

مقدمه

مقوله «حرکت» از اندیشه‌های بنیادین بشری است که همواره ذهن و فکر بشر را به خود مشغول داشته و در حوزه‌های گوناگون با رویکردهای متفاوت از آن بحث شده است. نقطه مشترک در تمام این بررسی‌ها این است که حرکت اختصاص به ظواهر و نمودهای جهان طبیعت دارد. در این میان، با نگاه فلسفی، عمیق‌ترین تفسیر و اندیشه در دستگاه وجودشناختی ملاصدرا به نام «حرکت جوهری» ارائه گردید که تحول عظیمی در پی داشت؛ زیرا بر پایه این اندیشه، تمام نمودهای حرکت در عرصه طبیعت براساس حرکت در نهاد و جوهر طبیعت بیان گردید و ثبات و قرار از عرصه طبیعت رخت بریست، چهره و هویت جهان طبیعت یکپارچه حرکت و تجدد تفسیر شد و با این دید، بسیاری از معضلات هستی‌شناختی حل گردید.

اما در عرفان نظری، با ظهور ابن‌عربی و شارحان مکتبش در قرن هفتم، با الهام از آیات و روایات و مشاهدات باطنی و کشف حق‌الیقینی و تحلیل‌های عمیق عقلی، بر پایه وحدت شخصی وجود، نظریه «حرکت حبی» ارائه گردید که باعث تحولی عظیم در عرصه هستی‌شناختی گردید. این نظریه دو عنصر اصلی و بنیادی دارد که قابل توجه و تأمل است:

الف. فهم از هویت و تعریف «حرکت»، نقطه آغاز و دامنه و گستره آن؛ در این نگاه، همه تبدل‌ها و شدن‌ها در لایه‌ها و عرصه‌های گوناگون هستی با آموزه «حرکت حبی» تحلیل و تبیین گردید و حرکت مطلقاً حبی تعریف شد: «الحركة التي هي وجود العالم حركة الحب... ان الحركة أبداً إنما هي حبيّة...» (ابن‌عربی، ۱۴۰۰ق، ص ۲۰۳). از این‌رو، حرکت در موطن طبیعت، ظل و شأنی از شئون آن تلقی گشت. بیان ابن‌عربی و شارحان مکتبش این بود که آنچه در موطن طبیعت اتفاق می‌افتد جلوه و نمود حقایقی است که ریشه و بن‌مایه‌اش در صقع ربوبی متحقق است و امکان ندارد امری وجودی در مرتبه شهادت رخ نماید ولی در مبادی آن وجود نداشته باشد: «كل ما وقع في الشهادة دليل على ما هو واقع في الغيب» (قیصری، ۱۳۷۵، ص ۵۷۴). از این‌رو، هرگونه حرکت در نشئه طبیعت، نشئت گرفته از حرکت در مبادی اعلا و در نهایت، به حضرت حق منسوب است:

لا يتحرك كل من الموجودات العينية إلا بحركة للأعيان العلمية، وهي بالأسماء التي هي على الصراط المستقيم؛ فإن الرب إنما يتجلى في حضرة غيبية يتجلى خاص من حضرة خاصة، فيظهر أثر ذلك التجلي في صورة ذلك الاسم التي هي العين الثابتة، ثم في صورتها الروحية ثم في صورتها النفسية، ثم الحسية فاستاد تلك الحركة و ان كان الى تلك الصورة ظاهراً لكنه ينتهي الى الحق باطناً، فهو المبدأ لها و الصورة تابعة في الحركة له... إن كل ذي روح إنما يتحرك بالتبعية لحركة الرب الحاكم عليه (قیصری، ۱۳۷۵، ص ۷۱۲-۷۱۳).

بنابراین، آنچه در عالم ماده اتفاق می‌افتد جلوه و نماد آن حرکت کلی است که بر پایه محبت بنا نهاده شده و حرکت مطلقاً حبی است: «ان الحركة ابداً إنما هي حبيّة» (ابن‌عربی، ۱۴۰۰ق، ص ۲۰۳).

«حرکت حبی»

شبهات، چالش‌ها و پاسخ آنها

عبداللطیف عالمی / سطح ۴ حوزه علمیه قم

دریافت: ۱۳۹۲/۷/۱۵ - پذیرش: ۱۳۹۲/۱۲/۱۹

Nashrieh@qabas.net

چکیده

مقوله «حرکت» از اندیشه‌های بنیادین بشری است که همواره مطرح بوده و با رویکردهای فلسفی، کلامی، عرفانی و علمی تحلیل و تبیین شده است. عمیق‌ترین تفسیر با نگاه فلسفی، در دستگاه وجودشناختی ملاصدرا به نام «حرکت جوهری» ارائه شده است. نقطه مشترک تمام این بررسی‌ها این بوده که هویت حرکت، مؤلفه‌ها و لوازم آن مخصوص نشئه طبیعت است. در این میان، در قرن هفتم با ظهور ابن‌عربی و شارحان مکتب او، در این عرصه انقلابی رخ داد و نظریه «حرکت حبی» بر پایه وحدت شخصی وجود با الهام از آیات، روایات و کشف حق‌الیقینی در قالب گزاره‌های توصیفی و تحلیلی بیان گردید و معلوم شد که حرکت، مطلقاً «حبی» بوده و نقطه آغاز آن صقع ربوبی است، گستره آن هم تمام تعینات و ظهورات بوده و حرکت در نشئه طبیعت نمود و جلوه آن است. پذیرش «حرکت حبی» با این رویکرد و دامنه گسترده، با پرسش‌ها و تردیدهایی مواجه است. این تردیدها سه دسته است: برخی ناظر به اصل حرکت، برخی دیگر ناظر به نقطه آغاز و موطن آن، و برخی نیز ناظر به لوازم و تبعات آن است.

هدف این پژوهش طرح چالش‌ها و پاسخ به آنها با روش «تحلیلی و توصیفی» است. با طرح شبهات و پاسخ به آنها، نتیجه این خواهد بود که آموزه «حرکت حبی» با تفسیر ابن‌عربی با همان هویت حبی، دامنه و نقش ایجاد آن در ظهور تعینات نقش‌آفرینی خواهد کرد. در مقابل، نظریه حرکت فلسفی مورد تردید واقع خواهد شد.

کلیدواژه‌ها: حرکت، حبی، کمال، ذاتی، اسمائی، قو، فعل، استکمال.

تقریر می‌گردد تا هماهنگی و انسجام بین این نظریه و مبانی آن رعایت شود و نوآوری‌های تحقیق نیز در همین زمینه بازگو می‌شود.

شبهات مطرح‌شده بر حرکت حبی

۱. عدم صدق «حرکت» بر «حرکت حبی»

اولین پرسش و یا شبهه ناشی به سبب تفسیر مألوف و متعارف از «حرکت» بوده و حاصل آن این است که «حرکت» وصف موجود جسمانی است که آمیخته از قوه و فعل است. حیثیت قوه در حرکت، حیثیت فقدان و قابلیت است، در مقابل فعلیت که حیثیت آن وجدان و کمال وجودی است. حرکت، به سبب همین حیثیت فقدان و نداری اتفاق می‌افتد تا به تدریج و آهسته‌آهسته، حیثیت قوه به فعلیت تبدیل شود. از این رو، مقوم حرکت فلسفی همان خروج تدریجی از قوه به فعلیت است که زمان متصرم لازمه آن بوده و موطن و دامنه این پدیده طبیعت است. اما در «حرکت» به معنای عرفانی آن، اگرچه مؤلفه‌های حرکت همچون «قوه» و «فعلیت» وجود دارد و در آن نوعی انتقال از مرتبه «قوه» به مرتبه «فعلیت» و از اجمال به تفصیل موجود است، ولی حیثیت قوه در آن، حیثیت وجدان، بساطت و شدت وجودی است؛ یعنی مراد از «بالقوه» در اینجا، آن معنا از قوه نیست که در برابر فعلیت است، بلکه مراد «اندماج» بوده که با قدرت و اشراق همراه است.

بنابراین، حرکت در دستگاه فلسفی، در یک بستر و موطن خاص معنا می‌دهد. چنین حقیقتی را نمی‌شود در عرصه‌های فراطبیعی، که منزّه از نقص وجودی و تغییر زمانی است، توسعه و تعمیم داد، مگر اینکه این اطلاق به گونه‌ای اشتراک لفظ باشد. پس «حرکت» و مؤلفه‌های آن بر حرکت حبی - در اصطلاح عرفان - صدق نمی‌کند.

پیش از پاسخ به این شبهه، مبانی و اصولی را که در عرفان پذیرفته شده است، یادآور می‌شویم:

۱. حرکت در دستگاه عرفان نظری، هیچ ارتباطی به مقام اطلاق ذات «هویت غیبیه» و کمال اطلاق آن ندارد (عالمی، ۱۳۹۲، بخش ۲، فصل ۱)؛ زیرا مقام ذات نامتناهی است و از هرگونه قید و نسبتی منزّه است در حالی که حرکت در بستر اضافه و نسبت واقع می‌شود.
۲. پس از تنزل ذات از مقام اطلاق با وصف وحدت حقیقی، نقطه آغاز حرکت حبی، تعیین اول به لحاظ واحدیت اندراجی است، نه به لحاظ احدیت ذاتی، و گرنه از این لحاظ، ذات هیچ تناسبی با تعینات و کثرات ندارد (فناری، ۱۳۷۴، ص ۱۲۱، ۲۲۰، ۲۲۳؛ عالمی، ۱۳۹۲، بخش ۱، فصل ۲).
۳. حرکت در عرفان در بستر ظهور و بروز اتفاق می‌افتد، نه در بستر وجود و تحقق؛ زیرا در دستگاه وحدت

ب. جهت یا عنصر دوم این نظریه نقش آفرینی آن در اظهار حقایق استجنانی از مکمن غیب به شهادت، از اجمال به تفصیل و از کمون به بروز و اظهار است. با توجه به این ویژگی، ابن عربی کل صحفه هستی و نظام آفرینش را، که تراوش‌های تجلیات ذاتی، صفاتی و اسمایی حق هستند، با این آموزه تفسیر می‌کند و خداوند را (فاعل بالحب) و «فاعل بالعشق» می‌نامند. از این رو، ابن عربی در نقش ایجاد و اظهاری حرکت حبی می‌گوید:

فكانت الحركة التي هي وجود العالم حركة حب و قد تبه رسول الله ﷺ على ذلك بقوله «كنت كنزاً لم اعرف، فاحببت ان اعرف» فلولاً هذه المحبة ما ظهر العالم في عينه. فحركة من العدم (عدم ثبوتی) الی الوجود حركة حبّ الموجد كذلك (ابن عربی، ۱۴۰۰ق، ص ۲۰۳؛ ر.ک: عالمی، ۱۳۹۲، بخش ۲ فصل ۵).
 علامه حسن زاده آملی ذیل این کلام شیخ، درباره نقش آفرینی حرکت حبی در اظهار حقایق استجنانی می‌گوید: «موحد عارف گوید: موجودات عالم مطلقاً اعم از مادی و روحانی، همه از حرکت پدید آمده‌اند، و این حرکت را "حرکت حبی" می‌نامد و آن را به واجب‌الوجود بالذات اسناد می‌دهد» (حسن‌زاده آملی، بی تا، ص ۲۱۵؛ ر.ک: عالمی، ۱۳۹۲، بخش ۲، فصل سوم).

روشن است که پذیرش حرکت حبی با این نگاه (هویت حرکت)، دامنه و گستره آن و نقش ایجادی آن در ظهور حقایق استجنانی، با چالش‌ها و پرسش‌هایی مواجه است که پاسخ مناسب می‌طلبد و در این نوشتار، در حد ضرورت به آنها پرداخته می‌شود و در یک جمع‌بندی کلی، می‌توان روح این تحقیق را در قالب یک پرسش اصلی و چند سؤال فرعی بازگو نمود.

سؤال اصلی: آیا عناصر و مؤلفه‌های حرکت در حرکت حبی موجود است تا اطلاق «حرکت» بر آن به گونه حقیقی باشد یا خیر؟ به بیان دیگر، آیا اطلاق «حرکت» در حرکت حبی به گونه حقیقی است یا مجازی؟ با عنایت به اینکه حرکت بر حسب تعریف معروف، بر موطن خاص (نشئه طبیعت) صدق می‌کند و آن موطن احکام ویژه‌ای دارد، با این وصف، با چه ملاکی می‌توان آن را به ساحت‌های دیگر، که منزّه از آن احکامند، تعمیم داد؟ آیا تعمیم و نسبت حرکت به صقع ربوبی با توجه با احکام آن موطن، با غنای ذاتی و صفات اطلاق حق تنافی ندارد؟ در این صورت، آیا استکمال حق لازم نمی‌آید؟

تأمل و بازخوانی پرسش‌های مطرح‌شده نشان از اهمیت و ضرورت تحقیق و پاسخ این پرسش‌ها دارد؛ چراکه کارایی و تأثیرگذاری یک نظریه علمی زمانی است که توان حل معضلات و مقابله با چالش‌ها و پرسش‌ها را داشته باشد و در غیر این صورت، آن نظریه ارزش علمی و پژوهشی نداشته، عقیم خواهد بود. از این رو، لازم است به این پرسش‌ها پاسخ داده شود.

با توجه به اینکه نظریه «حرکت حبی» بر پایه کشف و شهود و مبانی هستی‌شناختی عرفان نظری بیان شده است، پاسخ به شبهات نیز در همین ساختار با استفاده از مفاهیم و اصطلاحات یادشده (کلیدواژه‌ها)

وجود، مسئله تحقق و فعلیت وجود مطرح نیست، آنچه که در عرفان وجود دارد ظهور و بطون، و اجمال و تفصیل در احوال و شئون وجود است (جامی، ۱۳۷۰، ص ۸۴-۸۵؛ ابن‌ترکه، ۱۴۲۴ق، ص ۳۶۷).

پاسخ به شبهه

با توجه به اصول مطرح‌شده، در پاسخ این شبهه و یا نقد و بررسی نظر فلسفی درباره حرکت، نکاتی را یادآور می‌شویم:

۱. چنان‌که در مقدمه بیان شد، عرفا این آموزه عرفانی را با تمام جوانب و لوازم آن، با کشف حق‌الیقینی در باطنی‌ترین ساحت‌های هستی دریافت کرده‌اند (قونوی، ۱۳۷۴، ص ۳۷۴-۳۷۵؛ عالمی، ۱۳۹۲، بخش ۲، فصل ۳، فصل ۶) و شهود آنان با کشف ختمی و ذوق محمدی صَلَّى اللهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ در قالب حدیث قدسی تأیید شده است (عالمی، ۱۳۹۲، بخش ۲، فصل ۶).

۲. اهل معرفت تنها به این شهود بسنده نکرده‌اند، بلکه پس از شهود، برای انتقال آن به دیگران، از تمام ظرفیت‌های زبانی و اصطلاحات فلسفی همانند «قوه»، «فعل» و «حرکت» استفاده کرده‌اند (قونوی، ۱۳۷۱، ص ۲۷۴) و آنها را در یک معنای گسترده و فراتر از معنای عرفی و فلسفی به لحاظ روح و حقیقت معانی آنها، به کار برده‌اند. مصحح این اطلاق و کاربرد آن همان شیوه و سنت «تأویل عرفانی» متعارف است که بزرگان اهل معرفت در بیان حقایق و معارف الهی دارند (عالمی، ۱۳۹۲، بخش ۱، فصل ۱).

عرفا حرکت حبی را با همه هویتش در همان موطن و ساحتی که فلاسفه انکار حرکت می‌کنند، مطرح کرده و عناصر و مؤلفه‌های اصلی حرکت را به صورت تفصیلی گزارش داده‌اند. شاهد بر این مدعا تبیین محققان عرفان از «حرکت» و عناصر و مؤلفه‌های آن است (عالمی، ۱۳۹۲، بخش ۲، فصل ۳). براساس این تبیین، حضرت حق در تعیین اول، قوه همه چیز را دارد، ولی آنها مندمج هستند و فعلیت ظهور را ندارد. پس قوه تعیینات هست، ولی فعلیت آنها نیست. فعلیت آنها نیاز به بستر ظهور و ابراز دارد و در آن موطن، عرصه ظهور وجود ندارد؛ یعنی مقام ذات و اشتغال او بر همه چیز و اینکه تعیین اول عمل به این ذات است. پس همه چیز مندرجاً در آن به نحو علمی هست. در آن مقام، تنها احدیت ذاتی غلبه دارد و اسماء دیگر ظهور و بروز ندارند و محکوم به احدیت ذاتی‌اند. به بیان دیگر، «تعیین اول» عبارت از علم ذات به ذات از حیث وحدت حقیقی و بدون لحاظ کثرات است و این قید (وحدت حقیقی) یا (احدیت جمع) هرچند موجب می‌شود که مطلق از اطلاق مقسمی خارج شود، اما ویژگی این قید آن است که تمام تعیینات و کثرات را، که در مراحل بعد به تفصیل ظاهر می‌شوند، به‌طور اندماجی داراست و تمام اسماء و صفات همان‌گونه که در مقام ذات مستهلک و مندک هستند، در تعیین نخست چنین هستند. از این رو، به این تعیین، «أقرب التعیینات» و «حقیقه الحقایق» و «احدیه جمع الجمع» اطلاق می‌گردد؛ حاکی از جامعیت آن مقام است.

به بیان دیگر، براساس آموزه «وحدت شخصی» ذات حق تعالی حقیقه الحقایق است؛ یعنی همه حقایق را به نحو اندماجی و جمعی دارد؛ زیرا نامتناهی است؛ «فاحدیته مجموع کله بالقوه» (قیصری، ۱۳۷۵، ص ۶۴۰). پس از تنزل ذات از مقام «اطلاق»، ذات تمام حقایق را به صورت واحدیت اندراجی با یک متن «من کون الكل عینا واحدا» دارد؛ یعنی در همان یک متن، قوه و منته تمام حقایق و حیثیت‌های گوناگون به وحدت حقیقی و اندماجی متحقق است و چون هویت تعیین اول وجود علمی است حق تعالی با این علم ذاتی به تفصیل این قوه در مراتب خلقی آگاه است. از این رو، میل و انگیزش حبی نسبت به تفصیل آن حقایق در مراتب عینی و مظهر اتم است؛ زیرا در آن مقام فاقد ظهور و پیدایش است؛ چون کمال جلا و کمال استجلا، که غایت ایجاد و اظهار است، در تعیین اول مفقود است؛ چراکه تحقق آنها به شرط و یا شروط بستگی دارد. از سوی دیگر، بقای «قوه» با وصف اندماجی نقص است؛ زیرا ظهور کمال اسمائی کمال حق و مطلوب است و در آن موطن امکان ظهور وجود ندارد. از این رو، در نهاد قوه عرفانی طلب ظهور وجود دارد. البته بنا بر وحدت شخصی وجود، چنین طلبی نیازمند غیر نیست؛ زیرا غیری وجود ندارد، بلکه نیاز به لازم است و نیاز به لازم نیاز به غیر نیست (فناری، ۱۳۷۴، ص ۳۳۶). حاصل آنکه همین طلب موجد رقیقه عشقیه شده و باعث برانگیختن حرکت ایجاد می‌شود تا آنچه به صورت استجنان و بالقوه موجود بود، به صورت تفصیل متحقق گردد، و رؤیت در مرآت و مظهر، که علت غایی حرکت حبی است، متحقق شود. منتها به این مطلب باید توجه داشت که بستر و جهت حرکت در عرفان ظهور و کثرت و کمال آن است. از این رو، هرچه به سمت کثرت برویم، اگرچه به لحاظ وجودی ضعیف است، اما به لحاظ ظهور، اکمل و اتم است، و این مطلوب حرکت حبی است (عالمی، ۱۳۹۲، بخش ۲، فصل ۶).

البته این روند در فلسفه بر عکس است. بدین‌روی، کمال مطلوب در آن شدت وجودی است. اما این تفاوت موجب نمی‌شود که نفی حرکت شود، زیرا این تفاوت به لحاظ بستر حرکت است؛ زیرا حرکت حبی در یک بستر ایجاد و اظهار و از موطن غیب و اجمال به شهادت و تفصیل رخ می‌دهد، درحالی‌که حرکت در فلسفه، در یک بستر قابلی از نقص وجودی به طرف کمال وجود پیش می‌رود. پس کمال مطلوب در آن شدت وجودی است (همان، بخش ۱، فصل ۲).

۴. حقایق عرفانی که با کشف و شهود به دست می‌آید و در تمام مراتب وجود سریان پیدا می‌کند علاوه بر وصف ذاتی و نفسی، بر حسب هر موطن، احکام و لوازمی دارد. آموزه حرکت حبی نیز چنین است؛ زیرا با دو نوع لوازم در آثار اهل معرفت برخورد می‌کنیم. برخی از لوازم برخاسته از نفس حرکت است؛ همانند حبی بودن حرکت، سریان داشتن حرکت، و دوری بودن حرکت که در تمام مراتب سریان دارد (همان، بخش ۱، فصل ۵)، در مقابل برخی از لوازم و خصوصیات همانند تنزیه و تقدیس در حرکت

حبی و تجدد و تغییر در حرکت فلسفی که برخاسته از موطن و مرتبه‌ای است که حرکت در آن رخ داده (همان، بخش ۲، فصل ۴). بنابراین، نباید احکام یک نوع حرکت را به نوع دیگر از حرکت سرایت دهیم که ذهن فلسفی متأسفانه این‌گونه است که وقتی اطلاق حرکت کند، می‌گوید نوعی نقص در آن وجود دارد و آن نقص وجودی را در نوع دیگر حرکت نیز سرایت می‌دهد، یا اگر در نوعی از حرکت مشاهده کند که همراه زمان حسی است، آن را به نوع دیگر سرایت می‌دهد که همراه زمان ترتیبی و تحلیلی است.

۵. اطلاق و کاربرد این اصطلاحات به‌گونه‌ای حقیقی و اشتراک معنوی است. مصحح و مستند آن، روش طولی است که بزرگانی همچون ملاصدرا، فیض کاشانی، علامه طباطبائی و امام خمینی^ع برای فهم طولی و بطونی معارف دینی به کار می‌برند (حسن‌زاده آملی، بی‌تا، ص ۲۴۹؛ عالمی، ۱۳۹۲، بخش ۱، فصل ۱). حاصل آنکه این نوع الفاظ برای معانی عام و یا روح معانی وضع شده است؛ همانند «میزان» که وسیله سنجش است که در برخی از مصادیق همراه قیود و اضافات است و در مصادیق دیگر، منزّه از آن قیود. به همین سان، الفاظی همچون «قوه، حرکت، و زمان» در موطن طبیعت، که ملازم امکان، تجدد و قیود است، در موطن و مرتبه دیگر، چنین قیودی را ندارد، در عین اینکه روح معانی در آنها وجود دارد.

بهترین بیان در این مقام، کلام قونوی است که در ردّ کسانی که الفاظ و تعبیرات دینی را محدود به ظواهر می‌کنند و در غیر آن مجاز تلقی می‌کنند، می‌گوید: «ما اطلاق الفاظ را بر ظواهر با حفظ معانی باطن، حقیقی می‌دانیم و آن را از طریق شهود دریافت کرده‌ایم. عقل و شرع نیز آن را تأیید می‌کند». او آیه «هو معکم» (مجادله: ۷) را شاهد آورده و می‌گوید:

و استحضرها خبرک فی نحو قوله تعالی: «و هو معکم» (مجادله: ۷): «ان الله معنا» (توبه: ۴): «من انه مع کل شیء و لا تتحکم فیما خبرک عن نفسه بعقلک؛ فان عدم المعرفة لا یقتضی عدم الصحه، و عدم الوجدان لا یفید عدم الوجود. فقد شهد المحققون المکاشفون - بل استمر شهودهم - و ساعدهم فیما وجدوا شرعه شرعهم و عقلهم و شهودهم» (فناری، ۱۳۷۴، ص ۸۸).

۲. تنافی حرکت حبی با صفات اطلاق حق تعالی

راه دادن حرکت حبی در صقع ربوبی مستلزم اجزا و حیثیات متکثر در موطن ذات و همچنین مستلزم خلأ در صقع ربوبی از صفات و کمالات اطلاق است؛ زیرا آنچه در روند وقوع حرکت حبی و بیان مؤلفه‌های آن و تبعات و لوازم حرکت حبی تقریر گردید، حاکی از امور یادشده است و پذیرش آنها با بساطت ذات و صفات اطلاق حق تنافی دارد.

پاسخ شبهه

اولاً، مقام ذات، کمالات ذاتی و کمالات اطلاق حق فراتر از قلمرو حرکت حبی است. موطن و دامنه

حرکت حبی کمالات اسمائی در بستر ظهور و تجلی و محدوده تعینات حضرت حق است، و مبدأ آن تعیین نخست حضرت احدیت است.

ثانیاً، آنچه متعلق شهود عارف در صقع ربوبی است یک تجلی و اضافه اشراقی است که در تحلیل عقلی حیثیات برای آن لحاظ می‌شود. از این رو، تعدد و کثرت امری اعتباری است. همچنین آنچه در خصوص ذات و صفات کمالی و اطلاق حق، مشهود عارف است، ذات است که جامع جمیع صفات است. اما این تحلیل ماست که تجلی در صقع ربوبی را به اجزا و عناصر تحلیل می‌کنیم؛ مثل اینکه فیلسوف به واقعیت نگاه می‌کند و همان حقیقت واحد را به دو حیثیت «وجود» و «ماهیت» تحلیل می‌کند. این تحلیل مستلزم تعدد و کثرت نیست. بنابراین، آنچه به‌عنوان رابط ذات با اسماء، صفات، ماهیت و وجود اطلاق می‌گردد همان بیان درباره وقوع حرکت حبی در تعین اول است، بدون اینکه وقوع حرکت حبی در صقع ربوبی مستلزم تعدد جهات و خلو ذات از کمالات لازم آید (قونوی، ۱۳۷۴، ص ۳۹-۴۰؛ فناری، ۱۳۷۴، ص ۳۵۶؛ فرغانی، ۱۳۷۹، ج ۱، ص ۱۳۸-۱۳۹).

۳. تنافی طلب ذاتی با غنای ذاتی حق تعالی

یکی از عناصر و مؤلفه‌های بنیادین حرکت حبی، میل و طلب ذاتی است که در پی شعور به کمال اسمائی پدید می‌آید و باعث برانگیختن حرکت حبی و منشأ اظهار کمالات استجنانی می‌گردد. راه دادن میل و طلب در موطن ذات، نشان فقر و احتیاج است و تنافی با غنای اطلاق حق ذاتی دارد (فناری، ۱۳۷۴، ص ۳۳۵-۳۳۶ و ۳۶۰).

پاسخ شبهه

بر پایه وحدت شخصی وجود و ساختار هستی‌شناختی عرفان، غیر و ماسوا منتفی بوده و متعلق طلب و میل ذاتی کمالات اسمائی است که در مقام ذات، قبل از حرکت با حیثیت تقییدیه اندماجی موجودند، و بعد از حرکت حبی با حیثیت تقییدیه شأنی در خارج از صقع ربوبی موجودند و در هر صورت، کمالات استجنانی و کمالات شأنی از شئون ذاتی و احوالات حضرت حق هستند. بنابراین، میل و طلب به خارج از ذات و شئون آن تعلق نگرفته است.

۴. استکمال حق به غیر

محققان دو نوع کمال را برای حق ذکر کرده‌اند: کمال ذاتی و کمال اسمائی. کمال ذاتی آن است که حق تعالی در موطن ذات و به نفس ذات، واجد آن است. اما کمال اسمائی اگرچه کمال حق است، لکن ثبوت آن برای حق نیازمند در نظر گرفتن غیر است. از این رو، ثبوت کمال اسمائی برای حق نیازمند به غیر است. بنابراین، حق در کمالی از کمالات خود نیازمند غیر است.

پاسخ شبهه

قبل از پاسخ به این شبهه، باید یادآور شویم که یکی از مسائل بنیادین هستی‌شناختی، بیان نوع رابطه حق با خلق است که در این مقام، سه نظر مطرح است:

الف. خلق با حق و به‌عکس هیچ نسبتی با هم ندارند؛ زیرا حق غنی مطلق و خلق فقیر مطلق است.

ب. خلق به حق محتاج است، ولی حق به خلق نیاز ندارد؛ زیرا او غنای ذاتی و اطلاقی دارد.

ج. خلق و حق با هم ارتباط دارند و هریک به دیگری محتاج است، لکن نوع احتیاج متفاوت است؛ زیرا خلق در اصل وجود خود، محتاج است - چون ممکن است - ولی حق در ظهور کمال اسمائی محتاج خلق است. در این میان، نظر امام خمینی علیه السلام این است که حق تعالی در ظهورات اسمائی نیاز به ماسوا ندارد؛ زیرا اطلاق در تحقق، بر تعیین و ظهورش تقدم دارد (ر.ک. فناری، ۱۳۷۴، ص ۲۲۶، تعلیقه امام خمینی). البته این نیاز به‌گونه شرطی است و نه علی و معلولی (فناری، ۱۳۷۴، ص ۲۲۶)، وگرنه او از لحاظ ذات و کمال ذاتی، استغنای تام دارد. پس حق به سبب دارایی‌اش اقتضای خلق را دارد و خلق به خاطر ناداری‌اش، به حق نیازمند است. بنابراین، همان‌گونه که نظر صحیح در مسئله تشبیه و تنزیه «امر بین الامرین» است، در مسئله رابطه حق و خلق نیز نظر صحیح همین است (ابن عربی، ۱۴۰۰ق، ص ۵۵-۶۰؛ قیصری، ۱۳۷۵، ص ۴۰۴-۴۰۵، ۳۳۵؛ فناری، ۱۳۷۴، ص ۱۴۱-۱۴۲؛ ابن ترکه، ۱۴۲۴ق، ص ۵۲۸). از این رو، اهل معرفت، به‌ویژه ابن عربی و شارحان مکتبش، بر آن تأکید و پافشاری دارند و راز پیدایش کثرت از وحدت و منشأ تنزل وحدت در کثرت را همین رابط طرفین می‌دانند.

در بیان دیگر، توقف حکم عام است که هریک از حضرت الهی و حضرت کونی را شامل می‌شود، اما نحوه توقف متفاوت است؛ زیرا توقف حضرت الهی «اسماء» بر حضرت کونی «اعیان» شرطی و اعدادی است، ولی توقف کونی بر حضرت الهی علی و ایجاد است: «ان التوقف من الحضرة الالهية على القابلية الحاصلة بالجمعية شرطی و من الكونية عليها على مؤجدی» (فناری، ۱۳۷۴، ص ۳۳۶-۳۳۷؛ قونوی، ۱۳۷۵، ص ۶۰).

ابن عربی می‌گوید:

فالكل مفتقر ما الكل مستغن	هذا هو الحق قد قلناه لا نكنی
فإن ذكرت غنياً لا افتقار به	فقد علمت الذی بقولنا نعنی
فالكل بالكل مربوط فليس له	عنه انفصال خذوا ما قلته عنی
	(ابن عربی، ۱۴۰۰ق، ص ۵۶)

یعنی: هریک از حق و خلق به یکدیگر مفتقرند و هیچ‌یک از آن دو از دیگری مستغنی نیست. این همان سخن درست و رأی حق است که بی‌پرده و آشکار گفتم. پس اگر بگویی که حق غنی از عالمین است و

افتقار ندارد، دانستی که مراد ما از این سخن چیست؛ یعنی نیاز حق به خلق به لحاظ ظهور اسماء و احکام آن است، ولی خلق در اصل وجود و تحقق، نیاز به حق دارد.

بنابراین، عالم در اصل وجود و کمالاتش، و پروردگار عالم در ظهور اسماء و احکامش به دیگری ربط و نیاز دارند، اما جهت نیاز متفاوت است. از این نظر، محقق قیصری در تفکیک این دو می‌گوید:

أن وجود العالم بسرائر الحق فی الموجودات بذاته و صفاته، كذلك ظهور احكام اسمائه و صفاته بالحقائق المعقولة التابعة و المتبوعة، فارتبط العالم بالحق ارتباط الافتقار فی وجوده، و الحق بالعالم من حیث ظهور احكامه و صفاته. فافتقر كل منهما الى الآخر، لکن الجهة غیر متحدة (قیصری، ۱۳۷۵، ص ۴۰۴؛ جندی، ۱۳۸۱، ص ۲۰۶؛ فناری، ۱۳۷۴، ص ۲۲۶، ۳۶۰).

یعنی: اگر سریان حق در موجودات و ظهور او در آنها نبود عالم را نه وجودی بود و نه ظهوری؛ زیرا عالم به حسب خود معدوم است. اگر حقایق کونی و موجودات نبودند هیچ حکمی از احکام اسمائی حق تعالی و صفاتش در موجودات عینی ظاهر نمی‌شد. بنابراین، ارتباط بین حق و خلق برقرار است؛ لکن جهت افتقار متفاوت است.

... لأنه تعالى بذاته غنى عن العالمين، و لا يطلب العالم الا الأسماء، فلها السببية (فناری، ۱۳۷۴، ص ۳۲۷).
... إذ لولا وجود العالم ما كان يعلم وجود الحق و أسماؤه كما قال: كنت كنزاً مخفياً فأحببت أن أعرف، فخلقت الخلق (همان، ص ۳۵ و ۷۶۹).

... فيجب أن ينزل كل منهما على مقامه فنقول: «الغنى» من حيث الذات، لأن العالم كان أو لم يكن لا يحصل التغير فی الذات، فهي على حالها ازلا و أبداً عند وجود العالم و عدمه، و الافتقار من حيث الربوبية و الالهية... (همان، ص ۷۶۹-۷۷۱، ۸۷۴).

مناسب است که این بحث را با کلام محقق جامی پایان دهیم. او می‌گوید:

مطلق بی‌مقید نباشد، و مقید بی‌مطلق صورت نیندد. اما مقید محتاج است به مطلق، و مطلق مستغنی از مقید. پس استلزام از طرفین است و احتیاج از یک طرف. اما استغنای مطلق به اعتبار ذات است و الا ظهور اسماء الوهیت و تحقق نسبت ربوبیت بی مقید از محالات است (جامی، ۱۳۷۹، ص ۴۶۰).

پس از بیان رابط حق با خلق، در پاسخ به شبهه مطرح شده نکاتی را یادآور می‌شویم:

۱. شبهه با محوریت «غیر و ماسوا» مطرح شده است که باید یادآور شد در قاموس عرفان، مراد از «غیر» همان احوال و شئون حق است که مباین و مغایر با ذات نیست، بلکه لازم آن است (جامی، ۱۳۷۰، ص ۶۶-۶۷). احتیاج به لازم هم خارج از ذات نیست؛ زیرا همان‌گونه که تحقق و ثبوت کمالات اسمائی در موطن ذات، با حیثیت تقییدیه اندماجیه لازم ذات است، تحقق و ثبوت آنها در خارج از ذات، به‌گونه حیثیت تقییدیه شأنیه نیز لازم ذات است (یزدان‌پناه، ۱۳۸۸، ص ۲۱۸-۲۱۹ و ۴۹۹-۵۰۰). روشن است که احتیاج لازمی به لازم دیگر نیاز به خارج از ذات نیست.

منابع

- ابن‌ترکه، صائن‌الدین علی (۱۳۸۱)، *تمهید القواعد*، تصحیح سیدجلال‌الدین آشتیانی، قم، بوستان کتاب.
- _____ (۱۴۲۴ق)، *تمهید القواعد*، تصحیح و تعلیق حسن رضانی، بیروت، مؤسسه ام‌القری.
- ابن‌عربی، محیی‌الدین (بی تا)، *الفتوحات المکیه*، (۴ جلدی)، بیروت، داراحیاء التراث العربی.
- _____ (۱۴۰۰ق)، *فصوص الحکم*، تعلیق ابوالعطاء عقیفی، چ دوم، بیروت، دارالکتاب العربی.
- بلخی رومی، جلال‌الدین محمد (۱۳۷۵)، *مثنوی معنوی*، تصحیح قوام‌الدین خرمشاهی، تهران، ناهید.
- جامی، عبدالرحمن (۱۳۷۹)، *بهارستان و رسائل جامی*، مقدمه و تصحیح اعلاخان افصح‌زاد، تهران، میراث مکتوب.
- _____ (۱۳۷۰)، *نقد النصوص فی شرح نقش الفصوص*، تصحیح ویلیام چتیک، تهران، مؤسسه مطالعات و تحقیقات فرهنگی.
- جندی، مؤیدالدین (۱۳۸۱ش)، *شرح الفصوص الحکم*، تصحیح سیدجلال‌الدین آشتیانی، چ دوم، قم، بوستان کتاب.
- حسن‌زاده آملی، حسن، (بی تا)، *گشتی در حرکت*، تهران، رجاء.
- عالمی، عبداللطیف (۱۳۹۲)، *حرکت حبی و نقش آن در ظهور تعینات در مکتب ابن‌عربی*، رساله سطح چهارم، قم، حوزه علمیه.
- فرغانی، سعیدالدین (۱۳۷۹)، *مشارق الدراری*، باتعلیقات سیدجلال‌الدین آشتیانی، چ دوم، قم، دفتر تبلیغات اسلامی.
- فناری، محمدبن حمزه (۱۳۷۴)، مصباح الانس، به همراه مفتاح الغیب قونوی، تصحیح محمدخواجهی، تهران، مولی.
- قونوی، صدرالدین (۱۳۷۵)، *النفحات الهیه*، باتصحیح محمدخواجهی، تهران، مولی.
- _____ (۱۴۱۷ق)، *کتاب الفکوک*، ترجمه محمدخواجهی، تهران، مولی.
- _____ (۱۳۷۴)، *مفتاح الغیب* (چاپ شده همراه مصباح الانس)، تصحیح محمدخواجهی، تهران، مولی.
- قیصری، داودبن محمود (۱۳۷۵)، *شرح فصوص الحکم*، به کوشش سیدجلال‌الدین آشتیانی، تهران، علمی و فرهنگی.
- یزدان‌پناه، سیددیده (۱۳۸۲)، *رمز و راز تأویل در عرفان*، مقالات عرفانی، کنگره اندیشه‌های اخلاقی-عرفانی امام خمینی، قم، مؤسسه تنظیم و نشر آثار امام خمینی.
- _____ (۱۳۸۸)، *مبانی و اصول عرفان نظری*، قم، مؤسسه آموزشی و پژوهشی امام خمینی.

۲. هویت کمال اسمائی به‌گونه‌ای است که فی‌نفسه اقتضای موطن غیر دارد؛ زیرا تحقق کمال اسمائی با تمام لوازم و آثار، در موطن ذات امکان ندارد (فناری، ۱۳۷۴، ص ۳۲۱).
۳. در تحقق کمال اسمائی، اکملیت حق مطرح است؛ یعنی مقام ذات کمال نهایی را دارد و می‌خواهد در تمام موطن ظهور کند و تحقق آن نیازمند موطن غیر است (قونوی، ۱۳۷۵، ص ۱۹۷) که آن را نیز خود می‌آفریند.

نتیجه‌گیری

از آنچه در پاسخ به شبهات مطرح شده گفته شد، مطالب ذیل روشن می‌گردد:

«حرکت» یک واقعیت نفس‌الامری و عینی دارد که فیلسوف و عارف هر دو درباره آن بحث کرده‌اند. فیلسوف «حرکت» را در یک دامنه محدود و بستر خاصی که موطن طبیعت است، مطرح کرده و فراتر از آن را نفی می‌کند. اما عارف، حرکت را در یک عرصه فراطبیعی مطرح کرده و دامنه آن را در تمام عرصه‌های تعینات ساری می‌داند.

عرفا ملاک و مصحح این توسعه را وجود مؤلفه‌های حرکت در حرکت حبی می‌دانند. ازاین‌رو مدعی‌اند که اطلاق اصطلاحات «قوه، فعل، حرکت» در «حرکت حبی» به اعتبار روح معنای حقیقی است، و اگر اختلافی مشاهده می‌شود منشأ آن موطن و مرتبه حرکت است که همواره قیود و لوازم خاصی داشته و تأثیری در روح معنا ندارد.

سند و پشتوانه این ادعا، شیوه متعارفی است که محققان در بیان آموزه‌های دینی و عرفانی به نام «تأویل» از آن یاد می‌کنند. بنابراین، ادعای فلاسفه مبنی بر اختصاص «حرکت» به موطن طبیعت و دلایل ایشان قابل تأمل و تردید است.

حرکت در نگاه اهل معرفت، در محدوده تعینات رخ می‌دهد و ارتباطی به مقام هویت غیبیه ندارد. حضرت حق در مقام ذات و کمالات ذاتی و اطلاقی، استغنائی تام دارد. اما در مقام کمالات اسمائی، بین حق و خلق ارتباط طرفینی برقرار است و غنای اطلاقی در هیچ‌یک از طرفین وجود ندارد؛ لکن جهت احتیاج متفاوت است.

فقدان و طلب در «قوه» عرفانی مستلزم نیاز حق به غیر حق نیست؛ زیرا بنا بر آموزه «وحدت شخصی وجود»، غیری وجود ندارد، بلکه لازمی به لازم دیگر و حیثی به حیثیت دیگر نیاز دارد و این نیاز به معنای نیاز به غیر و نیازمندی حق به آن نیست.

نیاز در عرفان، در بستر ظهور از بطون، و بروز از کمون مطرح است، نه در بستر تحقق و وجود؛ زیرا «قوه» عرفانی از حیث وجود، وحدت، بساطت و قدرت، در عالی‌ترین مرتبه وجود، متحقق است.