

حرکت در عرفان و نقش آن در ظهور تعینات نظام هستی

سیداحمد حسینی^۱، ابوالفضل کیاشمشکی^۲

چکیده

به نظر حکما «موجود مادی» و به عقیده عرفا «هر موجود صاحب حیات» در حرکت است. خالق هستی که حی حقیقی است، به حرکت حبی، ظهوری، جلائی و استجلائی تجلی می‌یابد. او به واسطه حرکت حبی، عالم را عینیت می‌بخشد تا کمال وجود را آشکار نماید. در حرکت جلائی و استجلائی نیز نمایان شدن ذات حق برای ذات و تعینات تصور می‌شود که کمال تام خود را در مقام علمی در حقیقت محمدیه و سپس در مقام عینی و خارجی شهود نماید تا زمینه فطرت تام انسانی و مظهر ذات حق را فراهم سازد. همچنین به واسطه حرکت ظهوری، ذات حق می‌طلبد خود را از هویت غیبی و کنز مخفی آشکار نماید تا در همه موجودات با تجلی خاصی ظهور پیدا کند. او در صدد است هر روز با اعطای صورتهای مختلف و جدید به مخلوقات، خودش را معرفی نماید که در همه جا و همه چیز جز تجلی او امکان تصور نداشته باشد و انسان حضور حق را در عالم هستی احساس کرده و به این باور برسد که علت بقای هستی تجلی اوست که هر روز به عالم غیبی و عینی حیات می‌بخشد.

واژگان کلیدی: حرکت، عرفان، حرکت حبی، حرکت ظهوری، حرکت جلائی، حرکت استجلائی، تجلی حق.

hosseini6173@gmail.com

۱. دانشجوی دکتری عرفان اسلامی جامعه المصطفیٰ العالمية

akia45@gmail.com

۲. استادیار و عضو هیئت علمی دانشگاه امیرکبیر

نحوه استناد: حسینی، سیداحمد؛ کیاشمشکی، ابوالفضل (۱۳۹۸).

«حرکت در عرفان و نقش آن در ظهور تعینات نظام هستی»، حکمت/اسلامی، ۶ (۱)، ص ۱۴۱-۱۶۲.

مقدمه

نوشتاری که در دست قرار دارد، کوششی است در تفهیم و تبیین حرکت در عرفان که شاید کمتر مورد توجه اندشمندان و محققان قرار گرفته است. از این رو تحقیق حاضر در نظر دارد حرکت در عرفان را - که منجاز از حرکت در فلسفه است و از دگرگونی حالات اشیاء سخن می‌گویند - بررسی کرده و تبیین نماید که حرکت در عرفان چیست؟ چه تفاوتی با حرکت فلسفی دارد؟ آفرینش هستی چه ارتباطی با حرکت دارد؟ حرکت حبی در چه موطن و مرتبه عرفانی شکل می‌گیرد و چرا خداوند دوست دارد در قالب موجودات نسبت به مقام و مرتبه آن به نمایانگری خویش اقدام نماید تا اتکاء مخلوق به خالق و نیاز مستمر عالم برای بقاء به آفریدگار را از این طریق به انسان و سایر مخلوقات بفهماند؟

حرکت در لغت و اصطلاح

حروف «حاء»، «راء» و «کاف» که در واژه «حرکت» به کار رفته، در زبان عربی دارای ریشه معنایی واحدی است. در لغت از آن به ضد سکون تعبیر شده است (ابن فارس، بی تا، ج ۲، ص ۴۵؛ ابن منظور، بی تا، ج ۱۰، ص ۴۱۰) و تنها در جسم وجود دارد که انتقال از مکانی به مکانی دیگر است (راغب، بی تا، ص ۲۲۹). حرکت در اصطلاح، تبدل تدریجی حالت قاره (یعنی حالی که قرار داشته باشد) در جسم (ابن سینا، ۱۳۷۹، ص ۲۰۳) و حدوث تدریجی یا خروج شیء از قوه به فعل است (صدرالدین شیرازی، ۱۹۸۱، ج ۳، ص ۲۰-۲۶؛ طباطبایی، ۱۳۸۷، ج ۲، ص ۲۵۰). بدین ترتیب وقتی چیزی در حال دگرگونی، تغییر و عوض شدن تدریجی باشد، دارای صفتی است که از آن به حرکت تعبیر می‌شود.

پیشینه بحث حرکت

در عصر باستان، فیلسوفان یونانی حرکت و تبیین ماهیت آن را معضل بزرگی یافته بودند. از این رو بدان توجهی خاصی داشتند. «پارمنیدس»^۱ از فیلسوفان یونانی قرن پنجم قبل از میلاد، وقوع حرکت در جهان را محال می‌دانست (کاپلستون، ۱۳۷۵، ج ۱، ص ۷۰-۹۳). «زنون»^۲ شاگرد پارمنیدس معتقد بود وقوع حرکت توهم، غیرممکن و خلاف عقل است و با دلایل زیادی امتناع وقوع آن را به اثبات می‌رساند (همان، ص ۷۲-۷۳؛ فروغی، ۱۳۸۳، ص ۱۷). سپس «آناکساگوراس»^۳ و «امپدکلس»^۴ با این دیدگاه که وجود تغییرناپذیر است، نظریه پارمنیدس را پذیرفت (کاپلستون، ۱۳۷۵، ج ۱، ص ۸۲) و اصل تغییرناپذیری پارمنیدس را «امپدکلس» این‌گونه تفسیر کرد که یک نوع ماده نمی‌تواند به ماده دیگر تبدیل شود. بلکه انواع اساسی و ازلی ماده، «خاک»، «هوا»، «آتش» و «آب» را ریشه‌های همه چیز خواند. او با این طبقه‌بندی مشهور خود، این چهار نوع ماده را عناصر نهایی و تغییرناپذیر دانست که اشیاء عالم را با اختلاط خود می‌سازند و به سبب افتراق عناصر از میان می‌روند، اما خود عناصر نامتغییر باقی می‌مانند (همان، ج ۱، ص ۷۷-۷۸). کسینوفانس^۵ که پرستش خدای یگانه را سفارش می‌کرد، حرکت در خدا را جایز نمی‌شمرد و معتقد بود که جهان را خداوند به قوه دانش خود می‌گرداند (فروغی، ۱۳۸۳، ص ۱۵-۱۶). در مقابل، هراکلیتوس^۶ همه جهان را چون آتش در تحرک مداوم می‌دید و نزاع را مادر حرکت‌ها و پیشرفت‌ها می‌خواند و دو بار شنا کردن در یک رودخانه را محال می‌انگاشت (پاپکین، استرول، ۱۳۸۴، ص ۱۴۵). از طرفی، اتمیست‌ها مثل لوکیپوس^۷ و دموکریتس^۸ جهان را به وجود آمده از اتم‌ها و تحول در ظاهر اشیاء را در ذرات درونی آنان شمرده و حرکت ازلی و ابدی ذات اتم‌ها را بی‌نیاز از غیر خواند (همان، ص ۱۴۸؛ کاپلستون، ۱۳۷۵، ج ۱، ص ۸۸-۹۱). ارسطو از حرکت، تفسیر دیگری ارائه کرد. او برای دگرگونی و تغییر اشیا از ماده و صورت به‌عنوان دو رکن اساسی کمک گرفت. «ماده ثانیه»^۹ را به‌عنوان «هسته» در نظر گرفت که «عین»، خود باقی می‌ماند و قابلیت دریافت

1. Parmenides.
2. Zeno.
3. Anaxagoras.
4. Empedocles.
5. Xenophanes.
6. Heraclitus.
7. Leucippus.
8. Democritus.

۹. (کاپلستون، ۱۳۷۵، ج ۱، ص ۳۵۲) به نظر ارسطو ماده اولیه اصلاً جسم نیست. بلکه یک عنصر جسم است که قابلیت دریافت صورت‌های مختلف در آن تصور ندارد.

صورت‌های مختلف را دارد و با تحصیل صورت‌ها باقی می‌ماند (پاپکین، استرول، ۱۳۸۴، ص ۱۴۹-۱۵۰). این نظریه بر افکار غربیان و شرقیان حکومت یافت.

پس از رنسانس علمی در اروپا با حرکت علمی و انکشافات حیرت‌انگیز، تئوری اتمیست‌ها در حرکت توسط نیوتون و گالیله که مسائل مکانیکی را مطرح کردند به پیروزی رسید (هلزی‌هال، ۱۳۸۳، ص ۱۸۷)؛ گرچه امروزه اتم‌ها ثابت و بی‌جزء نمانده و ثابت شده است که در درون خود دارای ذرات ریز بوده و خود دست‌خوش دگرگونی هستند.

در حوزه تفکر اندیشمندان اسلامی، دو نظریه بدیل درباره حرکت و تجدد امثال در اعراض مطرح شده است. یکی از آن نظریه‌ها اشاعره است که مجموع عالم را اعراض خوانده و جریان حرکت در اعراض و تجدد پی در پی آنها را مطرح کردند که هیچ عرضی در دو زمان باقی نمی‌ماند: «العرض لایبقی زمانین» (تفتازانی، ۱۴۰۹ق، ج ۲، ۳۵۴؛ ابن عربی، ۱۳۷۰، ج ۱، ص ۱۲۵). بنابراین در دیدگاه متکلمان اشعری، جواهر اشیاء امر ثابت تصور شده است. نظریه دیگر، نظریه بدیع تجدد امثال است که توسط ابن عربی مطرح شد. پس از ابن عربی، صدرالمتألهین شیرازی فیلسوف عرفان‌گرای اسلامی نظریه مشابهی را در حوزه فلسفه مطرح کرد؛ نظریه معروف حرکت جوهری که بر نهاد ناآرام جوهر مادی تأکید می‌ورزد. او بر این باور است که تمام اجسام، لحظه به لحظه و آن‌به‌آن در حال دگرگونی و تحول است و هر لحظه چیز جدیدی بروز می‌کند و جوهر جسمی کهنه زوال می‌پذیرد. ابتدا در جوهر مادی‌شان تغییر و دگرگونی رخ می‌نماید (صدرالدین شیرازی، ۱۹۸۱م، ج ۳، ص ۹۳-۱۱۲) و سپس در اعراض نمایان می‌شود.

طبق این دیدگاه، گرچه حرکت فراتر از دایره اعراض تصور شده و به حوزه جواهر نیز راه یافته است؛ اما جریان حرکت در جواهر مادی و جسمانی محدود شده و جواهر مجرد عقلی، موجودات ثابت و لایتغیر باقی مانده‌اند. بنابراین، تنها موجوداتی که دارای جنبه بالقوه بوده و یا آمیزه‌ای از قوه و فعل می‌باشند حرکت پذیرند (همان، ج ۳، ص ۵۹-۶۱). اما موجودی که هیچ جنبه بالقوه ندارد و سراپا فعلیت و دارایی محض است، حرکت برای او قابل تصور نیست. اگرچه ملاصدرا ابتدا در حوزه فلسفه حرکت جوهری را مطرح کرد و از آن به‌عنوان مفتاح بسیاری در حل معضلات و معماهای حل‌ناشدنی فلسفه استفاده کرد؛ اما حرکت جوهری نظر نهایی او نیست. بلکه او پس از این نظریه پی برد که حرکت جوهری نمی‌تواند مسائل اصولی و بنیادی حرکت در تعینات عالم هستی را حل نماید و در نهایت،

ملاصدرا نظریه همسان نظر عرفان نظری را پذیرفت (حسن زاده آملی، بی تا، ص ۱۸۴-۲۰۳). از این رو باید حرکت جوهری را در آموزه‌های عرفانی در بحث تجدد امثال و حرکت حبی و ظهور حق در مراتب تعینات جستجو کرد.^۱

مفهوم و معنای حرکت در عرفان به ظهور تصوف و عرفان عملی در سده‌های نخستین بر می‌گردد که صوفیان با سیر و سلوک و پانهادن بر کشش‌های نفسانی، بحث‌هایی چون قرب، عشق، سیر حبی، سیر محبوبی، حرکت و محبت را در عرفان بنا نهادند. پس از ظهور ابن عربی در قرن هفتم، حرکت جوهری بر اساس حب در عرفان نظری مطرح شد که این حرکت همان فیض وجودی خداوند یا همان مرحله دوم فیض که «فیض مقدس» نام دارد و ظاهر نفس رحمانی را تشکیل می‌دهد پوشش داد که کل تعین‌های خلقی و همه عالم علی‌الدوام بر اساس حرکت حبی در تحول و تبدیل‌اند که محقق جامی در نقد النصوص (جامی، ۱۳۷۰، ص ۲۲۳-۲۲۴) با اشاره به کلام ابن عربی در نقش الفصوص می‌گوید: حرکت و تجددی که ابن عربی از آن سخن می‌گوید، در همه عالم از صدر تا ذیل جریان دارد و از آن به حرکت حبی تعبیر می‌شود. بدین سان پس از مطرح شدن حرکت در عرفان نظری، «حرکت حبی» نمود و شکل عینی به خود گرفت و از مسائل بنیادی در عرفان نظری مطرح شد که از تجلی ذاتی در صقع ربوبی و تعیین اول و مادون آن سخن می‌گفت (صدرالدین قونیوی، ۱۳۷۱، ص ۱۸). در این راستا ابن عربی تأکید کرد: «فإن الحركة أبدا إنما هي حبية، و يحجب الناظر فيها بأسباب آخر» (ابن عربی، ۱۳۷۰، ج ۱، ص ۲۰۳). یعنی کسانی که به مقام کشف و شهودی حق‌الیقینی دست نیافته‌اند، از درک حرکت حبی و اسباب پیدایش آنکه در عرفان مطرح است محجوب‌اند؛ زیرا او این نوع حرکت را در وجود واقع دانست که خداوند متعالی عالم را به خاطر این حرکت از عدم به وجود آورد و به آن لباس هست پوشانیدند (غراب، ۱۴۱۶ق، ص ۳۹۸).

۱. دلیل اینکه گفته شد نظریه حرکت جوهری ملاصدرا از نظریه تجدد امثال یا خلق جدید عرفان نظری الهام گرفته است؛ شبیه بودن عبارات صدرالمتألهین شیرازی به عبارات‌های عرفانی و استفاده‌های تأییدی از سخنان عرفا در طرح حرکت جوهری است که می‌گوید: «و قد تحقق بالبرهان... أن أعيان العالم متبدلة دائماً و هوياتها و تشخصاتها متزايلة و طبائعها متجددة كل آن» (صدرالدین شیرازی، ۱۹۸۱م، ج ۹، ص ۲۸۰). وی در برخی از کتاب‌های خود از سخنان ابن عربی نظیر عبارت «قال في الفتوحات... فالموجود كله متحرك على الدوام دنيا و آخرة» بهره جسته است (صدرالدین شیرازی، ۱۹۸۱م، ج ۳، ص ۱۱۳).

لوازم حرکت

پیش از پرداختن به مباحث حرکت در عرفان، توجه به این نکته لازم است که در هر دو حوزه عرفان و فلسفه، اصطلاحات و مفاهیم مشترکی به کار رفته است و امکان آن وجود دارد که باعث خلط و اشتباه در مفاهیم شود. از این رو می‌طلبد به برخی اصطلاحات اشاره شود:

الف) هیولای اولی: در فلسفه، ماده نخستین یا هیولای اولی حقیقت و واقعیتی در عالم ماده است که قوه و استعداد محض تصور شده و آمادگی پذیرش هر صورتی اعم از صورت جسمیه و صور نوعیه بسیط و صور نوعیه ترکیبی را دارد (امینی‌نژاد، ۱۳۹۴، ص ۳۲۲-۳۲۳)؛ اما در عرفان اسلامی، به سبب شباهت‌های ماده نخستین در فلسفه و نفس رحمانی با وجود تفاوت‌های بنیادین آنها، واژه هیولای اولی را بر نفس رحمانی اطلاق کرده‌اند؛ زیرا نفس رحمانی مانند هیولای اولی، قابل همه صورت‌های موجود در عالم است و همه تعینات را می‌پذیرد. یعنی ماده‌ای که از آن تعینات مختلف نظام هستی ساخته شده، همان نفس رحمانی و ظهور سریانی وجود خداوند است. با این توصیف، هیولای اولی در عرفان به عالم ماده اختصاص ندارد، بلکه در سرتاسر ماسوی‌الله جریان دارد. افزون بر اینکه هیولای اولی عرفانی مثل ماده نخستین فلسفی قوه محض نیست، بلکه هم قوه است و هم فعلیت. یعنی از جهتی فاعل است و از جهتی قابل (همان، ۳۲۳)؛ چون نفس رحمانی ظهور فراگیر خداوند متعالی است که همه موجودات را در بر می‌گیرد.

ب) جوهر: مفهوم جوهر و عرض، در عرفان دست‌خوش تحولاتی شده است؛ زیرا جوهر در فلسفه به معنای حقیقت طبیعت و گوهر اشیاء تصور شده است؛ اما در عرفان نفس رحمانی حقیقت جوهر توصیف شده‌اند (جنیدی، ۱۴۲۳ق، ص ۱۵۹). یعنی نفس رحمانی ظهور واحدی است که گستره آن از تعین اول تا تعین ثانی و عالم ماده را پوشش می‌دهد.

ج) مسافت: مسافت در فلسفه بستر مادی دانسته شده است که شیء متحرک در حین حرکت، پیوسته در حال تغییر و عوض شدن در آن است. این مقوله در بستر زمان و نشئه طبیعی رخ می‌نماید که موجودات از نقض به کمال و از قوه به فعلیت می‌رسند. اما این مقوله در حرکت تنها در بستر مادی محدود است و فراتر از آن موطنی ندارد و این محدودیت نیز خود نقض جدی است. اما مسافت در بحث حرکت در عرفان از تعین اول و نفس رحمانی و سپس از تعین ثانی و تعینات خلقی - که از عالم عقل تا عالم ماده را در بر می‌گیرد - شامل

می‌شود. طبق این بیان، بستر و مسافت حرکتی که عرفا از آن سخن می‌گویند از تجلی ذات آغاز می‌شود که تعیین شکل می‌گیرد و نفس رحمانی در تمام این تعینات سریان می‌یابد و تا عالم ماده امتداد پیدا می‌کند.

نتیجه اینکه جوهری که فلاسفه از آن سخن می‌گویند جسمانی است و تنها در عالم ماده و مقولات کم و کیف و ... حضور دارد و حقیقت آن صورت نوعیه است که در میان افرادش مشترک است. اما جوهری که عرفا از آن به نفس رحمانی تعبیر می‌کنند، اختصاص به عالم ماده ندارد. بلکه این جوهر در هر موطنی به اندازه ظرفیت آن موطن حضور دارد؛ در عالم عقل به اندازه عالم عقل و در عالم ماده به قدر ماده‌اش ظهور و سریان پیدا می‌کند. اما مسافت آن در هر عالم متفاوت از دیگری است؛ چنان‌که ابن‌عربی در فتوحات مکیه می‌گوید: «همه عالم به واسطه نفس رحمانی در مراتب مختلف به خود صورت‌های مختلفی متناسب با مراتب همان عالم را می‌گیرد» (ابن‌عربی، بی‌تا، ج ۳، ص ۳۰۳-۳۴۰). فلاسفه این ویژگی را به هیولای اولی در عالم ماده نسبت می‌دهند. از سویی فلاسفه در قاعده الواحد مطرح می‌کردند که کثرات عالم هستی را نمی‌توان مستقیم به خداوند نسبت داد؛ زیرا وجود او وجودی در نهایت بساطت است و با توجه به اصل سنخیت بین علت و معلول، از چنان وجود واحد بسیطی، معلول‌های مختلف و متکثر پدید نمی‌آید. لذا در مرتبه اول، یک معلول از آن علت واحد بسیط پدید می‌آید که فلاسفه مسلمان از آن به عقل اول تعبیر کردند و سپس به ترتیب از عقل اول معلول‌های بعدی پدید می‌آید. عرفا به جای کلمه «صدر» از واژه‌های «ظهور»، «بروز» و «تجلی» استفاده کردند و با قائل شدن به سریان و ظهور نفس رحمانی در موطن عالم هستی، به‌خوبی از آن بهره‌جسته و مشکلاتی که فلاسفه با آن مواجه بودند را رفع کردند. البته نظریه نفس رحمانی شبیه وجود در دستگاه حکمت متعالیه است و تنها تفاوت اساسی آن در این است که طبق نظریه ملاصدرا، حقیقت وجود و وجود حقیقی دارای مراتب است، ولی از منظر عرفا، ظهور و تجلی دست‌خوش شدت و ضعف است.

حرکت در عرفان

بر اساس گفتار حکما - چنان‌که اشاره شد - حرکت در موجودات مادی تصور دارد. اما به گفته عرفا آنچه که در عالم طبیعت رخ می‌دهد، جلوه و نمود حقایقی است که ریشه آن در صقع ربوبی متحقق است و امکان ندارد اتفاقی در مرتبه شهادت رخ نماید، ولی در مبادی آن

وجود نداشته باشد (قیصری، ۱۳۷۵، ص ۵۷۴). لذا هر گونه حرکت در نشئه طبیعه رخ نماید، حکایت از حرکت در مبادی اعلی دارد؛ زیرا بر اساس دیدگاه عرفا، هر موجودی که دارای حیات است، به حکم کریمه (وَإِنَّ الدَّارَ الْآخِرَةَ لَهِيَ الْحَيَوَانُ لَوْ كَانُوا يَعْلَمُونَ) (عنکبوت ۲۹)، ۶۵) قرار و سکون ندارد (حسن زاده آملی، ص ۱۳۸۵، ص ۴۱۶) و دائم در حرکت است. عالم هستی تماماً حی است که در حالت فوران و جوشش قرار دارد و صورت مختلف به خود می‌گیرد؛ خواه عرفاً بر آن مفهوم حیات اطلاق شود (مانند انسان، حیوان و نبات) و خواه مفهوم زنده بودن بر آن اطلاق نشود (مانند جمادات). اما در عرفان به استناد اسم «حی» حضرت حق و کریمه (وَإِنْ مِنْ شَيْءٍ إِلَّا أَيْسَّرُ بِهِ) (اسراء ۱۷) ۴۴) که تنها موجود زنده تسبیح می‌گویند، حیات در همه موجودات ساری و جاری است. از این رو می‌بایستی همه موجودات به صفت حرکت متصف شوند. بنابراین خالق هستی که حی حقیقی است، هر دم به عالم هستی حیات می‌بخشد. پس او به طریق اولی باید به حرکت متجلی شود؛ زیرا اگر حرکت در حضرت حق تصور نشود، حالت قرار و سکون - که از لوازم موت است و موت هم در عرفان مفهوم عدمی است - در حضرت حق امکان تصور ندارد (قیصری، ۱۳۹۴، ج ۲، ص ۱۲۶۵-۱۲۶۶)؛ گرچه حرکت در خداوند از نوع حرکت در مخلوقاتش نیست تا ذاتش محل حوادث باشد؛ چون حرکت در مقام ذات از نوع حبی و تجلی می‌باشد که در موطن و دامنه‌ای تعینات ذاتی و سر سلسله تعینات تصور دارد. یعنی تعین اول و مادون آن است و در این تعین است که ظهور و تجلی بر اساس محبت عشقیه شکل گرفته و حالت اسمی پدید می‌آید و حق تعالی از مقام اطلاقی ذاتی تنزل می‌یابد که اهل معرفت از آن به حرکت حبی، ظهوری، جلائی و استجلائی تعبیر کرده‌اند.

حرکت حبی

حرکت حبی از آموزه‌های بنیادین عرفان اسلامی است که با تکیه بر کشف و شهود، با الهام گرفتن از آیات و روایات و تحلیل عقلی، در عرفان نظری پایه‌گذاری و مطرح شده است. اطلاق حرکت حبی نزد عرفا از شئون ذاتی حضرت حق است که در تمام مراتب تعینات ساری است و هر حرکتی که عرفا در عرفان از آن سخن می‌گویند، حبی خواهد بود. از این رو حرکت حبی، دامنه گسترده و فراگیر دارد و همه مراتب تعینات را زیر پوشش قرار می‌دهد و مانند حرکت فلسفی نیست که تنها در موطن طبیعت جاری شود و دامنه فراتر از طبیعت نداشته باشد. با این توضیح می‌توان حرکت حبی را تعریف کرد.

حرف «حا» و «با» در واژه «حُب»، در زبان عربی دارای سه ریشه معنایی است که از آن به لزوم ثبات، پایداری، توصیف و محبتی که از طرف شیء حُب ورزنده سر می‌زند توصیف شده است (ابن فارس، بی تا، ج ۲، ص ۲۶). قرآن واژه حُب را برای انسان نسبت به خداوند، نسبت خاصی برشمرده که فقط برای مرتبه الوهیت است: (وَمِنَ النَّاسِ مَنْ يَتَّخِذُ مِنْ دُونِ اللَّهِ أَنْدَاداً يُحِبُّونَهُمْ كَحُبِّ اللَّهِ) (بقره (۲)، ۱۶۵)؛ چنان‌که در آیه (يُحِبُّهُمْ وَيُحِبُّونَهُ) (مائده (۵)، ۵۴) از حب چنین پرده بر می‌دارد که آنان خداوند را و خدا آنان را دوست دارد (ابن عربی، بی تا، ج ۲، ص ۳۲۷).

در اصطلاح، تعریف حرکت حبی را به‌خوبی می‌توان از تعبیر ابن عربی به‌دست آورد که در فصوص‌الحکم موسوی به کار برده است تا رابطه میان محبت خداوند و پیدایش عالم را بازگو نمایند: «فإن الحركة أبداً إنما هي حبيبة؛ (ابن عربی، ۱۳۷۰، ج ۱، ص ۲۰۳) هماره [در هستی] حرکت حبیبه است». «فكانت الحركة التي هي وجود العالم حركة حب؛ (همانجا) پس حرکتی که همانا [منشأ پیدایش] وجود عالم است، حرکت حبی است».

ابن عربی برای تأیید نظر خود، خاستگاه این اصطلاح را در پیدایش هستی با روایتی از نبی خاتم ۹ پیوند می‌زند که خداوند فرمود: «گنج پنهان و ناشناخته بودم. پس به آن حب داشتم که شناخته شوم. لذا اگر چنین حبی نبود، عالم در عین ظاهر نمی‌شد» (همانجا). وی در فتوحات مکیه، حرکت حبی را خصلت ذاتی وجود توصیف کرده است که تنها به امر عدمی تعلق می‌گیرد که: «هو أمر عدمي يتعلق الحب به أن يراه موجودا في عين موجودة فإذا رآه انتقل حبه إلى دوام تلك الحال التي أحب وجودها من تلك العين الموجودة» (همو، بی تا، ج ۲، ص ۳۳۷). سرچشمه اشیاء وجود حق است و کسانی که وجود را باز می‌شناسند انسان‌های حقیقی و انسان کامل هستند؛ اما انسان‌های عادی به وجود پی نمی‌برند تا آنکه ذات حق خودش را بدان‌ها بشناساند و این امر بدین ترتیب اتفاق می‌افتد که وجود با حرکت حبی به سه طریق اصلی «جهان» یعنی کتاب تکوین، «نفس انسان» یعنی کتاب نفس و «متون و حیانی» یعنی کتاب تدوین خودش را متجلی می‌نماید. در ادامه به تبیین این طرق می‌پردازیم:

۱. جهان. جهان به ماسوی‌الله و هر چیزی جز خداوند تعریف شده است و با نظر به حقیقت آن، جهان چیزی جز عرض زائل نیست و هیچ واقعیت ثابتی ندارد؛ چون موجود بالغیر است که در «عماء» شکل می‌گیرد. «عماء» نزد عرب، ابر رقیقی است که با هوا احاطه

شده است. پیامبر خاتم 9 نیز عماء را به ابر تشبیه کرده است (همان، ج ۲، ص ۳۱۰). ولی هیچ شباهتی به ابر متعارف ندارد. به بیان دیگر، عماء میان خدا و عدم ایستاده است و برزخی است که میان معانی - که هیچ عینیتی در هستی ندارد - و اجسام نوری و طبیعی قرار دارد؛ مانند دانش و جابه‌جایی که دانش در جان‌ها و جابه‌جایی در پیکرها نمایان می‌شوند. بدین‌گونه عماء جهان را نمود بخشیده و شکل می‌دهد و جوهر همه اشیاء عالم است. از این‌رو، اهل معرفت جهان را مجموعه‌ای از صور متخیل تصور کرده‌اند که بر اساس حرکت حبی در «عماء» شکل می‌گیرد (همان، ج ۲، ص ۳۱۱؛ همان، ج ۳، ص ۴۴۳). این عماء همانند همه ابرها، همیشه در صورت ظاهری خود در معرض تغییر است و ذات آن بدون تغییر باقی می‌ماند. از آنجاکه ذات متعالی بالذات سخی و بخشنده است، دوست دارد بهترین دارایی خود یعنی وجود را در جریان محبت از عماء ظاهر کرده و به شکل عالم و جهان آشکار نماید؛ گرچه جهان تنها وقتی اسماء الهی را به‌طور کامل متجلی می‌نماید تا همراه انسان کامل ملاحظه گردد که به نظر اهل معرفت، جهان بدون انسان کامل، جسمی بی‌روح و مرده‌ای است که متلاشی و ناپدید می‌گردد: «فلو فارق العالم هذا الإنسان مات العالم» (همان، ج ۲، ص ۴۶۸). از این‌رو عرفا در بحث حرکت حبی معتقدند که خداوند جهان هستی را به‌طور عام و انسان را به صورت خاص، به دلیل عشق آفریده است. لذا گرچه در برخی تقریرها به جای «احببت» (دوست داشتم)، واژه «اردت» (اراده کردم) به کار رفته است، اما در هر دو صورت مطلب یکی است؛ خدا خواست و دوست داشت بیافریند. افزون بر آن، واژه اراده کردن در سیاق آیات قرآن نیز به کار رفته است. برای مثال می‌فرماید: (إِنَّمَا قَوْلُنَا لِشَيْءٍ إِذَا أَرَدْنَاهُ أَنْ نَقُولَ لَهُ كُنْ فَيَكُونُ) (نحل ۱۶)، (۴۰)؛ ما وقتی چیزی را اراده کنیم، همین‌قدر به آن می‌گوییم «باش»، بی‌درنگ موجود می‌شود.

بنا بر آموزه‌های عرفانی، حرکت حبی از مسائل بنیادی عرفان نظری است و راه شناخت آن، شناخت از موطن آن، یعنی تجلی ذاتی و بار یافتن به صقع ربوبی است که جایگاه اصلی و شکل‌گیری حرکت حبی می‌باشد و با جلوه ذات به «وحدت حقیقه»، آن موطن تعیین می‌یابد. عرفا از آن به تعیین اول تعبیر کرده‌اند که عبارت از علم ذات به ذات است. یعنی ذات حق برای خودش متجلی شده و خودش معلوم خودش می‌شود و سپس بر اساس «حبی ذاتی» در کل هستی سرایت کرده و جهان را نمود می‌بخشد که همه شدن‌ها و تغییرها در قوس نزول و قوس صعود در چرخه «حرکت حبی» اتفاق می‌افتد و حرکت

حبی از تعیین اول آغاز می‌شود. بنابراین منشأ جهان جز حب الهی تصور ندارد و حب الهی نقش اساسی در مبدأ بنای عالم ایفا می‌نماید؛ زیرا عالم جریان مستدام و بی‌انتهای حب الهی است که از کتم عدم نمود یافته است و از وحدت به کثرت جریان یافته و غلیانی دائمی به خود گرفته است. یعنی تمام نمادها و گونه‌های حرکت حبی در هستی بر پایه حب و حرکت حبی بنیان نهاده شده است. از این رو منشأ حیات عالم، حرکت حبی دانسته شده است و بن‌مایه تمام حرکت‌هایی که در دامنه تعینات اتفاق می‌افتد، اعم از قوس نزول و صعود حرکت حبی است؛ چون هرگونه تغییر در حقایق الهی و علمی با محبت ذاتی رخ می‌دهد و از مدار حرکت حبی بیرون نیست. چنان‌که اهل معرفت، از جمله ابن عربی داستان پیدایش عالم هستی را به‌خاطر حب حق به مخلوقاتش می‌داند که این حب در سراسر عالم هستی ساری و جاری شده است (ابن عربی، بی‌تا، ج ۴، ص ۱۸۴) و پایانی ندارد و ذات حق همان‌گونه که موجودات را بنا به حسب مراتبی که برای آنان قائل شده است در ازل دوست می‌داشته، فی‌الحال و تا ابد نیز همان‌گونه دوست خواهد داشت. در حقیقت، برخی رخدادهای جهان هستی را داستان و ماجرای عاشقانه میان خداوند و جهان توصیف می‌نماید. حب را به «حب الهی»، «حب روحانی» و «حب طبیعی» تقسیم می‌کند. همچنین حب الهی را حب خداوند به عبد و حب عبد به خداوند تفسیر کرده است (همان، ج ۲، ص ۱۱۱-۳۲۹). حبی روحانی را مخصوص انسان تصور می‌کند که برای کسب رضایت و خشنودی محبوب خویش در تلاش بوده و در کنار محبوبش خواست و غرضی نداشته و اهتمام دارد خواست محبوبش را به انجام برساند (همانجا). همچنین حب طبیعی را در عالم مادی ساری و جاری دانسته که برای رسیدن به اغراض خویش توجهی به رضایت و شاد کردن محبوب خود ندارد (همانجا). همچنان‌که وقتی در عالم طبیعت با تغییر رنگ، کیفیات و صفات اشیاء مواجه می‌شویم، درک می‌کنیم که حرکت و تحول انجام‌شده در طبیعت مادی، واقعیتی خارجی است که هر شیء مادی به‌خاطر تمایل و انگیزه موجود در خود، چیزی را ترک کرده و به چیزی دیگر دست می‌یابد. یعنی از حالتی زایل شده و به حالتی دیگر نایل می‌گردد. عالم هستی نیز که از «عدم» تعین یافته و لباس هست به خود گرفته است، به گفته عطار به واسطه محبت و عشق حضرت حق است که هرگاه ذات خداوند میل به ایجاد کند ایجاد می‌شود و عرفاً از آن به حرکت حبی تعبیر می‌کنند؛ چون اگر حبی نباشد، جهان نمود نمی‌یابد و ظاهر شدن جهان معلول حبی الهی است (عطار نیشابوری، ۱۳۷۶، ص ۵۰۶). به

گفته صدرالمتألهین، اراده و شوق و میل، حرکت حبی است که ماسوی الله به برکت این حرکت، لباس هست به خود می گیرد (صدرالدین شیرازی، ۱۹۸۱م، ج ۳، ص ۲۱). شاید از نظر تاریخی «رابعه عدویه» اولین کسی بوده که از واژه «حُب» استفاده کرده است (سلمی، ۱۳۸۵، ص ۲۱)؛ چون صوفیان قبل از وی، مانند حسن بصری و مالک بن دینار در به کارگیری این واژه تردید داشتند (کلاباذی، ۱۳۷۱، ص ۴۳۱-۴۷۸). اما پس از رابعه، کسانی چون معروف کرخی، جنید بغدادی، ذوالنون مصری، حلاج و دیگران واژه حب را به کار بردند (گروهی از نویسندگان، ۱۳۸۴، ص ۸-۵۳) و محی الدین عربی نیز نخستین عارفی بود که تجلی شهودی و سیر نزولی را از حدیث قدسی «كُنْتُ كَنْزاً مَخْفِيّاً فَأَخْبَيْتُ أَنْ أَعْرِفَ فَخَلَقْتُ الْخَلْقَ لِأَعْرِفَ» گرفت و به حرکت حبی تفسیر کرد (قیصری، ۱۳۹۴، ج ۲، ص ۱۲۸۰). بنابراین ذات الهی به واسطه حرکت حبی، از کنز مخفی وجود عینی پیدا کرد و عالم عینی را نیز به خاطر این محبت تحقق بخشید؛ چنان که ابن عربی به این مسئله اذعان می نماید که عالم عینی وجود خود را به واسطه حرکت حبی از وجود علمی گرفته است (همان، ص ۱۲۸۱).

بنابراین حضرت حق به خاطر این محبت، به صور عالم حضور یافت تا وجود را به حرکت حبی خود به کمال برساند؛ زیرا نقش حرکت حبی در ایجاد عالم، سیر از وحدت به کثرت است که از آن به حرکت وجودی و ایجادیه و نیز به نکاح ساری تعبیر می شود که حب و عشق منشأ پیدایش همه است و نیز تألیف اشیاء به وسیله عشق و حب، به نقطه منتهی می شود. مقصود از نقطه، ذات حق تعالی است که همه اشیاء به او منتهی می گردد (حسن زاده آملی، ۱۳۸۵، ص ۳۲). بنابراین حرکتی که عارف از آن به حرکت حبی تعبیر می کند، حرکت ایجادیه است که مطلق ایجاد بر آن متوقف است و در طبیعت و مافوق طبیعت ساری و جاری است. اما حرکتی که حکیم از آن سخن می گوید، فقط در عالم طبیعت تصور دارد.

۲. **نفس انسان:** نفس انسان درست در نقطه ای وارد عالم تصور می شود که تجلی گاه کامل حقیقت الهی است و جمیع اسماء و صفات الهی در انسان ظاهر می شود. پس از تجلی حق در نفس انسان، نفس که از حب حق به وجود آمده است، در برابر عظمت الهی به فقر خویش معرفت می یابد؛ نفسی که به صورت جنینی حق، یعنی به صورت الهی پا به عالم گذاشته است و هیئت های فردی انسانی و هر شیء که در گستره کیهان جای دارد، در

هیبت عالم صغیر تکثیر می‌گردد. بنابراین نفس انسان در سیر حرکت حبی و تجلی الهی به معرفت کنز مخفی پی می‌برد؛ معرفتی که مقصد خداوند از تجلی‌اش در آفرینش عالم است و [می‌خواهد] خداوند را در تمامیت الهی‌اش بازشناسد. اهمیت چنین شناسایی‌ای، به‌طور ضمنی در آیه قرآنی «جن و انس را فقط برای آن آفریدم تا مرا پرستش کند» (الذاریات (۵۱) (۵۶) بیان شده است. بر اساس روایت ابن عباس، جمله «یعبدون» در آیه ۵۶ سوره ذاریات به معنای «یعرفون؛ مرا بدانند و بازشناسند» است (ابونصر سراج، ۱۹۱۴م، ص ۴؛ مزیدی، ۱۴۲۷ق، ص ۲۰۳)؛ زیرا در میان مخلوقات گوناگون عالم در سیر حرکت حبی، انسان در هر مرتبه‌ای از روحانی، ملکی تا جسمانی و محسوس که مقیم باشد، آثار اسماء و صفات الهی را متجلی می‌گردد و در هر مرتبه‌ای، خداوند متعالی را به طریقی مخصوص، متمایز و معین می‌شناسد و آیات خدایی را آشکار می‌نماید. این ویژگی تنها به انسان داده شده است که خداوند را به‌طور عام و جامع بشناسد.

۳. متون و حیانی یا کتاب تدوین: طریقی است که آفرینش جهان را به‌واسطه حرکت حبی بیان می‌نماید که حقایق جهان به موازاتی تجلی محبت حضرت حق شناخته می‌شود. به همین نحو خداوند طبیعت خود را در قرآن با ذکر اسمای حسنایش آشکار می‌سازد. گرچه محبت در این نمایان‌سازی فی‌نفسه نامعلوم است، ولی خصایص و اسماء حضرت حق به‌واسطه حرکت حبی فهمیده و توصیف می‌شود و مهمترین خصایص محبت، مناسبت با طبیعت محبوب است. به بیان قرآن، در هر موطن حرکت حبی متناسب با طبیعت محبوب خود و جایگاهی آن محبوب در دستگاه وجودی تصور می‌شود. از این‌رو وجود در سیر حرکت حبی از مجرای صورت ممکنات در جهان تجلی می‌یابد؛ همانند آب که عرش خداوند بر آن قرار گرفته است (وَ كَانَ عَرْشُهُ عَلَى الْمَاءِ) (هود (۱۱)، ۷) و می‌تواند شکل هر قالب و ظرفی را بپذیرد. همچنین خداوند متعال در جریان حرکت حبی، تجلی خویش را از طریق متون و حیانی با عباراتی مانند «فَاذْكُرُونِي أَذْكُرْكُمْ»؛ مرا یاد نمایید، شما را یاد می‌کنم» (بقره (۲)، ۱۵۲)، «يُحِبُّهُمْ وَيُحِبُّونَهُ»؛ آنان خداوند را و خدا آنان را دوست دارد» (مائده (۵)، ۵۴) و «و نَفَخْتُ فِيهِ مِنْ رُوحِي»؛ از روح خود در آن دمیدم» (حجر (۱۵)، ۲۹) آشکار می‌نماید که همگی این آیات از ظهور خداوند سخن می‌گویند تا کاربرد حرکت حبی را مجسم نمایند. به عنوان نمونه، در آیه (وَ كَانَ اللَّهُ بِكُلِّ شَيْءٍ مُحِيطًا) (نساء (۴)، ۱۲۶) عینیت و احاطه خداوند را بر همه اشیاء هستی از طریق حرکت حبی به تصویر می‌کشد. با این

توصیف، حرکت حسی در تمامی موجودات سریان دارد و اولین حکم آن در تمامی ماسوی الله این است که اعیان از حالت عدم خارج شده و به حالت وجود منتقل می‌گردد که هیچ چیز در دار وجود استقرار ندارد؛ چون استقرار سکون است و سکون عدم حرکت است و چیزی به نام عدم در هستی وجود ندارد.

حرکت جلائی و استجلائی

خداوند پس از آنکه اشتیاق پیدا کرد، کمال خود را در مرائی مشاهده نمود. این جلاء کمال حاصل نمی‌شد، جز از طریق تجلی در مظهر تام کامل؛ اولاً در مرتبه علم و ثانیاً در عوالم عینی و خارجی تا حضرت حق به مقتضای ذات خود که مستلزم جلاء و استجلا است جلوه نماید. چنان‌که در لغت، استجلاء از «جلاء» و «جلو» به معنای آشکار و نمایان شدن آمده است (بستانی، ۱۳۷۵، ص ۲۹۹). در عرفان، «جلاء» به معنای ظهور ذات حق در ذات و برای خود ذات است. یعنی خودش مشهود خود واقع می‌شود و «استجلاء» ظهور ذات برای خود در تعینات خلقی توصیف شده است (کاشانی، ۱۴۲۶ق، ص ۱۹؛ سجادی، ۱۳۷۳، ج ۱، ص ۶۴۲؛ حسن‌زاده آملی، ۱۳۶۲، ص ۲۹). تلمسانی می‌گوید: «استجلاء، حرکت و ظهور ذات به واسطه ذات حق است که آشکار شدن ذاتش را در تمام اطوار ظهورش از ازل تا ابد مشاهده نماید» (تلمسانی، ۱۳۷۱، ج ۲، ص ۵۱۷). قونوی نیز حرکت استجلائی را به معنای آشکار شدن حضرت حق از مقام علمی به مقام عینی گرفته است (قونوی، ۱۳۷۴، ص ۹۷). سعیدالدین فرغانی هم معتقد است: «حرکت استجلائی تجلی ذات در مقام واحدیت است» (فرغانی، ۱۳۷۹، ص ۷۱). فناری هم می‌گوید: «در حرکت جلائی ذات حق دوست دارد کمال خویش را در انسان کامل شهود نماید و در حرکت استجلائی ذات حق می‌طلبد که کمال خودش را در تعینات به صورتی تفصیلی مشاهده نماید» (حمزه فناری، ۱۳۸۸، ج ۲، ص ۱۰۹۵). به نظر فیض کاشانی: «استجلاء ظهور ذات حق است و ذات حق با حرکت استجلائی می‌خواهد کمال خود را در ام‌الکتاب و مقام احدیت و واحدیت مشاهده نماید و اصل وجود را در پوشش حقیقت محمدیه آشکار سازد» (فیض کاشانی، ۱۳۷۵، ص ۱۰۰)؛ زیرا ذات حق دوست دارد با حرکت استجلائی خودش را در وجود انسان کامل و اشیاء دیگر مشهود سازد (همان، ص ۱۴۷). برخی حرکت استجلائی را به معنای ایجاد خلق از سوی حضرت حق و تجلی او به خلق تعریف کرده است (سهروردی، ۱۴۲۷ق، ج ۱، ص ۱۳۷-۲۴۲) که مخلوقات به واسطه حرکت استجلائی، پس از طی مراحل حیات

خود در هستی به اصل خویش که ذات حق است باز می‌گردد.

با توجه به تعریف‌های فوق می‌توان نتیجه گرفت که هرگاه حضرت حق خواست جلال و جمال خویش را مشاهده نماید، حرکت استجلائی مطرح می‌شود؛ اینکه خداوند در حرکت استجلائی خویش دوست دارد کمال خودش را اظهار فرماید و این اظهار ابتدا در مظهر تام کامل که حقیقت محمدیه است در مقام علمی و سپس در مقام عینی و خارجی متصور است. به گفته قیصری از آنجاکه در حقیقت وجود، سکون و در تجلیات حق، تعطیل تصور ندارد، حرکت استجلائی می‌طلبد حق به جمیع اسماء و صفات در مظهر کامل و تام انسانی در عالم عینی باید فعلیت یابد (قیصری، ۱۳۸۱، ص ۱۳۳) تا زمینه فطرت تام انسانی و تجلی تفصیلی اسماء و صفات حق به واسطه این حرکت فراهم شود و «مظهر تام حقیقت حق بعد از طی درجات عقول و ارواح و نیل به مقام واحدیت و عبور از مقام قاب قوسین و وصول به مقام او ادنی و اتصال به تعیین اول به فعلیت برسد و حقیقت وجود، خود را در مرآت و مظهر تفصیلی شهود نماید» (همانجا). چون حقیقت هستی در عرفان، مظهر و مجلای حق است و مقتضای تجلی حق در حرکت استجلائی و جلائی آن است که تمام کمال‌های او از هویت غیبی ظاهر شده و به صورتی مختلف به تناسب نسبت علمی و عینی برای ذات حق در هستی نمایان می‌شود.

در نتیجه حرکت جلائی و استجلائی حق در مخلوقات خود، از قبیل حرکت روحی و خونی نیست که در شیء ساکن دمیده و تزریق شود. همچنین رابطه حق با مخلوقاتش در حرکت جلائی و استجلائی، مانند رابطه حرکت دو جسم نیست که در کنار هم باشند تا یکی روان شود و دیگری به اعتبار او همراهش حرکت کند. بلکه رابطه حق با مخلوقاتش در این دو حرکت، رابطه ایجاد است؛ چون اگر ذات حق نخواهد به چیزی تجلی کند، آن چیز ایجاد نخواهد شد. این هم به دلیل آن است خداوند دوست دارد به واسطه تجلی خود در اشیاء، کمال خود را اظهار کند و این اظهار کمال در هر عالم با توجه به تناسب مقام آن عالم ایجاد می‌گردد. این حرکت باعث می‌شود که حق خود را در غیر مشاهده نماید. به گفته فناری، عالم با تمام حقایق خود به خاطر حرکت استجلائی ظل کمالات حق قرار می‌گیرد (حمزه فناری، ۱۳۸۸، ج ۲، ص ۱۱۰).

حرکت ظهوری

پس از آنکه خداوند آفرینش را از هویت غیبیه آغاز کرد تا موجودات و پدیده‌های هستی را

شکل داده و آشکار نماید، چنین خواست که خود را در ردای هستی معرفی کند و انسان به‌عنوان مخلوق احسن دریا بد آنچه که به نام هستی مشاهده می‌کند و تصور دارد، چیزی جز تجلی پی در پی حق در صور پدیده‌ها نیست که با تجلی خویش در جهان ظهور یافته است؛ چون حق جلیل‌تر و برتر از آن است که در خود شناخته شود. بنابراین پرده‌ها باید کنار زده شود و او در قالب اشیاء ظهور کند؛ چنان‌که علمای لغت ظهور را از «ظَهَرَ» به معنای آشکار و نمایان شدن توصیف کرده‌اند (بستانی، ۱۳۷۵، ص ۵۹۰) و واژه «ظهور» را به آنچه که ناگهانی به شکلی درآید تعریف می‌کنند (همان، ص ۵۹۱). عرفایی مانند حلاج، ظهور را به معنای تجلی و جلوه انوار حق در اسمای الهی گرفته است (حلاج، ۱۳۸۶، ص ۴۶۸ و ۵۹۷)؛ چون حق در کنه ذات خود شوقی به آشکار شدن دارد و با حرکت شوقی و فیض نفس رحمانی، اسماء را از غیب به بیرون هدایت می‌نماید (همان، ص ۲۶) تا با این حرکت خود را از خفا آشکار نموده و در لباس اسماء و صفات نمایان کند (همان، ص ۴۹۷). عبدالقادر گیلانی، ظهور ذات را در اسماء و صفات و ظهور اسماء و صفات را در تعینات قابل تصور می‌داند (گیلانی، ۱۳۸۶، ص ۱۵۲). ابن عربی نیز ظهور را حرکت و سریان حق در موجودات توصیف کرده است (حسن‌زاده آملی، ۱۳۷۸، ص ۶۲). عبدالرزاق کاشانی هم واقع شدن هر حادثه در عالم هستی را حرکت ظهوری گرفته است (کاشانی، ۱۳۸۰، ص ۳۳۷). اگر حق در عالم ظهوری نداشته باشد، حکمی از احکام اسماء حق و صفات او در موجودات عینی ظاهر نمی‌شود (حسن‌زاده آملی، ۱۳۷۸، ص ۱۱۶)؛ چون خداوند با ظهور خود در عالم خواسته است هویت خود را نمایان کند (قیصری، ۱۳۹۴، ج ۱، ص ۵۲۲) و این نمایان‌گری حق در هر فردی از افرادش با ظهور خاصی ظهور پیدا می‌کند (همان، ج ۱، ص ۴۱۴) تا از این طریق خود را به خلق معرفی نماید.

به اعتقاد قیصری این نوع تجلی در قالب حرکت ظهوری حق در عالم، علت بقای عالم است که جهان هر روز به خود صورت جدید می‌گیرد (همان، ج ۱، ص ۵۳۰). وی در این خصوص، از آیات قرآنی‌ای مثل «(يَسْأَلُهُ مَنْ فِي السَّمَاوَاتِ وَالْأَرْضِ كُلَّ يَوْمٍ هُوَ فِي شَأْنٍ) (الرحمن ۵۵)، (۲۹)؛ هرکه در آسمان‌ها و زمین است (به زبان قال و حال) از او درخواست می‌کند او هر روز و هر زمان در کاری است.» استفاده می‌کند. او این را نشان و تأییدی بر صحت سخن خود می‌گیرد که خداوند هر روز برای بقای عالم هستی همواره در کار جدیدی است (قیصری، ۱۳۹۴، ج ۱، ص ۵۲۲). این برداشت پاسخی بر کسانی است که

خداوند را پس از شش روز خلقت به خواب استراحت بردند و یا باز نشست کردند و روز هفتم را روزی مقدس و تعطیل اعلام کردند.

بنابراین خداوند در حرکت ظهوری، به صورت امری عینی و مشهود هویت خود را به بیان کریمه (فَأَيُّهَا تُولُوا فَتَمَّ وَجْهُ اللَّهِ) (بقره (۲)، ۱۱۵) نمایان کرده است که هر جا بروی و هر چه را ببینی، او را به خاطر خواهد آورد؛ زیرا ظهور حق به «موجودات»، احاطه او بر «عالم»، علم او به «حوادث» و دخالت عمیق او در «امور» در پرتو این تجلی و حرکت ظهوری است. به تعبیر قرآن: (هُوَ الْأَوَّلُ وَالْآخِرُ وَالظَّاهِرُ وَالْبَاطِنُ) (حدید (۵۷)، ۳)؛ «اول همه اوست و آخر همه اوست، ظاهر و هویدا اوست و در همان حال آغاز باطن و ناپیدا هم اوست».

حال باید اذعان کرد که اساس حرکت عرفانی، مبتنی بر این است که در پس نمایانگری و ظواهر عالم، وجود مطلق است که خود را به شکل نمودهای عالم جلوه داده و از باطن، مظهریت خود را در جزء جزء عالم نمایان می‌نماید. اگر این نمایانگری و حرکت در مظاهر نباشد، عالمی نخواهد بود؛ چنانچه لحظه‌ای و آنی تجلی و حرکت ظهوری و افاضی حق از جهان هستی متوقف شود، دیگر وجود عالم هستی تصور ندارد. یعنی به حکم کریمه (كُلُّ شَيْءٍ هَالِكٌ إِلَّا وَجْهَهُ) (قصص (۲۸)، ۸۸)، «هستی» از هم فرو ریخته و به «نیستی» تبدیل خواهد شد. به عبارت دیگر، جهان تا زمانی وجود دارد که «وجه خدا» در آن در سریان و حرکت باشد و این نشانه تجلی حق و حرکت ظهوری اوست که همه چیز با «وجه» او باقی است و «(فِي كُلِّ شَيْءٍ لَّهُ آيَةٌ)؛ در هر چیز نشانه یا ظهوری است» (ابن عربی، بی‌تا، ج ۱، ص ۱۷۲، ۱۸۴) نشانه ظهوری حق است و تا هرگاه حرکت ظهوری حق و افاضه او ادامه داشته باشد، جهان به حیات خود ادامه می‌دهد؛ زیرا محبت حضرت حق در مقام اسما و صفات که مقام کثرت است، در قالب حرکت ظهوری نمایان می‌شود. بدین ترتیب می‌توان گفت حرکت ظهوری در امتداد حرکت حبی است و حرکت حبی در چینش نظام عرفانی تمام حقایق مادون خود را به نحو اندماج دارد.

نتیجه

حرکتی که در عرفان از آن سخن رفت، متمایز از حرکت در فلسفه است؛ زیرا حکما معتقدند حرکت در موجودات طبیعی و مادی که زمان‌مند و مکان‌مند هستند، ساری و جاری است؛ چون زمان‌مندی و مکان‌مندی موجودات مادی نشانه نوعی امتداد آنها در

هستی آنهاست. بنابراین موجوداتی که زمان‌مندی و مکان‌مندی برای آنان تصور ندارد، حرکت در آنان سریان نمی‌یابد. اما عرفا برخلاف حکما، نه تنها حرکت در موجودات مادی را ساری دانسته‌اند، بلکه قایل به حرکت در موجودات غیر مادی و موجودات «حی» شده‌اند که شامل ذات حق و مجردات محضه نیز می‌شود. البته نوع حرکت در خداوند و مجردات، منحاز از حرکت در موجودات مادی است؛ چون حرکت در ذات حق از قبیل تغییر، تحول و دگرگونی در رنگ، صفت و حجم اشیاء تصور ندارد، بلکه در ذات حق حرکت حبی، ظهوری، جلائی و استجلائی قابل تصور است و حرکت حبی نقش اصلی را در ایجاد خلق داشته که خداوند با آن حرکت و حرکت شوقی، عالم هستی را ایجاد کرده و موجودات لباس هست به تن کرده‌اند که مردم از ذات حق حیات گرفته و به حرکت خویش ادامه می‌دهند. در حرکت جلائی، ذات حق طلبیده است کمال خود را در وجود حقیقت محمدیه آشکار کرده و شهود نماید تا زمینه فطرت تام انسانی را در عالم عینی فراهم سازد. در حرکت استجلائی، ذات حق طلبیده است کمال خویش را در تعینات به صورتی تفصیلی مشاهده نماید.

حرکت ظهوری نمایان‌گری حق در اشیاء و تجلی او، علت بقای عالم هستی دانسته شده که خداوند با ظهوری جدید هر روز به عالم هستی حیات می‌بخشد و هر جزء عالم تا زمانی باقی است که نمایان‌گری وجه حق در او حضور دارد.

کتابنامه

* قرآن کریم

۱. ابن سینا، حسین بن عبدالله (۱۳۷۹). النجاة. چاپ دوم. تهران: انتشارات دانشگاه تهران.
۲. ابن عربی، محیی‌الدین (۱۳۷۰). فصوص الحکم. (ج ۱). مصحح ابوالعلاء عقیفی. چاپ دوم. تهران: انتشارات الزهراء.
۳. _____ (بی تا). الفتوحات المکیة. (ج ۱-۴). بیروت: دار الصادر.
۴. ابن فارس، احمد بن فارس (بی تا). معجم مقاییس اللغة (ج ۲). مصحح هارون. عبدالسلام محمد. قم: مکتب الاعلام الاسلامی.
۵. ابن منظور، محمد بن مکرم (بی تا). لسان العرب. (ج ۱۰). چاپ سوم. بیروت: دار الصادر.
۶. ابونصر سراج، عبدالله بن علی (۱۹۱۴م). اللمع فی التصوف. مصحح رینولد آلین نیکلسون. لیدن: مطبعه بریل.
۷. امینی نژاد، علی (۱۳۹۴) حکمت عرفانی. تحریری از درس های عرفان نظری استاد یدالله یزدان پناه. چاپ سوم. قم: انتشارات مؤسسه آموزشی و پژوهشی امام خمینی ۱.
۸. بستانی، فواد افرا (۱۳۷۵). فرهنگ ابجدی. چاپ دوم. تهران: اسلامی.
۹. پاپکین، ریچارد و استرول، آروم (۱۳۸۴). کلیات فلسفه. ترجمه: سیدجلال‌الدین مجتوبی. چاپ بیست و دوم. تهران: انتشارات حکمت.
۱۰. تفتازانی، مسعودین عمر (۱۴۰۹ق). شرح المقاصد (ج ۲). قم: منشورات الشریف‌الرضی.
۱۱. تلمسانی، سلیمان بن علی (۱۳۷۱). شرح منازل السائرین (ج ۲). مصحح عبدالحفیظ منصور. قم: انتشارات بیدار.
۱۲. جامی، عبدالرحمن (۱۳۷۰). نقد النصوص فی شرح نقش الفصوص. مصحح سیدجلال‌الدین آشتیانی. چاپ دوم. تهران: سازمان چاپ و انتشارات وزارت ارشاد اسلامی.
۱۳. جندی، مؤیدالدین (۱۴۲۳ق). شرح فصوص الحکم. مصحح سیدجلال‌الدین آشتیانی. چاپ دوم. قم: بوستان کتاب.
۱۴. حسن زاده آملی، حسن (۱۳۸۵). ده رساله فارسی. قم: الف لام میم.
۱۵. _____ (۱۳۷۸). ممد الهمم در شرح فصوص الحکم. تهران: سازمان چاپ و انتشارات وزارت ارشاد اسلامی.

۱۶. _____ (۱۳۶۲). رساله وحدت از دیدگاه عارف و حکیم. تهران: فجر.
۱۷. _____ (بی تا). گشتی در حرکت. تهران: مرکز نشر فرهنگی رجاء.
۱۸. حلاج، حسین بن منصور (۱۳۸۶). مجموعه آثار حلاج. مصحح قاسم میرآخوری. تهران: انتشارات شفیعی.
۱۹. حمزه فناری، شمس الدین محمد (۱۳۸۸). مصباح الانس (ج ۲). ترجمه محمدحسین ناییجی. قم: آیت اشراق.
۲۰. راغب اصفهانی، حسین بن محمد (بی تا). مفردات ألفاظ القرآن. بیروت: دار القلم.
۲۱. سجادی، سیدجعفر (۱۳۷۳). فرهنگ معارف اسلامی (ج ۱). چاپ سوم. تهران: انتشارات دانشگاه تهران.
۲۲. سلمی، ابو عبدالرحمن محمد بن الحسین (۱۳۸۵). نخستین زنان صوفی. ترجمه مریم حسینی. تهران: نشر علم.
۲۳. سهروردی، شهاب الدین (۱۴۲۷ق). عوارف المعارف. (ج ۱). مصحح احمد عبدالرحیم السایح و توفیق علی وهبة. قاهره: مكتبة الثقافة الدينية.
۲۴. صدرالدین قونیوی، محمد بن اسحاق (۱۳۷۴). مفتاح الغیب (مصباح الأنس). مصحح محمد خواجوی. تهران: انتشارات مولی.
۲۵. _____ (۱۳۷۱). النصوص. مصحح سیدجلال الدین آشتیانی. تهران: مرکز نشر دانشگاهی.
۲۶. صدرالدین شیرازی، محمد بن ابراهیم (۱۹۸۱م) الحكمة المتعالیة فی الأسفار العقلیة الأربعة. (ج ۳، ۹). چاپ سوم. بیروت: دار إحياء التراث العربی.
۲۷. طباطبایی، سید محمد حسین (۱۳۸۷). ترجمه و شرح نهاية الحكمة (ج ۲). چاپ دوم. قم: بوستان کتاب.
۲۸. عبدالقادر جیلانی، عبدالقادر بن ابی صالح (۱۳۸۶). سر الأسرار. ترجمه مسلم زمانی و کریم زمانی. چاپ دوم. تهران: نشر نی.
۲۹. عطار نیشابوری، محمد بن ابراهیم (۱۳۷۶). لسان الغیب. مصحح حسین حیدر خانی مشتاقعلی. تهران: انتشارات سنائی.
۳۰. غراب، محمود محمود (۱۴۱۶ق). شرح فصوص الحکم من کلام الشیخ الاکبر. چاپ دوم. دمشق: بی نا.

۳۱. فرغانی، سعیدالدین بن محمد (۱۳۷۹). مشارق الدراري شرح تائيه ابن فارض. مصحح رضا مرندی. چاپ دوم. قم: دفتر تبلیغات اسلامی حوزه علمیه قم، دفتر انتشارات.
۳۲. فروغی، محمدعلی (۱۳۸۳). سیر حکمت در اروپا. تهران: هرمس.
۳۳. فیض کاشانی، محمد بن شاه مرتضی (۱۳۷۵). أصول المعارف. مصحح سید جلال الدین آشتیانی. چاپ سوم. قم: دفتر تبلیغات اسلامی حوزه علمیه قم، دفتر انتشارات.
۳۴. قیصری، داود (۱۳۷۵). شرح فصوص الحکم. محقق و مصحح سید جلال الدین آشتیانی. تهران: شرکت علمی و فرهنگی.
۳۵. قیصری، داود بن محمود (۱۳۹۴). شرح فصوص الحکم. (ج ۱، ۲). محقق آیت الله حسن حسن زاده آملی. چاپ سوم. قم: بوستان کتاب.
۳۶. _____ (۱۳۸۱). رسائل قیصری (نهایت البیان فی درایة الزمان). مصحح سید جلال الدین آشتیانی. چاپ دوم. تهران: مؤسسه پژوهشی حکمت و فلسفه ایران.
۳۷. کاپلستون، فردریک (۱۳۷۵). تاریخ فلسفه یونان و روم (ج ۱). ترجمه سید جلال الدین مجتوبی. چاپ سوم. تهران: سروش.
۳۸. کاشانی، عبدالرزاق بن جلال الدین (۱۳۸۰). مجموعه رسائل و مصنفات کاشانی. چاپ دوم. قم: میراث مکتوب.
۳۹. _____ (۱۴۲۶ق). اصطلاحات الصوفیة. بیروت: دارالکتب العلمیه.
۴۰. کلاباذی، ابوبکر محمد بن ابراهیم و شریعت، محمد جواد (۱۳۷۱). کتاب التعرف. مصحح عبدالحلیم محمود طه عبدالباقی سرور. تهران: اساطیر.
۴۱. گروهی از نویسندگان (۱۳۸۴). آشنایان ره عشق. مصحح محمود رضا اسفندیار. چاپ سوم. تهران: مرکز نشر دانشگاهی.
۴۲. مزیدی، احمد فرید (۱۴۲۷ق). الإمام الجنید سید الطائفتین. بیروت: دار الکتب العلمیه.
۴۳. هلزی هال، لوئیس ویلیام (۱۳۸۳). تاریخ و فلسفه علم. ترجمه عبدالحسین آذرننگ. چاپ سوم. تهران: سروش.