

The Role of Love in Movement and Creation

Hassan Siyahpoosh / PhD Student of Philosophy and Islamic Theology, Islamic Azad University, Qom
hasansiyahpoosh37@gmail.com

 **Mahdi Kahnooji** / Assistant Professor at the Department of Mysticism, the Encyclopedia Center of the Imam Khomeini Institute for Education and Research
mahdikahnooji@iki.ac.ir

Mohammad Hossein Irandoost / Assistant Professor at the Department of Islamic Philosophy, Islamic Azad University, Qom
mohirandoost@gmail.com

Received: 2025/05/24 - **Accepted:** 2025/06/30

Abstract

"Movement" and "love" are considered among the fundamental issues in Islamic philosophy and mysticism. Inspired by the famous hadith, "فاحببت أن أعرف فخلقت الخلق لكي أعرف" (I was a hidden treasure, and I loved to be known, so I created creation so that I could be known), Muslim mystics regard divine love as the cause of all movement and action. The men of mystic knowledge refer to the movement arising from love as "the movement of love." According to Mulla Sadra, divine love permeates all beings and every love in the world is a manifestation of this divine love, causing all creatures to love the Almighty God and yearn to move towards Him. Based on the "the movement of love", Mulla Sadra has elaborated on the secret of creation, the best system, and the mystery of the manifestation and emergence of the degrees of existence. Furthermore, he addresses some significant ontological issues (such as the connection of the created to the eternal which is one of the most complex philosophical issues) based on the movement of love. Drawing on the descriptive-analytical method, this paper investigates the role of love in movement and creation from the perspectives of mystics and Islamic philosophers.

Keywords: hidden treasure, love, the movement of love, agent by love.

نقش عشق در حرکت و آفرینش

hasansiyahpoosh37@gmail.com

mahdikahnooji@iki.ac.ir

mohirandoost@gmail.com

حسن سیاهپوش / دانشجوی دکتری فلسفه و کلام اسلامی دانشگاه آزاد اسلامی قم

مهدی کهنوجی  / استادیار گروه عرفان دائرةالمعارف مؤسسه آموزشی و پژوهشی امام خمینی *

محمدحسین ایراندوست / استادیار گروه فلسفه اسلامی دانشگاه آزاد اسلامی واحد قم

دریافت: ۱۴۰۴/۰۳/۰۳ - پذیرش: ۱۴۰۴/۰۴/۰۹

چکیده

«حرکت» و «عشق» از مباحث اساسی فلسفه و عرفان اسلامی به‌شمار می‌روند. عرفای مسلمان با الهام از حدیث مشهور «كنتُ كنزاً مخفياً فاجبتُ أن اعرف فخلقتُ الخلق لکی أعرف» حب و عشق الهی را سبب هرگونه حرکت و فعل دانسته‌اند. اهل معرفت از حرکت ناشی از عشق به «حرکت حبی» تعبیر نموده‌اند. بنا بر بیان ملاصدرا، این عشق الهی در تمام موجودات ساری است و هر محبتی که در عالم است، جلوه‌ای از این عشق است و موجب می‌شود تمام موجودات عاشق خداوند سبحان و مشتاق حرکت به سوی او باشند. ایشان بر مبنای «حرکت حبی»، راز خلقت، نظام احسن، سر تجلی و ظهور مراتب هستی را بیان می‌کند. همچنین برخی از مسائل مهم هستی‌شناختی را (همچون ربط حادث به قدیم که از پیچیده‌ترین مباحث فلسفی است) بر مبنای حرکت حبی حل کرده است. این مقاله با روش «توصیفی - تحلیلی» نقش عشق و حب را در حرکت و آفرینش از دیدگاه عرفا و فلاسفه اسلامی بررسی نموده و آراء آنها را تحلیل و تبیین نموده است.

کلیدواژه‌ها: کنز مخفی، عشق، حرکت حبی، فاعل بالعشق.

یکی از مسائلی که انسان حقیقت‌جو با آن روبه‌روست، پی بردن به راز آفرینش و خلقت است. هرچند شناخت کامل موجود نامتناهی برای انسانی که موجودی متناهی است، مقدور نیست، اما او توانسته با پی بردن به راز خلقت، بسیاری از پرسش‌های خود را پاسخ دهد. عموم کسانی که درصدد شناخت هستی برآمده‌اند (یعنی فلاسفه و عرفا) جواب واحدی برای پرسش از راز خلقت یافته‌اند و آن «حب حق به ذات خود» است که از «حب» گاهی به «عشق» نیز تعبیر می‌کنند. این عشق است که ذات الهی را به آفرینش و به عبارت بهتر، پری‌روی را به ظهور و تجلی وامی‌دارد و خود را از گنجینه‌ی غیب بیرون می‌آورد.

مسئله «حب و عشق» از دو جهت حایز اهمیت است:

یکی اینکه سرسلسله علل طولی غایی است؛ یعنی هر حرکت و خلقت و تجلی که در عالم رخ می‌دهد، منشأ آن حب به ذات است.

دیگر اینکه این موضوع از مباحث میان‌رشته‌ای است که عموم متفکران اسلامی، به‌ویژه فلاسفه و عرفا به آن پرداخته‌اند. افلاطون را می‌توان از پیشگامان در این موضوع دانست که در رساله «مهمانی» به تفصیل درباره عشق و اینکه عشق به امر مفقود تعلق می‌گیرد، سخن گفته است (افلاطون، ۱۳۸۰، ص ۴۲۳).

از میان متفکران اسلامی، می‌توان گفت: ابونصر فارابی (م ۳۳۹ق) اولین فیلسوفی است که از عشق سخن گفته است. او در فص بیست و هفتم از کتاب فصوص/الحکم به عشق و معشوق لذاته بودن ذات حق اشاره کرده است (فارابی، ۱۴۰۵ق، ص ۶۹).

پس از او ابن‌سینا (م ۴۲۸ق) رساله‌ای را به این موضوع اختصاص داده و به تفصیل درباره عشق مطالبی را بیان کرده است (ابن‌سینا، ۱۴۰۰، ص ۳۷۳-۳۹۸).

سهرودی (م ۵۸۷ق) رساله‌ای با عنوان *مونس العشاق* دارد که در ابتدای آن می‌نویسد: اولین مخلوق عقل است و عقل سه نوع شناخت دارد که از شناخت آن نسبت به خودش، عشق پدید می‌آید. او همچنین گفته است: عشق محرک آسمان‌هاست و در زبان فارسی «مهر» خوانده می‌شود. سهرودی در این رساله مطالب زیادی درباره عشق آورده است (ر.ک. سهرودی، ۱۳۷۵، ج ۳، ص ۲۶۷-۲۹۱).

سپس ابن‌عربی بنیان‌گذار عرفان نظری، در کتاب *فتوحات مکیه* و *فصوص/الحکم* به صورت گسترده بحث «عشق» و «حرکت حبی» را دنبال کرده است. او مدعی است: آموزه «حرکت حبی» را به نحو شهودی در «صقع ربوبی» دریافت کرده است (ر.ک. عالمی، ۱۳۹۶، ص ۵۱۳). در پی ابن‌عربی، شاگردان و شارحان آثارش به جزئیات این مسئله پرداختند.

برخی نوشته‌ها به طور عام به موضوع «حب» یا «حرکت حبی» از دیدگاه حکمت و عرفان اشاره دارند؛ مانند کتاب *حب و مقام محبت در حکمت و عرفان اسلامی* (رحیمیان، ۱۳۸۰) و کتاب *حرکت حبی و نقش آن در ظهور تعینات در مکتب ابن‌عربی* (عالمی، ۱۳۹۶).

تا جایی که نویسنده بررسی کرده، اثری که این موضوع خاص را به صورت تطبیقی بین دیدگاه فلاسفه و عرفا بررسی کرده باشد، منتشر نشده است. همین موضوع تبیین آن را ضروری می‌نماید.

۱. تبیین مفاهیم

۱-۱. معنای «عشق» و «حب»

۱-۱-۱. عشق در منابع لغوی

«عشق» در بسیاری از منابع لغوی به «حبّ شدید» معنا شده (جوهری، ۱۳۷۶ق، ج ۴، ص ۱۵۲۵؛ طریحی، ۱۳۶۷، ج ۵، ص ۲۱۴؛ ابن منظور، ۱۴۱۴ق، ج ۱۰، ص ۲۵۱، ذیل عشق) و «حب» را نقیض «بغض» و مترادف با «وداد» دانسته‌اند (ابن منظور، ۱۴۱۴ق، ج ۱، ص ۲۸۹).

۱-۱-۲. عشق نزد فلاسفه و عرفای اسلامی

درخصوص حقیقت عشق، اقوال مختلفی از جانب فلاسفه و عرفای اسلامی نقل شده که به اختصار به آنها اشاره می‌شود: عشق در اصطلاح فلاسفه، گاهی به معنای «ندیدن عیوب محبوب» معنا شده؛ چنان که برخی این تعریف را به ارسطو نسبت داده و آن را نقد کرده‌اند (الهی قمشه‌ای، ۱۳۷۹، ص ۱۶۴).

ابن سینا در فصل اول از رساله *العشق* می‌گوید: چون خیر بالذات معشوق است و هر کس در پی آن است و از سوی دیگر، خود خیر نیز عاشق خیر است، پس حق تعالی غایت و نهایت خیر است. و چون خدای تعالی ذات خود را درک می‌کند، پس عشق او به خود کامل‌ترین و بهترین عشق است. از سوی دیگر، میان صفات الهی تمایزی ذاتی امتیاز رتبه‌ای نیست. بنابراین عشق عین ذات اوست. نتیجه اینکه همه موجودات از عشق پدید آمده‌اند (ابن سینا، ۱۴۰۰، ص ۱۸۴).

وی در ادامه می‌نویسد: اگر حق تعالی از دیده موجودات پنهان بود و بر آنها تجلّی نمی‌کرد، هرگز شناخته نمی‌شد (ابن سینا، ۱۴۰۰، ص ۱۸۴).

پس از ابن سینا، ابن اندیشه که آفرینش و انتظام نظام جهان تجلّی نور عشق است، از سوی سهروردی پذیرفته شد. وی در کتاب *المشارع و المطارحات* با ابتدای آفرینش بر حب و عشق چنین می‌نویسد: «لولا العشق و الشوق الیه ماحداث حادث، و لا تکون کائن اصلاً»؛ اگر عشق و شوق به خدا نبود، هیچ حادثی حادث نمی‌شد و هیچ موجودی به وجود نمی‌آمد (سهروردی، ۱۳۷۵، ج ۱، ص ۴۳۳).

از دیدگاه سهروردی، عشق در تمام مراتب هستی جاری است و لازمه این عشق وجود نظام اتم و احسن است (سهروردی، ۱۳۷۵، ج ۲، ص ۱۴۸).

صدرالمتألهین نیز بر آن است که عشق سبب ایجاد موجودات می‌شود: «لولا العشق ما یوجد سماء و لا أرض و لا برّ و لا بحر»؛ اگر عشق نبود آسمان و زمین و دریا و خشکی موجود نمی‌شد (صدرالمتألهین، ۱۹۸۱، ج ۲، ص ۲۶۴). همچنین از نظر وی، عشق است که سبب محفوظ ماندن و انتظام موجودات می‌شود (صدرالمتألهین، ۱۹۸۱، ج ۷، ص ۱۵۸). وی ایجاد و انتظام هستی را بر مبنای علت و معلول تبیین می‌کند، اما عشق را ساری در تمام مراتب هستی می‌داند (صدرالمتألهین، ۱۹۸۱، ج ۷، ص ۱۵۹-۱۶۰).

دلیل خیرجویی و استکمال به خیر: از نظر ملاصدرا حقیقت وجود چیزی جز عشق نیست. او بر سریان عشق در هستی، دلایلی را مطرح می‌کند که در ذیل، به بیان یکی از آنها در این خصوص با عنوان «دلیل خیرجویی و استکمال به خیر» می‌پردازیم:

این دلیل متفرع بر ذکر چند مقدمه است:

الف. وجود یک حقیقت واحد بسیط است و اختلاف در آن تشکیکی است.

ب. معلول همواره از سنخ علت است و علت تمام هستی معلول است.

ج. وجود خیر و لذیذ است.

د. هر موجودی چون خیر است، به ذات و کمالات ذاتش عشق می‌ورزد و کمال ذاتش هم با علت تمام می‌شود. از مقدمات مزبور می‌توان چنین نتیجه گرفت که علت به لحاظ اینکه عاشق خویش است و ذات او عین کمال و مرتبه تام معلول است و معلول با وجود ربطی که به علت دارد، لازمه این تمامیت است. پس علت به معلول خود، به تبع عشقش به ذات خود، عشق دارد (کریمیان صیقلانی، ۱۳۹۰، ص ۱۶۴).

۳-۱-۱. عشق در منابع عرفانی

عشق در منابع عرفانی نیز بررسی و معنا شده است. همان‌گونه که ابن عربی گفته، نظریات درباره تعریف «عشق» گوناگون است. از «عشق» هیچ تعریف ذاتی که بدان شناخته شود، ممکن نیست و تصویرناپذیر است (ابن عربی، بی‌تا، ج ۲، ص ۳۵۲) و فقط با حدود رسمی و لفظی می‌توان آن را تعریف کرد، همین و بس. هر که عشق را تعریف کند آن را شناخته است، و هر کس که آن را ننوشیده و نچشیده باشد عشق را شناخته است. آن که بگوید من از عشق سیراب شدم، آن را شناخته است. عشق نوشیدن بی سیراب شدن است (ابن عربی، بی‌تا، ج ۲، ص ۱۱۱).

عارف رومی نیز بر آن است که عشق وصفی الهی است و هیچ انسانی نمی‌تواند حقیقت آن را دریابد و تنها با عاشق شدن می‌توان طعم آن را دریافت، ولی هرگز قابل توصیف نیست، به‌ویژه از آن جهت که عشق گاهی پیدا و گاهی پنهان است.

مثال عشق پیدایی و پنهان ندیدم همچو تو پیدا نهانی

(مولوی، ۱۳۴۵، بیت ۲۷۰۱)

در معنای «عشق» سخنان بسیار از عرفا نقل شده است (ر.ک. انصاری، ۱۳۷۷، ج ۱، ص ۳۵۶، ۳۸۴، ۴۱۲؛ ج ۲، ص ۵۴۲؛ الهی قمشه‌ای، ۱۳۷۹، ص ۱۶۴).

آنچه از مجموع این سخنان می‌توان دریافت این است که معنای «عشق» را مانند «وجود» نمی‌توان تعریف کرد و هر چه در عبارت، حتی در خیال درمی‌آید همه اثری از عشق و جلوه‌ای از ظهور عشق است.

ابن عربی عشق بنده به پروردگار و عشق پروردگار به بنده را «عشق الهی» می‌خواند؛ چنان که خداوند می‌فرماید: «يَحِبُّهُمْ وَ يَخْبُونَهُ» و نهایت‌اش این است که عبد خود را مظهر حق ببیند و حق مظهر «عبد» شود (ابن عربی، بی‌تا، ج ۲، ص ۱۱۱).

الف. اقسام حب از نظر عرفان‌پژوهان

برخی از عرفان‌پژوهان گفته‌اند: حب حق تعالی به ما دو گونه است:

۱. **حَبَّه اَيَانَا لِنَفْسِهِ:** حدیث قدسی «أحببت أن أعرف...» (صدرالمآلهین، ۱۳۸۳، ج ۳، ص ۱۱۹) دلالت بر این دارد که خداوند ما را به خاطر شناخته شدن خودش آفریده است؛ چنان که آیه شریفه «و ما خلقت الجنّ و الانس الا ليعبدون» (ذاریات: ۵۶) گواه دیگری بر این مدعاست.

۲. **حَبَّه اَيَانَا لَنَا:** او ما را به خاطر خودمان نیز دوست دارد؛ زیرا اعمالی را به ما شناسانده است که ما را به سوی هدایت و سعادت رهنمون می شوند. او مصالح دنیا و آخرت را به ما نشان داده است (محمود الغراب، ۱۴۱۲ق، ص ۱۵-۱۶).

ب. مراتب حب از نظر ابن عربی

ابن عربی در فتوحات مکیه سه مرتبه برای حب بیان کرده که عبارت‌اند از: حب طبیعی، حب روحانی، و حب الهی. او «حب الهی» را بالاترین مرتبه حب دانسته و گفته است: حبّ ما نسبت به پروردگار، ترکیبی از مجموعه حبّ طبیعی و حبّ روحانی است (ابن عربی، بی تا، ج ۲، ص ۳۲۹ و نیز ر.ک. ج ۳، ص ۱۱۱-۱۱۳).

با تأمل در سخن ابن عربی می توان معنای این سخن او را که عشق الهی ترکیبی از عشق طبیعی و روحانی است، بهتر درک کرد؛ زیرا در عشق طبیعی انسان به خدا، محبوب همان منعم انسان است، و در عشق روحانی، متعلق عشق خدایی است که از طریق وحی شناخته می شود، و در حالت شهود انسان از رهگذر صور مخلوقات که آثار حق‌اند، نفس او به مرتبه ادراک تجربی صفات الهی ارتقا می یابد و نفس جذب جمال الهی در آینه مخلوقات می شود و در همه چیز، خدا را دوست دارد و عشقی شکل می گیرد که آینده‌ای از عشق طبیعی و روحانی است (پالاسیوس، ۱۳۸۵، ص ۳۰۴-۳۰۵).

۱-۲. معنای «حرکت»

۱-۲-۱. «حرکت» در لغت

حرکت از ریشه (ح ر ک) در بسیاری از منابع لغت «ضد سکون» معنا شده است (جوهری، ۱۳۷۶ق، ج ۴، ص ۱۵۷۹؛ ابن فارس، ۱۴۰۴ق، ج ۲، ص ۴۵؛ ابن منظور، ۱۴۱۴ق، ج ۱۰، ص ۴۱۰، ذیل «حرکه»). راغب اصفهانی ضمن اینکه «حرکت» را به «ضد سکون» معنا کرده، گفته است: حرکت فقط برای جسم است و آن انتقال جسم از مکانی به مکان دیگر است (راغب اصفهانی، ۱۴۱۲ق، ص ۲۲۹، ذیل «حرک»).

برای «حرکت» کلمات مترادف زیادی ذکر شده که از میان آنها، جنبش، تحرک، سیر (سیاح، ۱۳۷۱، ج ۱، ص ۲۹۰، ذیل «حرک»)، انتقال، مقابل سکون بودن (طریحی، ۱۳۶۷، ج ۵، ص ۲۶۱، ذیل «حرک») با تعریف «حرکت» در فلسفه قربات بیشتری دارند.

۱-۲-۲. «حرکت» در فلسفه

اما درباره معنای فلسفی «حرکت» افلاطون می گوید: «الحركة خروج عن مساواة، ای کون الشیء بحیث لایکون حاله فی آن مساویاً لحالة قبل ذلك الآن و بعده»؛ حرکت عبارت است از: خروج از مساوات؛ یعنی چیزی که در یک زمان، همان حالت خود را که در زمان قبل یا بعد دارد، نداشته باشد (مطهری، ۱۴۰۰، ج ۱، ص ۱۶).

ارسطو «حرکت» را چنین تعریف می‌کند: «کمال اول لما بالقوة من حيث هو بالقوه»؛ حرکت کمال اول است برای آنچه بالقوه است از آن جهت که بالقوه است (ابن‌سینا، ۱۴۰۴ق، ص ۸۳).

مطابق آنچه شارحان این تعریف بیان داشته‌اند، از نظر ارسطو، جسمی که هنوز حرکت نکرده دارای قوه است: ۱. قوه اصل حرکت؛ ۲. قوه رسیدن به مقصد. بنابراین حرکت کمال اول، و رسیدن به مقصد کمال دوم است. ابن‌سینا در کتاب الحدود خویش در تعریف «حرکت» از ارسطو تبعیت نموده و در تعریف «حرکت» می‌نویسد: «الحركة کمال اول لما بالقوة من جهة ما هو بالقوة و ان شئت قلته و خروج من القوة الى الفعل» (ابن‌سینا، ۱۴۰۰ق، ص ۱۰۵).

در این باره، او در جای دیگر توضیح می‌دهد: برخی موجودات از تمام جهات بالفعل هستند و برخی دیگر از جهتی بالفعل و از جهتی بالقوه‌اند. اما موجودی که از تمام جهات بالقوه باشد، ممکن نیست (ابن‌سینا، ۱۴۰۴ق، ص ۸۱).

حال می‌گوییم: هر موجود بالقوه‌ای صلاحیت دارد از قوه خارج شود و به فعلیت درآید. این خروج از قوه به فعل گاهی دفعی است و گاهی غیر دفعی؛ یعنی تدریجی است. به همه اقسام خروج از قوه به فعل، «حرکت» طلاق نمی‌شود، بلکه خروج غیر دفعی و تدریجی حرکت است (ابن‌سینا، ۱۴۰۴ق، ص ۸۱-۸۲).

به نظر سهروردی، منشأ حرکت نور مجرد مدبر است (نظیر آنچه دربرزخ‌های علوی و انسان یافت می‌شود، یا شعاعی که موجب حرارتی می‌گردد که سبب تحریک اجسام می‌شود). بنابراین، علت همه حرکات نور است و این حرکت بخش نور، ذاتی آن است (سهروردی، ۱۳۷۵، ج ۲، ص ۱۹۶، ۱۹۵، ۱۹۳). اولین تعریفی که صدرالمتألهین از حرکت ذکر می‌کند این است که «حرکت» عبارت است از: «حدوث تدریجی شیء» (مطهری، ۱۴۰۰، ج ۱، ص ۱۵). صدرالمتألهین در بیانی دیگر در تعریف «حرکت» می‌گوید: «أقرب التعاريف» - که ظاهراً این تعریف را از ابن‌سینا نقل نموده - این است که بگوییم: «الحركة موافاة حدود بالقوة على الاتصال»؛ حرکت استیفای حدود مسافت به نحو متصل و پیمودن تدریجی آن بدون طفره است که معنایش این می‌شود که حرکت عبارت است از اینکه جسم تمام حدود مسافت را متصلاً استیفا کند. در این تعریف، حرکت نوعی حدوث و حصول تدریجی دانسته شده، به شرط اینکه استیفای این حدود متصل باشد؛ یعنی حالت اتصالی داشته باشد (مطهری، ۱۴۰۰، ج ۱، ص ۴۵).

۳-۲-۱. مقایسه معنای عرفانی و فلسفی «حرکت»

در مقایسه معنای عرفانی و فلسفی «حرکت» گفته شده است: تعاریفی که فلاسفه درباره «حرکت» بیان داشته‌اند، با تعریف «حرکت» از دیدگاه عرفا سازگاری ندارد؛ زیرا حرکتی که مد نظر عرفاست (یعنی حرکت حبی) حرکتی است که اولاً، علت آن عوامل و اسباب خارجی، همچون خوف یا حزن نباشد. ثانیاً، هم بر حق تعالی و هم بر مخلوقات قابلیت صدق داشته باشد. از آن‌رو که تعاریف فلاسفه درباره حرکت در جایی صدق می‌کند که شیء نه «فعلیت محض» باشد و نه «قوه محض»، بلکه دوجہتین باشد و به عبارت دیگر، شیء از جهتی بالفعل و از جهتی دیگر بالقوه باشد، نه شامل حق تعالی می‌شود - زیرا او جلّ شأنه «فعلیت محضه» است - و نه شامل هیولای اولی می‌شود؛ زیرا آن قوه محض است (عابدی، ۱۳۷۴)؛ چنان که حاجی سبزواری در منظومه خود می‌گوید:

الشیء اما مطلقاً فعلیه او کان بالقوة بالکیه
 او کان ذواجهین فهو الحركه ان کان بالتدریج فعلا سلکه
 (سبزواری، ۱۳۷۹، ص ۲۳۲).

بر همین اساس، عرفا هیچ‌یک از تعاریفی را که فلاسفه بر محوریت «قوه و فعل» و سیر تدریجی از قوه و فعل درباره «حرکت» بیان داشته‌اند، نمی‌پذیرند. ایشان بر مبنای هستی‌شناسی خاص خود، «حرکت» را فعل عشق از جانب وجودی می‌دانند که فعلیت محض است و چنین حرکتی - چنانچه بیان خواهد شد - مبدأ و اساس همه حرکات عالم هستی است. می‌توان وجه تمایز صریح تعریف «حرکت» از دیدگاه فلاسفه و عرفا را در تعریف «حرکت» از حکیم الهی قمشه‌ای به‌خوبی دریافت که زمینه را برای طرح تعریف «حرکت حبی» هم فراهم می‌آورد. وی در تعریف «حرکت» می‌گوید: «حرکت نخستین فعل عشق و واسطه پیدایش تمام موجودات است (ر.ک. الهی قمشه‌ای، ۱۳۷۹، ص ۲۱۰). حکیم الهی قمشه‌ای ذات حق را «فاعل بالعشق» می‌داند و معتقد است: «حرکت» اولین فعلی است که فاعل الهی انجام می‌دهد و از آن به «تجلی فعلی» و «اشراق نور الهی» تعبیر می‌کند. تعبیر دیگر حکیم الهی قمشه‌ای در بیان تعریف «حرکت» این است که «حرکت» همان «کن وجودی»، «نفس رحمانی»، «صادر اول» و نخستین فیض واجب تعالی است که به‌واسطه آن همه چیز به وجود آمده است (الهی قمشه‌ای، ۱۳۷۹، ص ۲۱۰).

۲. حرکت حبی

«حرکت حبی» با واژه‌های گوناگونی همچون «حرکت اشتیاقی»، «حرکت دوری»، «حرکت ساری» و «حرکت قدسی» در منابع شهرت دارد (ر.ک. عالمی، ۱۳۹۶، ص ۲۷۶-۳۰۳).

حکمای الهی با الهام از حدیث قدسی «کنتَ کنزاً مخفياً فأحببتُ أن أعرف، فخلقتُ الخلق لکی أعرف» (صدرالمتألهین، ۱۳۸۳، ج ۳، ص ۱۱۹) (من گنجی پنهان بودم، دوست داشتم شناخته شوم. پس خلق را آفریدم تا شناخته شوم)، مبدأ و راز آفرینش عالم هستی را ناشی از عشق حق تعالی به ذات اقدس خود می‌دانند. این عشق موجب خلق محبوب نهایی (یعنی انسان کامل) شد؛ انسانی که آینه تمام‌نمای تجلی اسما و صفات اوست. آنان همچنین پیدایش تمام موجودات و سریان عشق و محبت در تمام مراتب هستی و سراسر کائنات را بازگشت همه موجودات به سوی معشوق حقیقی می‌دانند و حصول نظام اتم و احسن و انتظام آن به‌واسطه اظهار فعل عشق الهی را لازمه این عشق می‌دانند. از این‌رو در فاعلیت خدای سبحان در کار عالم خلقت، تعبیر «فاعل بالعشق» را به‌کار برده‌اند.

بنابراین گفتار، می‌توان دیدگاه عارفان را در رابطه با این حدیث از دو منظر بررسی کرد:

- «عشق و حب الهی» به اظهار جمال خود که سبب آفرینش شد.

- مبنایی برای «هستی و معرفت‌شناسی» و شناخت مراتب و ارکان نظام هستی.

حکمای الهی به استناد این حدیث و همچنین استناد به آیات شریفه قرآن (ر.ک. ذاریات: ۵۶؛ شوری: ۵۳؛ مائده: ۱۸؛ بقره: ۱۶۵؛ یوسف: ۳۰) در تأیید مدعای خود، هر یک بنا بر ذوق و مرتبه عشق و معرفت خویش، به وصف این عشق مقدس پرداخته‌اند که در ذیل، برخی از آنها تبیین می‌گردد:

ابن عربی معتقد است: زیبایی‌ها (یعنی صفات کمال الهی) در ممکن غیب نمی‌توانند مخفی بمانند؛ یعنی ذاتی زیبایی تجلی کردن و ظاهر شدن است. 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؛ زیرا در این حال، بیننده به صورتی پدیدار می‌گردد که محل نگریسته‌شده در آن [آینه] به او می‌دهد و چنین دیداری صورت نمی‌بندد، مگر آنکه محلی در میان باشد باشد و بیننده در آن تجلی کند (ابن عربی، ۱۳۷۰، ص ۱۵۵).

عبدالرزاق کاشانی گفته: خداوند زیباست؛ زیرا دارای تمام صفات کمالی است، و چون هر موجود زیبا، زیبایی خود را دوست دارد (برای مثال، می‌توان گفت: هر عالمی علم خود را دوست دارد) خداوند عاشق زیبایی خویش است و از این رو خود را دوست دارد؛ زیرا محبت ملازم و طالب حسن و جمال است، و جمال مطلق از آن اوست. پس محبت تام محبت او به خویش است (کاشانی، ۱۳۸۰، ص ۳۷۴).

فیض کاشانی نیز معتقد است: زیبایی خداوند سبب عشق است؛ زیرا زیبایی ذاتاً محبوب است و خداوند زیباست و زیبایی را دوست دارد. بنابراین او عاشق خویش است (فیض کاشانی، ۱۳۷۵، ص ۷۷).

او در کلمات مکتونه، با استفاده از حدیث «كنت كنزاً مخفياً...» چنین می‌نویسد: میل از جمال خود، آن زمان بهره می‌برد که حسن خود را در آینه مشاهده کند. بنابراین وجود مطلق از سماء اطلاق و قید هویت نزول فرموده، در مرئی تعیینات و مجال تشخیصات تجلی کرد (فیض کاشانی، ۱۳۷۵، ص ۴۵).

۳. غایت حرکت حبی

همان‌گونه که در وصف «حرکت حبی» از دیدگاه عرفا ذکر شد، حرکت حبی جریان تجلی ناشی از حب، ظهور و اظهار است که در همه اسماء 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 و ملاصدرا در مباحث علت و معلول آن را به زیور برهان آراسته است. بنا بر «وحدت وجود»، موضوع و غایت حرکت حبی حق تعالی است؛ زیرا غیر از حق، باطل محض است. از این رو بی‌مناسبت نیست که علاوه بر نظرات عرفا، گریزی هم به غایت حرکت حبی از دیدگاه صدرالمآلهین بزنیم.

صدرالمآلهین، پایه‌گذار «حکمت متعالیه» با گذر از «وحدت تشکیکی» و قبول «وحدت شخصی وجود» زمینه را برای برهانی کردن بسیاری از مدعیات عارفان و از جمله مباحث ایشان درباره عشق فراهم نمود. فلسفه ملاصدرا مبتنی بر «وجود» است. ویژگی‌های عمده وجود در مکتب فلسفی صدرا عبارتند از: «اصالت» و «وحدت تشکیکی» و در نظر نهایی، «وحدت شخصی» وجود، بساطت و مساوقت وجود با زیبایی، خیر، حیات، علم، قدرت؛ ویژگی‌هایی که اغلب یا با بیانی متفاوت از سوی عارفان درباره «عشق» بیان شده است.

بنابراین اگر حرکت حبی را حرکتی بدانیم که از عشق خداوند به خویشتن حاصل می‌شود، موضوع و غایت این حرکت جز خداوند نخواهد بود. این مطلب با مبنای «وحدت شخصی وجود» کاملاً سازگار است؛ زیرا همان‌گونه که

علت حقیقی هر پدیده خداوند است و سایر علل، تنها مظاهری از آن علت حقیقی هستند، غایت حقیقی نیز خداوند است و هر آنچه غیر از او به عنوان غایت پنداشته شود، صرفاً مظهري از غایت حقیقی محسوب می شود (ر.ک. صدرالمآلهین، ۱۹۸۱، ج ۳، ص ۲۸۴ و ۲۶۳).

گفته شد: غایت حرکت حبّی، خداوند است؛ اما چون این حرکت دو جنبه «سیر نزولی» و «سیر صعودی» دارد، عارفان تعبیرات مختلفی از غایت هریک از این دو جنبه دارند. در عرفان ابن عربی و حکمت متعالیه، غایت حرکت حبّی در سیر نزولی که سبب آفرینش عالم شد، با تعابیر گوناگونی بیان گردیده: از جمله: عشق، ظهور و اظهار، انسان کامل و مانند آن. ابن دباغ در کتابی با عنوان مشارق انوار القلوب دربارهٔ محبت و حقیقت سلوک و وصول به انوار جمال حق، مطالبی را در ده باب بیان می کند. او معنای «عشق» را اتحاد محبوب و محب می داند و از آن به «اتحاد عقلی» یاد می کند (ر.ک. ابن دباغ، بی تا، ص ۱۰۳-۱۱۰).

سخنان زیادی در این باره وجود دارد که ذکر همهٔ آنها در این نوشتار ممکن نیست. در اینجا تنها به بیان تعبیر عشق از دیدگاه ابن عربی و صدرالمآلهین به اختصار اشاره می شود:

عشق را می توان هم در سیر نزولی و هم در سیر صعودی، غایت حرکت حبّی دانست. چون از یک سو خداوند اصل وجود است، و از سوی دیگر، عارفان «عشق» را نیز اصل وجود می دانند. بنابراین می توان نتیجه گرفت: به باور ایشان، خداوند عشق است. از این رو همچنان که خداوند غایت حرکت حبّی است، عشق را هم می توان غایت حرکت حبّی دانست؛ چنان که ابن عربی می گوید:

و عن الحب صدرنا و علی الحب جبلنا
فلذا جئناه قصداً و لهذا قد قبلنا

(ابن عربی، بی تا، ج ۲، ص ۳۲۳)؛

صدور ما از عشق و سرشت ما بر عشق است. ما برای عشق آفریده شده ایم و به خاطر عشق پذیرفته شده ایم. صدرالمآلهین نیز عشق را ساری در تمام موجودات و ممکنات دانسته، معتقد است: این عشق است که غایت موجودات است و تمام موجودات عاشق خداوند سبحان و مشتاق حرکت به سوی لقای اویند (صدرالمآلهین، ۱۹۸۱، ج ۷، ص ۱۴۸). اما غایت حرکتی که سیر صعودی صورت ها به ذات الهی است نیز با تعبیرات مختلفی بیان شده که مشهورترین آنها «اتحاد» و «فنا» است؛ چنان که ابن دباغ گفته: در اتحاد محب و محبوب، همهٔ آگاهی محب در ذات محبوب فانی می شود (ابن دباغ، بی تا، ص ۸۷).

مقصود عارفان از «اتحاد»، اتحاد عاشق و معشوق است و مراد اتحاد دو موجود نیست؛ زیرا بنا بر «وحدت شخصی وجود» تنها خداوند موجود است و هر چه غیر اوست، شئون و تجلیات اوست.

حلول و اتحاد اینجا محال است که در وحدت دویی عین ضلال است

آدمی در این عالم که عالم حجاب است، خود را موجودی مستقل می‌پندارد، اما با حرکت حیّی و در سلوکی عاشقانه می‌تواند حجاب خود را کنار نهد و به مقام اتحاد برسد؛ یعنی دریابد که جز حق، موجودی نیست. میان عاشق و معشوق هیچ حایل نیست تو خود حجاب خودی حافظ، از میان برخیز

(حافظ، ۱۳۸۵، غزل ۲۶۶، ص ۳۷۴).

درواقع، اتحاد با حق تعالی، در درک این حقیقت نهفته است که «خداوند هستی ماست» (ابن عربی، ۱۳۷۰، ص ۱۰۶). عارفان معمولاً غایت سلوک عاشقانه را «فناء 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؛ زیرا فنا در این معنا، مستلزم پذیرش وجودی مستقل غیر از خداوند است، و اثبات وجودی غیر از خداوند، به معنای شرک ورزیدن به اوست. با این حال، بسیاری از عارفان، معرفت به خداوند تعالی را به فنای وجودی در او و فنای فنا مرتبط دانسته‌اند.

می‌توان گفت: معرفت به خداوند نیازی به فنای وجود و فنای فنا ندارد؛ زیرا لاشیء را وجودی نیست و آنچه وجودی ندارد فنایی نخواهد داشت. فنا بعد از اثبات وجود است (ابن عربی، ۱۳۸۸، ص ۱۴۵). از این رو بر مبنای «وحدت وجود» مقصود از «فنا»، فانی کردن خود موهوم و یافتن «خود حقیقی» است.

صدرالمآلهین نیز غایت سلوک عاشقانه را فانی شدن در حق تعالی می‌داند؛ به این معنا 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 است. اما نوع برتر تجلی، «تجلی ذاتی» است که به واسطه آن، تعین ذاتی و وجود مقید سالک زایل می‌شود. این نوع، «فنا ذاتی» نامیده می‌شود (صدرالمآلهین، ۱۳۷۴ ص ۵۲۳).

عرفا معتقدند: عشق سبب ایجاد عالم است و حرکت عالم از عدمی که در آن ساکن بود به سوی وجود است و از این «عدم» به «کنز مخفی» تعبیر شده است. این کنز مخفی با حرکت حیّی، وجود عینی پیدا می‌کند و اگر این محبت نبود، عالم عینی ظاهر نمی‌شد (ابن عربی، ۱۳۷۰، ص ۲۳-۲۴).

بنابراین از نظر عرفا، حرکت عالم به سوی وجود، خود شامل حرکت حیّی است که خداوند به عالم دارد؛ زیرا تجلی کمالات، ذات، و انوار اسماء و صفات حق تعالی وابسته به وجود عالم است. همچنین عالم نیز ظهور کمالات را در وجود عینی دوست دارد. پس در هر صورت، حرکت از عدم به وجود، حرکتی عاشقانه است؛ هم از جانب حق و هم از جانب عالم. کمال ذاتاً محبوب است و جز به وجود عینی ظاهر نمی‌شود (خوارزمی، ۱۳۶۸، ص ۷۴۳).

۳-۱. مراتب هستی‌شناسی

هرچند در این نوشته مجالی برای شرح همه مراتب هستی‌شناسی نیست، اما می‌توان بر مبنای حدیث «کنتُ کنزاً مخفياً» به اختصار، به چیش مراتب هستی و علت اصلی ظهور این مراتب اشاره کرد:

عارف کامل سعیدالدین فرغانی در توضیح این حدیث شریف می‌گوید: «أنه قد کنی فی هذا الحديث عن كنه الغیب و اطلاق الذات الاقدس و باطن الهیة الازلیة... الكنز المخفی» (فرغانی، ۱۴۲۸ق، ج ۱، ص ۱۸)؛ در این حدیث از حقیقت غیب الغیوبی و ذات مطلق اقدس یا به عبارت دیگر، باطن هویت ازلی به «کنز مخفی» کنایه آورده شده است. اهل تحقیق در بیان مراتب عالم هستی، به مقامی اشاره می‌کنند که معتقدند: همان ذات نامتناهی حق است که هیچ‌گونه تعین و محدودیتی ندارد. این مقام فوق مرتبه و فوق تعین است که به «مقام ذات» مشهور است. منظور ایشان از «مقام ذات» همان وجود مطلق به اطلاق مقسمی است.

شایان ذکر است که در فلسفه، اطلاق بر دو نوع است: «اطلاق قسمی» و «اطلاق مقسمی». در «اطلاق قسمی»، «اطلاق»، خود قیدی برای ماهیت محسوب می‌شود؛ یعنی ماهیت مقید به اطلاق است. اما در «اطلاق مقسمی» ماهیت حتی از قید اطلاق نیز آزاد و مطلق است.

در منابع عرفانی، گرچه گاهی به این مرتبه به عنوان یک مقام ویژه اشاره می‌شود، اما در حقیقت، آن را فراتر از مقام می‌دانند و با این حال، معتقدند که در تمام مقامات و مراتب حضور دارد. هرچند در منابع عرفانی، گاه به عنوان مقام و مرتبه ویژه خوانده می‌شود، اما در حقیقت، آن را فراتر از مقام می‌دانند و با این حال، معتقدند: در دل تمام مقامات و مراتب حضور دارد. هرچند بر این باورند که هیچ اسمی برای آن نیست و نمی‌توان هیچ حکم ایجابی و متعینی را به آن مقام نسبت داد، اما برای اشاره به آن از عناوینی استفاده کرده، با بیان احکام اطلاقی و سلبی آن، این مقام را در کنار دیگر مقامات دیگر مطرح می‌کنند.

بنابراین، مقام ذات به مثابه اولین مرتبه از مراتب عرفانی محسوب می‌شود که به مرتبه «غیب الهی» موسوم است. «غیب الهی» همان اطلاق صرف است؛ یعنی همان اطلاق مقسمی که از هر قیدی، حتی قید «اطلاق» نیز مبرا است (قونوی، ۱۳۸۱، ص ۱۳۰).

فرغانی بر آن است که «کنزاً مخفیاً» خبر از غیبی بودن و اطلاق داشتن این مقام می‌دهد: «و قوله "کنزاً مخفیاً" ینبی عن غیبه و اطلاقه بحیث لا یدخل تحت حکم معین یحکم علیه من حیث هذا الغیب و الاطلاق» (فرغانی، ۱۴۲۸ق، ص ۳۵). ذات حق در مقام ذات، از هر قیدی مبرا است. برای نمونه، از وحدت و کثرت مبرا است؛ یعنی ذات حق در نسبت دادن چیزی به او یا سلب نسبتی از او مساوی است (قونوی، ۱۳۷۱، ص ۷).

حال اگر ذات واحد را به صورت مطلق در نظر بگیریم، نه مقید به هیچ قیدی خواهد بود و نه متعین به هیچ حدی. حتی نمی‌توان اسمی به آن نسبت داد؛ زیرا اسم عرفانی از ترکیب ذات با یکی از صفات خاص حاصل می‌شود. به عبارت دیگر، تنها زمانی می‌توانیم اسمی را به ذات الهی نسبت دهیم که آن را با صفت ویژه‌ای یا تعین خاصی در نظر بگیریم؛ همان‌گونه که گفته شده است: «اسم ذات است من حیث التعین» (فرغانی، ۱۳۷۹، ص ۱۳۳؛ قونوی، ۱۳۸۱، ص ۹۸؛ خوارزمی، ۱۳۶۸، ج ۱، ص ۲۱). بنابراین، به مقام «ذات»، مقام «لا اسم و لا رسم» گفته‌اند.

۲-۱-۳. اولین تعین حق

همان گونه که هر مقیدی بالذات مطلق را اقتضا می کند، مطلق هم مقتضی و مستدعی تقید و تعین است که همان وحدت حقیقه است (ابن ترکه، ۱۳۷۸، ص ۱۲۲). پس وحدت حقیقی اولین تعینی است که ذات مطلق به اطلاق مقسمی اقتضای آن را دارد. اولین تعبیری که به دنبال «لاتعین» بر آن به کار می رود همین «وحدت» است: «تعین الحق بالوحدة هو اعتبار تال للاتعین و الاطلاق» (قانونی، ۱۳۷۱، ص ۱۱۱).

فرغانی در توضیح حدیث مذکور و در بیان اولین تعین حق می نویسد: «فقوله "كنت" خبر عن تعین مسبوق بالاطلاق؛ فان مفهوم تاء المتكلم عن نفسه يؤذن بتعینه فی نفسه و ظهوره حالة تكلمه تعیناً و ظهوراً ما» (فرغانی، ۱۴۲۸، ج ۱، ص ۱۹)؛ یعنی همین که ذات حق می گوید: «گنج مخفی بودم» خبر از تعینی می دهد که قبل از آن به صورت مطلق بود. کاربرد «تاء» متکلم وحده (بودم) نشان دهنده تعین یافتن ذات مطلق در خود و آغاز نوعی ظهور است. این ظهور در قالب سخن گفتن (تکلم) و بیان خویش، گواه تنزل از خفای مطلق و غیب الغیوبی و پدیدار شدن نوعی حضور در ذات است. این ظهور اولیه و محمل حق که وحدت بر آن حاکم است و هنوز به تفصیل نرسیده «تعین اول» نامیده می شود. پیش تر گفتیم که مقام ذات با اطلاق محض، خود تمام کثرات را بدون هیچ تمایزی به صورت مستهلک در خود جای داده است. به محض اینکه این مقام به صورت وحدت حقیقی در نظر گرفته شود، اولین تعین محقق می شود. در این تعین، غیر از احدیت، هیچ اسم دیگری ظهور ندارد. بنابراین یکی از ویژگی های اصلی آن، «وحدت» است. گفته می شود که وحدت حقیقه دارای دو اعتبار است: یکی «احدیت» که سلب همه اعتبارات و نسب است، و دیگری «واحدیت» که ثبوت تمام آنهاست.

هر دوی اینها - هر چند به نحو علمی - در تعین اول تحقق دارد. سؤالی که در اینجا به ذهن می آید این است که چگونه واحدیتی که ثبوت اعتبارات است، با تعین اولی که هیچ گونه اعتبار و لحاظی را بر نمی تابد، سازگار است؟ برای پاسخ به این سؤال و رفع این ابهام، باید متذکر شد: واحدیتی که در تعین اول مطرح است، به نحو اندراجی است، یعنی همه اعتبارات را به نحو مندمج و مستهلک در خود دارد (فرغانی، ۱۴۲۸، ج ۱، ص ۲۱). این اعتبارات هیچ گونه ظهوری ندارند. با این حال با علم ذات حق به خود، معلوم ذات حق خواهند بود.

پس دانستیم که مهم ترین ویژگی تعین اول این است که تمام اعتبارات در آن به صورت یکپارچه مندرج اند؛ یعنی به صورت واحد و اجمالی تحقق دارند (فرغانی، ۱۴۲۸، ج ۱، ص ۷۶). همچنین، با علم ذات حق به خودش همراه است. **نکته مهم:** شونانی که در مقام تعین اول، به صورت کاملاً مجمل، مندرج، مندمج و مستهلک هستند و (از آنها به «اعتبارات اندراجی تعین اول» یاد می شود)، تماماً معلوم ذات حق واقع می شوند، به گونه ای که هیچ نوع ظهور و تفصیلی ندارند. به تعبیر دیگر، اینها کمالاتی هستند که ظهور و تجلی کامل آنها نزد حق مطلوب و محبوب است.

۴. تعلق حب به امر مفقود

بر اساس حدیث «كُنْتُ كُنْزاً مَخْفِئاً» تا اینجا دو نکته بیان شد: یکی مقام ذات یا مقام مطلق به اطلاق مقسمی که هیچ گونه تعینی نداشت؛ دیگری اولین تعین ذات مطلق که احکام آن گذشت. در ادامه، عبارت «فاحببتُ أن أعرف» را تبیین می کنیم:

حکمای الهی به نکته مهمی اشاره کرده‌اند و آن این است که حب همواره به امر مفقود تعلق می‌گیرد؛ به این معنا که چیزی که غایب است یا هنوز ظهور نیافته مورد خواست و محبت قرار می‌گیرد. به‌طور کلی، هر امری که در آن نوعی فقدان تصور شود و آن امر مفقود، امکان تحقق و وجود یافتن داشته باشد، محبوب واقع می‌شود.

محبی‌الدین عربی نیز در فتوحات مکیه چنین آورده است:

قد بینا أن الحب لا يتعلق إلا بمعدوم وجوده و هو غیر موجود فی الحال، و العالم محدث و الله کان و لا شیء معه، و علم العالم من علمه بنفسه، فما أظهر فی الکنون إلا ما هو علیه فی نفسه و كأنه کان باطناً فصار بالعالم ظاهراً، و أظهر العالم نفس الرحمن (ابن عربی، بی‌تا، ج ۲، ص ۳۹۹).

ابن عربی در عبارت مزبور، به چند مسئله کلیدی اشاره می‌کند:

– حب فقط به امر معدوم تعلق می‌گیرد؛ یعنی آنچه هنوز موجود نیست یا ظهور نیافته محبوب واقع می‌شود.
– امر معدوم نباید ممتنع‌الوجود باشد، بلکه باید وجودش ممکن باشد، اما فعلاً موجود نباشد. نمونه بارز آن عالم است که حادث بوده و خدا آن را ایجاد کرده است.

– علم خداوند متعال به عالم، ناشی از علم حق به ذات خود اوست. به عبارت دیگر، آنچه در عالم ظاهر شده، همان است که در نفس و ذات الهی به صورت پنهانی وجود داشته است. در حقیقت، آنچه قبلاً پنهان و غیرظاهر بود، اکنون آشکار شده است.
– ظهور عالم به «نفس رحمانی» صورت می‌گیرد.

خلاصه مطلب این است که امر مفقود و غیرموجود، محبوب و معشوق قرار می‌گیرد: «معلق المحبه أبداً أمر معدوم» (جندی، ۱۴۲۳ق، ص ۶۷۹) و همین امر مفقود است که برای شخص عالم ایجاد میل، حب و عشق می‌کند. صدرالمتألهین بین عشق و اشتیاق در اینکه به امر مفقود تعلق می‌گیرد یا امر موجود، قائل به تفصیل شده است. از نظر ایشان، عشق، هم به امر موجود تعلق می‌گیرد و هم به امر مفقود؛ ولی اشتیاق و میل به امر مفقود تعلق می‌گیرد. بدین‌روی وی معتقد است: عشق در تمام موجودات سریان دارد، درحالی که شوق و اشتیاق تنها برای موجوداتی حاصل می‌شود که نوعی فقدان در آنها متصور باشد (صدرالمتألهین، ۱۹۸۱، ج ۷، ص ۱۵۰).

اما آن‌گونه که محققان عرفان نظری توضیح داده‌اند، جایی برای این دغدغه باقی نمی‌ماند که نظریه مزبور موجب نقصان و هرگونه فقدان یا حتی تغییر در ذات حق می‌شود. اگر حقیقتی مفقود باشد و محبوب حق قرار گیرد، آنچه محبوب است در حقیقت، ذات خود عاشق (حق) است، نه امری خارج از ذات او. از این‌رو نیازی نیست که بخواهیم نقصی را برای ذات الهی قائل شویم.

یا تعبیر واضح‌تر از قول فرغانی، می‌توان این امر را چنین توجیه کرد: هر محبی در حقیقت، خودش را دوست دارد و صورت و حقیقت معشوق، همانند آینه‌ای است که عاشق خود را در آن مشاهده می‌کند.

از همین جا می‌توان به اختصار نتیجه گرفت که محبوب و معشوق حقیقی حق، انسان کامل است؛ زیرا او آینه تمام‌نمای حق است و اوست که قابلیت دارد ذات او را بتمامه نشان دهد. از این‌روست که فرمود: «لولاک لما خلقت الافلاک» (ر.ک. فرغانی، ۱۴۲۸ق، ج ۱، ص ۳۳۵؛ ج ۲، ص ۲۶۴).

۴-۱. عشق منشأ حرکت و آفرینش

دانستیم که اولین تعین ذات حق دارای شئون و نسب اندراجی و مجمل است و وحدت بر آنها حاکم است. این شئون ذاتیه، بطونی، غیبی و مجمل هستند؛ یعنی ظهور و تفصیل آنها مفقود است، اما امکان ظهور و تفصیل دارند. همچنین معلوم شد که امر مفقود، محبوب ذات یکتاست.

اکنون می‌توانیم بگوییم: حب به این شئون موجب انگیزهٔ عشقی و حرکت حبی می‌شود، و هر آنچه ناپیداست به واسطهٔ همین حب پیدا خواهد شد.

سعیدالدین فرغانی هرکدام از مراتب کلی هستی را دارای یک جهت اجمال و تفصیل یا یک جهت جمع و تفرقه می‌داند. اگر اجمال و جمع دارای جهت مفقود یا همان عدم تفصیل و عدم تفرقه باشد و هر امر مفقودی محبوب حق باشد، بنابراین، تمام مراتب هستی (یعنی تعین اول، تعین ثانی، عالم ارواح و...) محبوب حق و با اثر همین حب ایجاد، مفصل، متجلی و آشکار می‌گردند (ر.ک. فرغانی، ۱۴۲۸ق، ج ۱، ص ۱۱۵). بنابراین، سبب هر نوع حرکتی عشق است. همچنین سبب ایجاد، آفرینش، ظهور و تجلی نیز همین عشق است.

تا اینجا معلوم شد که ذات حق پس از علم به ذات خود و کمالات اجمالی و مندرج در اولین تعین‌اش، دچار عشق شد. عشق او به این تعلق گرفت که آنچه را مجمل است تفصیل بخشد، آنچه را به نحو غیبی است به شهود برساند، و آنچه را به صورت بطون است به ظهور درآورد. این عشق موجب حرکت و سپس هرگونه فعل شد. خلاصه اینکه فاعلیت او «فاعلیت بالعشق» است.

حال می‌گوییم: چون محبت اصلی و حرکت حبی (ناشی از آن) اقتضای چنین ظهوری را دارد، این ویژگی بر تمام مراتب هستی حاکم است و ایجاب می‌کند که شوق و عشق به ظهور، در همه جا ساری باشد. بنابراین، هرگونه میل و عشقی که در بین مخلوقات هویدا شود، همه بر اثر همین حرکت حبی اصلی یا به تعبیر دیگر، رقیقهٔ الهی است (ر.ک. فرغانی، ۱۴۲۸ق، ج ۱، ص ۷۰).

اثر این حب و عشق در قوس نزول، تمام مراتب هستی را به ظهور تام وامی‌دارد و در قوس صعود موجب می‌شود که موجودات به سوی رسیدن به کمال گام بردارند و به آن اصلی بازگردند که از آن نشئت گرفته‌اند (فرغانی، ۱۴۲۸ق، ج ۱، ص ۷۱). صدرالمতألهین نیز بر آن است که تمام حکمای متأله به سریان نور عشق در تمام موجودات معتقدند، اما بر اساس تشکیکی بودن حقیقت وجود، عشق نیز تشکیکی خواهد بود (صدرالمতألهین، ۱۹۸۱، ج ۲، ص ۲۷۳). او حتی معتقد است: اگر یکی از موجودات چنین عشقی نداشته باشد، از بین خواهد رفت و بی‌عشقی موجب هلاکت او می‌شود. (صدرالمতألهین، ۱۹۸۱، ج ۷، ص ۱۴۹ و ۱۶۰).

۵. حل برخی از مسائل مهم فلسفی

بحث «ربط حادث به قدیم» از پیچیده‌ترین مباحث فلسفی است که از دیرباز محل نزاع معرکهٔ آراء گوناگون مکتب‌های

فلسفی و کلامی بوده است. ملاصدرا با اذعان به ناکافی بودن فهم متکلمان و حکمای پیشین در این زمینه، به حل این مسئله غامض فلسفی می‌پردازد.

اندیشمندان، اعم از متکلمان، فلاسفه و عرفا، برای رفع این مشکل راه‌حل‌هایی ارائه نموده‌اند. در اینجا، به تناسب و مجال بحث، به دو روش حل این مشکل از دیدگاه ملاصدرا و عرفا می‌پردازیم: یکی از طریق «حرکت جوهری» (در حکمت متعالیه) و دیگری از طریق «حرکت حیی» (در عرفان).
صدرالمতألهین برای مسئله «ربط حادث به قدیم» از دو راه حل استفاده می‌کند:

۱-۵. طبیعت سیال فلک

بنا بر نظر صدرا، آنچه می‌تواند واسطه‌ای میان حادث و قدیم باشد، باید سه ویژگی داشته باشد:

۱. وجود فی‌نفسه داشته باشد؛ یعنی وجودی اصیل و مستقل داشته باشد و صرفاً نسبی یا انتزاعی نباشد.
۲. وجود لنفسه داشته باشد؛ به این معنا که جوهر باشد، نه عرض.
۳. دارای حدوث ذاتی و فاقد حدوث عرضی باشد؛ یعنی نباید آغاز زمانی داشته باشد. به عبارت دیگر، آن واسطه فردی زمانی ازلی از جنس جوهر جسمانی است که عین سیلان و حرکت است و این همان صورت نوعیه فلک یا طبیعت فلک است (عبودیت، ۱۴۰۰، ج ۱، ص ۳۷۸).

۲-۵. حرکت جوهری

نظر صدرالمتألهین در راه‌حل نخست (در باب ربط حادث به قدیم) مبتنی بر نظریه «افلاک نه‌گانه» است. بدین‌روی این رأی نظر نهایی او نیست، بلکه برای تکمیل نظر فیلسوفان پیشین است. (ر.ک. صدرالمتألهین، ۱۳۹۲، ج ۲، ص ۲۵۶).
ملاصدرا بر اساس نظریه «حرکت جوهری»، تمام عالم طبیعت را هویتی اتصالی و متصرم (تدریجی و دارای گسست لحظه‌ای) می‌داند که تجدد در متن طبیعت آن حاضر است. طبیعت متحرک عین حرکت و تجدد است. اینجا دوگانگی میان طبیعت و سیلان وجود ندارد. جاعل و علت با «جعل بسیط»، وجودی را جعل می‌کند که عین سیلان و حرکت است و چنین نیست که حرکت خارج از ذات متحرک باشد، بلکه جعل طبیعت همان جعل سیلان و حرکت است (صدرالمتألهین، ۱۳۹۲، ج ۲، ص ۱۲۳-۱۲۹).

بنا بر نظر وی این مسئله مسلم است که وقتی یک موجود در حد ذات و جوهر وجود متجدد خود، توسط جاعل ایجاد می‌شود، برای تکرار یا ادامه تجدد خود، دیگر نیازی به جاعل جداگانه ندارد. این بدان معناست که جاعل وجود، همان جاعل تجدد است. به واسطه همین درک، مشکل «ربط حادث به قدیم» حل می‌شود؛ زیرا وجود جوهر، چیزی غیر از وجود تدریجی نیست. بر این اساس بقای آن عین حدوث آن است و ثبوت آن عین تغیر و تجددش به‌شمار می‌آید (ابراهیمی دینانی، ۱۳۷۹، ص ۶۵).

اما از نظر اهل معرفت، موجودات (تعینات) در اثر تجلی حق تعالی در مظاهر پدید می‌آیند. چون تجلیات حق، ازلی و ابدی‌اند، این مظاهر نیز به تبع آن دائمی و پایدارند. طبق این بیان، عرفا حدوث زمانی را برای اشیا اثبات می‌کنند؛

به این معنا که در هر آن، اشیا به واسطه تجلی حق تعالی حادث و معدوم می‌شوند و به اعتبار آیه «کلُّ یومٍ هو فی شأنٍ» (الرحمن: ۲۹)، این گونه تجلی و پیدایش مستمر است (قیصری، ۱۳۷۵، ص ۴۳).

برخی از اهل معرفت از طریق «تجدد امثال»، به تبیین و چگونگی ربط حادث به قدیم پرداخته‌اند و انسان کامل را رابط میان این دو می‌دانند (ر.ک. سبزواری، ۱۳۷۲، ص ۶۳-۶۸). اما تعدادی از حکما و اهل معرفت تنها راه حل مسئله «ربط حادث به قدیم» را اعتقاد به «حرکت حبّی» بر مبنای حدیث قدسی «کنتُ کنزاً مخفیاً» می‌دانند؛ چنان که حکیم الهی قمشه‌ای پس از بررسی اقوال مختلف درباره این مسئله چنین می‌گوید: تنها راه حل این مسئله قائل شدن به تجلی دائمی حق و حرکت دائمی حبّی حق است. هیچ‌گاه امساک از فیض تجلی و اشراق خود نسبت به مشیت و قدرت ازلی نخواهد بود (الهی قمشه‌ای، ۱۳۷۹، ص ۷۲).

ایشان دیدگاه خود را مکمل دیدگاه صدر المتألهین درباره این مسئله می‌داند. طبق بیان حکیم الهی قمشه‌ای، صدر المتألهین دو وجه برای یک حقیقت بیان می‌کند که یکی از آنها جهت حدوث عالم واقع است و دیگری جهت قدم، یا به عبارت دیگر، جهت ثبات و تغییر. از آن‌رو که عالم هستی در حال حرکت دائمی حبّی است، می‌توانیم به آن نسبت تغییر و حدوث بدهیم، اما به سبب ذات وحدانی وجود بالذات، ثبوت و قدم بر آن حاکم است (الهی قمشه‌ای، ۱۳۷۹، ص ۵۶؛ ۱۳۲۲، ص ۱۰).

حکیم الهی قمشه‌ای پس از بیان دیدگاه ملاصدرا، نظر دقیق تکمیلی خود را این گونه بیان می‌دارد:

اما عقیده حقیر آن است که هیچ‌یک از این اقوال باز راه به سر منزل حقیقت نبرده و فکر آنها در وسط طریق باز مانده است و تحقیق در مسئله قدم و حدوث آن است که برای حقیقت هستی دو وصف «قدم» و «حدوث» ازلاً و ابداً ثابت است. متنها چون حقیقت وجود، هم ظاهر است و هم باطن، «قدم» وصف باطنی اوست که از باطن به ظاهر نیاید و «حدوث» وصف فعل و تجلی اوست که از ظاهر به باطن و از باطن به ظاهر آید. پس ذات حق قدیم و فعل حق مطلقاً حادث است... ولی باید دانست که همان تجلی «کنتُ کنزاً مخفیاً فاحبیتُ أنْ أعرف فخلقتُ الخلق لکی أعرف» وصف حقیقت وجود است که از سرپرده غیب به صحرای شهود و باز از صحرای شهود به پرده غیب شود (الهی قمشه‌ای، ۱۳۷۹، ص ۶۰).

بنابراین، حکیم الهی با بهره‌گیری از مفهوم «حرکت حبّی» که در حدیث قدسی نیز به آن اشاره شده است، یکی از مسائل مهم فلسفی را نیز حل و فصل می‌نماید.

نتیجه‌گیری

۱. از مسئله عشق و نقش مهم آن در هرگونه حرکت و فعلی، می‌توان راز آفرینش را که مد نظر انسان حقیقت‌جوست، کشف کرد.

۲. عرفای اسلامی از حدیث قدسی «کنتُ کنزاً مخفیاً...» نظریه «حرکت حبّی» و همچنین «فاعلیت بالعشق» ذات حق را استنباط کرده‌اند.

۳. محققان عرفان نظری معتقدند: عبارت «کنز مخفی» کنایه از مقامی است که ذات حق در آن مقام هیچ‌گونه تعین و ظهوری ندارد و به سبب نامتناهی بودن آن، مطلق به اطلاق مقسمی است؛ یعنی هیچ نوع قیدی از اطلاق را ندارد.

۴. ذات مطلق حق در خود مقتضی تعینی است که تمام اسماء و صفات الهی در آن به صورت فشرده، نهفته و جذب شده قرار دارند، و چون عشق به چیزی که وجود ندارد (هنوز آشکار نشده) تعلق می‌گیرد، عدم تفصیل و عدم بروز آن اسماء و صفات یا کمالات، جهت عدمی و فقدان آنهاست، در نتیجه تفصیل تجلی و ظهور و بروز این اسماء و صفات یا کمالات الهی به منزله یک جنبه عدمی برای آنهاست. در نتیجه، با ظهور کامل این کمالات محبوب حق تعالی قرار می‌گیرند. بنابراین، وضعیت مزبور حدیث قدسی «فأحببتُ أن أعرف فخلقتُ الخلق لکی أعرف» را ایجاب می‌کند. بر همین اساس، حکمای الهی معتقدند: سریان عشق و محبت در تمام مراتب هستی و سراسر کائنات و بازگشت تمام موجودات به سوی معشوق حقیقی خویش ناشی از عشق حق تعالی به ذات اقدس خویش است. آنها بر این باورند که «حرکت» نخستین فعل عشق و واسطه پیدایش کلیه موجودات به‌شمار می‌آید. به تعبیر عرفا، فاعلیت خدای تعالی «فاعلیت بالعشق» است.

۵. از دیدگاه حکمای الهی، «عشق» جلوه‌ای آشکار از ذات مقدس حق تعالی است، و اگر عشق نبود هیچ موجودی به وجود نمی‌آمد، و چیزی در عالم یافت نمی‌شود که از این عشق بی‌بهره باشد.

۶. ابن عربی بر مبنای شهود و ملاصدرا بر اساس برهان، عشق را سبب حفظ و انتظام موجودات دانسته‌اند. درواقع موجودات پایین‌تر (سافل) به واسطه عشق به موجود بالاتر از خود سامان می‌یابند. همان‌گونه عشق در ذات هر موجودی نهفته است، عامل و بقای آن نیز عشق است. به قول ملاصدرا، معلول با عشق علت خود، هویت خویش را حفظ می‌کند.

۷. بر مبنای حدیث قدسی «كنتُ كنزاً مخفياً...» اگر حرکت حبی را حرکتی بدانیم که از عشق خداوند به خویشتن حاصل می‌شود، موضوع و غایت این حرکت، جز خداوند نخواهد بود.

۸. آنچه می‌توان از مقایسه «حرکت حبی» با «حرکت جوهری» دریافت این است که حرکت جوهری تنها در موجودات مادی و عالم محسوسات مصداق دارد؛ جایی قوه و فعل معنا پیدا می‌کنند. اما حرکت حبی که منسوب به خداوند است، در همه موجودات، اعم از محسوسات، معقولات و مجردات کاربرد و مصداق دارد.

منابع

قرآن کریم.

- افلاطون (۱۳۸۰). مهمانی در: *دوره آثار افلاطون*، ترجمه محمدحسن لطفی و رضا کلوپانی. تهران: خوارزمی.
- انصاری، خواجه عبدالله (۱۳۷۷). *مجموعه رسائل فارسی خواجه عبدالله انصاری*. تصحیح محمد سرور مولائی. تهران: توس.
- الهی قمشه‌ای، محیی‌الدین (۱۳۲۲). *توحید هوشمندان*. تهران: علمی و فرهنگی.
- الهی قمشه‌ای، محیی‌الدین (۱۳۷۹). *حکمت الهی عام و خاص*. تصحیح هرمز بوشهری. تهران: روزنه.
- ابراهیمی دینانی، غلامحسین (۱۳۷۹). *ماجرای فکر فلسفی در جهان اسلام*. تهران: طرح نو.
- ابن ترکه، صائف‌الدین (۱۳۷۸). *شرح فصوص الحکم*. قم: بیدار.
- ابن دباغ، عبدالرحمن بن محمد انصاری اسیدی (بی‌تا). *مشارق أنوار القلوب و مفتاح أسرار العیوب*. تحقیق عاصم الکیالی. بیروت: دار الکتب العلمیه.
- ابن سینا، حسین بن عبدالله (۱۴۰۰ق). *رساله‌العشق*، در: *رسائل ابن سینا*. قم: بیدار.
- ابن سینا، حسین بن عبدالله (۱۴۰۴ق). *الشفاء، الطبیعیات*. تحقیق سعید زاید. قم: کتابخانه آیت‌الله مرعشی نجفی.
- ابن عربی، محیی‌الدین (۱۳۸۸). *رساله وجودیه*. ترجمه و تصحیح مرتضی شجاری. تهران: طراوت.
- ابن عربی، محیی‌الدین (بی‌تا). *فتوحات مکیه*. بیروت: دار صادر.
- ابن عربی، محیی‌الدین (۱۳۷۰). *فصوص الحکم*. تصحیح ابوالعلاء عقیفی. تهران: الزهراء.
- ابن فارس، احمد بن زکریا (۱۴۰۴ق). *معجم مقاییس اللغة*، تحقیق عبدالسلام محمد هارون. قم: مکتب الاعلام الاسلامی.
- ابن منظور، محمد بن مکرم (۱۴۱۴ق). *لسان العرب*. تصحیح علی شیری. بیروت: دار احیا التراث العربی.
- پالاسیوس، میگل آسین (۱۳۸۵). *زندگی و مکتب ابن عربی*، ترجمه حمیدرضا شیخی. تهران: اساطیر.
- جندی، مؤیدالدین بن محمود (۱۴۲۳ق). *شرح فصوص الحکم*. تصحیح و تعلیقه سیدجلال‌الدین آشتیانی. قم: بوستان کتاب.
- جوهری، اسماعیل بن حماد (۱۳۷۶ق). *الصحاح: تاج اللغة و صحاح العربیه*. تصحیح احمد عبدالغفور عطار. بیروت: دارالعلم للملایین.
- حافظ شیرازی، خواجه شمس‌الدین محمد (۱۳۸۵). *دیوان حافظ*. به اهتمام محمد قزوینی و قاسم غنی. تهران: زوار.
- خوارزمی، تاج‌الدین حسین بن علی (۱۳۶۸). *شرح فصوص الحکم*. تهران: رسولی.
- راغب اصفهانی، حسین بن محمد (۱۴۱۲ق). *مفردات الفاظ القرآن*، تحقیق عدنان صفوان داودی. دمشق، بیروت: دار القلم، دار الشامیه.
- رحیبیان، سعید (۱۳۸۰). *حب و مقام محبت در حکمت و عرفان اسلامی*. شیراز: نوید شیراز.
- سبزواری، ملاهادی (۱۳۷۲). *شرح دعاء الصباح*، تصحیح نجفقلی حبیبی. تهران: دانشگاه تهران.
- سبزواری، ملاهادی (۱۳۷۹). *شرح منظومه*، تصحیح و تعلیق حسن حسن‌زاده آملی. تهران: ناب.
- سهروردی، شهاب‌الدین (۱۳۷۵). *مجموعه مصنفات*. تصحیح هانری کربن و دیگران. تهران: مؤسسه مطالعات فرهنگی.
- سیاح، احمد (۱۳۷۱). *فرهنگ بزرگ جامع نوین*. تهران: اسلام.
- شبستری، محمود (۱۳۷۱). *قاعده در بطالن حلول و اتحاد*. تهران: زوار.
- صدرالمآلهین (۱۳۸۳). *شرح اصول الکافی*. تصحیح محمد خواجه‌ای. تهران: مؤسسه مطالعات و تحقیقات فرهنگی.
- صدرالمآلهین (۱۳۷۴). *مفاتیح الغیب*. مقدمه و تصحیح محمد خواجه‌ای. تهران: مؤسسه تحقیقات فرهنگی.
- صدرالمآلهین (۱۳۹۲). *حکمة الاشراق (تعلیقات)*. تصحیح و مقدمه نجفقلی حبیبی. تهران: بنیاد حکمت صدر.

- صدر المتألهین (۱۹۸۱). *الحکمة المتعالیة فی الاسفار الاربعة العقلیة*. بیروت: دار احیاء التراث العربی.
- طریحی، فخرالدین (۱۳۶۷). *مجمع البحرین*. تصحیح احمد حسنی و محمود عادل. تهران: دفتر نشر فرهنگ اسلامی.
- عابدی، احمد (۱۳۷۴). *حرکت حبی*. مفید، ۲، ۶۴-۴۷.
- عالمی، عبداللطیف (۱۳۹۶). *حرکت حبی و نقش آن در ظهور تعینات در مکتب ابن عربی*. نظارت علی امینی نژاد. قم: مؤسسه آموزشی و پژوهشی امام خمینی.
- عبودیت، عبدالرسول (۱۴۰۰). *درآمدی به نظام حکمت صدرایی*. قم: مؤسسه آموزشی و پژوهشی امام خمینی.
- فارابی، ابونصر محمد (۱۴۰۵ق). *فصوص الحکم*. تحقیق محمدحسن آل یاسین. قم: بیدار.
- فرغانی، سعیدالدین (۱۳۷۹). *مشارق الدراری*. مقدمه و تعلیق سیدجلال الدین آشتیانی. قم: دفتر تبلیغات اسلامی.
- فرغانی، سعیدالدین (۱۴۲۸ق). *منتهی المدارک فی شرح تائیه ابن فارض*. تصحیح عاصم ابراهیم. بیروت: دارالکتب العلمیه.
- فیض کاشانی، ملامحسن (۱۳۷۵). *اصول المعارف*. قم: دفتر تبلیغات اسلامی.
- قونوی، صدرالدین (۱۳۷۱ب). *النصوص*. تصحیح سیدجلال الدین آشتیانی. تهران: مرکز نشر دانشگاهی.
- قونوی، صدرالدین (۱۳۷۱الف). *الفکوک فی اسرار مستندات حکم الفصوص*. تصحیح محمد خواجوی. تهران: مولی.
- قونوی، صدرالدین (۱۳۸۱). *اعجاز البیان فی تفسیر ام القرآن*. قم: دفتر تبلیغات اسلامی.
- قیصری، داود (۱۳۷۵). *شرح فصوص الحکم*. تصحیح سیدجلال الدین آشتیانی. تهران: علمی و فرهنگی.
- کاشانی، عبدالرزاق (۱۳۸۰). *مجموعه رسائل و مصنفات کاشانی*. تصحیح مجید هادی زاده. تهران: میراث مکتوب.
- محمود الغراب، محمود (۱۴۱۲ق). *الحب و المحبة الالهیه من کلام الشیخ الاکبر*. دمشق: نصر.
- مطهری، مرتضی (۱۴۰۰). *درس های اسفار*. چ سیزدهم. تهران: صدرا.
- مولوی، جلال الدین (۱۳۴۵). *دیوان شمس*. تصحیح بدیع الزمان فروزانفر. تهران: غزل.