

حرکت حبی و غایت آن

از دیدگاه ابن عربی و ملاصدرا

مرتضی شجاری*

فریاسادات مختاری**

چکیده: حرکت حبی را می‌توان «جریان تجلی ناشی از حب ظهور و اظهار» دانست که در همه اسمای الهی و همه ارکان عالم ساری است. باور به این نوع حرکت، مبتنی بر قبول «وحدت شخصی وجود» است که ابن عربی با کشف و شهود بدان رسید و ملاصدرا در مباحث علت و معلول، آن را به زیور برهان آراست. بنابر «وحدت وجود» موضوع و غایت حرکت حبی، حق تعالی است؛ زیرا غیر از حق، باطل محض است. با وجود این، تعبیرات مختلفی از غایت این حرکت در سیر نزولی و سیر صعودی آن، بیان شده است: عشق و پیدایش انسان کامل دو تعبیر مشهور از غایت حرکت حبی در سیر نزولی است؛ همچنان که «اتحاد» و «فناي عاشق در معشوق» به عنوان غایت این حرکت در سیر صعودی بیان شده است.

کلید واژه‌ها: حرکت حبی، عشق، ظهور خداوند، انسان کامل، وحدت وجود

Email: mortezashajari@gmail.com

* دانشیار دانشگاه تبریز

** دانشجوی کارشناسی ارشد رشته فلسفه و کلام اسلامی دانشگاه تبریز Email: f-mokhtari1986@yahoo.com

پذیرش مقاله: ۱۳۹۱/۶/۲۵

دریافت مقاله: ۱۳۹۱/۲/۴

مقدمه

بحث از حرکت، از مباحثی است که از گذشته‌های دور، ذهن عموم متفکران را به خود مشغول داشته است؛ شاید به این دلیل که حرکت در این عالم، بیش از هر چیز دیگری مشهود است. ارسطو از طریق حرکت، محرک نامتحرک را اثبات کرد و پس از وی، فیلسوفان همواره از دو عالم سخن گفته‌اند. عالمی که در آن حرکت هست (عالم مادیات) و عالمی که از حرکت خالی است (عالم مجردات). بیشتر متکلمان مسلمان - بنابر عقیده‌ای که درباره جهان مخلوق دارند - حرکت را از اعراض محسوب کرده و از بنیادی‌ترین مؤلفه‌های جهان مخلوق دانسته‌اند. به باور ایشان، اعراض از جمله حرکت و سکون نقش مهمی در اثبات حدوث جهان و اثبات خالق دارند (رک: تفتازانی، ۱۴۰۹، ج ۳؛ ۱۱۱؛ ایجی، ۱۳۲۵، ج ۶؛ ۲۰۰؛ ابن‌قیم، ۱۴۱۸: ۲۱۵).

در تعاریفی که فیلسوفان از «حرکت» ارائه داده‌اند، معمولاً از دو اصطلاح «قوه» و «فعل» استفاده شده که ساده‌ترین تعریف: «خروج تدریجی از قوه به فعل» است (رک: ملاصدرا، ۱۹۹۰، ج ۳: ۱۰۹). متکلمان نیز معمولاً حرکت را به «حصول جسم در مکانی بعد از اینکه در مکان دیگری بود» تعریف کرده‌اند (حلی، ۱۴۰۷: ۱۷۱). به یقین این نوع تعریف‌ها از حرکت فقط در عالم ماده که «قوه» و «رسیدن به فعلیت و کمال» در آن امکان‌پذیر است؛ یعنی عالمی که جسم و مکان داشتن در آن معنی دارد، صادق است. اما ابن‌عربی و پیروانش که به «وحدت شخصی وجود» معتقدند، حرکت را در خداوند - تنها وجود حقیقی - و اسما و صفات او می‌دانند و این حرکت را «حرکت حبی» نامیده‌اند. از آنجا که خداوند کمال محض و فعلیت مطلق است، و دارای جسم و مکان نیست، بی‌تردید تعاریفی که فیلسوفان و متکلمان برای حرکت بیان کرده‌اند، شامل حرکت حبی نخواهد بود و در این صورت، مفهوم حرکت، مشترک لفظی خواهد شد.

متکلمان و فیلسوفان مسلمان با تمام اختلافاتی که در مباحث گوناگون با یکدیگر دارند، عالم و حرکت‌های موجود در آن را برپایه «علت و معلول» توجیه کرده و می‌کوشند دلایلی عقلی و شواهدی نقلی بر سخنان خویش ارائه کنند. از نظر ایشان خداوند، علت یا علت اولی است و غیر خدا، معلولات او هستند. در این نوع تبیین، معلول، وجودی غیر از علت دارد و لازمه آن، تمایز میان علت و معلول است؛ تمایزی که از دیدگاه عارفان منافی با «عشق» است؛ درحالی که از نظر ایشان، عشق اساس هستی است: «فإن الحب صفة الموجود و ما فی الوجود إلا الله»؛ «عشق صفت

موجود است و در هستی جز خداوند نیست» (ابن عربی، بی تا، ج ۲: ۱۱۴). و به تعبیر قانونی وجود کثرت (خالق و مخلوق) با عشق سازگار نیست:

از دیدگاه عارفان محقق محال است که چیزی عاشق غیر خودش، از آن جهت که غیر اوست، باشد؛ مگر اینکه معنای مشترکی بین آن دو باشد که از جهت آن معنی، حکم اتحاد آن دو بر حکم تمایزشان غلبه کند. کسی که این مناسبت [و اتحاد بین عاشق و معشوق] را دریابد، به طور کلی حکم بر برطرف شدن احکام تمایز کرده و ظهور سلطنت اتحاد را خواستار می شود... از این رو [در تمام موارد، حق است که هم عاشق است و هم معشوق و] جایز نیست که حق عاشق خلق و یا خلق عاشق حق باشد (قونوی، ۱۳۷۵: ۵۲).

ملاصدرا - پایه گذار حکمت متعالیه - با گذر از «وحدت تشکیکی» و قبول «وحدت شخصی وجود» و اقامه برهان بر آن در مباحث علت و معلول،^۱ زمینه را برای برهانی کردن بسیاری از مدعیات عارفان، و از جمله مباحث ایشان درباره عشق، فراهم می کند. فلسفه ملاصدرا مبتنی بر «وجود» است. ویژگی های عمده وجود در این مکتب فلسفی عبارتند از: اصالت، وحدت تشکیکی (و در نظر نهایی ملاصدرا، وحدت شخصی)، بساطت و مساوقت با زیبایی، خیر، حیات، علم و قدرت؛ ویژگی هایی که اغلب با بیانی متفاوت از سوی عده ای از عارفان درباره «عشق» بیان شده است.

اگر ملاصدرا را یکی از شیفتگان عرفان ابن عربی بدانیم، که عبارات خود وی در آثار متعددش مؤید این امر است، و از آنجا که «حرکت حبی» در جای جای آثار ابن عربی و پیروانش مورد بحث واقع شده است، بعید است که بحث از مفاد این حرکت در حکمت متعالیه مجال ظهور نیافته باشد؛ گرچه ملاصدرا در هیچ یک از آثارش از اصطلاح «حرکت حبی» استفاده نکرده باشد. غفلت از بررسی حرکت حبی در حکمت متعالیه توسط محققان آرا و افکار ملاصدرا شاید به همین دلیل باشد. دلیل دیگر می تواند این باشد که «حرکت جوهری» شاهکار ملاصدرا محسوب می شود و توجه فراوان - و البته به حق - به آن، سبب مغفول ماندن دیدگاه ملاصدرا درباره حرکت حبی و تأثر وی از عرفان ابن عربی در این مسئله شده است.

هدف از پژوهش حاضر تبیین و تحلیل دیدگاه ابن عربی و ملاصدرا در مفهوم حرکت حبی و غایت آن است؛ حرکتی که می‌توان «حرکت جوهری» و «تجدد امثال» را از مظاهر آن دانست.

(۱) حرکت حبی

برای شناخت مقصود عارفان از «حرکت حبی»، ابتدا باید تعریفی از «حب» ارائه دهیم و پیش از آن، توجه به این نکته لازم است که عارفان گرچه گاهی حب را اگر شدید باشد «عشق» می‌نامند؛ اما بیشتر حب و عشق را به یک معنی به کار برده‌اند؛ کاری که ما در این نوشتار انجام داده‌ایم:

نیست فرقی در میان حب و عشق
شام در معنی نباشد جز دمشق

(سبزواری، ۱۳۸۳: ۱۷۶)

۱-۱) تعریف حب

عارفان عشق را چشیدنی می‌دانند و نه قابل بیان و تعریف:

الحب ینسب للإنسان و الله
الحب ذوق و لا تدری حقیقته

بنسبة لیس یدری علمنا ما هی
ألیس ذا عجب والله والله

(ابن عربی، بی‌تا، ج ۲: ۳۲۰)

حب از جهتی به انسان و از جهتی به خداوند نسبت داده می‌شود؛ اما دانش ما نمی‌داند که حب چیست. حب چشیدنی است و حقیقتش نایافتنی. به خدا قسم چیزی عجیب [و لطیف] است این حب.^۲

در واقع، مفهوم عشق همانند مفهوم وجود بدیهی و حقیقت آن مخفی است؛ یعنی بیت مشهور سبزواری در باره وجود، در عشق نیز جاری است:

مفهومه من اعرف الاشياء
و کنهه فی غایة الخفاء

(سبزواری، ۱۴۱۳، ج ۲: ۵۹)

بنابراین عشق قابل تعریف ذاتی نیست و فقط کسی که واجد آن باشد، به خوبی ادراکش می‌کند (ابن عربی، بی‌تا، ج ۲: ۱۱۱). به تعبیر مولوی عشق، وصف خداوند است و چگونه می‌توان وصف ایزد را با بیان الفاظ شناساند؟

شرح عشق ار من بگویم بر دوام
صد قیامت بگذرد و آن ناتمام

زان که تاریخ قیامت را حد است حد کجا آنجا که وصف ایزد است

(مثنوی، دفتر پنجم، ابیات ۲۱۸۹-۲۱۹۰)^۳

با وجود این می‌توان با ذکر خصوصیتی از عشق، تعریفی لفظی از آن ارائه داد؛^۴ چنان‌که ملاصدرا آن را «ابتهاج به شیء موافق، خواه عقلی باشد یا حسی و یا ظنی» (ملاصدرا، ۱۳۵۴: ۱۵۵) تعریف کرده است. لذت و ابتهاجی که از درک زیبایی حاصل می‌شود، بی‌تردید- بنابر قول به تشکیک وجود - در مراتب موجودات متفاوت است. این لذت در محسوسات درک بی‌واسطه و بدون حجاب از کمال است؛ اما در خداوند بهجتی است که در اعلی‌ مراتب آن باشد (ملاصدرا، ۱۳۶۰: ۱۴۵). اما بنابر وحدت شخصی وجود، حقیقت عشق در خداوند است و در غیر از خداوند همچنان‌که اطلاق وجود، مجازی است (ملاصدرا، ۱۳۵۴: ۱۵۶)، اطلاق عشق نیز مجاز است.

درواقع، ملاصدرا عشق را مانند وجود دارای معنی و حقیقتی واحد می‌داند:

محبت یا عشق یا میل مانند وجود حقیقتی است که در تمام اشیا ساری است، لیکن عامه مردم به دلیل عادت یا مخفی بودن معنی، اشیا را به این اسامی نمی‌نامند (ملاصدرا، ۱۹۹۰، ج ۶: ۳۴۰).

بنابراین می‌توان بر خداوند لفظ عشق و عاشق و معشوق اطلاق کرد. وجود او از نظر شدت و کمال نامتناهی است؛ عشق و عاشقیّت و معشوقیت او نیز چنین است. «خداوند زیباترین زیباهاست» «أَجْمَلُ مِنْ كُلِّ جَمِيلٍ» و علم او کامل‌ترین علوم است «فَوْقَ كُلِّ ذِي عِلْمٍ». لذا ابتهاج و عشق او، تام و فوق‌التمام است» (سبزواری، ۱۳۷۵: ۱۴۲-۱۴۳).

۲-۱) تعریف حرکت حبی

بهر اظهار است این خلق جهان تا نماند گنج حکمت‌ها نهان
گُنتُ کنزاً گُفت مخفياً شنو جوهر خود گم مکن اظهار شو
(مثنوی، دفتر چهارم، ابیات ۳۰۲۸-۳۰۲۹)

در آثار عارفان دو تعریف از حرکت حبی را می‌توان یافت:

۱) از آنجا که عارفان آفرینش را ناشی از عشق خداوند به ذات خود که موجب ظهور اسما و صفات وی شد، می‌دانند؛ حرکت حبی را می‌توان «جریان تجلی ناشی از حب ظهور و اظهار»

دانست^۵ که در همه اسمای الهی و همه ارکان عالم ساری است. این تعریف بر چند مقدمه مبتنی است:

الف) خداوند زیباست؛ زیرا دارای تمامی صفات کمالی است. و از آنجا که هر موجود زیبا، زیبایی خود را دوست دارد - به عنوان مثال می توان گفت هر عالمی علم خود را دوست دارد - خداوند عاشق زیبایی خود است و از این رو خود را دوست دارد:

چون محبت ملازم و طالب حسن و جمال است - و جمال مطلق او را است - پس محبت تام محبت او بود مر خود را (کاشانی، ۱۳۸۰: ۳۷۴).

و به تعبیر فیض کاشانی:

زیبایی که خداوند راست، سبب عشق است؛ زیرا زیبایی ذاتاً محبوب است و خداوند زیباست و زیبایی را دوست دارد؛ بنابراین عاشق خویش است (فیض، ۱۳۷۵: ۷۷).

ب) زیبایی‌ها یعنی صفات کمالی الهی در مکمن غیب نمی توانند مخفی بمانند؛ یعنی ذاتی زیبایی تجلی کردن و ظاهر شدن است:

ولی ز آنجا که حکم خوبرویست ز پرده خوبرو را تنگ خوئیست
نکورو تاب مستوری ندارد ببندی در ز روزن سر برآرد
(جامی، ۱۳۷۸، ج ۲: ۳۴)

به بیان دیگر، خداوند دوست دارد زیبایی خود را در آینه ببیند؛ زیرا:

خود را به خود دیدن غیر از خود را در چیز دیگری دیدن است که [آن چیز] به منزله آینه باشد، چه در این حال بیننده به صورتی پدیدار می گردد که محل نگریسته شده در آن [آینه] بدو می دهد و دیداری چنین صورت نمی بندد مگر آنکه محلی [در میان] باشد و بیننده در آن تجلی کند (ابن عربی، ۱۳۸۵: ۱۵۵).

نتیجه اینکه اولاً عشق خدا به زیبایی خود و دیگر دوست داشتن خداوند برای دیدن زیبایی خود در آینه، سبب حرکت برای آفرینش شد؛ حرکتی که ظهور خداوند است و ظاهر شدن زیبایی او. (۲) عارفان گاهی نیز حرکت حبی را به «ایجاد تدریجی و اظهار کمال» تعریف کرده اند؛ چنان که ابن عربی گوید:

حرکت همیشه حبی است و اسباب دیگر که در حقیقت سبب نیستند، حجاب ناظر در حرکت حبی می گردند؛ زیرا اصل در حرکات، حرکت عالم از عدمی که در آن

ساکن بود به سوی وجود است ... و لذا حرکتی که وجود عالم است حرکت حبی است (ابن عربی، ۱۴۰۰: ۲۰۳).

ملاصدرا نیز در دو اثر خود با نقل قولی از انکساغورس ملطی و تأیید آن، گرچه نامی از حب نبرده است، حرکت را بدین گونه تعریف می‌کند: «والحركة عبارة عن الفاعلية أي الإيجاد التدريجي أو عن الوجود بعد العدم» (ملاصدرا، ۱۹۹۰، ج ۵: ۲۰۹؛ نیز ۱۳۷۸: ۱۶۰). به یقین مقصود ملاصدرا از این بیان، چنان که علامه حسن زاده آملی نیز متذکر شده تعریف حرکت حبی و تأیید سخن عارفان است است (رک: حسن زاده آملی، بی تا: ۲۱۵).

مقصود ابن عربی و ملاصدرا از «وجود بعد از عدم» آن چیزی نیست که متکلمان بیان کرده‌اند؛ زیرا کمالات الهی همواره در ذات حق تعالی موجود بوده‌اند؛ اما این کمالات در خارج معدومند و به تدریج و با تجلی الهی از عدم خارج شده و لباس هستی خارجی می‌پوشند. توضیح اینکه ابن عربی تجلی حق را بر دو گونه می‌داند: اولین مرتبه تجلی که «فیض اقدس» یا «تجلی ذاتی» نامیده می‌شود، تجلی حق بر خود است که به واسطه آن «اعیان ثابت» یعنی صورت‌های اشیای ممکن در حضرت واحدیت ظاهر می‌شوند (کاشانی، ۱۳۷۰: ۱۴). این اعیان ثابت، مضمون علم حق بوده و به جهان غیب تعلق دارند (رک: ملاصدرا، ۱۳۷۴: ۳۳۵). مرتبه دوم تجلی که «فیض مقدس» یا «تجلی شهودی» نامیده می‌شود، مرتبه‌ای است که حق در صورت‌های بی‌نهایت متنوعی از تکرار در عالم هستی عینی تجلی می‌کند و آنچه ما اشیا می‌نامیم؛ یعنی جواهر و صفات و افعال و حوادث، به وجود می‌آیند. فیض مقدس به معنای آن است که اعیان ثابت - که خود با فیض اقدس هستی یافته بودند - به تدریج از حالت اشیای معقوله خارج شده، خود را در اشیای محسوس منحل داشته و بدین وسیله باعث به فعلیت رسیدن جهان محسوس می‌شوند (رک: ملاصدرا، ۱۳۶۳: ۵۸-۵۹).

۳-۱) موضوع حرکت حبی

بنابر «وحدت وجود» موضوع حرکت حبی - به یقین - وجود است؛ زیرا غیر او، عدم است و عدم هیچ حکمی نمی‌پذیرد. و از آنجا که وجود، واحد است و آن وجود واحد، «خداوند» است، می‌توان موضوع حرکت حبی را خداوند دانست؛ گرچه ابن عربی و ملاصدرا مطابق با تعبیر قرآنی: «يُحْيِيهِمْ

و يُحِبُّونَهُ» (مائده: ۵۴) از دو نوع عشق سخن می‌گویند: عشق حق به خلق و عشق خلق به حق. توضیح اینکه در عالم هستی، سخن از دو ساحت در میان است:

الف) ساحت ذات که بنابر حدیث قدسی: «كُنْتُ كَنْزاً مَخْفِياً فَاحْبَبْتُ أَنْ أُعْرَفَ فَخَلَقْتُ الْخَلْقَ لِكِي أُعْرَفَ» (مجلسی، ۱۴۰۳، ج ۸۷: ۱۹۹) خداوند، گنجی پنهان است و دوست دارد شناخته شود و این عشق الهی، علت ظهور هستی در صورت‌های خارجی آن است. ملاصدرا مخفی بودن ذات الهی را که سبب حرکت ایجابی شد، بر چهار وجه معنی می‌کند (رک: ملاصدرا، ۱۳۷۸: ۳۵۷-۳۵۸):

۱) مقصود از مخفی بودن این است که کسی جز خدا، عالم به آن ذات نیست و معنای حدیث این می‌شود: من پروردگاری مُحَسَّن و الهی مُنْعِم و مُفِیض بودم؛ اما به کمال و جمال من کسی علم و معرفت نداشت. دوست داشتم شناخته شوم که خلق را آفریدم.

۲) اشیا دارای دو گونه وجود هستند: وجودی علمی و وجودی خارجی. وجود علمی اشیا که اعیان ثابته هستند، ازلی و قدیم‌اند؛ درحالی‌که وجود خارجی اشیا حادث هستند. مخفی بودن خداوند، در رابطه با اعیان ثابته است؛ زیرا آن‌ها در ازل با خداوند موجودند و علم به خدا ندارند. پس آن‌گاه که خداوند اراده کرد شناخته شود، اعیان ثابته را از وجود علمی به وجود خارجی آورد تا خداوند را بشناسند.

۳) در زبان عربی واژه «خفا» از اضداد است و دارای دو معنی است: مخفی کردن و ظاهر کردن. امکان دارد مقصود از «خفا» در حدیث کنز، ظهور باشد، بنابراین معنای حدیث بدین گونه می‌شود: من گنجی بودم که برای خود ظاهر بودم اما غیر از من کسی معرفت به من نداشت، دوست داشتم غیر من، مرا بشناسد پس خلق را آفریدم.

۴) گاهی شدت ظهور سبب خفا می‌شود. براین اساس، خداوند در ازل از شدت ظهور، مخفی بود، خلق را آفرید تا حجابی بر ظهور او و پوشاننده نور او شوند تا مقداری از ظهور کاسته شود و امکان ادراک او فراهم آید. پس منزله است خداوندی که ظهور را مانع ادراک و حجاب را سبب ظهور و ادراک قرار داد.

ب) ساحت صورت‌ها؛ یعنی تجلیات آن ذات واحد؛ تجلیاتی که عشق بازگشت به ذات الهی را دارند. و از آنجاکه این تجلیات با ذات الهی دوگانگی ندارند، گویی که شیء واحدی عاشق ملاقات خویش است.

به سمع موسی صلوات الله علیه همو بشنید که به زبان شجره سخن گفت:
 خود می گوید و باز خود می شنود از ما و شما بهانه بر ساخته اند
 (عراقی، ۱۳۶۳: ۶۱)

ابن عربی این نکته را چنین بیان کرده است:

او را جز او نبیند و جز او درک نکند، به او جز او، علم نیابد. به واسطه خود، خویش را
 بیند و شناسد. او را احدی غیر از او نبیند و ادراک نکند. وحدانیتش حجاب اوست و
 حجابی غیر خود ندارد. وجودش حجاب اوست؛ با وحدانیت خویش، وجود خود را
 مستور می دارد و این ستر بدون کیفیت است. کسی غیر او وی را نبیند و ادراک نکند.
 نه نبی مرسل او را شناسد، نه ولی کامل و نه فرشته مقرب. پیامبرش و رسولش همان
 اوست، رسالتش و کلامش اوست. او خود را از طرف خود به سوی خود ارسال کرد
 بدون هیچ واسطه و سببی غیر او. تفاوتی بین ارسال کننده و ارسال شده، و رسول و
 آنان که به سویشان فرستاده شده وجود ندارد (ابن عربی، ۱۳۸۸: ۱۴۱).

درواقع، حقیقت عشق و نیز عاشق حقیقی و معشوق حقیقی، خداوند است؛ زیرا جز او موجودی
 نیست. تمامی کائنات جلوه های مختلف حق تعالی هستند و وحدت او ساری در هستی است و به تبع
 آن، عشق در هستی ساری است. به تعبیر شارح فصوص الحکم: «المحبة لازمة للوحدة الحقيقية
 فبسر بیان الوحدة فی الوجود تسری المحبة». (کاشانی، ۱۳۷۰: ۲۹۹). عشقی که عارفان آن را ساری در
 موجودات می دانند، عشقی حقیقی و با خصوصیات مانده علم و قدرت و حیات است؛ زیرا در
 هستی، جز عشق موجود نیست. عشق در همه ساری است، ناگزیر جمله اشیاست. «و کیف تنکر
 العشق و مافی الوجود الاهو، و لو لا الحب ما ظهر ما ظهر فبالحب ظهر الحب سار فیه بل هو
 الحب کله» (عراقی، ۱۳۶۳: ۶۸).

دلیل ملاصدرا بر این مطلب عرفانی را می توان این گونه تقریر کرد: همچنان که «موجود» بدون
 طبیعت وجود، به هیچ وجه قابل تصور نیست، موجودی هم که علم و قدرت و حیات نداشته باشد،
 قابل تصور نیست. و اگر حیات و شعور در موجودات وجود داشته باشد، قطعاً دارای عشق نیز
 هستند (رک: ملاصدرا، ۱۹۹۰، ج ۷: ۱۵۰). و نیز همان گونه که هر وجود سافلی از وجودی عالی صادر
 می شود تا نوبت به صدور موجودات مادی شود، عشق اعلی نیز از عشق سافل ناشی می شود تا به

عشق واجب‌الوجود برسد. براین اساس تمامی موجودات، طالب کمالات خداوند هستند و اوست که غایت تمام موجودات است. بنابراین عشق و شوق، سبب وجود و دوام موجودات است و اگر عشق و شوق نبود، حدوث عالم جسمانی غیرممکن بود. ازاین‌رو عشق در تمام موجودات سریان دارد (ملاصدرا، ۱۹۹۰، ج ۷: ۱۶۰).^۷

۲) غایت حرکت حبی

بیان شد که حرکت حبی، حرکتی است که از عشق خداوند به خویشتن حاصل می‌شود، موضوع این حرکت، خداوند است و غایت آن نیز جز خداوند نخواهد بود. این مطلب، با مبنای «وحدت شخصی وجود» امری بدیهی است؛ زیرا همان‌گونه که علت حقیقی در همه امور خداوند است و علت‌های واسطه، مظاهر آن علت حقیقی هستند، غایت حقیقی نیز خداوند است و غایت‌هایی که غیر خداوند گمان می‌شود، مظاهر غایت حقیقی هستند (رک: ملاصدرا، ۱۹۹۰، ج ۲: ۲۸۴).

با وجود این، ملاصدرا دو دلیل می‌آورد تا برای کسانی که «وحدت وجود» را باور ندارند، این مطلب اثبات شود که غایت آفرینش، ذات حق تعالی است (رک: ملاصدرا، ۱۹۹۰، ج ۲: ۲۶۳). اولین دلیل قیاس اقترانی شکل اول است:

الف) خداوند مسبب‌الاسباب و فاعل اول است؛ یعنی هر فعلی مستند به خداوند است.

ب) مسبب‌الاسباب محال است که غایتی غیر از ذات خود داشته باشد؛ زیرا خود غایت نیز مانند بقیه اسباب، مستند به خداوند است؛ بنابراین اگر آفرینش، غایتی غیر از ذات خداوند داشته باشد، وجود این غایت یا مستند به خداوند نیست که خلاف فرض است و یا مستند به اوست که کلام سابق اعاده می‌شود؛ یعنی این پرسش باز مطرح می‌شود: غایت صدور آن غایت چیست؟ و بدین‌گونه تسلسل می‌شود که امری محال است. بنابراین غایت آفرینش، ذات حق تعالی است؛ همچنان‌که فاعل، هموست.

دلیل دوم مبتنی بر این قاعده است: «هر کس چیزی را دوست داشته باشد، به یقین تمام چیزهایی را که مستند به اوست و از او صادر شده است، دوست خواهد داشت». از آنجا که خداوند ذات خود را دوست دارد «واجب‌الوجود أعظم متهج بذاته»؛ تمامی اشیا را از آن‌رو که از ذات او صادر

شده‌اند، دوست دارد؛ و از این جهت است که اراده می‌کند اشیا ایجاد شوند. نتیجه اینکه غایت در ایجاد عالم، ذات خداوند است.

اینکه «خداوند اشیا را اراده می‌کند و آن‌ها را دوست دارد» با عبارت «فقط از آن جهت که از او صادر شده‌اند» تأکید می‌شود (ملاصدرا، ۱۹۹۰، ج ۲: ۲۶۴، و نیز رک: ملاصدرا، ۱۳۵۴، ۱۳۵؛ سبزواری، ۱۳۸۳: ۳۶۰) به دلیل این است که قاعده فلسفی «العالی لا یرید الی السافل» اشکالی بر آن وارد نکند. توضیح اینکه اگر موجودی عالی - مانند خداوند - هنگام انجام فعل، توجه به سافل - مانند معلول خود - داشته باشد و آن را اراده کند، مستلزم این است که به واسطه سافل به نوعی کمال دست یابد؛ زیرا در این صورت برای عالی، وجود سافل از عدم آن اولویت دارد و این نوعی استکمال است؛ درحالی که از نظر عقلی، کامل شدن علت به واسطه معلول، محال است. پاسخ ملاصدرا این است: «خداوند اشیا را از جهت ذات آن‌ها اراده نمی‌کند [و از این جهت به آن‌ها توجهی ندارد]؛ بلکه این اراده و توجه به خاطر آن است که از ذات خود او صادر شده‌اند» (ملاصدرا، ۱۳۵۴: ۱۳۵). بنابراین:

اگر خداوند مخلوق خود را دوست دارد به این دلیل است که آن مخلوق اثری از آثار ذاتش و رشحه‌ای از رشحات فیض خود اوست. در نتیجه، وجود آن مخلوق، بهجت و خیر برای خداوند حاصل نمی‌کند؛ بلکه بهجت خداوند به چیزی است که ذاتاً محبوب اوست و آن، ذات خود خداوند است که هر کمال و جمالی، فیضی از جمال و کمال اوست (ملاصدرا، ۱۳۵۴: ۱۳۵).

تعبیرات مختلف از غایت حرکت حبی

غایت حرکت حبی خداوند است؛ اما از آنجا که این حرکت دو جنبه دارد: آفرینش (سیر نزولی) و معاد (سیر صعودی)، عارفان تعبیرات مختلفی از غایت هر یک از این دو جنبه دارند.

۱-۲) غایت حرکت حبی در سیر نزولی

در عرفان ابن عربی و حکمت متعالیه تعبیرات گوناگونی بیان شده است از غایت خداوند در حرکت حبی که سبب آفرینش عالم شد. مهم‌ترین این تعبیرات عبارتند از: عشق، ظهور و اظهار، و پیدایش انسان کامل.

الف) عشق

عشق را می‌توان هم در سیر نزولی و هم در سیر صعودی غایت حرکت حبی دانست. پیش‌ازاین بیان شد که خداوند اصل وجود است، ازطرفی عارفان عشق را نیز اصل وجود می‌دانند. بنابراین می‌توان نتیجه گرفت که به باور ایشان خداوند، عشق است. ازاین‌رو همچنان که خداوند غایت حرکت حبی است، عشق را هم می‌توان غایت این حرکت دانست؛ چنان که ابن عربی می‌گوید:

عشق اصل جود است:

و عن الحب صدرنا و علی الحب جبلنا
فلذا جئناه قصدا و لهذا قد قبلنا
(ابن عربی، بی‌تا، ج: ۲، ۳۲۳)

صدور ما از عشق و سرشت ما بر عشق است. برای عشق آفریده شدیم و به خاطر عشق پذیرفته شدیم.

ملاصدرا نیز - چنان که پیش‌تر بیان شد - عشق را ساری در تمام موجودات و ممکنات می‌داند (۱۹۹۰، ج: ۷، ۱۵۸-۱۵۹). از نظر وی نیز عشق است که سبب ایجاد موجودات می‌شود: «اگر عشق نبود آسمان و زمین و دریا و خشکی موجود نمی‌شد» (ملاصدرا، ۱۳۵۴: ۱۳۶؛ نیز ۱۹۹۰، ج: ۲، ۲۶۴) و نیز عشق است که غایت موجودات است: «تمام موجودات عاشق خداوند سبحان و مشتاق به لقای او هستند» (ملاصدرا، ۱۹۹۰، ج: ۷، ۱۴۸).

خداوند دوست دارد که در صورت موجودات ظهور کند. ملاصدرا و پیروانش با اثبات عینیت صفات خداوند با ذات مقدس او، ظهور خدا در صورت‌های مختلف و عشق خداوند به این ظهور را از صفات خداوند می‌دانند که عین ذات اوست و نتیجه می‌گیرند که غایت در ایجاد و ظهور، ذات مقدس خداوند است که می‌توان او را عشق نامید (رک: فیض کاشانی، ۱۳۷۵: ۷۹-۸۰).

ب) ظهور و اظهار

غایت حرکتی را که علت آفرینش است، گاهی ظهور و اظهار گفته‌اند؛ ظهور حق تعالی و ظاهر کردن موجوداتی که تجلی اسما و صفات او هستند. به باور عارفان حق تعالی در ذات خود دارای صفات متعدد و متضاد است و هر صفت همراه با ذات، اسمی از اسمای الهی است. ظهور عالم

به واسطه رحمت الهی و نکاحی است که بین این اسما واقع می‌شود. درک این مطلب متوقف بر دانستن چند مقدمه است:

(۱) رحمت الهی: بنابر آیه کریمه: «وَرَحْمَتِي وَسِعَتْ كُلَّ شَيْءٍ» (اعراف: ۱۵۶)، رحمت الهی شامل هر چیزی است. چنین رحمتی، همان وجود اشیا است: «رحمت آوردن خداوند بر اشیا عین ایجاد آنهاست، پس هر موجودی مورد رحمت واقع شده است» (ابن عربی، ۱۳۷۰: ۱۷۸). از این رو ابن عربی می‌گوید: «هیچ چیز به مخلوقات نزدیک‌تر از رحمت الهی نیست؛ زیرا هیچ چیز به آنها نزدیک‌تر از وجودشان نیست و به یقین وجودشان، رحمت است» (ابن عربی، بی‌تا، ج ۳: ۴۳۰).^۸

از نظر وی این رحمت، نخست شامل حال خودش شده است (رک: ابن عربی، ۱۳۷۰: ۱۷۷)؛ زیرا خود رحمت یکی از مصادیق «كُلُّ شَيْءٍ» است.^۹ آن‌گاه ذات با صفت رحمت، اسم «الرحمن» شد که موجد رحمت در اسمای متقابل الهی و نکاح آنها و ظهور عالم شد.

ملاصدرا نیز رحمتی که هر شیئی را شامل است، وجه حق- یا همان وجود اشیا - می‌داند؛ زیرا بنابر آیه کریمه: «كُلُّ شَيْءٍ هَالِكٌ إِلَّا وَجْهَهُ» (قصص: ۸۸) غیر وجه خداوند هالک است؛ زیرا آنچه غیر وجه اوست، موجود نیست (رک: ملاصدرا، ۱۹۹۰، ج ۹: ۳۷۵).

(۲) اسمای متضاد: بنابر آیه کریمه: «فَلِلَّهِ الْأَسْمَاءُ الْحُسْنَى» (اسراء: ۱۱۰). خداوند دارای اسمای نیکوی گوناگون است. اسمایی مانند: رحمان و قهار، معز و مدل، محیی و ممیت که میان آنها تقابل است و به تعبیر ملاصدرا اختلاف میان موجودات و تفاوت صفات و تضاد احوال آنها ناشی از این اسمای متضاد الهی است (رک: ملاصدرا، ۱۳۶۳: ۲۳). در واقع اگر این تضاد بین اسمای الهی نبود، فیض خداوند دوام نمی‌یافت (ملاصدرا، ۱۹۹۰، ج ۷: ۷۷؛ نیز ۱۳۶۳: ۲۹۴).

در عرفان ابن عربی، اسمای الهی دارای دو جهت هستند. از جهتی اسمای الهی همان ذات هستند؛ یعنی اسم همان مسمی است (ابن عربی، بی‌تا، ج ۲: ۲۱۶). اما از جهت دیگر اسم غیر از مسمی است، از این رو اسمای الهی با یکدیگر متقابلند و عالم هستی، مظهر و مجلای اسمای الهی است:

هر اسمی هم دلالت بر ذات دارد و هم دلالت بر معنایی که مختص اوست. از جهت

دلالت بر ذات، هر اسمی تمامی اسماست و از جهت دلالت بر معنای مختص، هر

اسمی از اسمای دیگر متمایز است ... پس اسم از جهت ذات همان مسمی است و از

جهت معنای اختصاصی غیر از مسمی است (ابن عربی، ۱۳۷۰: ۷۹-۸۰).

معنای اختصاصی هر اسم همان صفتی است که به آن اسم اختصاص یافته است. در واقع، چنان که ملاصدرا بر آن تأکید می‌کند فرق میان اسم و صفت مانند فرق میان مرکب و بسیط است (رک: ملاصدرا، ۱۳۶۱، ج ۴: ۴۲)؛ یعنی ذات الهی در مفهوم اسم معتبر است و نه در مفهوم صفت. مثلاً اسم «الله» جامع جمیع اسما و صفات الهی است و اولین کثرتی است که در هستی واقع می‌شود و برزخی است بین ذات غایب الهی و مظاهر خلقی آن. در عین حال، جامع هر دو اسم متقابل الهی است که از نکاح آن‌ها، کثرات که تجلیات حق تعالی هستند، در خارج تحقق می‌یابند. بنابراین اگر اسمای مختلف و متقابل، موجود نبود و نکاح بین آن‌ها جاری نمی‌شد، فیض الهی تحقق نمی‌یافت و عالم موجود نبود.

۳) نکاح الهی: ابن عربی عالم را نتیجه نکاح می‌داند (نکاح الهی)؛ همچنان که نتیجه نکاح زن و مرد (نکاح طبیعی)، فرزند است و نتیجه قیاس اقترانی نیز حاصل نکاح دو مقدمه آن است (نکاح معقول). وی نکاح الهی و ایجاد عالم را به نکاح زن و مرد تشبیه می‌کند. در این تشبیه عین ثابت ممکن مانند زوجه است و توجه حبی الهی نکاحی است که بر او واقع می‌شود و مولود آن، وجود ممکن در خارج است. در واقع عروسی در این تشبیه، شادمانی و فرحی است که از ایجاد ممکنات در اسمای حسنای الهی به واسطه ظهور آثار آن اسما پیدا می‌شود. از این رو عروسی و شادمانی به اسمای الهی نسبت داده می‌شود.^۱

پیروان ابن عربی نکاح الهی را بر پنج قسم می‌دانند که سبب ایجاد عوالم معنوی و روحی و نفسی و مثالی و حسی می‌گردند (رک: جنیدی، ۱۳۶۱: ۷۱۶؛ قیصری، ۱۳۷۵: ۱۱۷۲؛ فناری، ۱۳۷۴: ۴۳۸). در واقع، عوالم کلی که پیروان ابن عربی با اصطلاح «حضرات خمس» از آن یاد می‌کنند، نتیجه «نکاحات خمس» است. اولین حضرت، «حضرت غیب مطلق» است که عالم آن، عالم اعیان ثابته در علم الهی است. دوم، حضرت «غیب مضاف» است که عالم آن، عالم «ارواح جبروتی و ملکوتی» است. سوم، حضرت «شهادت مضاف» است که عالم آن، عالم «مثال» است. چهارم، حضرت «شهادت مطلق» است و عالم آن، عالم «ملک» است. پنجم، حضرت «جامع حضرات چهارگانه» است و عالم آن، عالم «انسانی» است که جامع تمامی عوالم است (قیصری، ۱۳۷۵: ۹۰؛ خمینی، ۱۴۱۸، ج ۱: ۳۵۷).

ج) انسان کامل

گاهی پیدایش انسان کامل را غایت حرکت حبی می‌دانند که در واقع تعبیر دیگری از همان ظهور و اظهار است. توضیح اینکه بنابر «حدیث کنز» غایت خلقت، معرفت تفصیلی به «گنج مخفی» است؛ بنابراین باید گنج مخفی به ظهور برسد تا کمال غایی خلقت تحقق یابد و از آنجا که فقط انسان است که می‌تواند معرفت کامل به «گنج مخفی» پیدا کند، اوست که غایت آفرینش است و نیز «سبب نزول رحمت به هر مخلوقی» است (رک: ابن عربی، ۱۳۷۰: ۵۰)؛ زیرا معرفت کامل به «گنج مخفی» با ظهور تمام اشیا امکان‌پذیر است. به تعبیر عقیقی:

انسان مجلایی است که حق، خود را با آن می‌نگرد؛ زیرا او آئینه خداست ... او وجودی است که به واسطه آن سر حق منکشف می‌شود. اوست که غایت قصوی وجود است؛ زیرا با وجود او اراده الهی مبنی بر ایجاد مخلوقی که خدا را - آن‌گونه که سزاوار است - بشناسد و کمالات حق را آشکار کند، تحقق یافته است. اگر انسان نبود، اراده الهی متحقق نمی‌شد و حق ناشناخته می‌ماند (ابن عربی، ۱۴۰۰، مقدمه: ۳۸).

به تعبیر دیگر، خداوند آئینه‌ای تمام می‌خواهد که جمیع اسمای جلالیه و جمالیه خود را در آن مشاهده کند. این آئینه تمام‌نما انسان است:

خداوند با ظهور در این مظهر، ذات خود را از جهت جامعیتی که برتر از آن حیثیتی نیست ادراک می‌کند و بدین ترتیب حرکت حبی ایجابی به غایت خود واصل می‌گردد (جوادی آملی، ۱۳۸۷، ج ۳: ۵۱).

ملاصدرا با اشاره به دو حدیث قدسی: «حدیث کنز» و «حدیث لولاک»، از دو نوع غایت در حرکت حبی نام می‌برد: غایت قصوی و غایت متوسط (رک: ملاصدرا، ۱۹۹۰، ج ۲: ۲۸۵). حدیث کنز دلالت دارد بر اینکه غایت قصوی از آفرینش، شناخته شدن گنج مخفی است و غایت متوسط بنابر حدیث: «لَوْلَاكَ لَمَا خَلَقْتُ الْأَفْلاكَ»؛ [ای پیامبر] اگر تو نبودی افلاک را خلق نمی‌کردم (مجلسی، ۱۴۰۳، ج ۱۶: ۴۰۶) انسان کامل است.^{۱۱}

۲-۲) غایت حرکت حبی در سیر صعودی

غایت حرکتی که سیر صعودی صورت‌ها به ذات الهی است، با تعبیرات مختلفی بیان شده است که مشهورترین آن‌ها «اتحاد» و «فنا» است.

الف) اتحاد عاشق و معشوق

به یقین مقصود عارفان از اتحاد عاشق و معشوق، اتحاد دو موجود نیست، که بنابر «وحدت وجود»، اعتقاد به این نوع اتحاد، گمراهی است؛ زیرا فقط خداوند موجود است و جز او، باطل محض است: حلول و اتحاد اینجا محال است که در وحدت دوئی عین ضلال است (شبهت‌ری، ۱۳۷۱: ۸۵)

آدمی در این عالم که عالم حجاب است، خود را موجودی مستقل می‌پندارد؛ اما با حرکت حبی و در سلوکی عاشقانه می‌تواند حجاب خودی را کنار نهد و به مقام اتحاد رسد؛ یعنی دریابد که جز حق، موجودی نیست:

میان عاشق و معشوق هیچ حایل نیست تو خود حجاب خودی حافظ از میان برخیز
(حافظ، ۱۳۶۲: ۵۳۶)

درواقع، اتحاد با حق تعالی، دریافتن این حقیقت است که «خداوند هستی ماست» (ابن عربی، ۱۳۷۰: ۱۰۶)؛ یعنی اعیان ثابته و موجوده ما همه ظل‌اند و ظل چیزی به اعتباری عین اوست.

من از تو جدا نبوده‌ام تا بودم وین هست دلیل طالع مسعودم
در ذات تو ناپدیدم ار معدومم در نور تو ظاهرم اگر موجودم
(خوارزمی، ۱۳۶۴، ج ۱: ۳۵۸)

درواقع سالک عاشق با حرکتی حبی و از روی عشق جز به اوامر معشوق عمل نمی‌کند. غایت سلوک عاشقانه این است که ذات معشوق عین ذات عاشق و ذات عاشق عین ذات معشوق گردد. و این سعادت عظمایی است که هدف سالک الی‌الله است.

عشق آن شعله است کو چون برفروخت هرچه جز معشوق باقی جمله سوخت
تیغ لا در قتل غیر حق براند در نگر زان پس که بعد لا چه ماند
ماند الاالله باقی جمله رفت شاد باش ای عشق شرکت سوز زفت
(مثنوی، دفتر پنجم، ابیات ۵۸۸-۵۹۰)

سلوک برای رفع حجاب‌هایی است که بین عبد و مولای او قرار دارد. در حدیث نبوی آمده است: «ان الله سبعین الف حجاب من نور و ظلمة...». این حجاب‌های نورانی و ظلمانی برای این است:

تا محب خو فرا کند و او را پس پرده می‌بیند تا چون دیده آشنا شود و عشق سلسله شوق بجنباند، محب به مدد عشق و قوت شوق، پرده‌ها یک‌یکان یکان فرو گشاید؛ آن‌گاه پرتو سبحات جمال غیریت موهوم را بسوزد و او (معشوق) به جای او (عاشق) بنشیند و همگی او (عاشق) شود (عراقی، ۱۳۶۳: ۱۴۳).

ب) فنای عاشق در معشوق

عارفان معمولاً غایت سلوک عاشقانه را «فنا فی الله» می‌دانند. ابن عربی بر این باور است که «فنا» اگر به معنای فانی شدن یک وجود در وجود دیگر باشد، اعتقادی شرک‌آلود است؛^{۱۲} زیرا فنا - در این معنی - پس از اثبات وجود است و اثبات وجود برای غیر خداوند، شرک به خداوند تعالی است.

بیشتر عارفان معرفت به خداوند تعالی را به فنای وجودی در او و فنای در فنا ارتباط داده‌اند. این سخن، اشتباهی محض و سهوی آشکار است. معرفت به خداوند نیازی به فنای وجود و فنای فنا ندارد. زیرا لا شیء را وجودی نیست و آنچه وجودی ندارد فانی نخواهد داشت. فنا بعد از اثبات وجود است (ابن عربی، ۱۳۸۸: ۱۴۵).

بنابر «وحدت وجود»، مقصود از فنا، فانی کردن خود موهوم و یافتن «خود حقیقی» است:

گرهمی خواهی که بفروزی چو روز	هستی همچون شب خود را بسوز
هستیت در هست آن هستی نواز	همچو مس در کیمیا اندر گداز
در من و ما سخت کردستی دو دست	هست این جمله خرابی از دو دست

(مثنوی، دفتر اول، ابیات ۳۰۱۰-۳۰۱۲)

ملاصدرا غایت سلوک عاشقانه را فانی شدن در حق تعالی می‌داند؛ به این معنی که انسان در سلوک خود به مرتبه‌ای برسد که در معرض تجلیات خداوند قرار گیرد. نوعی از تجلی، تجلی صفاتی است و آن تبدیل شدن صفات بشری به صفات الهی است که نتیجه آن فنای صفاتی می‌باشد؛ اما نوع برتر تجلی، تجلی ذاتی است که به واسطه آن، تعین ذاتی و وجود مقید سالک زائل می‌شود. این نوع، فنای ذاتی نامیده می‌شود (ملاصدرا، ۱۳۷۴: ۵۲۳).

ملاصدرا در رساله سه اصل فنای سالک را با حرکت جوهری تبیین کرده و ابیاتی از ابن عربی و

مولوی به عنوان تأیید مطلب بیان می‌کند:

انسان از جملهٔ ممکنات مخصوص است بدان که امتزاج حقیقت وی از دو روح گشته، یکی روح حیوانی فانی، و دیگری روح ملکی باقی؛ و از این جهت وی را هر زمان خلقی و لیبسی تازه و موتی و حیاتی مجدد می‌باشد، و وی را ترقی از منزلی به منزلی دست می‌دهد، و رحلت از مقامی به مقامی روی می‌نماید، و از نشئت به نشئت تحول می‌کند.

لقد صار قلبی قابلاً کل صورة فمرعی لغزلان و دیر لرهبان^{۱۳}
تا وقتی که به وسیلهٔ این فناها از همهٔ منازل کونی و مقامات خلقی در می‌گذرد، و شروع در منازل ملکوتی و سیر در اسمای الهی و تخلق به اخلاق الله می‌نماید تا به مقام فنا کی و بقای ابدی می‌رسد، و در موطن حقیقی «انا الیه راجعون» قرار می‌گیرد.

از جمادی مردم و نامی شدم وز نما مردم ز حیوان سر زدم
مردم از حیوانی و آدم شدم پس چه ترسم کی ز مردن کم شدم
بار دیگر هم بمیرم از بشر تا بر آرم از ملائک بال و پر
بار دیگر از ملک قربان شوم آنچه اندر وهم ناید آن شوم
پس عدم کردم چون ارغنون گویدم کانا الیه راجعون^{۱۴}
(ملاصدرا، ۱۳۶۰: ۹۴)

نتیجه

۱. ملاصدرا «عشق» را به «ابتهاج به شیء موافق» تعریف کرده است که بنابر «وحدت شخصی وجود» حقیقت آن فقط در خداوند است و در غیر از خداوند- همچنان که اطلاق وجود، مجازی است - اطلاق عشق نیز مجاز است.

۲. عشق خدا به زیبایی خود و دوست داشتن خداوند بر اینکه زیبایی خود را در آینه ببیند، سبب حرکت برای آفرینش شد؛ حرکتی که ظهور خداوند است و ظاهر شدن زیبایی او. عارفان این حرکت را «حرکت حبی» می‌نامند.

۳. موضوع و غایت حرکت حبی- هم در سیر نزولی و هم در سیر صعودی - خداوند است. عشق خداوند به ذات خود سبب آفرینش و ظهور جلوه‌های او شد؛ همچنان که تجلیات آن ذات

واحد، عشق بازگشت به ذات الهی را دارند. و از آنجا که این تجلیات با ذات الهی دوگانگی ندارند، گویی که شیء واحدی عاشق ملاقات خویش است.

۴. ابن عربی و پیروانش در تعبیری «انسان کامل» را غایت حرکت حبی می‌دانند؛ اما ملاصدرا با اشاره به دو حدیث قدسی: «حدیث کنز» و «حدیث لولاک»، از دو نوع غایت در حرکت حبی: غایت قصوی و غایت متوسط نام می‌برد. حدیث کنز دلالت دارد بر اینکه غایت قصوی از آفرینش، شناخته شدن گنج مخفی است و غایت متوسط بنا بر حدیث: «لَوْلَاكَ لَمَا خَلَقْتُ الْأَفْلاكَ»، انسان کامل است.

پی‌نوشت‌ها

۱. ملاصدرا در مباحث علت و معلول، به تعبیر خویش فلسفه را تکمیل کرده است. وی با تحقیق در حقیقت علت و معلول، از «وحدت تشکیکی وجود» گذر کرده و بر «وحدت شخصی وجود» برهان اقامه می‌کند. نتیجه برهان ملاصدرا این است که معلول، مصداق وجود نیست؛ بلکه شأن آن است؛ یعنی در هستی، وجود حقیقی یکی است که واجب‌الوجود است و هریک از ممکنات، جهتی از جهات اوست: «و رجعت علیه المسمی بالعلته و تاثیرہ للمعلول الی تطوره بطور و تحیثه بحیثیة، لا انفصال شیء مابین عنہ» (ملاصدرا، ۱۹۹۰، ج ۲: ۳۰۱).

براین اساس اسناد وجود به ممکنات، اسنادی مجازی است. البته منظور از مجاز، مجاز عرفانی است، یعنی ماسوی الله مصداق بالعرض وجود هستند و آنچه اولاً و بالذات متن واقعیت را به خود اختصاص داده و مصداق بالذات وجود محسوب می‌شود وجود حق تعالی است. و آنچه از کثرت و تفاوت مراتب و شدت و ضعف مشاهده می‌شود به تشکیک در ظهورات ارجاع داده می‌شود (رک: ابن عربی، بی‌تا، ج ۲: ۱۲۱۶؛ نیز ۱۳۷۰: ۷۶ و ۱۲۴؛ قیصری، ۱۳۷۵: ۱۵)، یعنی در بین مظاهر این واحد شخصی، از جهت مظهریت، مراتب شدت و ضعف است؛ به گونه‌ای که یکی مظهر تام و تمام است و دیگری مظهر ناقص که این تفاوت و تفاضل را به «تشکیک در مظاهر» تعبیر می‌کنند. به بیان دیگر، با اثبات اعتباریت ماهیت، فقط وجود وجوبی حق تعالی اصیل و حق است و غیر آن فانی و باطل؛ اگرچه به آن‌ها، از روی مجاز، وجود اطلاق شود (رک: ملاصدرا، ۱۳۸۲: ۴۹).

بنابراین ملاصدرا نیز همانند ابن عربی هر وجودی غیر از خداوند را وجهی از وجوه او می‌داند. خداوند وجود مطلق است که همه اشیا را در بر می‌گیرد. خداوند، حقیقت است و باقی شئون او؛ خداوند اصل است

و ماسوای او ظهورات و تجلیات او هستند؛ همچنان که در آیه کریمه فرموده است: «هُوَ الْأَوَّلُ وَالْآخِرُ وَالظَّاهِرُ وَالْبَاطِنُ» (حدید: ۳) و در دعا وارد شده است: «یا هو یا من هو من لیس الا هو» (ملاصدرا، ۱۳۶۳ ب: ۵۳). از نظر ملاصدرا گفتن «یا هو» در واقع اعتراف به این نکته است که در هستی جز خداوند وجود ندارد؛ زیرا اگر چیز دیگری جز خداوند وجود داشته باشد، ضمیر «هو» صلاحیت ارجاع به او را نیز دارد. بنابراین گفتن «یا هو» حکم بر این است که غیر از خداوند، عدم محض و سلب مطلق است (ملاصدرا، ۱۳۷۸ ب: ۴۱۸). ملاصدرا گاهی همانند ابن عربی کلمه «هو» را اسمی از اسمای الهی می‌داند و بیان می‌کند که «هو» اسم اعظم است که اسراری عجیب و دقیقی غریب دارد (رک: ابن عربی، ۱۹۹۷: ۱۵۷). یکی از آن اسرار این است که از دو حرف «ها» و «واو» ترکیب شده است. «ها» از انتهای حلق که آخرین مخرج است، خارج می‌شود و «واو» از بین دو لب که اولین مخرج است و این، اشاره‌ای لطیف دارد به اینکه خداوند هنگام حکم به اولیت و آخریت، لفظ «هو» را آورده: «هُوَ الْأَوَّلُ وَالْآخِرُ» و فرموده است: «اللَّهُ الْأَوَّلُ وَالْآخِرُ» (ملاصدرا، ۱۳۷۸: ۴۱۷-۴۱۸).

۲. مولوی نیز تعبیری در مثنوی، شبیه به تعبیر ابن عربی دارد:

هر چه گویم عشق را شرح و بیان	چون به عشق آیم خجل مانم از آن
گرچه تفسیر زبان روشن گر است	لیک عشق بی زبان روشن تر است

(مثنوی، دفتر اول، ابیات ۱۱۲-۱۱۳)

۳. به تعبیر مؤلف سخن عشق: «محبت صفت ذاتی خداست و همان‌طور که ذات حق ناشناختنی است، صفات او - به‌خصوص صفات ذاتی - از آن جهت که عین ذات (غیب‌الغیوب محض) است، هرگز شناخته نخواهد شد. پس حقیقت محبت شناختنی نیست» (طباطبایی، ۱۳۸۰: ۶۹).

۴. یکی از خصوصیات عشق زیبایی است، چنان‌که افلاطون در رساله فایده‌روس از عشق و زیبایی - همراه هم - سخن گفته (Plato, 1953: 238-239). در احادیث نیز داریم: «إِنَّ اللَّهَ جَمِيلٌ يُحِبُّ الْجَمَالَ» (مجلسی، ۱۴۰۳، ج ۱۰: ۹۲)، و ویژگی دیگر عشق، علم و معرفت است، چنان‌که مولوی می‌گوید:

این محبت هم نتیجه دانش است	کی گزافه بر چنین تختی نشست
----------------------------	----------------------------

(مثنوی، دفتر دوم، بیت ۱۵۳۲)

بنابراین، عشق نتیجه ادراک و معرفت، و حاصل علم است و از تعلق علم و ادراک و معرفت و احاطه آن به حسن و جمال عشق پیدا می‌شود.

۵. وجود حقیقی فقط خداوند است؛ وجودی واحد که هیچ نوع تکثری در آن نیست؛ نه به تباین آن چنان که رأی فیلسوفان مشایی است و نه به مراتب شدت و ضعف که به وحدت تشکیکی مشهور است. براساس این رأی که قول ابن عربی و پیروانش است و ملاصدرا نیز بر آن برهان اقامه کرده ممکنات آئینه‌های وجود حق تعالی هستند و از آنجا که خاصیت آئینه، حکایت‌گری از صورتی است که در آن متجلی است، هر ممکنی تمام کمالات خداوند و از جمله علم و قدرت و حیات را داراست؛ اما جمادات به خاطر نقص خود، بهره کمتری از این کمالات دارند و این مطلب، به معنای «تشکیک در مظاهر» است.

«عقل آدمیان باهوش - چه رسد به غیر آن‌ها - از درک سرایت علم و قدرت و اراده، همانند سرایت وجود، در تمامی موجودات، حتی سنگ‌ها و جمادات، قاصر است؛ اما ما با فضل الهی و نوری که از رحمت خود بر ما نازل کرد، به مشاهده علم و اراده و قدرت در تمامی موجودات - به اندازه وجودشان - هدایت یافتیم» (ملاصدرا، ۱۹۹۰، ج ۶: ۳۳۵-۳۳۶).

۶. ملاصدرا در *اسفار* می‌گوید: «هیچ‌یک از موجودات از عشق الهی و عنایت ربانی بی‌نصیب نیست. اگر لحظه‌ای این عشق و عنایت نباشد، همه چیز نابود خواهد شد. پس هر موجودی عاشق و طالب کمال وجودی است و از عدم و نقص بیزار است» (ملاصدرا، ۱۹۹۰، ج ۷: ۱۴۹).

۷. مولوی می‌گوید: «حق تعالی می‌فرماید: «كُنْتُ كُنْزًا مَخْفِيًا فَاحْبَبْتُ أَنْ أُعْرَفَ...» یعنی عالم را آفریدم و غرض از آن همه اظهار ما بود. گاهی به لطف، گاهی به قهر. این آن چنان پادشاه نیست که ملک او را یک معرف بس باشد. اگر ذات عالم همه معرف شوند در تعریف او قاصر و عاجز باشند. پس همه خلایق روز و شب اظهار حق می‌کنند. الا بعضی آنند که ایشان می‌دانند و بر اظهار واقفند و بعضی غافلند» (مولوی، ۱۳۶۲: ۱۷۶).

۸. «إِنَّ أَعْمَ الْأَسْمَاءِ هُوَ الرَّحْمَنُ» و لا اسم من أسماء الله - تعالی - إِلَّا وَ هُوَ يَلْزِمُهُ فِي ظَهْرِهِ وَ لَا شَيْءَ إِلَّا وَ لَهُ خَطٌّ مِنْهُ، فَانَّ أَوَّلَ فَيْضِ هَذَا الْأَسْمِ هُوَ الْوُجُودُ، وَ لَا يَخْلُو مِنْهُ شَيْءٌ لَا فِي عَالَمِ الْغَيْبِ وَ لَا فِي عَالَمِ الشَّهَادَةِ، وَ لِهَذَا قَالَ - تَعَالَى -: رَحْمَتِي وَسِعَتْ كُلَّ شَيْءٍ» (کاشانی، ۱۳۸۰: ۶۵۷-۶۵۸).

۹. علامه حسن زاده آملی برای توضیح مطلب چنین مثال آورده است: «صفت جود اول باید به ذات حاتم طائی تعلق بگیرد، تا ذات جواد بشود؛ آن‌گاه از این ذات جود در خارج تحقق پیدا کند. پس جود رحمتی است که این رحمت پیش از آنکه در خارج ذات حاتم ظاهر شود اول شامل خودش شده است که در صقع ذات حاتم به وجود علمی تحقق یافت» (حسن زاده آملی، ۱۳۷۸: ۴۶۴).

۱۰. عبارت ابن عربی چنین است: «فَأَمَّا الْإِلَهِيُّ فَهُوَ تَوَجُّهُ الْحَقِّ عَلَى الْمُمْكِنِ فِي حَضْرَةِ الْإِمْكَانِ بِالْإِرَادَةِ الْحَبِيبَةِ لِيَكُونَ مَعَهَا الْإِبْتِهَاجُ فَإِذَا تَوَجَّهَ الْحَقُّ عَلَيْهِ بِمَا ذَكَرْنَاهُ أَظْهَرَ مِنْ هَذَا الْمُمْكِنِ التَّكْوِينِ فَكَانَ الَّذِي يُولَدُ عَنْ هَذَا

الاجتماع الوجود للممكن فعين الممكن هو المسمى أهلا و التوجه الإرادی الحی نکاحا و الإنتاج ایجادا فی عین ذلك الممكن و وجودا إن شئت و الأعراس الفرح الذی يقوم بالأسماء الحسنی لما فی هذا النکاح من الإیجاد الظاهر فی أعیان الممكنات لظهور آثار الأسماء فیہ إذ لا یصح لها أثر فی نفسها و لا فی مسماها و إنما أثرها و سلطانها فی عین الممكن لما فیہ من الافتقار و الحاجة إلى ما بید الأسماء فیظهر سلطانها فیہ فلہذا نسبنا الفرح و السرور و إقامة الأعراس إليها» (ابن عربی، بی تا، ج ۳: ۵۱۶).

۱۱. توجه به این نکته لازم است که گرچه در سند برخی از این احادیث که به وفور توسط عارفان مورد استناد واقع شده است و به تبع آن‌ها در آثار ملاصدرا نیز موجود است، خدشه وارد شده است؛ اما اولاً عارفان مدعی اند که با کشف و شهود به مطلب مورد نظر، یقین پیدا کرده‌اند و استفاده از احادیث جعلی، خدشه‌ای به صحت اصل مقصود وارد نمی‌کند و دیگر آنکه در اغلب موارد آیات قرآن - که در سند آن - خدشه‌ای نیست، مؤید مطلب است. آیت الله جوادی آملی در بحث غایت بودن خداوند می‌گوید: «علاوه بر روایاتی که ممکن است در سند برخی از آن‌ها خدشه شود، برخی از آیات به صراحت در غایت بودن ذات اقدس اله که به معرفت و عبودیت او حاصل می‌شود، تصریح می‌کنند، در آیه: «وَمَا خَلَقْتُ الْجِنَّ وَالْإِنْسَ إِلَّا لِيَعْبُدُونِ» (ذاریات: ۵۶)، از غایت بودن عبودیت خداوند سخن گفته می‌شود و در آیه دیگر معرفت خداوند به عنوان غایت خلقت آسمان‌ها و زمین معرفی می‌شود: «اللَّهُ الَّذِي خَلَقَ سَبْعَ سَمَاوَاتٍ وَمِنَ الْأَرْضِ مِثْلَهُنَّ يَتَنَزَّلُ الْأَمْرُ بَيْنَهُنَّ لِتَعْلَمُوا أَنَّ اللَّهَ عَلَىٰ كُلِّ شَيْءٍ قَدِيرٌ وَأَنَّ اللَّهَ قَدْ أَحَاطَ بِكُلِّ شَيْءٍ عِلْمًا» (طلاق: ۱۲)، یعنی خلقت نظام آسمان‌ها و زمین برای آگاهی شما به خداوند قدیر و علیم است. عبودیت و معرفت که در دو آیه فوق به عنوان غایت آفرینش آدم و عالم آمده‌اند، معارض یکدیگر نیستند بلکه مثبت هم می‌باشند. برای عالم شدن و شهود حق راهی جز عبودیت برای او نیست و کسی که نسبت به خدا عبودیت ندارد، معرفت او را نمی‌تواند داشته باشد» (جوادی آملی، ۱۳۷۶، ج ۲: ۳۹۷-۳۹۸).

۱۲. فرغانی در این باره نیکو گفته است: «تا این احکام تقییدی نفس بر تو و نفس تو غالب است، تو این وجود مضاف را در مراتب تحقیقیه، غیر وجود یگانه مطلق حق تصور می‌کنی بالکلّیه، و این شرک خفی است، زیرا که دو وجود، اثبات می‌کنی، الا آنکه چون آن وجود مطلق را تتریه می‌کنی و جمله صفات کمال را از صنع و قدرت و اتحاد و غیر آن به وی مضاف می‌دانی و بدان ایمان داری، لاجرم شرک ظاهر به تو مضاف نمی‌شود، و باز به سبب آنکه امری محقق غیر آن وجود مطلق که شامل این وجود مقید است، اثبات می‌کنی و او را منشأ صفات می‌دانی، و آثار را بالأصله به وی اضافت می‌کنی، لاجرم شرک خفی داری، و چون وجود، یکی بیش نیست در حقیقت، پس نفس تو به حکم غلبه کثرت بر او، از آن وحدت حق

محبوب است و از راه وصول بدان گمراه گشته، اگر تو این معنی را بشناسی، در بند فنای آن اوصاف شوی و از این گمراهی خلاص یابی» (فرغانی، ۱۳۵۷: ۳۶۹-۳۷۰).

و نیز «عیب نکرد و معیوب نگردانید مر این حال و کار عشق و اتحاد به معشوق را از تو، جز غیر و غیریت و دعوی تو آن را که گیری هست، اگر این غیر و غیریت و دعوی آن را که گیری را وجود هست از تو محو کرده شود، حقا چنان که هیچ اثری از آن در تو نماند، حینئذ به تحقق به آن وجود حقیقی و وحدت او، ثابت و باقی گردی و از تغیر و تحیر خلاص یابی» (فرغانی، ۱۳۵۷: ۳۷۰-۳۷۱).

۱۳. این بیت از ابیات مشهور ابن عربی در دیوان ترجمان الاشواق است (رک: ابن عربی، ۱۹۶۱: ۵۷)

۱۴. این ابیات از دفتر سوم مثنوی معنوی است (رک: مثنوی، دفتر سوم، ابیات: ۳۹۰۱-۳۹۰۶).

منابع

- قرآن کریم
- ابن عربی، محیی‌الدین. (۱۴۰۰)، *فصوص الحکم*، تصحیح ابوالعلاء عقیفی، چاپ دوم، تهران: الزهرا.
- _____ (۱۳۸۵)، *فصوص الحکم*، برگردان متن، توضیح و تحلیل محمدعلی موحد و صمد موحد، تهران: کارنامه.
- _____ (۱۳۸۸)، *رساله وجودیه*، ترجمه و تصحیح مرتضی شجاری، تهران: طراوت.
- _____ (۱۹۶۱)، *ترجمان الاشواق*، بیروت: دارصادر.
- _____ (۱۹۹۷)، *کتاب الازل*، در *رسائل ابن عربی*، به کوشش محمد شهاب‌الدین العربی، بیروت: دارصادر.
- _____ (بی تا)، *الفتوحات المکیه*، بیروت: دارصادر.
- ابن‌قیم جوزیه، محمد. (۱۴۱۸)، *مختصر الصواعق المرسله علی الجهمیه المعطله*، تحقیق رضوان جامع رضوان، بیروت: دارالفکر.
- ایچی، میر سید شریف. (۱۳۲۵)، *شرح المواقف*، تحقیق بدرالدین نعسانی، قم: الشریف الرضی.
- تفتازانی، سعدالدین. (۱۴۰۹)، *شرح المقاصد*، تحقیق عبدالرحمن عمیره، قم: الشریف الرضی.
- جامی، عبدالرحمن. (۱۳۷۸)، *مثنوی هفت اورنگ*، تهران: میراث مکتوب.
- جندی، مؤیدالدین. (۱۳۶۱)، *شرح فصوص الحکم*، تصحیح آشتیانی، مشهد: دانشگاه مشهد.

- جوادى آملی، عبدالله. (۱۳۸۷)، *عین نَصّاح تحریر تمهید القواعد*، قم: اسراء.
- _____ . (۱۳۷۶)، *رحیق مختوم*، شرح حکمت متعالیه، قم: اسراء.
- حافظ شیرازی، شمس‌الدین محمد. (۱۳۶۲)، *دیوان حافظ*، تصحیح پرویز ناتل خانلری، تهران: خوارزمی.
- حسن‌زاده آملی، حسن. (بی‌تا)، *گشتی در حرکت*، تهران: رجا.
- _____ . (۱۳۷۸)، *ممد الهمم در شرح فصوص الحکم*، تهران: وزارت فرهنگ و ارشاد اسلامی.
- حلّی، ابومنصور جمال‌الدین. (۱۴۰۷)، *کشف‌المراد فی شرح تجرید الاعتقاد*، تحقیق حسن حسن‌زاده آملی، قم: جامعه مدرسین قم.
- خمینی، مصطفی. (۱۴۱۸)، *تفسیر القرآن الکریم*، تهران: مؤسسه تنظیم و نشر آثار امام خمینی (س).
- خوارزمی، تاج‌الدین حسین بن حسن. (۱۳۶۴)، *شرح فصوص الحکم*، تصحیح نجیب مایل هروی، تهران: مولی.
- سبزواری، ملاهادی. (۱۳۸۳)، *اسرار الحکم*، تصحیح کریم فیضی، قم: مطبوعات دینی.
- _____ . (۱۳۷۵)، *شرح الاسماء و شرح دعای جوشن کبیر*، به کوشش نجفقلی حبیبی، تهران: دانشگاه تهران.
- _____ . (۱۴۱۳)، *شرح المنظومه*، تحقیق و تعلیق حسن حسن‌زاده آملی، تهران: ناب.
- شبستری، محمود. (۱۳۷۱)، *گلشن راز*، در مجموعه آثار شیخ محمود شبستری، به اهتمام صمد موحد، تهران: طهوری.
- طباطبایی، فاطمه. (۱۳۸۰)، *سخن عشق*، تهران: پژوهشکده امام خمینی (س) و انقلاب اسلامی.
- عراقی، فخرالدین. (۱۳۶۳)، *لمعات*، به کوشش محمد خواجوی، تهران: مولی.
- فرغانی، سعیدالدین سعید. (۱۳۵۷)، *مشارق الدراری شرح تائیه ابن‌فارض*، تصحیح جلال‌الدین آشتیانی، مشهد: دانشگاه مشهد.
- فناری، محمد بن حمزه. (۱۳۷۴)، *مصباح الأنس (شرح مفتاح الغیب)*، تهران: مولی.
- فیض کاشانی، محسن. (۱۳۷۵)، *اصول المعارف*، قم: دفتر تبلیغات اسلامی.
- قونوی، صدرالدین. (۱۳۷۵)، *النفحات الالهیه*، تصحیح محمد خواجوی، تهران: مولی.
- قیصری، داوود. (۱۳۷۵)، *شرح فصوص الحکم*، به کوشش آشتیانی، تهران: علمی و فرهنگی.

- کاشانی، عبدالرزاق. (۱۳۸۰)، *مجموعه رسائل و مصنفات کاشانی*، تصحیح مجید هادی زاده، چاپ دوم، تهران: میراث مکتوب.
- _____ . (۱۳۷۰)، *شرح فصوص الحکم*، قم: بیدار.
- مجلسی، محمدباقر. (۱۴۰۳)، *بحار الانوار*، بیروت: دار احیاء التراث العربی.
- ملاصدرا، صدرالدین محمد شیرازی. (۱۳۵۴)، *المبدأ و المعاد*، به کوشش جلال الدین آشتیانی، تهران: انجمن حکمت و فلسفه ایران.
- _____ . (۱۳۶۰)، *رساله سه اصل*، تصحیح حسین نصر، تهران: مولی.
- _____ . (۱۳۶۱)، *تفسیر القرآن الکریم*، به کوشش محمد خواجوی، قم: بیدار.
- _____ . (۱۳۶۳ الف)، *اسرار الآیات*، به کوشش محمد خواجوی، تهران: مؤسسه مطالعات و تحقیقات فرهنگی.
- _____ . (۱۳۶۳ ب)، *المشاعر*، تصحیح و مقدمه هانری کرین، تهران: طهوری.
- _____ . (۱۳۷۴)، *مفتاح الغیب*، تصحیح محمد خواجوی، تهران: مولی.
- _____ . (۱۳۷۸ الف)، *رسالة فی الحدوث*، تصحیح حسین موسویان، تهران: بنیاد حکمت اسلامی صدرا.
- _____ . (۱۳۷۸ ب)، *مجموعه رسائل فلسفی صدر المتألهین*، به کوشش حامد ناجی اصفهانی، تهران: حکمت.
- _____ . (۱۳۸۲)، *الشواهد الربوبیه*، تصحیح جلال الدین آشتیانی، قم: مطبوعات دینی
- _____ . (۱۹۹۰)، *الحکمة المتعالیة فی الاسفار العقلیة الاربعة*، بیروت: دار احیاء التراث العربی.
- مولوی، جلال الدین محمد. (۱۳۶۳)، *مثنوی معنوی*، به تصحیح نیکلسون، به اهتمام نصرالله پورجوادی، تهران، امیرکبیر.
- _____ . (۱۳۶۲)، *فیه مافیہ*، به کوشش بدیع الزمان فروزانفر، چاپ پنجم، تهران: امیرکبیر.

— Plato, (1953), *Phaedrus*, in the *Dialogues of Plato*, ed. B. Jowett, Oxford.

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