

حرکت حبی و غایت آن

از دیدگاه ابن عربی و ملاصدرا

*مرتضی شجاعی

**فریبیاسادات مختاری

چکیده: حرکت حبی را می‌توان «جريان تجلی ناشی از حب ظهر و اظهار» دانست که در همه اسامی 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 «فنای 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

* دانشیار دانشگاه تبریز

**دانشجوی کارشناسی ارشد رشته فلسفه و کلام اسلامی دانشگاه تبریز

دریافت مقاله: ۱۳۹۱/۶/۲۵ پذیرش مقاله: ۱۳۹۱/۶/۲۵

Email: mortezashajari@gmail.com

Email: f-mokhtari1986@yahoo.com

مقدمه

بحث از حرکت، از مباحثی است که از گذشته‌های دور، ذهن عموم متغیران را به خود مشغول داشته است؛ شاید به این دلیل که حرکت در این عالم، بیش از هر چیز دیگری مشهود است. ارسسطو از طریق حرکت، محرك 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 بنیادی ترین مؤلفه‌های جهان مخلوق دانسته‌اند. به باور ایشان، اعراض و 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؛ ابن قیم، ۱۴۱۸، ج 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، صادر است. اما ابن عربی و پیروانش که به «وحدت شخصی وجود» معتقدند، حرکت را در خداوند - تنها وجود حقیقی - و اسماء و صفات او می‌دانند و این حرکت را «حرکت حبی» نامیده‌اند. از آنجاکه 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، معلومات 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 في الوجود إلا الله»؛ «عشق صفت

موجود است و در هستی جز خداوند نیست» (ابن‌عربی، بی‌تا، ج: ۲؛ ۱۱۴). و به تعبیر قونوی 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 می‌شود ... از این رو [در تمام موارد، حق است که هم عاشق است و هم معشوق و] جایز نیست که حق عاشق خلق و یا خالق عاشق حق باشد (قونوی، ۱۳۷۵: ۵۲).

ملاصدرا - پایه‌گذار 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 می‌کند. فلسفه ملاصدرا مبنی بر «وجود» است. ویژگی‌های عمدۀ 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؛ ویژگی‌هایی که اغلب با بیانی متفاوت ازسوی عده‌ای از عارفان درباره «عشق» بیان شده است.

اگر ملاصدرا را یکی از شیفتگان عرفان ابن‌عربی بدانیم، که عبارات خود وی در آثار متعددش مؤید این امر است، و از آنجاکه «حرکت حبی» در جای جای آثار ابن‌عربی و پیروانش مورد بحث واقع شده است، بعيد است که بحث از مفاد این حرکت در حکمت متعالیه مجال ظهور نیافته باشد؛ گرچه ملاصدرا در هیچ‌یک 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 می‌تواند این باشد که «حرکت جوهری» شاهکار ملاصدرا محسوب می‌شود و توجه فراوان - و البته به حق - به آن، سبب مغفول ماندن دیدگاه ملاصدرا درباره حرکت حبی و تأثیر وی از عرفان ابن‌عربی 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:

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

(سیزوواری، ۱۳۸۳: ۱۷۶)

۱-۱) تعریف حب

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

الحب ينسب للإنسان و الله
بنسبة ليس يدرى علمنا ما هي
الحب ذوق و لا تدرى حقيقته
أليس 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

درواقع، مفهوم عشق همانند مفهوم وجود بدیهی و حقیقت آن مخفی است؛ یعنی بیت مشهور سیزوواری درباره وجود، در عشق نیز جاری است:

مفهومه من اعرف الاشياء و كنهه في غاية الخفاء
(سیزوواری، ۱۴۱۳: ۵۹)

بنابراین عشق قابل تعریف ذاتی نیست و فقط کسی که واجد آن باشد، بهخوبی ادراکش می‌کند (ابن عربی، بی‌تا، ج ۲: ۱۱۱). به تعبیر مولوی عشق، وصف خداوند است و چگونه می‌توان وصف ایزد را 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، ایيات ۲۱۸۹-۲۱۹۰)^۳
 با وجود این می‌توان با ذکر خصوصیاتی 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 اعلیٰ مراتب آن باشد (ملاصدرا، ۱۳۶۰: ۱۴۵). اما بنابر وحدت شخصی وجود، حقیقت عشق در خداوند است و در غیر از خداوند همچنان که اطلاق وجود، مجازی است (ملاصدرا، ۱۳۵۴: ۱۵۶)، اطلاق عشق نیز مجاز است.

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

محبٰت یا عشق یا میل مانند وجود حقیقتی است که در تمام اشیا ساری است، لیکن عامّه مردم به دلیل عادت یا مخفی بودن معنی، اشیا را به این اسمی 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 عاشقیت و معشوقیت او نیز چنین است. «خداوند زیباترین زیبایه‌است» «أَجْمَلَ مِنْ كُلِّ جَمِيلٍ» و علم او کامل‌ترین علوم است «فَوَقَ كُلُّ ذِي عِلْمٍ». لذا ابتهاج و عشق او، تام و فوق التمام است» (سیزوواری، ۱۳۷۵: ۱۴۲-۱۴۳).

۱-۲) تعریف حرکت حبی

تا نماند گنج حکمت‌ها نهان	بهر اظهار است این خلق جهان
جوهر خود گم مکن اظهار شو	کُنْتُ كَنْزًا گفت مخفیاً شنو

(مثنوی، دفتر چهارم، ایيات ۳۰۲۸-۳۰۲۹)

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

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

دانست^۵ که در همه اسامی 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 آنجاکه هر موجود زیبا، زیبایی خود را دوست دارد - به عنوان مثال می‌توان گفت هر عالمی علم خود را دوست دارد - خداوند عاشق زیبایی خود است و از این‌رو 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 محظوظ 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 نمی‌توانند مخفی بمانند؛ یعنی ذاتی زیبایی تجلی کردن و ظاهر شدن است:

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

به بیان دیگر، خداوند دوست دارد زیبایی خود را در آینه بینند؛ 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 پدیده‌ار می‌گردد که محل نگرسته شده در آن [آینه] بد و می‌دهد و دیده‌اری چنین صورت نمی‌بندد مگر آنکه محلی [در میان] باشد و بیننده در آن تجلی کند (ابن‌عربی، 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 کرده‌اند؛ چنان که ابن‌عربی گوید:

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

ساکن بود بهسروی وجود است ... ولنا حرکتی که وجود عالم است حرکت حبی است (ابن‌عربی، ۱۴۰۰: ۲۰۳).

ملاصدرا نیز در دو اثر خود با نقل قولی از انکساغورس ملطفی و تأیید آن، گرچه نامی از حب نبرده است، حرکت را بدین گونه تعریف می‌کند: «والحرکة عبارة عن الفاعلية أى الإيجاد التدریجی أو عن الوجود بعد العدم» (ملاصدرا، ۱۹۹۰، ج: ۵، پ: ۲۰۹؛ نیز ۱۳۷۸: ۱۶۰). به یقین مقصود ملاصدرا از این بیان، چنان‌که علامه حسن‌زاده آملی نیز متذکر شده تعریف حرکت حبی و تأیید سخن عارفان است است (رک: حسن‌زاده آملی، بی‌تا: ۲۱۵).

مقصود ابن‌عربی و ملاصدرا از «وجود بعد از عدم» آن چیزی نیست که متكلمان 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 ابن‌عربی تجلی حق را برابر دو گونه می‌داند؛ اولین مرتبه تجلی که «فیض اقدس» یا «تجلی ذاتی» نامیده می‌شود، تجلی حق برخود است که به واسطه آن «اعیان ثابتة» یعنی صورت‌های اشیای ممکن در حضرت واحدیت ظاهر می‌شوند (کاشانی، ۱۳۷۰: ۱۴). این اعیان ثابتة، 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 تکثر 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 ثابتة - 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 به‌فعالیت رسیدن جهان محسوس می‌شوند (رک: ملاصدرا، ۱۳۶۳: ۵۸-۵۹).

(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 آنجاکه وجود، واحد است و آن وجود واحد، «خداوند» است، می‌توان موضوع حرکت حبی را خداوند دانست؛ گرچه ابن‌عربی و ملاصدرا مطابق با تعبیر قرآنی: «يَحِّبُّهُمْ

وَ 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 حديث قدسی: «كُنْتُ كَنْزًا مَخْفِيًّا فَأَجْبَيْتُ أَنْ أُعْرَفَ فَخَلَقْتُ الْخَلَقَ لَكِي 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 ایجادی 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 حديث این می‌شود: من پروردگاری مُحسن و الهی مُنعم و مُفیض 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 ثابت هستند، از لی و قدیماند؛ درحالی که وجود خارجی اشیا حادث هستند. مخفی بودن خداوند، در رابطه با اعیان ثابت است؛ زیرا آن‌ها در ازل با خداوند موجودند و علم به خدا ندارند. پس آن‌گاه که خداوند اراده کرد شناخته شود، اعیان ثابت 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 حديث کنز، ظهور باشد، بنابراین معنای حديث 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 منزه 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 زیان شجره سخن گفت:
 خود می‌گوید و باز خود می‌شنود
 از ما و شما بهانه بر ساخته‌اند
 (عراقی، ۱۳۶۳: ۶۱)

ابن عربی این نکته را چنین بیان کرده است:

او را جزو نبیند و جزو او در کنکند، به او جزو او، علم نیاید. به واسطه خود، خویش را بینند و شناسد. او را احادی غیر از او نبیند و ادراک نکند. وحدانیش حجاب اوست و حجابی غیر خود ندارد. وجودش حجاب اوست؛ با وجودانیت خویش، وجود خود را مستور می‌دارد و این ستر بدون کیفیت است. کسی غیر اوی 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 سبی غیر او. تفاوتی بین ارسال‌کننده و ارسال‌شده، 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 جلوه‌های مختلف حق تعالی هستند و وقتی در هستی است و به تبع آن، عشق در هستی ساری است. به تعبیر شارح فصوص الحکم: «المحبة لازمة للوحدة الحقيقة في سريان الوحدة في الوجود تسرى المحبة». (کاشانی، ۱۳۷۰: ۲۹۹). عشقی که عارفان آن را ساری در موجودات می‌دانند، عشقی حقیقی و با خصوصیاتی مانند علم و قدرت و حیات است؛ زیرا در هستی، جز عشق موجود نیست. عشق در همه ساری است، ناگزیر جمله اشیاست. «و كيف تذكر العشق و مافي الوجود الا هو، ولو لا الحب ما ظهر ما ظهر فالحب ظهر الحب سار فيه بل هو الحب كله» (عراقی، ۱۳۶۳: ۶۸).

دلیل ملاصدرا بر این مطلب عرفانی را می‌توان 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،^۶ قطعاً دارای عشق نیز هستند (در ک: ملاصدرا، ۱۹۹۰، ج ۷: ۱۵۰). و نیز همان گونه که هر وجود سافلی از وجودی عالی صادر می‌شود تا نوبت به صدور موجودات مادی شود، عشق اعلی نیز از عشق سافل ناشی می‌شود تا به

عشق واجب الوجود 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. از این رو عشق در تمام موجودات سریان دارد (ملاصدرا، ۱۹۹۰، ج ۷: ۱۶۰).

(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 اقتراضی شکل اول است:

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

ب) مسبب اسباب 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؛ همچنان که 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 آنجاکه خداوند ذات خود را دوست دارد «واجب الوجود اعظم مبتهج بذاته»؛ تمامی اشیا را از آن رو 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؛ سبزواری، ۱۳۸۳: ۳۶۰) به دلیل این است که قاعدةٔ فلسفی «العالی لا يزيد الى 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 به‌واسطهٔ سافل به‌نوعی 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 به‌واسطهٔ 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). 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 است. درنتیجه، وجود آن مخلوق، بهجهت و خیری برای خداوند حاصل نمی‌کند؛ بلکه بهجهت 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).

تعابیرات مختلف از غایت حرکت حبی

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

۱-۲) غایت حرکت حبی در سیر نزولی

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

الف) عشق

عشق را می‌توان هم در سیر نزولی و هم در سیر صعودی غایتِ حرکت حبی دانست. پیش از این بیان شد که خداوند اصل وجود است، از طرفی عارفان عشق را نیز اصل وجود می‌دانند. بنابراین می‌توان نتیجه گرفت که به باور ایشان خداوند، عشق است. از این‌رو همچنان که خداوند غایت حرکت حبی است، عشق را هم می‌توان غایت این حرکت دانست؛ چنان‌که ابن‌عربی می‌گوید:

عشق اصل وجود است.

و عن الحب صدرنا و على الحب جلنا
فلنا جثناء قصداً و لهذا قد قبلنا
(ابن‌عربی، 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 – چنان‌که 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: 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 ظهر کند. ملاصدرا و پیروانش با اثبات عینیت صفات خداوند با ذات مقدس او، ظهرور خدا در صورت‌های مختلف و عشق خداوند به این ظهرور را از صفات خداوند می‌دانند که عین ذات اوست و نتیجه می‌گیرند که غایت در ایجاد و ظهرور، 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 تعالیٰ و ظاهر کردن موجوداتی که تجلی اسماء و صفات او هستند. به باور عارفان حق تعالیٰ 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 اسماء واقع می‌شود. در ک این مطلب متوقف بر دانستن چند مقدمه است:

۱) رحمت الهی: بنابر آیه کریمه: «وَرَحْمَتِي وَسِعَتْ كُلَّ شَيْءٍ» (اعراف: ۱۵۶)، رحمت الهی شامل هرچیزی است. چنان رحمتی، همان وجود اشیاست: «رحمت آوردن خداوند بر اشیا عین ایجاد آن‌هاست، پس هر موجودی مورد رحمت واقع شده است» (ابن عربی، ۱۳۷۰: ۱۷۸). از این‌رو ابن عربی می‌گوید: «هیچ‌چیز به مخلوقات نزدیک‌تر از رحمت الهی نیست؛ زیرا هیچ‌چیز 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 (رك: ابن عربی، ۱۳۷۰: ۱۷۷)؛ زیرا خود رحمت یکی از مصادیق «كُلَّ شَيْءٍ» است.^۹ آن‌گاه ذات با صفت رحمت، اسم «الرحمن» شد که موحد رحمت در اسمای متقابل الهی و نکاح آن‌ها و ظهور عالم شد.

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

۲) اسمای متضاد: بنابر آیه کریمه: «فَلَمَّا أَسْتَأْنَاهُ الْحُسْنَى» (اسراء: ۱۱۰). خداوند دارای اسمای نیکوی گوناگون است. اسمایی مانند: رحمان و قهار، معز و مذل، 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 (رك: ملاصدرا، ۱۳۶۳: ۲۲۳). درواقع 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 این‌رو 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 (رك: ملاصدرا، ۱۳۶۱، ج: ۴؛ ۴۲: ۴)؛ 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 بزرخی 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 نمی‌یافتد 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 اقتراضی نیز حاصل نکاح دو مقدمه آن است (نکاح معقول). وی نکاح الهی و ایجاد عالم را به نکاح زن و مرد تشییه می‌کند. در این تشییه 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 تشییه، شادمانی و فرحی است که از ایجاد ممکنات در اسمای حسنای الهی به واسطه ظهور آثار آن اسمای پیدا می‌شود. از این رو عروسی و شادمانی به اسمای الهی نسبت داده می‌شود.^{۱۰}

پیروان ابن عربی نکاح الهی را بر پنج قسم می‌دانند که سبب ایجاد عالم معنوی و روحی و نفسی و مثالی و حسی می‌گردند (رك: جندی، ۱۳۶۱: ۷۱۶؛ قیصری، ۱۳۷۵: ۱۱۷۲؛ فناری، ۱۳۷۴: ۴۳۸). در واقع، عالم کلی که پیروان ابن عربی با اصطلاح «حضرات خمس» از آن یاد می‌کنند، نتیجه «نکاحات خمسه» است. اولین حضرت، «حضرت غیب مطلق» است که عالم آن، عالم اعیان ثابت 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 درواقع 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 بیابد و از آنجاکه 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 عفیفی:

انسان مجالی است که حق، خود را با آن می‌نگردد؛ زیرا او آینه خداست ... او وجودی است که به‌واسطه آن سرّ حق منکشف می‌شود. اوست که غایت قصوای وجود است؛ زیرا با وجود او اراده الهی مبنی بر ایجاد مخلوقی که خدا را – آن گونه که سزاوار است – بشناسد و کمالات حق را آشکار کند، تحقق یافته است. اگر انسان نبود، اراده الهی متحقق ننمی‌شد و حق ناشناخته می‌ماند (ابن عربی، ۱۴۰۰، مقدمه: ۳۸).

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

خداوند با ظهور در این مظهر، ذات خود را از جهت جامعیتی که برتر از آن حیثیتی نیست ادراک می‌کند و بدین‌ترتیب 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: «لولاکَ لَمَا خَلَقْتُ الْأَفْلَاكَ»؛ [ای پیامبر] اگر تو نبودی افلاك 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 محسن است: حلول و اتحاد اینجا محال است که در وحدت دوئی عین ضلال است (شبستری، ۱۳۷۱: ۸۵)

آدمی در این عالم که عالم حجاب است، خود را موجودی مستقل می‌پندارد؛ اما با حرکت جبی و در سلوکی عاشقانه می‌تواند حجاب خود را کنار نهاد 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 ثابت و موجوده ما همه ظل‌آند و ظل چیزی به اعتباری عین اوست.

من از تو جدا نبودام تا بودم
وین هست دلیل طالع مسعودم
در ذات تو ناپدیدم ار معدومم
(خوارزمی، ۱۳۶۴: ۱، ج)

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 الی الله است.

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

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

تا محب خو فرا کند و او را پس پرده می بیند تا چون دیده آشنا شود و عشق سلسله شوق بجنباند، محب به مدد عشق و قوت شوق، پردهها یکان یکان فرو گشاید؛ آن گاه پرتو سبحات جمال غیریت موهم را بسوزد و او (مشوق) به جای او (عاشق) بنشیند و همگی او (عاشق) شود (عرابی، ۱۳۶۳: ۱۴۳).

ب) فنای عاشق در مشوق

عارفان معمولاً غایت سلوک عاشقانه را «فنای فی الله» می دانند. ابن عربی بر این باور است که «فنا» اگر به معنای فانی شدن یک وجود در وجود دیگر باشد، اعتقادی شرک آلود 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 مخصوص و سهی‌آشکار است. معرفت به خداوند نیازی به فنای وجود و فنای فنا ندارد. زیرا لا شيء را وجودی نیست و آنچه وجودی ندارد فنای نخواهد داشت. فنا بعد از اثبات وجود است (ابن عربی، ۱۳۸۸: ۱۴۵).

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

گرهی خواهی که بفروزی چو روز	هستی همچون شب خود را بسوز
هستی 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، ایات ۳۰۱۰-۳۰۱۲)	

ملاصدرا غایت سلوک عاشقانه را فانی شدن در حق تعالی می داند؛ 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 می باشد؛ اما نوع برتر تجلی، تجلی ذاتی است که به واسطه آن، تعین ذاتی و وجود مقید سالک زائل می شود. این نوع، فنای ذاتی نامیده می شود (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 می کند:

انسان از جمله ممکنات مخصوص است بدان که امتراج 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 لبسی تازه و مورثی و حیاتی مجدد می‌باشد، و وی را ترقی از منزلی به منزلی دست می‌دهد، و رحلت از مقامی به مقامی روی می‌نماید، و از نشست به نشست تحول می‌کند.

لقد صار قلبی قابلاً کل صورة فمرعی لغزان و دیر لرهبان^{۱۳}
تاوقتی که به وسیله این فناها از همه 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 فنای کلی و بقای ابدی می‌رسد، و در موطن حقیقی «انا لله 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
تار دیگر هم بسیرم از بشر	تا بر آرم از ملائک بال و پر
بار دیگر از ملک قربان شوم	آنچه اندر وهم ناید آن شوم
پس عدم گردم عدم چون ارغون	گوییدم کانا إلیه راجعون ^{۱۴}

(ملاصدرا، ۹۴:۱۳۶۰)

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 آئینه بینند، 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 آنجاکه این تجلیات با ذات الهی دوگانگی ندارند، گویی که شیء واحدی عاشق ملاقات خویش است.

۴. ابن‌عربی 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 بنابر حدیث: «لولاکَ لَمَا خَلَقْتُ الْأَنْفُلَكَ»، 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، مصاداق 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 عليه المسمى بالعلة و تاثيره للمعلول الى تطوره بطور و تحیته بحیثية، لا انقسام شیء مباین عنه» (ملاصدا، ۱۹۹۰، ج ۲: ۳۰۱).

براین اساس استناد وجود به ممکنات، استنادی مجازی است. البته منظور از مجاز، مجاز عرفانی است، یعنی ماسوی الله مصاداق بالعرض وجود هستند و آنچه اولاً و بالذات متن واقعیت را به خود اختصاص داده و مصاداق 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: ابن‌عربی، بی‌تا، ج ۲: ۱۲۱۶؛ نیز ۱۳۷۰: ۷۶ و ۱۲۴؛ قصیری، ۱۳۷۵: ۱۵)، یعنی در بین مظاهر این واحد شخصی، از جهت مظہریت، مراتب شدت و ضعف است؛ به گونه‌ای که یکی مظہر تمام و تمام است و دیگری مظہر ناقص که این تفاوت و تفاضل را به «تشکیک در مظاہر» تعبیر می‌کنند. بهیان 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 ابن‌عربی هر وجودی غیر از خداوند را وجهی از وجوده 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 وَالآخِرُ وَالظَّاهِرُ وَالبَاطِنُ» (حدید: ۳) و در دعا وارد شده است: «يا هو يا من هو من ليس الا هو» (ملا صدرا، ۱۳۶۳: ۵۳). از نظر ملا صدرا گفتن «يا هو» درواقع 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 «يا هو» حکم بر این است که غیر از خداوند، عدم محض و سلب مطلق است (ملا صدرا، ۱۳۷۸: ۱۳۷۸ ب: ۴۱۸). ملا صدرا گاهی همانند ابن عربی کلمه «هو» را اسمی از اسمای الهی می‌داند و بیان می‌کند که «هو» اسم اعظم است که اسراری عجیب و دقایقی غریب دارد (رك: 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 وَالآخِرُ» و نفرموده است: «اللهُ الْأَوَّلُ وَالآخِرُ» (ملا صدرا، ۱۳۷۸: ۴۱۸-۴۱۷).

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

- | | |
|---|--|
| چون به عشق آیم خجل مانم از آن
لیک عشقِ بی زبان روشن تر است | هر چه گوییم عشق را شرح و بیان
گرچه تفسیر زبان روشن گر است |
|---|--|
- (مثنوی، دفتر اول، ایيات ۱۱۲-۱۱۳)
۳. به تعبیر مؤلف سخن عشق: «محبت صفت ذاتی خداست و همان طور که ذات حق ناشناختی است، صفات او - به خصوص صفات ذاتی - از آن جهت که عین ذات (غیب الغیوب محض) است، هرگز شناخته نخواهد شد. پس حقیقت محبت شناختنی نیست» (طباطبایی، ۱۳۸۰: ۶۹).

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

- | | |
|----------------------------|----------------------------|
| کی گزافه بر چنین تختی نشست | این محبت هم نتیجه دانش است |
|----------------------------|----------------------------|
- (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 تکری در آن نیست؛ نه به تباین آنچنان که رأی فیلسوفان مشابی است و نه به مراتب شدت و ضعف که به وحدت تشکیکی مشهور است. براساس این رأی که قول ابن‌عربی و پیروانش است و ملاصدرا نیز بر آن برهان اقامه کرده ممکنات آینه‌های وجود حق تعالی هستند و از آنجاکه خاصیت آینه، 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، فاصل 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 یافته‌یم» (ملاصدرا، ۱۹۹۰، ج: ۶، ۳۳۵-۳۳۶).

۶. ملاصدرا در اسفار می‌گوید: «هیچ‌یک از موجودات از عشق الهی و عنایت ربی نصیب نیست. اگر لحظه‌ای این عشق و عنایت نباشد، همه‌چیز 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 مَعْنَفِيًّا فَأَحَبَبْتُ أَنْ أُغَرَّ...» يعني عالم را آفریدم و غرض از آن همه اظهار ما بود. گاهی به لطف، گاهی به قهر. این آنچنان پادشاه نیست که ملک او را یک معروف بس باشد. اگر ذات عالم همه معرف شوند در تعریف او فاصل 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 الْأَسْمَاءَ هُوَ «الرَّحْمَنُ» وَ لَا إِسْمٌ مِنْ أَسْمَاءِ اللَّهِ - تَعَالَى - إِلَّا وَ هُوَ يَلْزَمُهُ فِي ظَهُورِهِ وَ لَا شَيْءٌ إِلَّا وَ لِهِ خُطَّ مِنْهُ، فَإِنَّ أَوَّلَ فِيضَ هَذَا الْأَسْمَاءِ هُوَ الْوُجُودُ، وَ لَا يَخْلُو مِنْهُ شَيْءٌ لَا فِي عَالَمِ الْغَيْبِ وَ لَا فِي عَالَمِ الشَّهَادَةِ، وَ لِهَذَا قَالَ - تَعَالَى -: رَحْمَتِي وَسِعْتُ 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 جود 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 صفع ذات حاتم به وجود علمی تحقق یافت» (حسن‌زاده آملی، ۱۳۷۸: ۴۶۴).

۱۰. عبارت ابن‌عربی چنین است: «فَأَمَا الإِلَهِيُّ فَهُوَ تَوْجِهُ الْحَقِّ عَلَى الْمُمْكِنِ فِي حُضُورِ الْإِمْكَانِ بِالْإِرَادَةِ الْحَيَّيَّةِ لِيَكُونَ مَعْهَا الْابْتِهَاجُ فَإِذَا تَوْجَهَ الْحَقُّ عَلَيْهِ بِمَا ذُكِرَنَاهُ أَظْهَرَ مِنْ هَذَا الْمُمْكِنِ التَّكْوِينَ فَكَانَ الَّذِي يُولَدُ عَنْ هَذَا

الاجتماع الوجود للممکن فعین الممکن هو المسمى أهلا و التوجه الإرادی الحی نکاحا و الإنتاج إیجادا في عین ذلك الممکن و وجودا إن شئت و الأعراس الفرح الذی يقوم بالأسماء الحسنى لما في هذا النکاح من الإیجاد الظاهر في أعيان الممکنات لظهور آثار الأسماء فيه إذ لا يصح لها أثر في نفسها و لا في مسماتها و إنما أثرها و سلطانها في عین الممکن لما فيه من الافتقار و الحاجة إلى ما بيد الأسماء فيظهر سلطانها فيه فلهذا نسبنا الفرح و السرور و إقامة الأعراس إليها» (ابن عربی، بی تا، ح ۳: ۵۱۶).

۱۱. توجه به این نکته لازم است که گرچه در سند برخی از این احادیث که بهوفور توسط عارفان مورد استناد واقع شده است و به تبع آن‌ها در آثار ملاصدرا نیز موجود است، خدشه وارد شده است؛ اما اولاً عارفان مدعی‌اند 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. آیت‌الله جوادی آملی در بحث غایت بودن خداوند می‌گوید: «علاوه‌بر روایاتی که ممکن است در سند برخی از آن‌ها خدشه شود، برخی از آیات به صراحت در غایت بودن ذات اقدس الله 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 سَبَعَ سَمَاوَاتٍ وَمَنَ الْأَرْضُ مِنْهُنَّ يَنْتَزِلُ الْأَمْرُ يَنْتَهُنَ لِتَعْلَمُوا أَنَّ اللَّهَ عَلَىٰ كُلِّ شَيْءٍ قَدِيرٌ وَأَنَّ اللَّهَ قَدْ أَخْطَاطَ بِكُلِّ شَيْءٍ عِلْمًا» (طلاق: ۱۲)؛ یعنی خلقت نظام آسمان‌ها و زمین برای آگاهی شما به خداوند قادر 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 تقيیدی نفس بر تو و نفس تو غالب است، تو این وجود مضار را در مراتب تحقیقیه، غیر وجود یگانه مطلق حق تصور می‌کنی بالکلیت، و این شرک خفى است، زیرا که دو وجود، اثبات می‌کنی، الا آنکه چون آن وجود مطلق را تنزیه می‌کنی و جمله صفات کمال را از صنع و قدرت و اتحاد و غير آن به وی مضار می‌دانی و بدان ایمان داری، لاجرم شرک ظاهر به تو مضار 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 بالأصلالة به وی اضافت می‌کنی، لاجرم شرک خفى داری، و چون وجود، یکی بیش نیست درحقیقت، پس نفس تو به حکم غلبه کثرت بر او، از آن وحدت حق

محجوب 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 غیری هست، اگر این غیر و غیریت و دعوی آن را که غیری را وجود هست از تو محظوظ شود، حقاً چنان که هیچ اثری از آن در تو نماند، حینهند به تحقق به آن وجود حقیقی و وحدت او، ثابت و باقی گردی و از تغییر و تحریر خلاص یابی» (فرغانی، ۱۳۵۷: ۳۷۰-۳۷۱).

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

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

منابع

- قرآن کریم
- ابن عربی، محبی الدین. (۱۴۰۰)، *فصوص الحكم*، تصحیح ابوالعلاء عفیفی، چاپ دوم، تهران: الزهراء.
- . (۱۳۸۵)، *فصوص الحكم*، برگردان متن، توضیح و تحلیل محمدعلی موحد و صمد موحد، تهران: کارنامه.
- . (۱۳۸۸)، رسائل وجودیه، ترجمه و تصحیح مرتضی شجاری، تهران: طراوت.
- . (۱۹۶۱)، *ترجمان الاشواق*، بیروت: دارصادر.
- . (۱۹۹۷)، *کتاب الازل*، در رسائل ابن عربی، به کوشش محمد شهاب الدین العربی، بیروت: دار صادر.
- . (بی‌تا)، *الفتوحات المکیة*، بیروت: دار صادر.
- ابن قیم جوزیه، محمد. (۱۴۱۸)، *مختصر الصواعق المرسلة على الجهمية المعطلة*، تحقیق رضوان جامع رضوان، بیروت: دار الفکر.
- ایجی، میر سید شریف. (۱۳۲۵)، *شرح المواقف*، تحقیق بدرالدین نعسانی، قم: الشریف الرضی.
- نفتازانی، سعد الدین. (۱۴۰۹)، *شرح المقادیل*، تحقیق عبدالرحمن عمیره، قم: الشریف الرضی.
- جامی، عبدالرحمن. (۱۳۷۸)، *مثنوی هفت اورنگ*، تهران: میراث مکتوب.
- جندی، مؤید الدین. (۱۳۶۱)، *شرح فصوص الحكم*، تصحیح آشتیانی، مشهد: دانشگاه مشهد.

- جوادی آملی، عبدالله. (۱۳۸۷)، *عین نصّاخ تحریر تمہید القواعد*، قم: اسراء.
- _____ . (۱۳۷۶)، *رحیق مختوم، شرح حکمت متعالیه*، قم: اسراء.
- حافظ شیرازی، شمس الدین محمد. (۱۳۶۲)، *دیوان حافظ، تصحیح پرویز ناتل خانلری*، تهران: خوارزمی.
- حسن زاده آملی، حسن. (بی‌تا)، *گشتی در حرکت*، تهران: رجا.
- _____ . (۱۳۷۸)، *ممد الهمم در شرح فضوص الحکم*، تهران: وزارت فرهنگ و ارشاد اسلامی.
- حلى، ابومنصور جمال‌الدین. (۱۴۰۷)، *کشف المراد فی شرح تجرید الاعتقاد*، تحقیق حسن حسن زاده 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 فضوص الحکم*، تصحیح نجیب مایل هروی، تهران: مولی.
- سبزواری، ملا هادی. (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 المنظمه*، تحقیق و تعلیق حسن حسن زاده 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.
- عرaci، فخر الدین. (۱۳۶۳)، *لمعات*، به کوشش محمد خواجه‌ی، تهران: مولی.
- فرغانی، سعید‌الدین سعید. (۱۳۵۷)، *مشارق الدراری شرح تائیه ابن‌فارض*، تصحیح جلال‌الدین آشتیانی، مشهد: دانشگاه مشهد.
- فناری، محمد بن حمزه. (۱۳۷۴)، *مصیح الأننس (شرح مفتاح الغیب)*، تهران: مولی.
- فیض کاشانی، محسن. (۱۳۷۵)، *اصول المعارف*، قم: دفتر تبلیغات اسلامی.
- قونوی، صدر‌الدین. (۱۳۷۵)، *النفحات الالهیة* ، تصحیح محمد خواجه‌ی، تهران: مولی.
- قیصری، داود. (۱۳۷۵)، *شرح فضوص الحکم*، به کوشش آشتیانی، تهران: علمی و فرهنگی.

- کاشانی، عبدالرزاق. (۱۳۸۰)، مجموعه رسائل و مصنفات کاشانی، تصحیح مجید هادیزاده، چاپ دوم، تهران: میراث مکتوب.
- . (۱۳۷۰)، شرح فصوص الحکم، قم: بیدار.
- مجلسی، محمد باقر. (۱۴۰۳)، بحار الانوار، بیروت: دار إحياء التراث العربي.
- 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 خواجه‌ی، قم: بیدار.
- . (۱۳۶۳)، اسرار الآیات، به کوشش محمد خواجه‌ی، تهران: مؤسسه مطالعات و تحقیقات فرهنگی.
- . (۱۳۶۳ب)، المشاعر، تصحیح و مقدمه هانری کربن، تهران: طهوری.
- . (۱۳۷۴)، مفتاح الغیب، تصحیح محمد خواجه‌ی، تهران: مولی.
- . (۱۳۷۸الف)، رسالة فی الحدوث، تصحیح حسین موسویان، تهران: بنیاد حکمت اسلامی صدرا.
- . (۱۳۷۸ب)، مجموعه رسائل فلسفی صادر المتألهین، به کوشش حامد ناجی اصفهانی، تهران: حکمت.
- . (۱۳۸۲)، الشواهد الربویه، تصحیح جلال الدین آشتیانی، قم: مطبوعات دینی.
- . (۱۹۹۰)، الحکمة المتعالیة فی الاسفار العقلانیة الاربعة، بیروت: دار احیاء التراث العربي.
- مولوی، جلال الدین محمد. (۱۳۶۳)، مثنوی معنوی، به تصحیح نیکلسون، به اهتمام ناصرالله پور جوادی، تهران، امیر کبیر.
- . (۱۳۶۲)، فیه مافیه، به کوشش بدیع الزمان فروزانفر، چاپ پنجم، تهران: امیر کبیر.
- 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.