

مقدمه

از میان صدها حدیثی که در کتب عرفا آمده، حدیثی که تقریباً در بیشتر کتب عرفانی نقل شده و مربوط به بحث از هدف غایی و فلسفه آفرینش است، حدیث قدسی مشهور «کنت کنزاً مخفياً فأحببتُ أن أعرف فخلقتُ الخلقَ لکی أعرف» است. از نگاه عرفانی، این حدیث بیانگر فلسفه خلقت بوده و رمز آن در توضیح و تفسیر هستی‌شناسانه آن است. در حقیقت، شاه‌کلید مباحث آفرینش عرفانی، تبیین این حدیث و مباحث پیرامون آن، نظیر «حرکت حبی»، نکاح اسمایی و ظهور کمالات حق تعالی است. و این حدیث در تشریح غایت آفرینش عرفانی نقش بسزایی دارد که در ادامه، ابتدا به رساله‌هایی که در باب حدیث مزبور به نگارش درآمده، اشاره می‌شود و سپس با ارائه تفسیری از این حدیث، به غایت آفرینش از آن اشاره می‌گردد.

بررسی سندی حدیث

این حدیث شریف با الفاظ متفاوت در کتب عرفا آمده است؛ از جمله: «کنتُ کنزاً مخفياً فأحببتُ أن اعرف فخلقتُ الخلقَ لکی اعرف» (فیض کاشانی، ۱۳۴۲، ص ۳۳؛ فناری، ۱۳۷۴، ص ۳۸۷؛ حسن زاده آملی، ۱۳۷۸، ص ۷۲)؛ «کنتُ کنزاً مخفياً فأحببتُ أن أعرف فخلقتُ الخلقَ و تعرفتُ الیهم فعرفونی» (فیض کاشانی، ۱۳۴۲، ص ۳۳)؛ «کنتُ کنزاً لم أعرف فأحببتُ أن اعرف فخلقتُ الخلقَ و تعرفت الیهم فعرفونی» (ابن عربی، بی تا، ج ۲، ص ۱۱۲، ۲۳۲ و ۳۲۲؛ ج ۳، ص ۲۶۷؛ ج ۴، ص ۴۲۸)؛ «کنتُ کنزاً مخفياً فأحببتُ أن أعرف قبل ایجاد العالم و الآدم» (انوار، ۱۳۳۷، ص ۳۸۸)؛ «کنتُ کنزاً لا اعرف فاردتُ أن أعرف فخلقتُ خلقاً و تحببتُ الیهم بالنعم حتی عرفونی فبی عرفونی» (ابن دباغ، بی تا، ص ۱۲۳؛ ر.ک: ابن سینا، ۱۳۸۳، ص ۸)؛ «کنتُ کنزاً مخفياً فاردتُ أن اعرف...» (جندی، ۱۴۲۳ق، ص ۴۵)؛ «کنتُ کنزاً مخفياً فأحببتُ أن أعرف فخلقتُ الخلقَ فبه عرفونی» (حسن زاده آملی، ۱۳۷۸، ص ۱۶۲)؛ و «کنتُ کنزاً خفياً...» (موسوی خمینی، ۱۳۸۴، ص ۱۴).

گرچه این حدیث در کتب اربعه شیعه و صحاح سنه اهل سنت به چشم نمی‌خورد، ولی در عین حال، از مشهورترین احادیث در میان صوفیان و عرفاست، به گونه‌ای که به سختی می‌توان اثری عرفانی یافت که این حدیث به گونه‌ای در آن نقل نشده باشد. در میان محدثان شیعی، شاید عمادالدین طبری (زنده تا سال ۶۹۸ق که به اذعان سیدمحسن امین، مورد وثوق علما بوده است. ر.ک: امین، ۱۴۰۶ق، ج ۵، ص ۲۱۲-۲۱۴). اولین کسی باشد که این حدیث را نقل کرده است. وی می‌گوید:

غایت آفرینش در حدیث «کنت کنزاً مخفياً»

nirogah5@yahoo.com

مجید گوهری رفعت / دانشجوی دکتری عرفان و تصوف دانشگاه ادیان و مذاهب

دریافت: ۱۳۹۳/۷/۱۶ - پذیرش: ۱۳۹۳/۱۱/۲۸

چکیده

محور بحث در فلسفه و غایت آفرینش در عرفان اسلامی، «حرکت حبی» است که در تبیین آن، به حدیث «کنت کنزاً مخفياً» استناد می‌شود. در این حدیث، به نوعی تبیین هستی‌شناسی عرفانی صورت گرفته است. حب و عشق منشأ بروز و ظهور کمالات حق تعالی گردید، به گونه‌ای که این اظهار و تجلی در موطن علم، از تعینات علمی شروع شده، تا عوالم عینی و خارجی کشیده می‌شود و در انسان کامل جمع می‌گردد. در این مقاله، از بررسی سند حدیث مزبور و تأیید محتوایی آن با آیات قرآن، به اجمال شرح و تفسیر می‌شود و در پایان، بر همین اساس، به بیان غایت آفرینش اشاره می‌گردد.

کلیدواژه‌ها: کنز، حرکت، حبی، خلقت، غایت، انسان، کامل.

و بعد، بدانکه ناقلان اخبار روایت کرده‌اند که داود پیغمبر - علیه السلام - در بعضی مناجات می‌گفت: ای خدای من، چرا خلق کردی عالم را و آنچه در آن است؟ حق تعالی خطاب کرد که «کنت کنزاً مخفیاً فأحببت أن أعرف»؛ یعنی گنجی بودم پنهان؛ دوست داشتم که کمال عظمت من بدانند (طبری آملی، ۱۳۷۶، ص ۵).

اما در میان اهل سنت و عرفا، شاید این حکیم ترمذی (۳۲۰ ق) باشد که این حدیث قدسی را اولین بار نقل کرده است (حکیم ترمذی، ۱۴۲۶، ص ۲۲). همچنین برخی نیز گفته‌اند: شاید این حدیث در عهدین و در زبور در سؤالات داود نبی ﷺ و جواب‌های حق تعالی یافت شود (ر.ک: آملی، ۱۴۲۲ ق، ج ۱، ص ۳۲۴).

این حدیث قدسی معروف را گرچه بزرگانی همچون حکیم ترمذی (۳۲۰ ق)، عین القضاة همدانی (۵۲۵ ق)، روزبهان بقلی (۶۰۶ ق)، ابن عربی (۶۳۸ ق)، عمادالدین طبری (زنده تا ۶۹۸ ق)، سیدحیدر آملی (۷۸۸ ق)، محمدباقر مجلسی (۱۱۱۰ ق)، شارحان فصوص الحکم، صدرالمتألهین (۱۰۵۰) و دیگران نقل کرده‌اند (ر.ک: حکیم ترمذی، ۱۴۲۶، ص ۲۲؛ همدانی، ۱۳۷۳، ص ۹۰؛ بقلی شیرازی، ۱۴۲۸ ق، ص ۹؛ ابن عربی، بی تا، ج ۲، ص ۱۱۲؛ طبری آملی، ۱۳۷۶، ص ۵؛ جندی، ۱۴۲۳ ق، ص ۴۵؛ قیصری، ۱۳۸۲، ج ۱، «فص ابراهیمی»؛ ابن ترکه، ۱۳۶۰، ص ۳۰۴؛ آملی، ۱۴۲۲ ق، ج ۱، ص ۳۲۴؛ مجلسی، ۱۴۰۳ ق، ج ۸۴، ص ۱۹۸ و ۳۴۴؛ صدرالمتألهین، ۱۹۸۱، ج ۲، ص ۲۸۵؛ ج ۶، ص ۳۰۱)، اما همان‌گونه که ابن عربی بیان کرده، این حدیث شریف از نظر نقلی، غیر ثابت است، ولی از نظر کشفی صحیح است (ابن عربی، بی تا، ج ۲ ص ۳۹۹).

بدیع‌الزمان فروزانفر در احادیث مثنوی چنین می‌گوید:

قال داود ﷺ يا رب، لماذا خلقت الخلق؟ قال: «كنت كنزاً مخفياً فأحببت أن أعرف فخلقت الخلق لكي أعرف»، و مؤلف اللؤلؤ المرصوع درباره آن چنین گفته است: حدیث کنت کنزاً مخفیاً لا أعرف فأحببت أن أعرف فخلقت خلقاً و تعرفت إليهم في عرفون. قال ابن تیمیه: ليس من كلام النبي ﷺ و لا يعرف له سند صحيح و لا ضعيف، و تبعه الزركشي و ابن حجر، ولكن معناه صحيح ظاهر و هو بين الصوفية دائر (فروزانفر، ۱۳۷۶، ص ۱۲۰؛ همو، ۱۳۶۱، ص ۲۸).

این حدیث مشهور هرچند شاید مستند به متون حدیثی معتبری نباشد و در کتب روایی سند صحیحی برای آن یافت نشود، اما با استناد به آیات قرآن کریم، محتوای آن تأیید می‌گردد؛ به این صورت که خداوند متعال می‌فرماید: «الله الذي خلق سبع سماوات و من الارض مثلهن يتنزل الأمر بينهن لتعلموا أن الله على كل شيء قدير و ان الله قد احاط بكل شيء علماً». در این آیه، هدف

آفرینش معرفت انسان به قدرت مطلق و علم مطلق الهی بیان شده که هر دو وصف ذات نامتناهی حق تعالی است، و ذات محدود نمی‌تواند وصف نامحدود داشته باشد. از این رو، غرض آفرینش، که کمال مخلوق با آن تأمین می‌شود، معرفت حق تعالی است و انسان، که مخاطب اصلی دعوت به معرفت مطلق و شناخت مطلق است، سهم مؤثری در تحقق این هدف دارد. همچنین مقصود از قول خداوند متعال «ألا ليعبدون» (ذاریات: ۵۶)، معرفت و شناخت است؛ همان‌گونه که ابن عباس در تفسیر این آیه، «عبادت» را به معنای «معرفت» گرفته است (برای توضیح بیشتر، ر.ک: گنابادی، ۱۴۰۸ ق، ج ۴، ص ۱۱۶). آیه دیگری که در تأیید «حرکت حبی» محل بحث در حدیث «کنت کنزاً مخفیاً» به آن استناد شده آیه «بِحَبْهم و یحْبون» (مائده: ۵۴) است که بر اساس این آیه، ابتدا شوق و محبت از طرف حق تعالی و بعد از طرف عبد مطرح است.

بنابراین، چنانچه در سند این حدیث قدسی مشهور نقدی باشد با استناد مضمون آن به آیات قرآن کریم - و حتی برخی از ادعیه، نظیر فرازهایی از دعای «جوشن کبیر»، مثل «یا نفاع یا مرتاح یا شفیع یا رفیق» که کلمه «مرتاح» از «روح» به معنای «نشاط و انبساط» است (برای توضیح بیشتر، ر.ک: عابدی، ۱۳۷۴) - هرگونه محذور و مشکلی مرتفع می‌شود و بدین سان، مضمون حدیث درست و پذیرفتنی خواهد بود؛ همان‌گونه که بزرگان به آن حدیث استناد کرده و آن را تفسیر و تشریح نموده‌اند و از آن مطالب ناب عرفانی استخراج کرده‌اند.

رساله‌های متعدد در تفسیر حدیث

به سبب اهمیتی که این حدیث شریف قدسی در کتب عرفا دارد، بر آن شروح متعددی نگاشته شده است که در اینجا، به دو رساله مهم به صورت خلاصه اشاره می‌شود:

رسالة اول

این رساله - که برخی از صفحات آن افتاده - به طور ناقص در ذیل کتابی به نام **جنگ و المغنمات** آمده است. کتاب مزبور، در سال ۱۳۰۸ ق نوشته شده و مؤلف آن مشخص نیست. این کتاب به شماره ۲۳/۱۹۱ در کتب فهرست نسخ خطی «کتابخانه آیت‌الله‌العظمی گلپایگانی» در قم موجود است. به نظر می‌رسد همین رساله با نام «رساله سؤال و جواب» در کتاب **کلیات قاسم انوار**، (ص ۳۷۸) به طور کامل آمده که در شرح حدیث «کنت کنزاً مخفیاً» است. همچنین آقای دانش‌پژوه در مجله **جاویدان خرد**، (سال سوم، ش اول) این رساله را آورده است.

در این رساله چهارده سؤال و جواب درباره این حدیث قدسی بیان شده است که در ذیل، برخی از آنها گزارش می‌شود:

در سؤال اول مطرح شده است: حق تعالی از چه کسی مخفی بود؟ اگر از خود مخفی بود جهل لازم آید، و اگر از غیر مخفی بود غیر او نبود که از او مخفی باشد؟ در جواب، این سؤال آمده است: این لفظ مجاز است و معنای آن، این است که حق را در ذات خود تعینی بود، ولی در غیر تعینی نبود، و عدم تعین و ظهور او بدین معنا عبارت از مخفی بودن است؛ یعنی «کنت کنزاً فی الازل، کنت عارفاً بذاتی فی ذاتی و لم یکن شیء موجوداً حتی یعرف ذاتی بذاتی فی ذاتی و المخفی عبارة عن هذا».

در سؤال دیگری آمده است: ذات حق تعالی دایم مقتضی آن بود که او را بشناسند، پس چرا در ایجاد عالم توقف کرد؟ در جواب، چنین بیان شده است: همچنانکه این ذات مقتضی آن بود که عالم را ایجاد کند مقتضی تأنی در امور الهیت بود؛ زیرا فاعل مختار بود؛ «یفعل الله ما یشاء و یحکم ما یرید»، توقف در ایجاد کون، نه از بهر آن بود که قدرت ایجاد او متوقف باشد بر امری که محصول حق نبود، بلکه از بهر حکمی بود که لایق الوهیت او باشد.

سؤال بعدی این است که چرا آدم، که کون جامع است، پس از ایجاد عالم موجود شده؟ و چرا آدم بر حضرت رسول اکرم ﷺ مقدم شده است؟ باید گفت:

اولاً، عالم اسباب کمال ذات آدم بود تا بدین اسباب، همه کمالات او حاصل شود. پس اسباب مقدم است و مسبب مؤخر. دیگر آنکه آدم گنج بود و عالم گنجینه، و تا گنجینه نباشد گنج موجود نباشد. نزد محقق مجموع کاینات از عالم صغرا و کبرا یک بنده است و آدم قلب باطن این بنده. پس صورت ظاهر باید موجود باشد تا قلب در آنجا بتواند محفوظ بماند. و عالم صورت صدف است در بحر قدرت، و آدم در آن صدف. پس وجود صدف مقدم بر وجود در است؛ که صدف جای ذات در و گوهر است.

ثانیاً، حضرت محمد ﷺ به حسب معنا و روحانیت، بر آدم و غیر او مقدم است؛ «اول ما خلق الله روحی؟» اما به حسب صورت، تأخیر او به آن سبب است که آدم صدف وجود احمد ﷺ است و خاتم در آن صدف. و حکمت اقتضا کرد که وجود صدف حامی در باشد. دیگر آنکه از بدایت به نهایت و از حقیض به اوج کمال ترقی می‌کند، و آدم بدایت کمال بود و خاتم نهایت کمال، و بدایت مقدم بر نهایت است.

در ادامه رساله، به وجوه و دلایل اقریب انسان اشاره شده است؛ از جمله آنکه همه اشیا به واسطه انسان، از حق موجود شدند و انسان بی‌واسطه موجود شد، و هر چه بی‌واسطه موجود باشد اقرب است.

در سؤال دیگری آمده است: اول چیزی که حق تعالی ظاهر کرد، چه بود؟ در جواب بیان شده است: نزد محقق، روح محمد ﷺ که «اول ما خلق الله نوری»، و نزد حکما، عقل است که «اول ما خلق الله العقل» و عقل و نور و قلم و روح، این هر چهار یک جوهر است. با نظر به جناب ذات جوهر، او را «روح» گویند، و با نظر به درک علم و معرفت، این جوهر را «عقل» گویند، و با نظر به این معنی که او مصدر کاینات است و به سبب وجود او نقوش مکونات بر الواح عدم ظاهر شده، او را «قلم» خوانند، و با نظر به اینکه حقیقت این جوهر نور محض است و ظلمت در آن نیست او را «نور» نامند.

رسالة دوم

این رساله از رسایل و فواید منسوب به صدرالمتألهین است. در بسیاری از نسخ خطی موجود از این رساله، آن را از «فواید حکیم صدر» خوانده‌اند، اما در برخی از نسخ آن را به اعتبار صدر رساله، از محیی‌الدین عربی دانسته‌اند و در نسخه مطبوع آن، به ذیل مجموعه کلمات‌المحققین آن را رساله «الاعیان» یا «کتاب الباء» محیی‌الدین دانسته‌اند و در برخی نسخ خطی، این رساله از علاءالدوله سمنانی دانسته شده است. ولی احتمال انتساب آن به صدرالمتألهین براساس برخی قراین تقویت شده است (ر.ک: صدرالمتألهین، ۱۳۷۵، ص ۳۸ و ص ۳۵۶؛ برخی از نویسندگان، ۱۴۰۲، رساله ۲۴، ص ۵۲۱).

در این رساله، ابتدا اشکالی مطرح شده که برخی بر حدیث «کنت کنزاً مخفیاً فاحیبت آن أعرف» وارد کرده‌اند، به این نحو که «خفا» از امور نسبی است که نیاز به مخفی و مخفی علیه دارد. حال این فرض که مخفی علیه حق تعالی باشد صحیح نیست؟ زیرا خداوند متعال ازلاً و ابداً ظاهر بنفسه و عالم بذاته بوده است. از سوی دیگر مخلوقین هم نمی‌توانند باشند؛ زیرا آنها در ازل موجود نبودند تا خداوند متعال بر آنها مخفی باشد. پس خفا اقتضا می‌کند که خلق سبب و باعث خفا باشد، نه سبب ظهور، و این عکس آن چیزی است که حدیث قدسی بر آن دلالت دارد؛ زیرا ظاهر حدیث این است که خداوند متعال در ازل به هنگام نبود خلق، مخفی بوده است.

پس از بیان این اشکال، مؤلف رساله در مقام جواب، چهار وجه بیان می‌کند که در ذیل، به دو وجه اشاره می‌شود:

وجه اول اینکه مراد از «خفاء» این است که غیر از حق کسی عارف به حق نیست، و چون حضرت حق کثرت عارفین به خود را اراده کرد مخلوقین را خلق کرد و از عدم عارف به «خفاء» تعبیر کرد؛ یعنی عارف و عالمی به حق نیست، مگر خودش.

وجه دوم این است که اشیا دارای دو وجود هستند: «وجود علمی» که «اعیان ثابت» نامیده می‌شوند و قدیم و ازلی هستند، و «وجود خارجی» که حادث است. خفای حق تعالی نسبت به اعیان ثابت در ازل است؛ چون اعیان ثابت مع الله موجودند، اما علمی و شناختی ندارند، از این رو، حق تعالی نسبت به آنها مخفی است و چون اراده کرد که اعیان ثابت او را بشناسند آنها را از وجود علمی به وجود خارجی آورد تا حق تعالی را بشناسند؛ زیرا با وجود خارجی است که حضرت حق شناخته می‌شود.

توضیح و تفسیر حدیث

عرفا در تبیین «حرکت حبی» و غایت آفرینش، به تفسیر و تشریح این حدیث پرداخته‌اند که بیانگر نوعی هستی‌شناسی عرفانی است و در ادامه، به اجمال، به توضیح و تفسیر این حدیث اشاره می‌شود:

الف. «کنت کنزاً مخفیاً»

تاء در کلمه «کنت» اشاره دارد به ذات بحت وجود و هستی صرف و کون محض، که هیچ تعینی و قیدی ندارد و روشن است که مطلق به حسب رتبه، بر مقید، و لاتعین و بی‌رنگی بر تعین و رنگ مقدم است. «کنت کنزاً مخفیاً» مقام ذات است که مقام بی‌مقامی است؛ زیرا هر مقامی غیر ذات در مقابل مقام دیگری قرار دارد. مثلاً، تعین اول در مقابل تعین ثانی، و این دو، که در مقام علم هستند، در مقابل عین و اعیان خارجی هستند و هر کدام دارای محدوده وجودی غیر از محدوده وجودی دیگری است و همان محدوده قید برای آن بوده و به وسیله آن از دیگر تعینات و عوالم ممتاز می‌شود. اما مقام اطلاق مقسمی ذات، قید و تعینی ندارد و گفتن اطلاق مقسمی هم بیان بی‌قیدی آن است. حتی اطلاق نیز قید آن نیست.

صدرالدین قونوی در بیان مقام ذات می‌گوید: «اول المراتب و الاعتبارات العرفانية المحققة الغیب الهویة، الاعتبار المسقط لسائر الاعتبارات هو الاطلاق الصرف عن القید والاطلاق» (قونوی، ۱۳۸۱، ص ۱۱۶). مراد از اطلاق مقسمی حق تعالی، اطلاق خارجی آن است، نه اطلاق مفهومی و ذهنی. در مقام ذات، هیچ اسمی بر اسم دیگر ترجیح ندارد، از این رو، مقام ذات مقام لا اسم و لا رسم است که معلوم احدی نیست. حق تعالی در مقام ذات، همه صفات را به نحو اندماجی در خود دارد و همه به نفس وجود نامتناهی حق تعالی به نحو حیثیت تقییدیه اندماجیه موجودند، بدون اینکه موجب تکثر و افزایش متن شوند. پس احکام و صفاتی که در مقام ذات دیده می‌شود، مانند وحدت اطلاق، تشخیص اطلاق، وجوب اطلاق، علم اطلاق، حیات اطلاق، قدرت اطلاق و مانند آن موجب هیچ‌گونه تکثر و افزایش متن نمی‌شوند و به نفس همان متن موجودند و چون این

نسب مندمج هنوز اظهار نشده‌اند و به صورت اضافه اشراقیه درنیامده‌اند. پس ذات است و ذات. از این مقام بی‌مقامی، که لا اسم و لا رسم است، به «غیب مطلق»، «غیب الهویه»، کنز مخفی و مانند آن تعبیر می‌کنند (ر.ک: یزدان‌پناه، ۱۳۸۸، ص ۳۰۳-۳۵۴).

اول تعین برای ذات لاتعین، تجلی ذات و شهود و حضور ذات است برای ذات، و این مرتبه عبارت است از: علم ذات به ذات به نحو اجمال؛ یعنی ذات کمالات ذاتیه را به نحو اجمال و وحدت و بساطت در خود مشاهده می‌نماید. و از این مرتبه به «مقام احدیت» تعبیر می‌شود. حلقه واسط بین مقام ذات و تعین اول وحدت حقیقی است. در تعین اول نیز حلقه واسطی بین تعین اول و تعین ثانی وجود دارد که آن کمال ذاتی و کمال اسمایی است. کمال ذاتی خبر از غنای ذاتی می‌دهد و از این رو، به آن «مقام غنای ذاتی» نیز گفته می‌شود. کمال ذاتی را باید در مقام ذات و تعین اول پیدا کرد، لیکن در تعین اول، به عنوان «کمالات ذاتی معلوم» - علم اجمالی در عین کشف تفصیلی - و در ذات به عنوان کمالات وجودی است. این کمال ذاتی به نحو بساطت و وحدت در علم به ذات ظاهر می‌گردد و از این رو، از بساطت به نحو کنزیت و از وحدت به «مقام خفا» تعبیر شده است. به بیان دیگر، معنای حدیث آن می‌شود که پس از مرتبه حضرت هویت، که مقام لاتعین است، ذات خود را مشاهده نمودم که این اول تعین است که دارای کمالات به نحو بساطت و عینیت است، نه به نحو ترکیب که ذاتی و دارای باشد، بلکه ذات عین دارایی و دارایی عین ذات است. پس دارایی به نحو بساطت، گنج و کنز است و از حیث وحدت و دوری از کثرت، مخفی است (ر.ک. شاه‌آبادی، ۱۳۸۶، ص ۳۳-۴۱؛ همو، ۱۳۶۰، ص ۱۴۶-۱۵۶).

ب. «فاحببت»

در عرفان، «عشق» رمز هستی عالم و سر خلقت آدم شمرده می‌شود. عارفان آفرینش را حاصل «حرکت حبی» یا انگیزش عشقی می‌دانند و معتقدند: عشق الهی به ایجاد و افاضه، به کل هستی سرایت یافت و سبب ظهور و شهود آن حقیقت تامه شد. عارفان فاعلیت خداوند نسبت به عالم وجود را «فاعلیت بالعشق» می‌دانند. عشق از عناصر عمده و اساسی بینش و حرکات عرفانی است. اما حقیقت عشق چیست؟ این سؤال را نمی‌توان پاسخ گفت؛ زیرا «عشق» مانند «هستی» مفهومی دارد که اعرف الاشیاء است، اما کنه و حقیقت آن در غایت خفاست. ابن‌عربی «عشق» را «دین و ایمان» خود می‌داند و می‌گوید: من به آیین عشق می‌گردم. کاروانش به هر کجا که رود، دین و ایمان من محبت و عشق است (ابن عربی، ۱۳۷۸، ص ۵۷). همو در الفتوحات المکیه گوید:

العشق و هو افراط المحبة و کنی عنه فی القرآن بشدة الحبّ فی قوله «و الذین آمنوا اشدّ حباً لله» و هو قوله «قد شغفها حباً» ای صار حبّها یوسف علی قلبها کالشغاف و هی الجلدة الرقیقة التی تحتوی علی القلب فهی ظرف له محیطة، و قد وصف الحق نفسه فی الخبر بشدة الحبّ، غیر أنّه لا یطلق علی الحق اسم العشق و العاشق، و العشق الثفات الحبّ علی المحبّ، حتی خالط جمیع اجزائه، و اشتمل علیه اشتمال الصماء مشتق من العشقة (ابن عربی، بی تا، ج ۲، ص ۳۲۳).

عشق، که ساری و جاری در همه است، اساس و اصل آفرینش است. عراقی در لمعه هفتم از لمعات خویش می گوید: «عشق در همه ساری است، ناگزیر جمله اشیاء است و کیف تنکر العشق و ما فی الوجود آلاً هو؟ و لولا الحبّ ما ظهر ما ظهر، فبالحبّ ظهر الحبّ سار فیه، بل هو الحبّ کله» (عراقی، ۱۳۷۱، ص ۶۸؛ ر.ک: ص ۵۲ - ۵۷ / جامی، ۱۳۸۳، ص ۱۱۰).

مسئله «حرکت حیّ»، که سبب تحقق عالم از کتم عدم بوده، از ابداعات محیی الدین ابن عربی است و بابتی خاص در کتب وی و پیروانش دارد. مفتاح جمیع مفاتیح غیب و شهود و علة العلل ارکان ایجاد و اظهار کمالات و مبدأ اصلی جمیع تعینات حب و عشق است. ذات مقدس حق تعالی، که در نهایت جمال و کمال است، عاشق و محب ذات است؟ زیرا ملاک ابتهاج و عشق ادراک کمال و جمال است، و چون ذات مقدسش فوق هر کمال و جمال و در کمال و جمال غیرمتناهی و بی پایان است پس ابتهاج و عشقش به ذاتش فوق هر ابتهاج و عشق است و در ابتهاج و عشق غیرمتناهی و بی پایان است، و این همان اراده ای است که عین ذات مقدسش بوده، می گوئیم: «أنه تعالی مرید بذاته». و این عشق و ابتهاجی است که از لوازم تجلی علمی است و کلمه «فاحببت» در حدیث شریف قدسی، اشاره به این تجلی دارد (شاه آبادی، ۱۳۶۰، ص ۱۴۶ الی ۱۵۶).

منشأ حب در مظاهر وجودی، حبّ حق تعالی است به ذات و اسما و صفات، و به تبع اسما، حب حق به مظاهر و صور اسما - یعنی اعیان ثابتة - تعلق گرفته است. حق تعالی از آن نظر که اعلا مراتب وجود از حیث ادراک و مدرک و مدرک (نفس ذات خود) است، شدیدترین درجه حب را در مرحله حبّ ذاتی - حبّ حق نسبت به ذات خود و کمالات و آثار آن - حایز است. از حبّ ذاتی به «اراده ذاتیه» نیز تعبیر می شود. و چون حب رابطه ای است وجودی، و رابطه وجودی خارج از ذات و آثار و تنزلات ذات نیست، از این رو، هر موجودی خود و آثار خود را دوست دارد. پس خدای تعالی خود و خلقش را به تبع خودش دوست دارد؛ چراکه آثار وجود او شمه ای از خیر و کمالات اویند. بدین سوی، تحقق عالم فرع این محبت و اراده حق تعالی است إِنَّهَا أَمْرُهُ إِذَا أَرَادَ شَيْئًا أَنْ يَقُولَ لَهُ كُنْ فَيَكُونُ» (یس: ۸۲) (ر.ک. رحیمیان، ۱۳۸۰، ص ۲۱).

در روایات اهل بیت علیهم السلام، منشأ ظهور ذات - به فیض اقدس که همان ظهور علمی در هیاکل ممکن و منشأ تعین و ظهور حقیقت وجود در تعین ثانی و مرتبه واحدیت است - به صراحت، «مشیت» نامیده شده است. «مشیت» مرتبه اعلامی اراده، و اراده از اطلال مشیت است. و آنچه به فیض اقدس در تعین ثانی، ظاهر می شود متعلق مشیت است و شامل اموری نیز می شود که در حضرت علمیه، همیشه مستور و از قبول وجود عینی ابا دارند. اراده تعین و تنزل همان مشیت است و هر دو از اطلال تعین اول و همه ظل ذات حق تعالی هستند. در اینکه آیا «علم» و «مشیت» و «اراده» یکی هستند یا بر هم تقدّم و تأخری دارند، بحث هایی وجود دارد، اما از عبارات ابن عربی می توان دریافت که از نظر وی، مشیت تابع علم است، و اراده هم تابع و مترتب بر مشیت. به عبارت دیگر علم بر مشیت تقدم دارد و مشیت نیز مقدم بر اراده حق تعالی است. ابن عربی در *فصوص الحکم* چنین بیان می دارد: مشیت او از روی احدیت، عین ارادت اوست. پس بدان قایل شوید. در حقیقت، خداوند اراده را، که همان مشیت است، خواسته است، اراده زیادت و نقصان می پذیرد، درحالی که مشیت جز بر حال خود نیست. پس این تفاوت میان مشیت و اراده است، به تحقیق دریاب. و از وجه دیگر، هر دو برابرند (ابن عربی، ۱۳۷۰، ص ۱۸۷).

شارحان *فصوص الحکم* در بیان تفاوت میان «مشیت» و «اراده الهی»، برآنند که مشیت از حیث حقیقت احدیت، عین اراده حق است، اما به حسب الهیت، غیر از آن است، گرچه شاید نزد خودشان هم اختلافاتی وجود داشته باشد؛ مثلاً، *خواجه پارسا* بیان می دارد که «مشیت» عنایت الهی است که به کلیات تعلق می یابد و زیادت و نقصان نمی پذیرد، اما «اراده» متعلق به جزئیات است و در معرض زیادت و نقصان نیز هست. تفاوت دیگر آن است که «مشیت» به ایجاد معدوم و اعدام موجود هر دو تعلق دارد، و حال آنکه «اراده» فقط به ایجاد معدوم اختصاص می یابد (ر.ک: پارسا، ۱۳۶۶، ص ۴۴۶؛ قیصری، ۱۳۸۲، ج ۱، ص ۲۱۱).

در کتب حدیثی نیز بابتی وجود دارد به نام باب «المشیه و الاراده» یا «البداء و المشیه» که در آن روایاتی از ائمه اطهار علیهم السلام جمع آوری شده است (ر.ک: کلینی، ۱۴۰۷ق، ج ۱، ص ۱۵۰؛ صدوق، ۱۳۹۸ق، ص ۳۳۴). همان گونه که در عبارات ابن عربی مشیت بر اراده تقدم دارد، و قبل از مشیت علم حق تعالی است، از روایات نیز استفاده می شود علم بر مشیت و مشیت بر اراده مقدم است؛ از جمله این روایت شریف:

عن معلی بن محمد. قال: سئل العالم (علیه السلام): کیف علم الله؟ قال: «علم و شاء و اراد و قدر و قضی و ابدی، فامضی ما قضی و قضی ما قدر و قدر ما اراد، فبعلمه کانت المشیه و بمشیه کانت الاراده و بارادته کان التقدير و بتقديره کان القضاء و بقضائه کان الامضاء، فالعلم متقدم المشیه و المشیه ثانیة و

الارادة الثالثة و التقدير واقع على القضاء بالامضاء... (صدوق، ۱۳۹۸ق، ص ۳۳۴). همچنین در برخی روایات آمده است که ائمه اطهار^{علیهم السلام} فرموده‌اند: «نحن مشیة الله» (نمازی شاهرودی، ۱۴۱۸ق، ج ۶، ص ۹۹).

منشأ وجود، مظاهر حبّ حق تعالی به خودش و ذاتش است. حبّ ذاتی طلب مفاتیح غیب در ذات اقدس الهی نسبت به ظهور کمالات نهفته و مستجن در ذات است و به واسطه این حب است که فیض اقدس موجب تحقق اعیان ثابت و صور اسمائیه متعین در حضرت علمی شده که این خود مقدمه تجلی و ظهور اسماء و اعیان ثابت در خارج و خلقت خلق است. حبّ مقام الهی است که حق تعالی خود را به آن توصیف کرده و خود را «ودود» (هود: ۹۰؛ بروج: ۱۴) می‌نامد. / ابن عربی می‌گوید:

فالحبّ مقام الهی وصف الحق تعالی به نفسه و تسمی بالودود و فی الخبر بالمحبّ، فهما اوحی الله تعالی به الی موسی فی التوراة: یابن آدم، خلقتُ الاشیاء من اجلک و خلقتک من اجلی، فلا تهتک ما خلقتُ من اجلی فیما خلقتُ من اجلک. یابن آدم، ائی و حقّی، لک محبّ؛ فبحقی علیک، کن لی محبّاً... (ابن عربی، بی تا، ج ۲، ص ۳۲۲).

ابن عربی سبب تجلی را «حب» می‌داند، چون حب اصل سبب وجود عالم است و با حب است که «حرکت حبی» آغاز می‌گردد و به وسیله حب تنفس واقع می‌شود که نفس رحمانی از آن است و این نفس از اصل محبت خارج شده و در خلق سریان پیدا کرده تا حق تعالی شناخته شود و «عماء» همان حق مخلوق به است که جوهر عالم بوده و صور و طبایع عالم را قبول می‌کند حب دارای مقام شریف و اعلائی است؛ چون اصل وجود است (ابن عربی، بی تا، ج ۲، ص ۳۲۳، ۳۳۱ و ۴۲۸).

در بینش ابن عربی و پیروانش، حب سبب وجود عالم است؛ چنان‌که خود ابن عربی به این مطلب تصریح دارد که سبب اصلی وجود عالم حب است. خداوند عالم را در نهایت جمال و کمال، خلق و ایجاد کرد؛ چون حق تعالی جمال را دوست دارد. پس عالم جمال الله است و حق تعالی جمیل است. و چون جمیلی غیر حق تعالی نیست، پس خودش را دوست دارد و دوست دارد خودش را در غیر ببیند و از این رو، عالم را بر صورت جمال خود خلق کرد. / ابن عربی می‌گوید:

و لما اظهر تعالی العالم فی عینه کان مجلاه فما رأى فيه غير جماله. فالعالم جمال الله، فهو تعالی الجمیل، المحب للجمال. ورد فی الخبر الصحیح فی صحیح مسلم عن رسول الله ﷺ انه قال: «ان الله جمیل یحب الجمال». فاوجد الله العالم فی غایة الجمال و الکمال خلقاً و ابداعاً، فانه تعالی یحب الجمال و ما ثم جمیل الا هو، فاحب نفسه ثم احب ان یری نفسه فی غیره، فخلق العالم علی صورة جماله و نظر الیه فاحبه حبّ من قیده النظر، فما خلق الله العالم الا علی صورته. فالعالم کله جمیل و هو سبحانه یحب الجمال (ابن عربی، بی تا، ج ۲، ص ۳۴۵؛ ج ۴، ص ۲۶۹).

متعلق حب الهی ایجاد عالم است و سبب چنین تحلیلی این است که حق تعالی کمالات خود را در مرتبه وحدت که ملاحظه می‌کند، به نحو اجمال و جمعی و مندرج است، و کمال رؤیت آن به نحو گسترده و تفصیلی در شئون و مظاهر محقق می‌شود، به گونه‌ای که بدون ظهور آن کمالات اسمایی و صفاتی در هر شأنی از شئون، به مقدار استعداد و قابلیت هر مظهر، آن رؤیت کامل و استجلای تام و انکشاف واقعی حاصل نمی‌شود. از این رو، عشق و محبت الهی به ایجاد عالم متعلق گشت تا کمال تفصیلی محقق گردد (ر.ک: فناری، ۱۳۷۴، ص ۲۰۲ و ص ۳۲۳). یعنی: تمام کمالات ذاتی در تعین اول، علم ذات به ذات است، و علم ذات به ذات علم به صفات اندماجی نیز هست. پس حق تعالی به کمالات ذاتی خود عالم است. از سوی دیگر، در تعین اول، شعور به کمال ذاتی نیز موجود است که این شهود به نحو شهود مفصل در مجمل است. ولی کمالات اسمایی در تعین اول موجود نیستند؛ زیرا چون محتاج امتیاز و تفصیل اسمایی هستند. منتهی شعور به کمالات اسمایی در تعین اول موجود است؛ زیرا علم و شعور به کمال ذاتی، مستلزم علم به کمالات اسمایی است. و به سبب آنکه در تعین اول، حقایق به صورت اندماجی موجودند و کمالات اسمایی محتاج تفصیل هستند، شعور به کمالات اسمایی در تعین اول موجود است. با شعور به کمالات اسمایی «حرکت حبی» برای ایجاد آنها پیدا می‌شود - کنت کنزاً مخفياً فأحببتُ أن أعرف - که از یک سوی، حق تعالی فیاض علی الاطلاق است و اقتضای این فیاضیت، فیض دادن است؛ چون «پری رو تاب مستوری ندارد»، و از سوی دیگر، قابل مقابلی وجود ندارد. اینجاست که طبق «رحمتی (ظهور و پیدایی) سبقت علی غضبی (خفاء و ناپیدایی)» قابل ایجاد می‌شود؛ یعنی با «حرکت حبی» «رحمتی» تعین ثانی جلوه‌گر می‌شود. به تعبیر دیگر، چهار اسم «حیات»، «قدرت»، «اراده» و «علم» در تعین اول ریشه دارند. نفس کمال ذاتی باطن حیات است و شعور به آن کمال، باطن علم بوده و «حرکت حبی»، باطن اراده، و توجه جبلی باطن قدرت است و بر اثر این «حرکت حبی» است که تعین ثانی و سپس به تبع آن، کثرات عینی ایجاد می‌شوند. «حرکت حبی» که عارف می‌گوید: ما سوی الله از «حرکت حبی» پدید آمده، عبارت است از: فاعلیت به معنای ایجاد تدریجی و اظهار کمال، نه حرکت به معنای تکامل (ر.ک: حسن‌زاده آملی، بی تا، ص ۲۱۵؛ یزدان‌پناه، ۱۳۸۸، ص ۴۲۲ الی ۴۲۸).

ج. «ان اعرف»

مقام معروفیت ذات برای ذات به نحو تفصیل، همان مشاهده کمالات اسمایی است؛ یعنی با محبت است که کمال ذاتی غیبی خود را در کمالات صفاتی و اسمایی می‌گستراند، و این مقام همان حضرت

واحدیت است. به عبارت دیگر، حب ذات نسبت به ذات است که موجب می‌شود ذات کمالات خود را به نحو تفصیل مشاهده کند و این اولین کثرتی است که در دار وجود و جهان هستی هویدا شده است. تفاوت تعیین اول (احدیت) و تعیین ثانی (واحدیت) در این است که در تعیین اول، نسبت علمی اندماجی و اجمالی است، ولی در تعیین ثانی، نسبت علمی تفصیلی است، و از این‌رو، هر دو در صقع ربوبی هستند و هنوز تعینات خلقی به وجود نیامده‌اند، و در تعیین ثانی اسما عرفانی محقق هستند؛ زیرا ذات با معنی یا نعت خاص اسم می‌شود و معنی خاص به نحو اضافه اشراقی است، و تا اضافه اشراقی نباشد اسم و تجلی مطرح نیست.

اضافه اشراقی به دو دسته تقسیم می‌شود: «علمی» و «وجودی». «اضافه اشراقی علمی» در تعیین ثانی و «اضافه اشراقی وجودی» در تعینات خلقی مطرح است. در تعیین ثانی است که اسماء کلی موجود است و سرسلسله آنها اسم «الله» است که کلی‌ترین اسم به معنای حقیقی است که بالاتر از آن اسمی وجود ندارد. اسم «الله» جمیع اسما را شامل می‌شود و در همه آنها تجلی دارد و بر همه اسما تقدم ذاتی و رتبی دارد و بر این اساس، مظهر اسم «الله» نیز مقدم بر مظاهر اسما و متجلی در آنهاست (قیصری، ۱۳۸۲، ج ۱، ص ۱۴۰) اسما، که در تعیین ثانی هستند، صور و مظاهری دارند؛ یعنی هر اسمی برای خود مظهر خاصی دارد و در مظهري پیدا می‌شود و طبق آن، عین ثابت یا ماهیت خاص شکل می‌گیرد. اسما با اعیان ثابته ارتباط ظاهر و مظهري دارند و به لحاظ وجودی و مرتبه‌ای، یک متن وجودی دارند، و تنها به لحاظ عقلانی است که یکی مظهر و دیگری ظاهر است. پس علم حق سبحانه در تعیین ثانی به کثرات اسمایی، علم حق تعالی به اعیان ثابته نیز هست. قیصری می‌گوید:

اعلم، انّ للاسماء الالهية صوراً معقولة في علمه تعالى؛ لانه عالم بذاته لذاته و اسمائه و صفاته، و تلک الصور العقلية من حيث أنّها عين الذات المتجلية بتعين خاص و نسبة معينة هي المسماة بالاعيان الثابته، سواء كانت کلیة او جزئية، في اصطلاح اهل الله و تسمی کلیاتها بالماهيات و الحقائق، و جزئياتها بالهویات عند اهل النظر (قیصری، ۱۳۸۲، ج ۱، ص ۸۱)

مرحوم آشتیانی در مقدمه مصباح الهدایة الى الخلافة و الولاية می‌نویسد:

«فاحببتُ ان اعرف» اشاره است به ظهور حب و عشق و تعیین آن ظهور ذاتی ذات للذات و شهود خود به شهود ذاتی که از آن تعبیر به «کمال ذاتی» نموده‌اند و به مقتضای «من احب ذاته احب آثاره» تجلی ذاتی و کمال ذاتی ملازم است با ظهور ذات در کسوت اسماء و صفات و سریان عشق و حب به سریان و ظهور ذاتی بشرط لا از تعینات امکانی که حکما از آن به «تمام هویت واجب» تعبیر نموده‌اند، و برخی از ارباب ذوقی از آن به «ظهور حقیقت عشق در جلوه معشوقی ملازم با تجلی به جلوه عاشقی و ظهور و سریان هویت مطلقه حب در کسوت ممکنات» عبارت کرده‌اند، و

نیز از آن به «کمال استجلاء» تعبیر کرده‌اند. ظهور در کسوت اسماء در مقام واحدیت را نیز «کمال جلاء» نامیده‌اند (موسوی خمینی، ۱۳۸۴، مقدمه، ص ۱۶).

د. «فخلقت الخلق»

حب ذات به ذات موجب تجلی اسماء و صفات الهی می‌گردد و لوازم اسماء ذاتیه، اعیان هستند و اسماء ذاتی فواعل الهیه و اعیان ثابته قوایل علمیه‌اند، و هر کدام از فاعل و قابل طالب ظهور و بروزند، و در این هنگام است که اعیان ثابته به واسطه فیض مقدس، پا در جهان هستی می‌گذارند و در نشئه عین و خارج، بر طبق نشئه علم بدون کم و بیش تحقق پیدا می‌کنند. از این‌رو، کلمه «خلق» عبارت است از: اضافه اشراقیه وجودی حق تعالی. تمامی کثرات امکانی و تعینات خلقی تجلیات حق تعالی هستند و حق در همه آنها با اسماء خاص وجودی‌اش تجلی کرده و این تجلی غیر از جلوه و تجلی حق در تعیین ثانی است که به صورت علمی است؛ زیرا چون این تجلی از طریق اعیان ثابته و تجلی وجودی است. به تعبیر دیگر، حق تعالی در تعیین ثانی، خود را به صورت اسما و اعیان درآورد. اعیان طلب و اقتضائاتی داشتند که بر حسب آنها اراده حق تعالی شکل می‌گیرد. اراده حق نیز، که به صورت کن درمی‌آید، همان فیض مقدس و تجلی وجودی می‌شود. پس حق سبحانه از طریق اعیان و علم به اقتضائات آنها، جود و فیض خود را ظاهر می‌سازد. عالم و اعیان خارجی همان صور اعیان ثابته هستند که وجودشان بدون وجود حق تعالی محال است (ر.ک: قیصری، ۱۳۸۲، ج ۱، ص ۵۲۹).

تمام تجلی وجودی حق در یک فیض است و آن فیض، نفس رحمانی است؛ چون نفس رحمانی حقیقت و حدانی ممتد و گسترده‌ای است که از تعیین اول تا عالم ماده را گرفته که دارای ظاهر و باطن است. باطن نفس رحمانی فیض اقدس و ظاهر آن فیض مقدس است. ابن‌ترکه در تبیین این مطلب می‌نویسد: «الایجاد عند المحققین، عبارة عن اقتران القوایل الاقدسیه الثابته فی التعین الاول – الذی هو منبع التعینات و القوایل – بظاهر الوجود الذی هو طرف ظاهرية النفس الرحمانی» (ابن ترکه، ۱۳۶۰، ص ۲۹۰). وحدت در این مقام، عبارت است از: وجود ظلی و ظهور اطلاقی پروردگار که همان اضافه واقعیه اشراقیه حق باشد و او عین ربط به وجود قیوم است. پس معنای جمله «فخلقت الخلق» اشراق نمودن و به وجود آوردن اعیان است.

ه. «لکی اعرف»

تعبیر «فخلقت الخلق لکی اعرف» – و در بعضی تعبیرات، «لاعرف» – اشاره است به اینکه تقدیر مقدرات و اظهار جواهر ذات و اسماء صفات و ظهور تعینات اسمائیه در عین حصول ظهور تام

ذاتش عشق دارد بالتبع، به خلق خود هم عشق می‌ورزد. «فینطوی فی عشقه لذاته عشقه لجمیع الاشیاء، کما ینطوی فی علمه بذاته علمه بجمیع الاشیاء» (همان).

بنابر حدیث شریف قدسی، غایت اصلی و غرض از خلقت اشیا، ظهور کمالات حق تعالی در عالم است. کمال ذاتی منشأ کمال اسمایی و تفصیل آن است. و ظهور و مظهر اتم و اعلائی کمالات ذاتی و اسمایی در خلقت، انسان کامل است. انسان کامل، که جامع اسما و صفات حق تعالی است، غایت آفرینش است (ر.ک: فناری، ۱۳۷۴، ص ۳۲۱؛ جندی، ۱۴۲۳ق، ص ۱۴۸؛ جامی، ۱۳۷۰، ص ۸۴)؛ چنان‌که در روایات آمده است: «الولاک لما خلقت الافلاک» (مجلسی، ۱۴۰۳ق، ج ۱۶، ص ۴۰۶)؛ «الولاک لما خلقت آدم» (مجلسی، ۱۴۰۳ق، ج ۴۰، ص ۲۰)؛ و «خلقت الاشیاء لأجلک و خلقتک لأجلی» (کبیر مدنی، ۱۴۰۹ق، ج ۱، ص ۳۳۳). از این رو، شناخت حق تعالی جز با انسان کامل، که خلیفه الله است میسر نخواهد شد.

نتیجه‌گیری

هر مکتبی به فراخور مبانی و اصولش، در باب غایت و هدف آفرینش تبیین خاصی دارد. در این میان عرفا در تبیین و توضیح فلسفه آفرینش، با استناد به حدیث «کنت کنزاً مخفیاً» بحث حب و عشق را پیش کشیده، با طرح «حرکت حبی» هدف از خلقت را ظهور کمالات حق تعالی در موطن علم و عین بیان می‌کنند که حق تعالی در مقام ذات، کنز مخفی بود و چون به ذات، کمالات، اسما و صفاتش عشق و حب داشت، خواست تا شناخته شود و لازمه این شناخت ظهورش در عالم است از این رو، دست به خلقت زد تا کمالاتش بروز و ظهور پیدا کند و اقتضای این تجلی و ظهور آن است که دارای مظهر تام و کاملی باشد که متصف به اوصاف مستخلف به نحو تمام و کمال باشد؛ هم دارای وحدت باشد و هم کثرت؛ یعنی صورت اعتدالی‌های که نه وحدت غلبه داشته باشد، نه کثرت. این همان کون جامع، انسان کامل و خلیفه الله است. از این رو، هدف آفرینش ظهور و بروز کمالات ذاتی و اسمایی است که در وجود انسان کامل محقق شده است.

یا کمال استجلاء سرانجام برمی‌گردد به حبّ به معروفیت ذات از ناحیه اسماء ذات و وساطت اسماء ذات برای ظهور اسماء صفات و ترتب اسماء افعال بر اسماء صفات، با این ملاحظه که تقدم مقام غیب بر تعین ناشی از «کنت» و تأخر «فاحببتُ آن اعرف» است و نیز تأخر دیگر تعینات از یکدیگر بر سبیل ترتیب است. البته تأخر به حسب رتبه عقلی است، نه زمانی (ر.ک: موسوی خمینی، ۱۳۸۴، مقدمه، ص ۲۰).

غرض و انگیزه در ایجاد، اولاً و بالذات، ظهور ذات مقدس حق تعالی است، و ثانیاً و بالعرض، ظهور تعینات و ماهیات ممکن است که مترتب بر ظهور اول باشد. به عبارت دیگر، حق تعالی دو جلوه دارد: یکی ظهور و جلوه علمی که در صقع ربوبی است، و دیگری ظهور و جلوه فعلی است که تعینات خلقی را شامل می‌شود، و معنای «فخلقتُ الخلق لکی أعرف» این است که خلق نمودم تا ظاهر و هویدا شوم. پس غرض اصلی و ذاتی از ایجاد تجلی حق تعالی است و کمال ذاتی و اسمائی و غنای اطلاقی داعی حق تعالی است برای فیض؛ یعنی شدت پُری منشأ لبریزی است. از این رو، غایت فعلش خودنمایی است، نه استکمال و نه ایصال نفع، بلکه ایصال نفع مقصود بالعرض و بالتبع است. پس «لکی اعرف» یعنی: «لکی اظهر» (ر.ک: شاه‌آبادی، ۱۳۸۶، ص ۳۳ - ۴۱؛ آشتیانی، ۱۳۸۲، ص ۲۹۶ - ۲۹۹).

غایت آفرینش

حقیقت حق تعالی غایه الغایات است و به شهود ذاتی، خود را مشاهده می‌نماید و درحالی‌که از جمیع نواقص مبراً و منزّه است، یک نحوه ابتهاج و سروری مناسب با مقام ربوبی دارد، و چون اکمل موجودات است، ذاتش هم مبتهج است و هم مبتهج به. و همین حب و عشق به ذات و حب به معروفیت اسما و صفات است که تمام ملک و ملکوت را به ظهور آورده و همچنین عشق و حب است که منشأ حب در نهاد همه هستی و عوالم گردیده است. پس غایت از خلقت اشیا همان ذات حق تعالی است و موجودات، محبوب و معشوق و مراد حق‌اند؛ چون آنها تجلی، ظهور و رقیقه آن حقیقت تامه قیومیه هستند. اشیا همان‌گونه که در وجود، معلول حق تعالی هستند، در استکمال و حرکات نیز به آن مبدأ محتاجند و این توجه به مبدأ اعلا به مقتضای آیة «إِنْ مِنْ شَيْءٍ إِلَّا يُسَبِّحُ بِحَمْدِهِ وَلَكِنْ لَا تَفْقَهُونَ تَسْبِيحَهُمْ» (اسراء: ۴۴) ذاتی و جبلی هر موجود است، و این همان عشق فطری و حب ذاتی به حق تعالی است. پس حضرت حق تعالی عاشق خود و معشوق ذات خود است؛ «و اما الواجب فهو عاشق لذاته فحسب، و معشوق لذاته...» (صدرالمتألهین، ۱۹۸۱، ج ۷، موقف ثامن، فصل ۱۵). او چون به

- آشتیانی، سیدجلال الدین، ۱۳۸۲، هستی از نظر فلسفه و عرفان، چ چهارم، قم، بوستان کتاب.
- آملی، سیدحیدر، ۱۴۲۲ق، المحيط الأعظم و البحر الخضم، تحقیق سیدمحسن موسوی تبریزی، چ سوم، تهران، وزارت ارشاد.
- صدوق، محمدبن علی، ۱۳۹۸ق، التوحید، تحقیق هاشم حسینی، قم، جامعه مدرسین.
- ابن ترکه صائن الدین علی، ۱۳۶۰، تمهید القواعد، تحقیق سیدجلال الدین آشتیانی، تهران، وزارت فرهنگ و آموزش عالی.
- ابن ذبیح، عبدالرحمن، بی تا، مشارق انوارالقلوب مفاتح اسرارالغیوب، تحقیق ریتز، بیروت، دارصادر.
- ابن سینا حسین بن عبدالله، ۱۳۸۳، رساله در حقیقت و کیفیت سلسله موجودات و تسلسل اسباب و مسببات، تصحیح، موسی عبید، چ دوم، همدان، دانشگاه بوعلی.
- ابن عربی، محیی الدین محمد، ۱۳۷۰، فصوص الحکم، تصحیح، ابوالعلاء عقیفی، چ دوم، تهران، الزهراء.
- _____، ۱۳۷۸، ترجمان الاشواق، تحقیق، رینولد آیین نیکلسون، چ دوم، تهران، روزنه.
- _____، بی تا، الفتوحات المکیه، بیروت، دارصادر.
- امین، سید محسن، ۱۴۰۶ق، اعیان الشیعه، بیروت، دارالتعارف للمطبوعات.
- انوار، قاسم، ۱۳۳۷، کلیات قاسم انوار، تصحیح، سعید نفیسی، تهران، کتابخانه سنائی.
- برخی از نویسندگان (اعلام الفقهاء و المحققین فی الفقه و العقائد و الفلاسفه)، ۱۴۰۲ق، کلمات المحققین، مجموعه علمیه قیمه تحتوی علی ثلاثین رساله، قم، مکتبه المفید.
- بقلی شیرازی روزبهان، ۱۴۲۸ق، المصباح فی مکاشفه بعث الارواح، محقق: عاصم ابراهیم الکیالی، بیروت، دارالکتب العلمیه.
- پارسا، خواجه محمد، ۱۳۶۶ش، شرح فصوص الحکم، تحقیق، جلیل مسگرنژاد، چ اول، تهران، مرکز نشر دانشگاهی.
- جامی، نورالدین عبدالرحمن، ۱۳۷۰، نقد النصوص، تصحیح، سیدجلال الدین آشتیانی، چ دوم، تهران، وزارت ارشاد اسلامی.
- جامی نورالدین عبدالرحمن بن احمد، ۱۳۸۳ش، اشعه اللمعات، تصحیح: هادی رستگار مقدم گوهری، قم، بوستان کتاب.
- جمعی از نویسندگان، جنگ و المغنمات (رساله شرح حدیث کنت کنزاً مخفیاً)، نسخ خطی کتابخانه آیت الله العظمی گلپایگانی، ش ۱۹۱/۲۳.
- جندی، مؤیدالدین، ۱۴۲۳ق، شرح فصوص الحکم، تصحیح، سیدجلال الدین آشتیانی، چ دوم، قم، بوستان کتاب.
- حسن زاده آملی، حسن، ۱۳۷۸، ممد الهمم در شرح فصوص الحکم، تهران، وزارت ارشاد اسلامی.
- _____، بی تا، گشتی در حرکت، تهران، رجاء.

- حکیم ترمذی، محمد، ۱۴۲۶ق، ریاضه النفس، تحقیق، شمس الدین ابراهیم، بیروت، دارالکتب العلمیه.
- رحیمیان، سعید، ۱۳۸۰، حب و مقام محبت در حکمت و عرفان اسلامی، شیراز، نوید.
- شاه آبادی، محمد، ۱۳۶۰، رشحات البحار، تهران، نهضت زنان مسلمان.
- _____، ۱۳۸۶، شذرات المعارف، تهران، پژوهشگاه فرهنگ و اندیشه اسلامی.
- صدرالمتألهین، ۱۳۷۵ش، مجموعه رسائل فلسفی صدرالمتألهین، تصحیح، حامد ناجی اصفهانی، تهران، حکمت.
- _____، ۱۹۸۱م، الحکمه المتعالیه فی الاسفارالقلعیه الاربعه، حاشیه سید محمد حسین طباطبایی، چ سوم، بیروت، داراحیاء التراث العربی.
- طبری آملی، عمادالدین ابی جعفر، ۱۳۷۶ش، کامل بهایی، قم، مؤسسه طبع و نشر تحت نظر جمعی از دانشمندان.
- عابدی احمد، ۱۳۷۴، «حرکت حبی»، نامه مفید، ش ۲، ص ۴۷-۶۴.
- عراقی، فخرالدین، ۱۳۷۱، لمعات، تصحیح، محمد خواجهوی، چ دوم، تهران، مولی.
- فروزانفر بدیع الزمان، ۱۳۶۱، احادیث معنوی، چ سوم، تهران، امیرکبیر.
- فروزانفر بدیع الزمان، ۱۳۷۶، احادیث و قصص مثنوی، ترجمه و تنظیم، حسین داودی، تهران، امیرکبیر.
- فناری، شمس الدین محمد حمزه، ۱۳۷۴، مصباح الانس، تصحیح محمد خواجهوی، تهران، مولی.
- فیض کاشانی ملامحسن، ۱۳۴۲، کلمات مکنونه، تحقیق، عزیزالله عطاردی، طهران، فراهانی.
- قونوی، صدرالدین محمد، ۱۳۸۱، اعجاز البیان فی تفسیر القرآن، قم، دفتر تبلیغات اسلامی.
- قیصری، داودبن محمد، ۱۳۸۲، شرح فصوص الحکم، تحقیق، حسن حسن زاده آملی، قم، بوستان کتاب.
- کبیر مدنی، سید علی خان، ۱۴۰۹ق، ریاض السالکین فی شرح صحیفه سید الساجدین، تصحیح: محسن حسینی امینی، قم، انتشارات اسلامی.
- کلینی محمدبن یعقوب، ۱۴۰۷ق، الکافی، تحقیق، علی اکبر غفاری و محمد آخوندی، چ چهارم، تهران، دارالکتب الاسلامیه.
- گنابادی، سلطان محمد، ۱۴۰۸ق، تفسیر بیان السعاده فی مقامات العباده، چ دوم، بیروت، موسسه الاعلمی للمطبوعات.
- مجلسی محمد باقر، ۱۴۰۳ق، بحارالانوار، بیروت، داراحیاء التراث العربی.
- موسوی خمینی، روح الله، ۱۳۸۴، مصباح الهدایه الی الخلافه و الولایه، مقدمه: سیدجلال الدین آشتیانی، چ پنجم، تهران، موسسه تنظیم و نشر آثار امام خمینی.
- نمازی شاهرودی، علی، ۱۴۱۸ق، مستدرک سفینه البحار، قم، جامعه مدرسین.
- همدانی، عین القضات، ۱۳۷۳، تمهیدات، تحقیق، عقیف عسیران، چ چهارم، تهران، منوچهری.
- یزدان پناه سید یدالله، ۱۳۸۸، مبانی و اصول عرفان نظری، نگارش، سیدعطاء انزلی، قم، مؤسسه آموزشی و پژوهشی امام خمینی.