویش را همان‌طور که در عالم ثبوت‌اند در عالم وجود نیز شهود کنند.^{۱۱}

عراقی به پیروی از ابن عربی، در مواضع مختلف از رساله لمعات، به روش‌های مختلف، بر تجلیات جمالی خداوند، بیش از دیگر انواع، تأکید می‌ورزد و جهان و هرچه را که در اوست، زیبا به تصویر می‌کشد. او معتقد است که از تمام اجزای هستی، راهی به سوی خالق و هستی مطلق وجود دارد: «ناگاه عشق بی‌قرار بهر کمال پرده از روی کار بگشود و از روی معشوقی، خود را بر عین عالم جلوه کرد؛

پرتو حُسن او چو پیداشد عالم اندر نفس هویداشد

وام کورد از جمال او نظری حُسن رویش بدید و شیدا شد»
(عراقی، ۱۳۸۴: ۴۸-۴۷)

«هرکه را دوست داری، او را دوست داشته باشی و به هرچه روی آری، روی به او آورده باشی،
اگرچه ندانی» (همان: ۶۲).

هر نقش که بر نخته هستی پیداست آن صورت آن کس است کان نقش آراست
دریای کهن چو برزند موجی نو موجش خوانند و درحقیقت دریاست
(همان: ۵۲)

در اندیشه ابن عربی و همچنین فخرالدین عراقی، انسان خارج از چرخه جهان و تافته جدابافته از عالم هستی نیست. فیض وجودبخشی خداوند در شکل کامل خود، در انسان کامل متجلی شده است. «او (انسان کامل) در تمام مراتب نزول به همان طریقی که اشعه از نور جدا می‌شود و در همه مراتب صعود که پرتو دوباره رد پای آثارش را پیدا می‌کند، آگاهانه حضور یافته و عقل انسان، دوباره به معرفت الهی می‌پیوندد. او هم جزء و هم کل، هم کثرت و هم وحدت، هم صغیر و هم کبیر و هرچیزی و همه است، همان‌طور که او (انسان) به دور خدا می‌گردد، جهان به دور او (انسان) می‌چرخد» (چیتیک، ۱۳۹۰: ۹۰). از این رو هرچه انسان مراتب کمال را بیشتر طی کند، چشم دل او بیناتر می‌شود و وقتی عارف می‌گوید: «اللهم ارنا الأشياء كما هي»، معرفت حقایق اشیاء را طلب می‌کند. بسیاری از عرفا در سنت دوم عرفانی، به این بخش از حدیث نبوی، استناد کرده اند؛ آنان معتقدند که درک یا معرفت با خدا آغاز می‌شود و در قالب نوامیس الهی ادامه می‌یابد؛ زیرا بر اساس نظریه وحدت وجود، حقیقت اشیاء جز وجه محبوب ازلی نیست: «هر شیء از روی صورت هالک است و از روی معنی باقی، چه از وجه معنی آن وجه ظهور حق است که: و ببقی وجه ربک، ای دوست چون دانستی که معنی و حقیقت اشیاء وجه اوست، ارنا الأشياء كما هي، می‌گوی تا عیان بینی که:

ففي كل شيء له آية تدلُّ على أنه واحد»

(عراقی، ۱۳۸۴: ۱۱۶)

عراقی با رویکرد هستی‌شناسانه در لمعات، سالک را به راهی دعوت می‌کند که با تزکیه روح و استمداد از نیروی عشق، بتواند دیوار حائل میان خود و مغیبات را بردارد و به تجربه‌هایی دست

یابد که جهان نامرئی را با نیروی درونی ببیند؛ چنان‌که گویی نصب‌العین اوست. «هر ذره که از خانه به صحرا شود، ضرورت آفتاب ببیند، اما نداند که چه می‌بیند. عجب کاری همه به عین‌الیقین جمال او می‌بیند.

ز یک‌یک ذره سوی دوست راه است و یا در چشم تو عالم سیاه است»
(همان: ۱۰۹)

وی معتقد است که نور و جمال خدا در هستی ساری و جاری است و در همه چیز می‌توان جلوه جمال خداوند را مشاهده کرد. درحقیقت، هستی‌شناسی از ارکان مهم کسب معرفت عرفانی است. از این رو به انسان یادآور می‌شود که اگر چشم دل انسان بینا شود، حجابی بین محب و محبوب وجود ندارد: «نشاید که او را غیری حجاب آید، چه حجاب محدود را باشد او را حد نیست؛ هرچه بینی در عالم از صورت و معنی او بود و او به هیچ صورتی مقید نه، در هرچه او نباشد، آن چیز نباشد، و در هرچه او باشد آن چیز هم نباشد» (همان: ۷۹). در مواضع دیگر، با تأکید بر همین مضمون، از انسان می‌خواهد که از صورت درگذرد تا با چشم دل، باطن یا حقایق اشیاء را ببیند: «اشیا اگر صد است و گر صد هزار بیش جمله یکی است، چون به حقیقت نظر کنی» (همان: ۱۰۶)؛ «لقد بطنت فلم تظهر لذی بصر فکیف یدرک من بالعين مستتر»^{۱۲} (همان: ۷۸).

۳-۴ معرفت خدا

به اعتقاد عراقی، حقیقت وجود یا حقیقت نهایی (خداوند) با وجود مراتب خودپنهان‌سازی و اختفا، مراتب خودآشکارسازی نیز دارد. این خودآشکارسازی با مفهوم تجلی و انواع و مراتب آن در ارتباط است. وی در خطبه رساله لمعات می‌گوید: «به تنق عزت محتجب است و به کمال استغنا متفرد، حجب ذات او صفات اوست و صفاتش مندرج در ذات و عاشق جمال او جلال اوست و جمالش مندمج در جلال؛ علی‌الدوام خود با خود عشق می‌بازد و به غیر نپردازد. هر لحظه از روی معشوقی پرده براندازد و هر نفس از راه عاشقی پرده‌ای آغازد» (همان: ۴۱).

همان‌گونه‌که بیان شد، ذات باری تعالی، با وجود اختفاء مطلق، به خودآشکارسازی متمایل است. به اعتقاد عراقی، مطابق با حدیث «كنت كنزاً مخفياً فأحببت ان اعرف...» حب و تمایل به شناخته‌شدن و خودآشکارسازی، سبب خلق هستی شد؛ وگرنه هیچ بودی در جهان هستی وجود نمی‌داشت و ذات خداوند در پرده اختفاء باقی می‌ماند: «سلطان عشق خواست که خیمه به صحرا

زند، در خزاین بگشاد گنج بر عالم پاشید.

چتر برداشت و برکشید علم تا به هم برزند وجود و عدم
بی‌قراری عشق شورانگیز شروّشوری فکند بر عالم
ورنه عالم با بود نابود خود آرمیده بود، و در خلوتخانه شهود آسوده، آنجا که: کان الله و لم یکن
مَعَهُ شَیْءٌ» (همان: ۴۸).

همان‌گونه که علوم و معارف گوناگون (اعم از حسی و عقلی) مراتب و درجاتی دارد، علم شناخت خداوند نیز از مراتبی برخوردار است. موضوع عرفان شناخت خداوند است؛ این شناخت برترین و بالاترین نوع شناخت است، بی‌شک رسیدن به والاترین معارف، مستلزم بهره‌گیری از بهترین و برترین ابزار کسب معرفت است. عراقی در لمعات بعد از اشاره‌های کوتاه به علوم اکتسابی و مراتب علم حصولی و ناکارآمدی خیال، دل (قلب) را بهترین ابزار معرفت خداوند و کشف و شهود را برترین راه خداشناسی دانسته است. دلی که عراقی از آن سخن می‌گوید، دلی پیراسته از کدورات و رذایل است که مدارج و مراتب قوس صعودی را گذرانده و به عوالم غیب و شهادت بینا شده است: «عاشق را دلی است منزّه از تعین که مخیم قباب عزت است و مجمع بحر غیب و شهادت، ... لاجرم سعت او به مثابتی است که آنکه در همه عالم ننگجد، جمله عوالم در قبضه او ناپدید بود، سرپرده فردانیت در ساحت وحدانیت او زند، بارگاه سلطنت آنجا سازد و کارگاه کارها اینجا پردازد، حل و عقد، قبض و بسط و تمکین و تلوین همه اینجا بود» (همان: ۹۴).

نکته مهم در رساله لمعات ارتباط معناداری است که میان مفاهیم تجلی، نور، وجود، معرفت و همچنین میان آینه، حُسن، جمال و مراتب و مدارج معرفت وجود دارد. ابن عربی موضوع کشف و شهود را با تجلی و انواع آن تبیین کرده است: «أَنَّ لَهِ تَجَلِّیْنَ. تَجَلِّی غَیْب و تَجَلِّی شَهَادَة؛ فَمَنْ تَجَلِّی الغَیْب یُعْطِی الإِستِعداد الذی یكون علیه القلب، و هو التَجَلِّی الذاتی الذی الغَیْب حقیقته، ... فإذا حصل له - أعنی للقلب - هذ الإِستعداد، تجلی له التَجَلِّی الشهودی فی الشهادَة فرآه فظهر بصورة ما تجلی له ... ثم رفع الحجاب بینه و بین عبده فرآه فی صورة معتقده، فهو عین اعتقاده خدای را دو تجلی است: تجلی غیب و تجلی شهادت. از تجلی غیب، استعدادی را که قلب بر آن است می‌بخشد و آن تجلی ذاتی است که حقیقتش غیب می‌باشد. ... چون برای قلب این استعداد حاصل گشت، حق تعالی بر آن تجلی می‌کند - تجلی شهودی در عالم شهادت - پس او را می‌بیند و

به صورتی که برایش تجلی کرده است ظاهر می‌گردد. ... سپس حق حجاب و پوشیدگی را که بین او و بنده‌اش بود از میان برمی‌دارد و بنده او را در صورت اعتقادی خودش مشاهده می‌کند، پس او عین اعتقاد وی می‌باشد» (ابن عربی، ۱۳۸۹: ۱۷۹-۱۷۸). در تعریف مشاهده می‌نویسد: «المشاهدة عند الطائفة رؤية الاشياء بدلائل التوحيد و رؤيته في الاشياء و حقيقتها اليقين من غير شك؛ مشاهده نزد جماعت صوفیان عبارت است از دیدن اشیا با دلایل توحید و دیدن حق در اشیا. حقیقت مشاهده، همان یقین عاری از هر گونه شک است» (ابن عربی، بی‌تا، ج ۲: ۴۹۵).

عراقی در لمعه هشتم از رساله لمعات، به این سه نوع تجلی اشاره می‌کند: در آینه صورت روی نماید؛ در آینه معنی؛ یا ورای صورت و معنی: «محبوب یا در آینه صورت روی نماید یا در آینه معنی یا ورای صورت و معنی. اگر جمال بر نظر محب در کسوت صورت جلوه دهد، محب از شهود لذت تواند یافت و از ملاحظه قوت تواند گرفت. اینجا سر رأیت ربی فی احسن صورته با او گوید: فأینما تولوا فثم وجه الله، چه معنی دارد؟» (عراقی، ۱۳۸۴: ۶۷).

در باور عراقی، سالک در اولین مرتبه از مراتب معرفت شهودی (محاضره) به حضوری می‌رسد که غیر حق را در آن راهی نیست و از هر غفلتی به دور است. به اعتقاد وی، زمانی سالک به حضور می‌رسد که کدورت‌های نفسانی و حجاب‌های ظلمانی و سپس در مراتب بالاتر، حجاب‌های نورانی، از دل سالک رخت بریندد: «گفته‌اند این حجب صفات آدمی است نورانی، چنان‌که علم و یقین و احوال و مقامات. و جمله اخلاق حمیده، و ظلمانی، چنان‌که جهل و گمان و رسوم و جمله اخلاق ذمیمه» (همان: ۷۷).

در مرحله مکاشفه سالک عارف به حریم اسمای الهی راه می‌یابد؛ پرده‌های ظلمانی و نورانی یکی پس از دیگری برداشته می‌شود و از نعمت ارتباط با غیب برخوردار می‌شود. آنچه در این مرحله برای سالک مکشوف می‌شود، توصیف‌ناشدنی است. ابن عربی درباره مکاشفه می‌نویسد: «اعلم ان المكاشفة عند القوم تطلق بازاً الامانة بالفهم و تطلق بازاً تحقيق زيادة الحال و تطلق بازاً تحقيق الاشارة؛ بدان که مکاشفه نزد جماعت صوفیان بر سه معنا اطلاق می‌شود: تحقیق امانت به فهم، تحقیق زیادت حال، و تحقیق اشاره» (ابن عربی، بی‌تا، ج ۲: ۴۹۶)؛ به این معنی که عارف هنگام تجلی مشهود، مقصود تجلی را بفهمد و بشناسد؛ زیرا تجلی جز برای آن نیست که شخص چیزی را بفهمد که پیش از آن نمی‌دانسته است. از نظر ابن عربی، تفاوت عمده مکاشفه با مشاهده در آن

است که مکاشفه به معانی و مشاهده به ذات تعلق می‌گیرد. مشاهده به مسما و مکاشفه به حکم اسما تعلق می‌گیرد. و از این رو مکاشفه، از مشاهده برتر است (همان: ۴۹۷). او در *فصوص‌الحکم* می‌نویسد: «اگر صاحب‌کشفی صورتی را مشاهده کند که معرفتی نو به او القاء می‌کند و چیزی را که پیش‌تر نداشت به او می‌بخشد، آن صورت عین اوست و نه غیر او. چنین صاحب‌کشفی میوه علم را از درخت استعداد خود برمی‌چیند، مانند صورتی که از او در برابر جسم صیقلی نمودار گردد، که جز خود او نیست» (ابن عربی، ۱۳۸۶: ۲۱۲).

عراقی تصریح می‌کند که برای کسب مدارج والای معرفت عرفانی، قلب باید در همه حال به حق حاضر و از خویش غایب باشد، هرچه سالک به وحدت نزدیک‌تر شود و از کثرت خود بکاهد، حضور و کشف قوت می‌گیرد و در نهایت، سالک به مقام اتحاد و اتصال (مقام مشاهده) دست می‌یابد. مشاهده، دستیابی به شهودی فراگیر و رؤیت حق به حق است. «عارف در حالت شهود، غیر حق را مشاهده نکند... چون به غیر خدای مشغول نیست لاجرم او را هرگز رجوع به دل نیست. وَ فَرَقُ بَيْنَ عَاشٍ بِقَلْبِهِ وَ بَيْنَ مَنْ عَاشَ بِرَبِّهِ» (خوارزمی، ۱۳۸۴: ۱۶). عراقی درباره این مرتبه از معرفت می‌گوید: «چون به عین‌الیقین در خود نظر کرد، خود را گم یافت، آنکه دوست را باز یافت، چون نیک نگه کرد، خود عین او بود، گفت:

ای دوست تو را به هر مکان می‌جستم هر دم خبیرت از این و آن می‌جستم
دیدم به تو خویش را، تو خود من بودی خجلت زده‌ام کز تو نشان می‌جستم»
(عراقی، ۱۳۸۴: ۱۰۸)

به تعبیر فخرالدین عراقی، در حالت مشاهده، دل سالک چونان آینه‌ای می‌شود که هم به حقایق اشیاء و هم به حقیقت وجود انسان بینا می‌شود و جمال جمیل الهی چنان تابیدن می‌گیرد که پیوسته انوار غیبی، برای سالک مشهود می‌شود. در نهایت هم سالک در آن نور محو می‌شود و به مقام فنا و استهلاک می‌رسد؛ زیرا «خداوند مشاهده را معرفتش محو کند» (قشیری، ۱۳۸۸: ۱۱۸).

«چون آفتاب در آینه بتابد، آینه خود را آفتاب پندارد، لاجرم خود را دوست گیرد، چه همه چیز مجبول است بر دوستی خود؛ و درحقیقت او بی او آفتاب است، چه ظهور او راست، آینه قابلی بیش نیست.

ظهـرت شمسها فغیبت فیها فاذا اشـرقت فـذاک شـروقـی»^{۱۳}
(عراقی، ۱۳۸۴: ۵۵)

عراقی بعد از تبیین مراتب معرفت، در نهایت تصریح می‌کند که ذات باری تعالی به‌طور کامل شناسای هیچ دلی نیست. «خداوند به‌عنوان حقیقت نهایی تنها برای خود او شناخته است. زیرا او در ذات خود به‌طور مطلق و نامشروط متعالی است. این جمله بدین معنی است که واقعیت وجود در مرتبه حقیقت نهایی نمی‌تواند حتی به‌عنوان مطلق بودن ملحوظ باشد، زیرا وجود در آن مرتبه فوق موصوف بودن به‌وسیله اطلاق است و هرگز نمی‌تواند برای معرفت و شناخت ما قابل حصول و وصول باشد و ازلاً و ابداً ناشناخته و ناشناختنی باقی ماند مگر برای خودش» (العطاس، ۱۳۷۵: ۲۳).
«خیال کژ مبر اینجا و بشناس هر آن کو در خدا گم شد خدا نیست»
(عراقی، ۱۳۸۴: ۸۱)

سپس در لمعه سیزدهم با تمثیلی به تبیین مراتب احدیت و واحدیت می‌پردازد؛ همچنین ضمن اعتقاد به وحدت وجود، ساحت ربوبی و مقام احدیت را دست‌نیافتنی می‌داند: «محبّ و محبوب را یک دایره فرض کن که آن را خطی به دو نیم کند، بر شکل دو کمان ظاهر گردد، اگر آن خط که می‌نماید که هست و نیست، وقت منازله از میان محو شود، دایره چنان‌که هست یکی نماید، سرّ قاب قوسین پیدا آید. ... اما اینجا حرفی است: اگرچه خط از میان محو شود و طرح افتد، صورت دایره چنان نشود که اوّل بود و حکم خط زایل نشود، اگرچه خط زایل شود، اثرش باقی ماند. ... زیرا هر وحدانیت که از اتحاد و دوگانگی حاصل آید، فردانیتش نگذارد گرد سرپرده احدیت گردد» (همان: ۸۱-۸۰).

۵- تطبیق و مقایسه

پس از مطالعه ارکان و مراتب معرفت در سوانح العشاق و لمعات، می‌توان اشتراک و اختلاف دو اثر را به‌صورت تطبیقی ارائه داد تا تأثیر رویکرد معرفت‌شناسانه یا هستی‌شناسانه، در طرز درک مؤلفان از اصطلاح معرفت روشن شود. مهم‌ترین شاخصه‌های معرفتی در دو اثر عبارت است از:
- در هر دو سنت عرفانی، هدف و غایت عرفا کسب معرفت است؛ خودشناسی مقدمه خداشناسی است و مبتنی بر این باور است که خود را بشناس تا خدای را بشناسی. در سنت دوم عرفانی میزان معرفت سالک، به مرتبه وجودی او وابسته است و ضمن آنکه معرفت خداوند با

معرفت هستی پیوند می‌خورد، جایگاه هر انسانی نیز، با مرتبه وجودی او در نظام هستی ارتباط معناداری پیدا می‌کند.

- در سنت اول عرفانی تنها ابزار شناخت قابل اعتماد، جذب و کشف و شهود است که مبتنی بر تجارب شخصی و مواجید عرفانی است. در سنت دوم عرفانی علاوه بر اهمیت روش کشف و شهود، روش عقلی و نقلی نیز ارزشمند است. به اعتقاد عرفا در سنت دوم عرفانی، معرفتی که از راه مشهودات عرفانی حاصل می‌شود، با روش عقلی، استدلالی و نقلی تأیید و تبیین می‌شود.

- در رساله سوانح جایگاه انسان با تأکید بر «یحبُّهُم» تبیین شده است و میزان عشق سالک، مدرج عرفانی او را تعیین می‌کند. در رساله لمعات، علاوه بر تأکید بر این مفهوم، حب خداوند، عامل خلقت انسان و انگیزه پیدایش تمام هستی است؛ عشق در همه مراتب هستی سریان دارد و انسان (عالم صغیر)، واسطه فیض‌رسانی به دیگر اجزای هستی و تفصیل‌دهنده انوار وجود است.

- در رساله سوانح، مراتب عشق با مراتب معرفت سالک ارتباط معناداری می‌یابد. مطالعه این ارتباط در رساله لمعات، به معنای لمعه‌ها و پرتوهای نورانی، میان تجلی و معرفت ارزشمند است.

- هر دو مؤلف به تجلیات جمالی توجه ویژه‌ای دارند. در آثار آنها عشق، حُسن و جمال از مؤلفه‌های مهم در کسب مراتب معرفت است؛ اما از نظر مفهوم و دامنه شمول یکسان نیستند. در سوانح العشاق سخن از حسن، جمال انسان و خداوند و تأثیر متقابل آنها در ایجاد عشق است؛ این ارتباط دوسویه در لمعات، ارتباط سه‌جانبه و به‌منزله هرم یا مثلثی است که حسن و جمال محبوب مانند خورشیدی تابناک در رأس آن قرار دارد و انسان و هستی در دو سوی دیگر آن جای گرفته است. لمعه‌ها و پرتوهای نورانی معشوق ازلی در همه هستی پرتوافشانی می‌کند. از این روی با استناد به «الله جمیلٌ و یحبُّ الجمال» همه مظاهر هستی و در رأس آن انسان، زیبا خلق شده است. این نکته علاوه بر تأکید بر مفهوم نظام احسن، زیبایی‌های جهان آفرینش را در کنار خودشناسی، سبب مزید معرفت عرفانی (خداشناسی) می‌داند.

- در رساله سوانح، خودشناسی برای دستیابی به خداشناسی نقش محوری دارد؛ تقریباً تمام مباحث معرفت‌شناختی در هاله‌ای از مباحث مربوط به عشق قرار گرفته است، این شرایط در رساله لمعات، به وحدت وجود بازتاب پیدا کرده است و بیشتر مباحث مرتبط با خودشناسی، هستی‌شناسی و خداشناسی با در نظر گرفتن اندیشه وحدت وجود تبیین شده است.

- مؤلفان هر دو اثر، بر راه دل و کشف و شهود تأکید می‌ورزند؛ اما در لمعات، علاوه بر اهمیت و نقش انکارناپذیر دل، از همه اجزاء و عناصر جهان آفرینش راهی به سوی معرفت خداوند ترسیم شده است. هدف سالک رسیدن به بینش واقعی است تا بتواند با فهم حقیقت و جودی خویش، نسبت به حقایق و ماهیت اشیاء نیز معرفت پیدا کند.

- در سوانح، هدف و غایت سالک در سیروسلوک معرفتی، رسیدن به یکرنگی عاشق و معشوق و وصال اوست؛ در رساله لمعات، هدف سالک، یافتن نگرشی کل‌گرایانه به همه اجزاء و عناصر هستی است.

- هر دو عارف مانند دیگر عارفان در هر دو سنت عرفانی، از معرفت ذات خداوند اظهار عجز کرده‌اند و حیرانی و سرگشتگی را آخرین مرتبه سیر و سلوک در بندگی و والاترین درجه معرفت دانسته‌اند؛ زیرا معتقدند بین ذات خداوند و تجلیات و تفرّدات او، تقدّم و تأخّر ذاتی وجود دارد و مطلق‌بودن خداوند و محدودیت تفرّدات، مانع شناخت ذات احدیت است.

۶- نتیجه‌گیری

مطالعه آثار عرفانی با در نظر گرفتن رویکرد عرفانی و مشرب فکری مؤلفان، طرز تلقی و برداشت آنها را از اصطلاحات و مفاهیم متعدّد عرفانی، بیشتر و بهتر تبیین می‌کند؛ همچنین در چگونگی نگرش و برداشت مخاطبان از آثار عرفانی تأثیر بسزایی دارد. مفهوم معرفت و ارکان و مراتب آن، از مفاهیم اساسی و تأثیرگذار در هر دو سنت عرفانی است که از نظر مفهوم و دامنه شمول، وجوه مشترک و متفاوتی دارد. در سوانح‌العشاق با توجه به رویکرد معرفت‌شناسانه مؤلف، راه عروج معنوی سالک و رسیدن به معرفت (خداشناسی) عبارت است از: سیروسلوک عاشقانه، معرفت نفس، پایبندی به دین و شریعت، دوری از شائبه‌های نفسانی و زدودن دل از تیرگی‌ها. در لمعات، علاوه بر اهمیت بخشی به راه سلوک و مواجید عرفانی، راه عقلی و نقلی نیز در رسیدن به معرفت کارآمد است. شناخت هستی یکی از ارکان معرفت و جهان هستی پرتوی از نور مطلق است؛ هر موجودی با توجه به استعداد خویش و مرتبه‌ای که در هستی دارد، از منشأ نور (معرفت) بهره‌مند است. عراقی با تکیه بر اندیشه وحدت وجودی ابن‌عربی معتقد است که انسان (عالم صغیر) به تنهایی مظهر همه اسماء و صفات خداوند است، او عامل پیدایش و بقای عالم و واسطه فیض‌رسانی به همه مراتب و درجات هستی است؛ بدین سبب از جمله القاب انسان در این سنت

«کلمه فاصله جامعه» است. طبق این نظریه، هستی‌شناسی و شناخت حقایق اشیاء، در کنار معرفت نفس، یاریگر انسان در سیر استکمالی او برای معرفت خالق هستی است.

پی‌نوشت‌ها

- ۱- این حدیث در این منابع نیز آمده است: (علل الشرایع ج ۱: ۹)؛ (کنز الفوائد ج ۱: ۳۳۸)؛ (بحارالانوار ج ۲۳: ۹۳ و ج ۵: ۳۱۲).
- ۲- برای کسب اطلاع بیشتر: (ر. ک: میرباقری فرد: ۱۳۹۱).
- ۳- معنی آیه: «ای کسانی که ایمان آورده‌اید هر که از شما از دینش برگردد (باکی نیست) زود باشد که خدا قومی را بیاورد که آنها را دوست دارد و ایشان خدا را دوست دارند.
- ۴- ترجمه: زان پیش‌تر که بدانم عشق چیست او به سراغم آمد، قلبی آسوده و خالی دید آن‌جا را برگزید و همان‌جا ماندگار شد (شعر از داوود بن عیسی).
- ۵- این موضوع در این منابع نیز آمده است: (شرح اسماء الحسنی از ملاهادی سبزواری، ج ۱: ص ۹۴)؛ (الأقتصاد و الإرشاد الی الطریقه الاجتهاد از شهید ثانی: ص ۱۷۳)؛ (الذریعه، فیض کاشانی، ج ۲۲: ص ۲۴۶) و
- ۶- این عشق از مقولاتی نیست که در حیطه دل‌مشغولی‌های هرکس قرارگیرد. به همین سبب بسیاری از عرفا در آثار خود تلاش کرده‌اند تا زوایای عشق حقیقی و سلوک عاشقانه خود را تبیین کنند و از برداشت‌های نادرست و تضعیف مبانی عشق عرفانی در میان دیگر آثار عرفانی جلوگیری کنند.
- ۷- (ر. ک: میرباقری فرد و رضایی: ۱۳۸۹).
- ۸- (ر. ک: غزالی، ۱۳۶۸: ۳۵).
- ۹- (ر. ک: ابن عربی، ۱۳۸۹: ۴۱۲).
- ۱۰- معنی عبارت: تو خود ابر خورشید خویشی، پس حقیقت خودت را بشناس به آنها.
- ۱۱- (ر. ک: قیصری، ۱۳۷۰: ۲۰۳).
- ۱۲- معنی بیت: پنهان شدی از چشم ظاهرینان و بر هیچ صاحب‌دیده‌ای آشکار نشدی، پس آن‌کس که از چشم پنهان است چگونه ادراک شود؟ چنان‌که نور بصر در بصر مستتر است و ممکن نیست که دیده شود، ظهور وجود نیز که در موجودات ساری است و بر همه محیط است ممکن نیست دیده شود.
- ۱۳- معنی بیت: «چون در اشراق نور احدیت مستهلک شدم، پس هرگاه که از طلعت محبوب در حال بقا بر من بتابد، او تابش من باشد، بدان معنی که او جملگی من باشد. پیدا گشت آفتاب ذات، پس در اشراق ذاتش پنهان شدم، یعنی فنا شدم در آن، پس هرگاه بتابد آن تابش من است.

منابع

- ۱- قرآن کریم.
- ۲- آشتیانی، سیدجلال‌الدین (۱۳۷۰). شرح مقدمه قیصری بر فصوص‌الحکم، تهران: امیرکبیر، چاپ سوم.
- ۳- آملی، سید حیدر (۱۳۶۷). المقدمات فی کتاب نص النصوص فی شرح فصوص‌الحکم، با مقدمه و تصحیح هنری کربن، تهران: توس، چاپ دوم.
- ۴- ابن عربی، محیی‌الدین (بی‌تا). الفتوحات المکیه (ج ۱ و ۲)، بیروت: دار صادر، چاپ مکرر.
- ۵- ----- (۱۳۸۶). فصوص‌الحکم، ترجمه محمدعلی موحد و صمد موحد، تهران: کارنامه، چاپ دوم.
- ۶- ----- (۱۳۸۹). فصوص‌الحکم، تصحیح و ترجمه محمد خواجه‌جوی، تهران: مولی، چاپ دوم.
- ۷- بقلی شیرازی، روزبهان بن ابی‌نصر (۱۳۸۹). شرح شطحیات، به تصحیح و مقدمه هنری کربن، تهران: طهوری.
- ۸- پورجوادی، نصرالله (۱۳۵۸). سلطان طریقت، تهران: آگاه.
- ۹- چیتیک، ویلیام (۱۳۹۰). طریق عرفانی معرفت از دیدگاه ابن عربی، ترجمه مهدی نجفی‌افرا، تهران: جامی، چاپ دوم.
- ۱۰- خوارزمی، کمال‌الدین حسین خوارزمی (۱۳۸۴). ینبوع‌الأسرار فی نصاب‌الابرار، به اهتمام مهدی درخشان، تهران: انجمن آثار و مفاخر فرهنگی.
- ۱۱- دهباشی، مهدی و میرباقری فرد، سیدعلی اصغر (۱۳۹۱). تاریخ تصوف ۱، تهران: سمت، چاپ چهارم.
- ۱۲- رحیمیان، سعید (۱۳۹۱). مبانی عرفان نظری، تهران: سمت، چاپ پنجم.
- ۱۳- سعیدی، گل‌بابا (۱۳۹۲). فرهنگ اصطلاحات عرفانی، با تکیه بر آثار ابن عربی، تهران: زوار.
- ۱۴- سنایی غزنوی، ابوالمجد (۱۳۷۷). حدیقه الحقیقه و شریعه الطریقه، تصحیح و تحشیه مدرس رضوی، تهران: دانشگاه تهران، چاپ پنجم.
- ۱۵- عراقی، فخرالدین (۱۳۸۴). لمعات، مقدمه و تصحیح محمد خواجه‌جوی، تهران: مولی.
- ۱۶- ----- (۱۳۷۲). کلیات عراقی، با مقدمه و تصحیح و مقابله هجده نسخه و فهرست

- به کوشش سعید نفیسی، تهران: سنایی، چاپ هفتم.
- ۱۷- العطّاس، سید محمّد نقیب (۱۳۷۵). *مراتب و درجات وجود*، ترجمه سید جلال‌الدین مجتوبی، تهران: مؤسسه مطالعات اسلامی دانشگاه تهران- ایران و مؤسسه بین‌المللی اندیشه و تمدن اسلامی کوالالمپور- مالزی.
- ۱۸- عمادالدین الاموی (بی‌تا). *حیوة القلوب*، در حاشیه ابوطالب مکی، قوت القلوب، ج ۲، بیروت: بی‌نا.
- ۱۹- غزالی، ابوحامد امام محمّد (۱۳۹۰). *کیمیای سعادت*، تصحیح حسین خدیوچم، تهران: علمی و فرهنگی، چاپ پانزدهم.
- ۲۰- غزالی، احمد (۱۳۶۸). *سوانح*، به تصحیح هلموت ریتر، زیر نظر نصرالله پورجوادی، تهران: مرکز نشر دانشگاهی.
- ۲۱- قشیری، ابوالقاسم (۱۳۸۸). *ترجمه رساله قشیریه*، ترجمه ابو علی حسن بن احمد عثمانی، با تصحیحات و استدراکات بدیع‌الزمان فروزانفر، تهران: علمی و فرهنگی.
- ۲۲- قیصری، شرف‌الدین محمود (۱۳۷۰). *شرح فصوص الحکم*، قم: بیدار.
- ۲۳- مجلسی، علامه محمّدباقر (۱۴۰۳ ق.). *بحارالانوار*، (۱۱۰ جلدی)، جلد ۵ و ۶۴ و ۷۱، بیروت: داراحیاء التراث العربی.
- ۲۴- میرباقری فرد، سید علی اصغر (۱۳۹۱). «عرفان عملی و نظری یا سنت اوّل و دوم عرفانی؟»، نشریه علمی و پژوهشی پژوهش‌های ادب عرفانی (گوهرگویا)، سال ششم، شماره ۲، ۶۵-۸۸.
- ۲۵- میرباقری فرد، سید علی اصغر و رضایی، مهدی (۱۳۸۹). «جایگاه صحو و سکر در مکتب عرفانی بغداد و خراسان» نشریه ادب و زبان، دانشکده ادبیات و علوم انسانی کرمان، شماره ۲۸، پایانی ۲۵، ۳۵۴-۳۴۶.
- ۲۶- نسفی، عزیزالدین (۱۳۸۴). *الإنسان الكامل*، پیش‌گفتار: هانری کربن، تصحیح: ماریژان موله، تهران: طهوری، چاپ هفتم.
- ۲۷- نسفی، عزیزالدین (۱۳۹۱). *بیان‌التنزیل*، شرح احوال، تحلیل آثار، تصحیح و تعلیق: سید علی اصغر میرباقری فرد، تهران: سخن.
- ۲۸- عین القضاة همدانی، ابوالمعالی عبدالله بن محمّد (۱۳۸۹). *تمهیدات*، با مقدمه و تصحیح و تحشیه و تعلیق عقیف عسیران، تهران: منوچهری، چاپ هشتم.