

حرکت حُبّی در آفرینش و رابطه آن با نَفَسِ رحمانی حق^۱

فاطمه عباسی^۲

دانش آموخته دکتری عرفان اسلامی، دانشگاه علوم و تحقیقات تهران، ایران.

چکیده

محبت مقامی الهی است. حق تعالی خود را به محبت وصف نموده و به صفت «ودود» خوانده است. این از آن روست که او ابتدا به خود محبت ورزید، آنگاه دوست داشت که خود را در غیر مشاهده کند، پس عالم را به صورت جمال خویش آفرید. به عالم نظر کرد و به آن محبت ورزید. پس خدای تعالی عالم را تنها به صورت خود آفریده است و عالم تماماً زیباست و خدای سبحان هم، به زیبایی و جمال محبت می‌ورزد. اگر عشق و محبت وجود نداشت، پروردگار ودود و مهربان هم شناخته نمی‌شد. «محبت» به اطلاق ذاتی خود در همه موجودات، چه علمی-غیبی و چه وجودی-شهادی، ساری است، زیرا که خداوند نخست به شئون ذاتی خود بر خود تجلی کرد و اعیان ثابتی که ماهیات اشیاء اند، در مرتبه علم متعین شدند و دوم اینکه منصبع به احکام و آثار اعیان ثابتی، در عین ظاهر گشت و موجودات خارجی ظاهر شدند. یعنی هر چه ظاهر شده به محبت و عشق ظاهر شده است. با توجه به اینکه نَفَسِ رحمانی حق عالم را پدیدار ساخت، اصل و اساس این نَفَسِ از محبت است. خداوند از طریق نَفَسِ خود، عالم را پدید آورد تا شناخته شود، زیرا اگر شناخته نمی‌شد، اسما و صفات الهی متجلی نمی‌شدند و عالم و هستی در کَمِ عدم باقی می‌ماند. بنابراین، همین حَبّ به شناخته شدن اسما و صفات حق، که از طریق نَفَسِ الهی تحقق علمی و عینی یافت، دلیل خلقت و آفرینش عالم است.

کلید واژه‌ها

حرکت حُبّی، اسما و صفات الهی، محبت، اعیان ثابتی، نَفَسِ رحمانی، آفرینش.

۱. تاریخ دریافت: ۹۰/۹/۲ تاریخ پذیرش: ۹۰/۱۰/۷

۲. پست الکترونیک: erfana.phd20@hotmail.com

۱. حرکت حَبّی

از دیدگاه حکما هر گونه حرکتی همیشه به معنی حرکت حَبّی، و نمونه‌ای از حرکت حضرت حق است. این تعبیر از این حدیث قدسی مستفاد می‌باشد که: «كُنْتُ كَنْزاً مَخْفِياً فَأَحْبَبْتُ أَنْ أُعْرَفَ، فَخَلَقْتُ الْخَلْقَ لِكَيْ أُعْرَفَ». به همین ملاحظه، هر حرکتی که در عالم امکان، از مادی و مجرد رخ دهد، نیز از مصادیق همین حرکت حَبّی است، زیرا حکما در توصیف این مسأله، خروج از قوه به فعل و از نقص به کمال و از باطل به حق را منظور کرده‌اند، چون حرکت حَبّی عین حیات است و وجود از حرکت جدا نیست. حرکت حَبّی اصلی در تکوین کائنات مرسل، مقید، مادی و مجرد است، که اگر وجود نداشت خلقت عالم تحقق نمی‌یافت و هیچ آفریده‌ای از کُنْمِ مطلق به دیار موجودیت قدم نمی‌نهاد و از همان سکون اصلی خارج نمی‌شد، زیرا خلقت کائنات برای شناخت ذات حق تحقق یافت و حضرت او بدین شناخت عشق می‌باخت. به وسیله حرکت حَبّی، که عین وجود عالم است، حق خود را به مخلوقات نمود و برای همین معنی است که محققان، امر الهی حرکت را صادر از سکون متقدم بر آن و قبول حرکت را در نَفْسِ موجودات کامن دانسته‌اند. پس حرکتی را که عین نَفْسِ عالم است، همان امر خداوندی می‌دانند و این حرکت چیزی غیر از ظهور حبّ الهی نیست. پس اگر محبت مزبور در ذات حق نبود، هرگز هیچ یک از موجودات عالم آفریده نمی‌شدند.^۱

حَبّی بودن حرکت از این جهت است که اصل در حرکات، حرکت عالم از عدمی که در آن ساکن بود به سوی وجود است. بنابراین، حرکت عالم از عدم به وجود، حرکت حَبّی است، و اگر این محبت الهی نبود عالم در عین خارج ظاهر نمی‌شد. پس حرکت حَبّی پدیدآورنده‌ی عالم است.^۲ حرکت عالم از عدم به وجود، حرکت حَبّی موجد است، و چون عالم نیز شهود نَفْسش را از حیث وجود دوست می‌دارد- چون نَفْسش را در مقام ثبوت شهود کرد- پس حرکتش از عدم ثبوتی به وجود عینی، از جانب حق و از جانب عالم، در تمام وجوه حرکتی حَبّی است، زیرا کمال به ذات خود محبوب است و علم حق به ذات

۱. رضائزاد، غلامحسین، *هدایة الامم یا شرح کبیر فصوص الحکم*، تهران، الزهراء، ۱۳۸۰، ص ۱۱۳۳ و ۱۱۳۴.

۲. قیصری، داود، *شرح فصوص الحکم*، به کوشش جلال‌الدین آشتیانی، تهران، علمی و فرهنگی، ۱۳۸۶، ص ۱۱۲۸؛

همو، *مطلع خصوص الکلم فی معانی فصوص الحکم*، بی جا، انوار المهدی، ۱۶۴۱ق، ج ۲، ص ۴۲۲.

خود، از آن حیث که بی‌نیاز از عالمیان است، برایش هست و چیزی برایش باقی نمانده است، مگر تمام مرتبه علم حادثی که از این اعیان- هنگامی که اعیان موجود شدند- می‌باشد.^۱

حدیث کُنْتُ كُنْزاً را فروخوان که تا پیدا ببینی گنج پنهان^۲

مرتضی مطهری در این زمینه می‌گوید: «مسأله دیگر در جهان‌بینی عرفانی، راز خلقت جهان است که عرفا از آن به "تجلی" تعبیر می‌کنند. راز خلقت که به تعبیر آنها تجلی است، عشق است. جهان از عشق به وجود آمده است و با نیروی عشق باز می‌گردد. عرفا تأکید می‌کنند بر حدیث "كُنْتُ كُنْزاً مَخْفِياً فَأَحْبَبْتُ أَنْ أُعْرَفَ فَخَلَقْتُ الْخَلْقَ لِكَيْ أُعْرَفَ" و این مطلب را که "فَأَحْبَبْتُ أَنْ أُعْرَفَ" یعنی اصلاً می‌خواستم خلق کنم، چون می‌خواستم که معروف باشم، این را پایه حرف‌هایشان قرار داده‌اند.»^۳

از محبت گشت ظاهر هر چه هست وز محبت می‌نماید نیست هست
 ناز معشوقی تقاضای نیماز کرد تا پیدا نماید جمله راز
 از نیاز ماست ناز او عیبان می‌کند اَحْبَبْتُ زین معنی بیان
 آنکه معشوق است از وجهی دگر عاشقش می‌گو اگر داری خبر^۴

الکُنْزُ به فتح کاف به معنی گنجی است که در زمین جای داده شود. الکُنْزُ الْمَخْفِیُ هویت احدیت است که در غیب و باطن هر باطنی مکنون است.^۵

گنج مخفی بُد ز پُری چاک کرد خاک را تابان‌تر از افلاک کرد
 گنج مخفی بُد ز پُری جوش کرد خاک را سلطان اطلس پوش کرد^۶

قال داود علیه السلام: «یا رَبِّ لِمَاذَا خَلَقْتَ الْخَلْقَ؟» قال: «كُنْتُ كُنْزاً مَخْفِياً فَأَحْبَبْتُ أَنْ أُعْرَفَ فَخَلَقْتُ الْخَلْقَ لِأُعْرَفَ.» آفریدگار عالم و پروردگار بنی‌آدم در جواب سؤال داود(ع)، این

۱. ابن عربی، فصوص‌الحکم، بیروت، دارالکتب‌العلمیه، ۲۰۰۳/۱۴۲۴م، ص ۱۹۰.
 ۲. شبستری، محمود، گلشن‌راز، تصحیح‌حماسیان، کرمان، خدمات فرهنگی کرمان، ۱۳۸۲، ص ۲۳.
 ۳. مطهری، مرتضی، عرفان حافظ، انتشارات صدرا، تهران، ۱۳۷۰، ص ۱۰۱ و ۱۰۰.
 ۴. لاهیجی، شمس‌الدین، مفاتیح‌الاعجاز فی شرح گلشن‌راز، به‌کوشش برزگر خالقی، تهران، زوار، ۱۳۸۵، ص ۹۵.
 ۵. جرجانی، علی‌بن‌محمد، التعریفات، بیروت، داراحیاء‌التراث‌العربی، ۲۰۰۳/۱۴۲۴م، ص ۱۵۴.
 ۶. مولوی، جلال‌الدین‌محمد، مثنوی معنوی، به‌کوشش ر.ا. نیکلسون، تهران، هرمس، ۱۳۸۲، دفتر اول، ص ۱۲۹.

هشت کلمه را فرموده است که کلید هشت در بهشت است. نجم الدین رازی در توضیح این حدیث قدسی به شرح هشت واژه آن می‌پردازد و چنین می‌گوید:

الف. کلمه اول، فرمود: «كُنْتُ» یعنی: «بودم من» که اشاره به کینونت ذات الوهیت ازلی و ابدی است. معنی کان این است که بود و باشد و هست و هیچ فعل دیگری - که بر صیغه ماضی باشد - این خاصیت را ندارد که معنی مستقبل و حال دهد، پس لفظ «كُنْتُ» این معنی را می‌دهد که همیشه بودم و هستم و باشم. نه اولیت مرا ابتدایی است و نه آخریت مرا انتهایی: «هو الاول بلا ابتدا و الآخر بلا انتها».

از اشاره نبوی و رمز مصطفوی - علیه افضل الصلوه و اکمل التحیه - این معنی فهمیده می‌شود که فرمود: «كَانَ اللَّهُ وَ لَمْ يَكُنْ مَعَهُ شَيْءٌ». اهل ظاهر از این اشارت حالت ازل به معنی ماضی را می‌فهمند، یعنی هنوز موجودات به ظهور نپیوسته بود؛ اما علمای حقیقت - که دیده ازل و ابدیین دارند - در این اشارت ازل و ابد را یک‌رنگ می‌بینند و به معنی ماضی و مستقبل می‌شنوند.

ب. کلمه دوم، فرمود: «كُنْزًا» یعنی گنجی بودم، که اشاره به صفات ربوبیت است. نسبت آن به گنج از سه وجه است: اول آنکه گنج موجب استظهار است. دوم آنکه گنج، رفع هر حاجت و تحصیل هر مقصود و مطلوب را میسر می‌کند. سوم آنکه گنج سرمایه کرم و سبب غنا و استغنا است. پس به حقیقت، استظهار وجود موجودات به صفت موجدی حق است و برآورده شدن حاجات و تحصیل مقاصد و مطالب مکونات صمدیت او است، و غنا و استغنا و کرم مطلق صفت قیومی او است که او سبحانه به ذات خود قائم است و همه کاینات به صفت قیومی او قائم‌اند. ذات او منزّه از احتیاج و همه چیزها به او محتاج‌اند. «فَسُبْحَانَ الَّذِي بِيَدِهِ مَلَكُوتُ كُلِّ شَيْءٍ وَ إِلَيْهِ تُرْجَعُونَ»^۱

ج. کلمه سوم، فرمود: «مَخْفِيًا» یعنی گنجی [پنهانی] بودم، که اشاره به صفت باطنی حق است که «هو الباطن». یعنی آن که همه انواع موجودات و اصناف مکونات را ظاهر کرد و همچنان باطن است، و هیچ تغییری به باطن او راه نمی‌یابد و او در آن باطن، ظاهر است که «هو الظاهر»؛ چنان‌که ظاهر بودن او با باطن بودنش منافات ندارد. همان‌طور که عدم

موجودات، نقصی در ظاهر بودن او وارد نمی‌کند و ایجاد و اظهار مخلوقات هم، کمالی به ظاهر بودن او اضافه نمی‌کند.

د. کلمه چهارم، فرمود: «فَاحْبِبْتُهُ» یعنی دوست داشتم، که اشاره است به صفت محبی و محبوبی. حق محب است زیرا که دوست دارنده است، و محبوب است که دوست داشته است و «يُحِبُّهُمْ وَيُحِبُّونَهُ»^۱ نتیجهٔ این محبی و محبوبی است. او سبحانه هم محب خویش است و هم محبوب خویش. هم او صید است و هم او صیاد.

ه. کلمه پنجم، فرمود: «أَنْ أُعْرِفَ». یعنی من را بشناسند. این اشاره به تصحیح و اثبات معرفت ذات و صفات حق است و شرح محبوبی او که لازمهٔ معرفت است، و مرتبهٔ محبوبی به مقدار معرفت بستگی دارد، چنان‌که مقام معرفت عالی‌تر، ولی مرتبهٔ محبوبی کامل‌تر است. رشد و ترقی مقام محبی به اندازهٔ معرفت محبوب است. از این رو، معرفت نتیجهٔ محبت است، چنان‌که محبت نتیجهٔ معرفت است.

و. کلمه ششم، فرمود: «فَخَلَقْتُ» یعنی بیافریدم، که اشاره است به ابداع و اختراع موجودات و مخلوقات از روحانی و جسمانی به صفت مبدعی بی ماده و هیولا، بی یار و معین، بی همتا و انباز، به اراده و اختیار، نه جبر و طبع.

ز) کلمه هفتم، فرمود: «الْخَلْقَ» یعنی آدمی را. خلق برای آدمی، اسم جنس است مثل انسان و ناس که واحد و جمع است. در قرآن هم آمده که: «أَمَّنْ يَبْدُو الْخَلْقَ ثُمَّ يُعِيدُهُ»^۲ و به وسیلهٔ این خلق آدمی را خواست و لا غیر، که بازگشت جز برای آدمی نباشد. اشارت نبوی هم به این معنی است که فرمود: «إِنَّ اللَّهَ خَلَقَ الْخَلْقَ فِي ظُلْمَةٍ ثُمَّ رَشَّ عَلَيْهِمْ مِنْ نُورِهِ». اینجا هم منظور آدمی است، زیرا که قابل رشاش نور حق جز آدمی هیچ موجود دیگری از ملک و فلک و غیر آن نیست و به همین خاطر بود که آدمی متحمل بار امانت الهی گشت که «وَ حَمَلَهَا الْإِنْسَانُ»^۳. در ضمن، این اشاره بشارت بزرگی برای آدمی است که مظهر ذات و مظهر صفات الوهیت خداوند است، و لاجرم از کل کاینات حوالهٔ معرفت به او کردند که «فَخَلَقْتُ الْخَلْقَ لِأُعْرِفَ».

۱. مائده/۵۴.

۲. نمل/۶۴.

۳. احزاب/۷۲.

ح. کلمه هشتم، فرمود: «الْأَعْرَفُ» یعنی تا من را بشناسند. این کلمه در فردوس اعلی است بلکه حاجب انبیا و اولیا است و امیر بار وصول به حضرت کبریا است و لیکن نه مرتبه اهل کبر و ریا است.^۱

محمد بن حمزه فناری نیز در همین زمینه می‌گوید: «وجود مطلق از آن جهت که ذات حق سبحان است، اقتضای آن داشت که دارای تعینی باشد که به واسطه آن بر ذات خود تجلی و جلوه نماید، لذا تجلی کرد؛ این تجلی و شعور، تجلی دیگری را برای کمال اسمایی - به سبب رقیقه عشقی تنزیهی که متصل بین دو کمال است - باعث شد. سپس این تجلی، حرکتی غیبی و مقدس - به گونه ظهورش - کرد که از آن به اُحْبَبْتُ أَنْ أُعْرَفَ - دوست داشتم که شناخته شوم - تعبیر کرد؛ و چون محل قابل برایش نبود - زیرا غیری وجود نداشت - لذا به نیروی آن میل عشقی به اصل خویش بازگشت نمود. ولی به واسطه این نیروی عشقی، حکم ظهور که از آن به رحمت ذاتی تعبیر می‌شود، غالب آمد، آن رحمتی که عین باطن وجود مطلق - بر حکم لاطهور - است. پس در حالی که متعین بود به تعینی قابل برای تحقیق مطلب عالی و غایی که آن خود عین کمال اسمایی است، بازگشت کرد، چون محبت اصلی که تعبیر به "اُحْبَبْتُ" شده، حامل این تجلی اول است و باعث آن بر توجه، تا آنکه این کمال اسمایی تفضیلی تحقق یابد، توجهش محل قابل را در مقام توجه، نیافت. نیروی این توجه شوقی و میل عشقی به اصل خود بازگشت و حکم ظهور و بطون نسبت به آن برابر ماند، جز آنکه به واسطه این قوه عشقی حکم ظهور که از آن به رحمت ذاتی تعبیر می‌شود و خود عین باطن وجود مطلق و معبر به "اَنْ أُعْرَفَ" است، بر حکم لاطهور، که از آن به ملامسه حقیقت بطون و خفاء حقیقی تعبیر می‌شود که باطن غضب و مسبوق و مغلوب به باطن رحمت است، غلبه و پیشی یافت. لذا این تجلی که ظاهر و متعین است، بازگشت به قوه محبت اصلی که لازم آن است و باطن در آن نمود، و بدون نسبت واحدیت حامل تعینی است که آن قابل تحقیق مطلب غایی او، که خود عین کمال اسمایی است، می‌باشد.»^۲

۱. نک: رازی، نجم الدین، مرموزات اسدی در مرموزات داودی، تهران، سخن، ۱۳۸۱ش، صص ۳۷-۴۰.

۲. فناری، حمزه، ترجمه مصباح الانس، مقدمه و ترجمه محمدخواجوی، تهران، مولی، ۱۳۷۴ش، صص ۱۹۶-۱۹۷.

۲. سر و علت آفرینش

نخستین غایت آفرینش، محبت حق متعال نسبت به شناخته شدن بود و در واقع نحوه خلقت، محصول سه حبّ یا اقتضا است:

الف. «حُبّ حق» نسبت به شناخته شدن.

ب. «حُبّ اسما» نسبت به ظهور.

ج. «حُبّ اشیا» (اعیان ثابته در حضرت علمی حق) نسبت به انتقال به عالم خارج.

متعلق حبّ حق تعالی، اظهار کمالات نهانی خود بود که به واسطه خلق جهان آشکار می‌شود و متعلق حبّ اسما، ظهور لوازم آنها (اعیان ثابته) در عالم علم و عین است، که بدین وسیله مظهر آنها و متأثر از آنها می‌شوند و متعلق حبّ عالم و اعیان این بود که خویش را همان‌طور که در عالم ثبوت و حضرت علمیه دیدند، در عالم وجود نیز مشاهده کنند. اگر این محبت نبود، چیزی از عالم پدید نمی‌آمد.^۱

«محبت» به اطلاق ذاتی خود «در همه موجودات» چه علمی - غیبی و چه وجودی - شهادی، ساری است، زیرا که اول به شئون ذاتیه خود بر خود تجلی کرد. اعیان ثابته که ماهیت اشیا اند، در مرتبه علم متعین شدند و منصبی به احکام و آثار اعیان ثابته، در عین ظاهر گشت، موجودات خارجی ظاهر شدند؛ و مراد از سریان وی در همه، عموم تجلی او بر همه موجودات عالم - ظاهراً و باطناً - است. پس هیچ چیز در هیچ مرتبه‌ای بی وی تحقق نمی‌یابد.

در کون و مکان هیچ نبینم جز عشق پیدا و نهان هیچ نبینم جز عشق

حاشا که ز سرّ عشق غافل مانم چون در دو جهان هیچ نبینم جز عشق^۲

محبت سرّ آفرینش و علت آن است و منظور از آفرینش، ظهور حق در صور اعیان ممکنات و تجلی او در آنها است. بر اساس حدیث قدسی «کُنْتُ كُنْزاً...» حق دوست دارد که در صورت‌های هستی نمایان شود و خود را در آیینه‌های ممکنات ببیند و همین علت آفرینش عالم و بینایی حقیقی است که هستی بر او استوار می‌باشد. همین حبّ است که در ذره ذره

۱. رحیمیان، سعید، آفرینش از منظر عرفان، قم، مؤسسه بوستان کتاب قم، ۱۳۸۷ش، ص ۲۷۱.

۲. جامی، عبدالرحمن، اشعه اللمعات، به کوشش هادی رستگارمقدم گوهری، قم، بوستان کتاب قم، ۱۳۸۳ش، صص ۱۰۹-۱۱۰.

این عالم نفوذ دارد و هر چیز را با همان صورتی که در حقیقت دارا است، بدان سمت سوق می‌دهد که آشکار شود.^۱ به تعبیر دیگر، اسمای الهی نیز مظهري خارجي می‌طلبند تا کمالات خود را در آن مظهر محقق و آشکار سازند و این مظهر، جز عالم نیست. پس اسمای الهی چیزهایی را می‌طلبند-یعنی طلب عقلی- که معانی خود را در آنها محقق کنند.^۲ مراد این است که حق تعالی خواست که اسما در مرتبه مظهریت، متحقق به وجود عینی و خارجی گردند و آثار مرتبه آنان ظاهر شود، چون اسمای الهی در قبضه قهر احدی جمعی و الهی ذاتی قرار داشته و مظهري نداشتند، و بدون ظهور، در عین ذات مندمج و نهان بودند. جمله «أَحَبُّتُ أَنْ أَعْرِفَ» اشاره به آن است که نخستین حرکت حبی در ذات حق، برای شناخت تعینات اسما به نحو متمایز در مظاهر خود پدید آمد. پس این مشیت از خداوند و آن هم از حیث حقایق تعینات اسمایی بوده است و مقصود ایجاد و اعطای تحقق عینی به آنها است.^۳

البته باید به این مسأله توجه داشته باشیم که موضوع حب الهی دو جنبه دارد: یکی جنبه شوق حق نسبت به خلق، و دیگری جانب شوق خلق نسبت به حق. اما اشتیاق حق به خلق همان شوقی است که کل نسبت به اجزای خود دارد (که البته کل و جزء در اینجا کاربردی مجازی دارد) و به دو صورت ظهور می‌کند: یکی به صورت ذات الهی به ظهور در صحنه هستی بیرونی و همین اشتیاق، علت آفرینش است و در حدیث قدسی به همین اشاره شده است، از آن جا که خدای تعالی می‌گوید: «كُنْتُ كَنْزاً مَخْفِياً فَأَحْبَبْتُ أَنْ أَعْرِفَ، فَخَلَقْتُ الْخَلْقَ، بِهِ عَرَفُونِي» (من گنج نهفته بودم، دوست داشتم تا شناخته شوم، خلق را آفریدم و با او مرا شناختند)؛ و دیگری اشتیاق حق متجلی در صور هستی به بازگشت به خویش است. یعنی کلی که به صورت جزء تعین یافته دلدادۀ بازگشت به کل عام است و این دقیقاً همان شیدایی خلق نسبت به حق است، زیرا دلدادۀ در حقیقت عین دلدار است، هر چند که در تعین غیر اوست. خلق به حق اشتیاق دارد و او را ملاقات می‌کند، همانند بازگشت جزء به کل خود. اگر اشتیاق حق به خلق علت ظهور هستی در صورت‌های خارجی آن است،

۱. ابن عربی، ص ۱۹۰.

۲. همو، ص ۱۰۳.

۳. رضائزاد، غلامحسین، ص ۳۲.

پس شوق خلق، به حق بازگشت آن صورت‌ها به هستی واحد عام است. بنابراین، محبت همواره هست و میان حق و خلق تبادل می‌شود. اشتیاق و دلدادگی و ملاقات نیز همواره هست، چرا که حق همواره در صورت‌های خلق ظهور می‌کند و انگیزه او عشق به آشکار شدن می‌باشد که در او نهفته است. خلق همواره رو به فنا می‌رود و انگیزه‌اش اشتیاق به شکافتن صورت‌ها و بازگشت به اصل می‌باشد که درون او خفته است. این همان دایره هستی است که آغازش عشق و مفارقت، و پایانش دلدادگی و ملاقات است.^۱

همه سرگشته و یک جزو از ایشان برون نهاده پا از حد امکان^۲

۳. علت حُبّ و عشق الهی

چون حقیقت حق تعالی غایت الغایات است، محال است که فعل او غرض و غایتی غیر ذات خود داشته باشد و چون حق تعالی در مشهد ذات، خود را به شهود ذاتی مشاهده می‌نماید، در حالی که از جمیع نواقص مبراً و منزّه است، یک نحوه ابتهاج و سروری مناسب با مقام ربوبی دارد و چون اکمل موجودات است، «مبتهج» به است، و «مبتهج» هم ذات خودش است. همان‌طور که علم، عالم و معلوم، اراده و مرید و مراد هم در آن مرتبه و مقام شامخ همان حقیقت است، و همین حُبّ و عشق به ذات و حُبّ به معرفیت اسما و صفات است که تمام ملک و ملکوت را به ظهور آورده است، و همین عشق و حُبّ است که منشأ عشق و حُبّ در نهاد جمیع ذرات عوالم وجود شده است.^۳

۴. حرکت حَبّی و نسبت آن با نَفَسِ رَحمانی حق

برخی از محققان در معنی خفاء در حدیث قدسی «كُنْتُ كَنْزاً مَخْفِئاً...» گفته‌اند که مراد حق خفای ذات و اسما و صفات و افعال او از مخلوق عارف به آنها می‌باشد و چون حق کثرت عرفای به ذات و اسما خویش را اراده فرمود، به آفرینش خلق پرداخت. پس مراد از خفاء،

۱. ابن عربی، ص ۲۰۲.

۲. لاهیجی، شمس‌الدین، ص ۱۰۸.

۳. ابن ترکه، چهارده رساله فارسی، به کوشش موسوی بهبهانی و دیباجی، تهران، بی‌نا، ۱۳۵۱ش، ص ۲۹۶.

عدم عارفان به ذات و اسمای او است. آنگاه این محققان عارف اضافه کرده‌اند که اشیا را دو وجود علمی و عینی می‌باشد:

الف. وجود علمی موسوم به اعیان ثابت در ذات الهی، که ازلی و قدیم بوده است (و از آن به صورت مرتسم در ذات به ارتسام صدوری تعبیر کرده‌اند).

ب. وجود عینی یا خارجی حادث.

در حقیقت خفاء نسبت به اعیان بوده و حال اینکه اعیان با ذات حق موجوداند، ولی علمی به او ندارند. پس ذات حق نسبت به آنها مخفی بود و چون اراده کرد که اعیان او را بشناسند، آنان را از علم به عین آورد، زیرا ذات حق جز به وجود خارجی شناخته نخواهد شد.

عارف سبزواری نیز در منظومه خود می‌گوید:

یا مَنْ هُوَ اخْتَفَى لِقَرَطٍ نُورِهِ الظَّاهِرُ الْبَاطِنُ فِي ظَهْرِهِ^۱

و در این صورت خفاء از لغات اضداد است و معنی حدیث قدسی کَنْزٌ مخفی این است که من گنجی برای نفس خود ظاهر و برای غیر ناشناخته و مخفی بودم. سپس دوست داشتم که غیر نیز مرا بشناسد و به همین منظور به خلق غیر پرداختم و نیز می‌توان گفت: که خلق را برای حجاب ظهور و پوشش نور وجودی خود آفریدم، تا همانند دیدن خورشید با شیشه سیاه رنگ، خلق را تحمل و قدرت دیدار من باشد.^۲

غیب ذات در این مقام متعین است به تعین لاهوتی و - تاء - در کلام قدسی «كُنْتُ كَنْزًا مَخْفِيًّا، فَأَحْبَبْتُ...» کنایه از تعین ذات در صور جواهر اسما و صفات است، به اعتبار تحقق و استهلاك کثرت اسمایی در احدیت عین ذات. «كَنْزٌ» یعنی وجود و ذات متعین به تعین احدی، که اگرچه مخفی از نظر اغیار است، ولی ظاهر و متحقق و متعین به ذات خویش است. قوله تعالی «فَأَحْبَبْتُ أَنْ أَعْرِفَ...» یعنی أردت أَنْ أَعْرِفَ، که مثلاً معنای آن از این قرار است که اراده نمودم شناسایی خود را در صور تعینات خلقی، و خواستم که

۱. صدوقی سها، منوچهر، شرح جدید منظومه سبزواری، تهران، آفرینش، ۱۳۸۱ش، ص ۱۳.

۲. رضائزاد، غلامحسین، ج ۱، صص ۴۴-۴۵.

شناخته شوم برای مظاهر و مجالی به واسطهٔ ظهور در مجالی علمی و عینی.^۱

واجب که بود خرد ز کُنْهَشِ اَعْمی هست از همه در نسبت هستی اَجَلی

ماهیتِ اخفی مین آن یظهَرُر اُنیتِه اَظْهَر مین آن یخفِی^۲

این مرحله همان مرتبهٔ اشتیاق اسمای الاهی است که نگران ناشناخته ماندن بودند، چرا که هیچ‌کس این اسما را نمی‌خواند و همین اشتیاق است که در تنفس الاهی (نَفَس) که همان رحمت و ایجاد است، نزول کرده است و در عالم غیب، همان رحمت حق نسبت به خود و در حق خود، یعنی در حق اسمای خود است. یا به عبارت دیگر، منشأ یا مبدأ [پیدایش] را «محبّت» ایجاد کرده است که مستلزم اشتیاقی شدید (حرکت شوقی) از ناحیهٔ محبّ است. این اشتیاق را نَفَسِ الاهی (نَفَسِ رحمانی)، تسکین داده است.^۳

حق تعالی از اسمای الهی خود تنفیس کَرَب^۴ کرد، آن کربی که اسما واجد آن بودند، از قبیل عدم ظهور آثار اسما در عینی که عالم نامیده شده است. یعنی اسمای الهی هنگام عدم ظهور کمالاتشان در اعیان عالم، واجد آن بودند. پس راحت، محبوب حق است و به راحت واصل نمی‌شود مگر به وجود صوری که در عالم شهادت وجود دارد، چه عالم صوری اعلی و چه اسفل. پس حرکت برای حبّ است، یعنی اصل حرکت و حقیقت آن از حبّ حاصل شده است. بنابراین، در عالم هستی امکانی حرکتی نیست مگر اینکه آن حرکت، حبی است.^۵ و در مآل، حرکت عالم برای کمال اسمایی است که عبارت از ظهور اعیان به‌طور انفراد و اجتماع و ترتب بعضی بر بعض دیگر است و بلکه باید معتقد بود که حرکت به‌طور مطلق یعنی حیات عالم و عالمیان و اصل آن از مصدر و جویی صادر شده است. بنابراین، معرفت به حق و اسما و صفاتش، مقتضی عارف و معروف و تحقّق کثرت است و نیز باید ملتفت بود که شناخت او به تحقّق غیریت نسبی و تغایر اعتباری است. محبت الهی

۱. قیصری، داود، *رسائل قیصری*، به‌کوشش جلال‌الدین آشتیانی، تهران، مؤسسه پژوهشی حکمت و فلسفه، ۱۳۸۱ش، ص ۱۸۵.

۲. جامی، عبدالرحمن، *شرح رباعیات جامی*، بی‌جا، انجمن جامی، بی‌تا، ص ۱۲.

۳. کُربن، هانری، *تخیل خلاق در عرفان ابن‌عربی*، ترجمهٔ انشاءالله رحمتی، تهران، جامی، ۱۳۸۴ش، صص ۲۸۱-۲۸۲.

۴. کَرَب به سکونِ راه (بر وزن ضرب) به معنی گرفتگی و اندوه است.

۵. قیصری، داود، *مطلع خصوص* ...، ج ۲، ص ۴۲۴.

به‌شناساندن ذات و اسما و صفاتش به خلق موجب ایجاد آنان شد و خلقت موجودات جز برای ظهور مقتضیات و شئون الهی نبوده است. در حقیقت عارف عین معروف و معرفت است و تغایر حیثیت آنها نسبی و اضافی و در نتیجه، امری اعتباری است، زیرا که احدیت ذاتی و اسمایی جامع جمیع این کثرات و تنوعات وجودی است و این نسبت‌ها است که همان کنز مخفی است و حضرت حق دوست داشت که بدانها شناخته شود. به همین سبب، در صور اشیا کثیره (با نَفَسِ رحمانی) تجلی و ظهور کرد، تا با پدید آمدن مخلوقات به وسیله حرکت حبی بدین منظور خدایی نایل آید.^۱ از دیدگاه ابن عربی، نخستین انگیزه آفرینش از سوی خدا، این بوده است که او می‌خواسته و دوست می‌داشته است که شناخته شود. اما از سوی دیگر، این دوست داشتن دو سویه بوده است: عشقی از سوی آفریننده و عشقی از سوی آفریدگان.^۲

۵. تَنَفُّسِ هَمچون یکی از شُؤنِ عاشق (محب)

یکی از شُؤنِ عاشق این است که اگر به صورت قائم شد، تَنَفُّسِ می‌کند، به لحاظ آن‌که در این تنفس لذتی مطلوب است، زیرا محبت حکمی است که رحمت موصوف به آن را ذاتاً ایجاب می‌کند. لذا تَنَفُّسِ کننده راحت و آسایش فراوان را در نَفَسِ خود می‌یابد، و پدید آمدن نَفَسِ از تَنَفُّسِ کننده عین رحمت او به نَفَسِ است، به همین سبب است که جهان آفرینش را نَفَسِ خدای رحمان به وجود آورده است. بنابراین، اساس و پایه نَفَسِ از حکم و فرمان عشق است و محبت و عشق، حرکت و جنبش در عاشق دارد، و تنفس هم حرکت و جنبشی ذوقی و شوقی است به کسی که به او عشق می‌ورزی و در این تنفس لذتی به عاشق تعلق می‌یابد؛ پس عشق همان نفس محب و عین اوست، نه صفت معنایی که در او ممکن است مرتفع گردد.^۳

۱. رضانزاد، غلامحسین، ص ۱۱۳۸.

۲. خراسانی، شرف‌الدین، «ابن عربی»، دائرة المعارف بزرگ اسلامی، زیر نظر کاظم موسوی بجنوردی، تهران، مرکز دائرةالمعارف بزرگ اسلامی، ۱۳۷۰ش، ج ۴، ص ۲۵۵.

۳. محمود غراب، محمود، الحُب و المحبته من کلام ابن العربی، دمشق، الکاتب العربی، ۱۴۰۳ق/۱۹۸۳م، ص ۳۳.

محبت، تنها سبب به وجود آمدن عالم

بنابر حدیث قدسی: «كُنْتُ كَنْزاً مَخْفِياً وَ.....»، خدای تعالی از نَفَسِ خود به نَفَسِ رحمان یاد کرده است. هنگامی که خدای تعالی محبت را یاد می‌کند، می‌فهمیم که از جمله حقیقت محبت و لوازم آن این است که محب در نفس خود آن را می‌یابد و عشق و محبت جز به معدومی که امکان وجودش هست، اما در زمان حال غیر موجود یا به تعبیر دیگر ممکن‌الوجود است، تعلق نمی‌گیرد. عالم محدث، و خدای تعالی از ازل بوده است، در حالی که هیچ موجودی با او نبوده است. بنابراین محبت اساس و اصل هستی عالم، و سماع سبب ظهور و پدید آمدن آن بوده است و تَنَفُّس به برکت این محبت به وقوع پیوسته است و نَفَسِ رحمان است که عالم را پدیدار ساخته است. این نَفَسِ از اصل و اساس محبت در خلق صادر شده است، نَفَسِ که علاقه‌مند است خود را به خلق خود معرفی نماید تا او را بشناسند و این پوشیده بودن و نهان بودن که حق به آن نامیده شده است از جانب مخلوق و آن پوشیدگی جوهر عالم است و صور عالم و ارواح و طبایع، آن را تماماً پذیرفته‌اند. با این توضیح پوشیده و نهان بودن از تَنَفُّسِ او، و صورت‌ها و شکل‌ها که از آن به «عالم» تعبیر می‌شود، از کلمه «کُن = باش» سرچشمه می‌گیرد. بنابراین، مقام محبت بس شریف، و آن اصل و اساس وجود است.^۱ در نظر اهل کشف و شهود، عالم هر لحظه به حسب اقتضای ذاتی خود قطع از موجد نموده، نیست می‌شود و به «مدد وجودی»، که عبارت از «نَفَسِ رَحمانی» است، هست می‌شود، و از سرعت انقضا و تجلّد، محجوب زمان و مکان این معنی را در نمی‌یابد.

هر نَفَسِ نو می‌شود دنیا و ما	بی خبر از نو شدن اندر بقا
آن زتیزی مستمّر شکل آمدست	چون شرّ کَش تیز جنبانی به دست
شاخ آتش را بجنبانی به ساز	در نظر آتش نماید بس دراز ^۲

پس عاشق دائم به رقص و حرکت مشغول است، اگر چه به صورت ساکن دیده می‌شود: «وَ تَرَى الْجِبَالَ تَحْسِبُهَا جَامِدَةً وَ هِيَ تَمُرُّ مَرَّ السَّحَابِ، اُخود چگونه ساکن تواند بود؟ که هر ذره از ذرات کاینات را او محرک است، چه هر ذره کلمه است و هر کلمه را اسمی و

۱. محمود غراب، محمود، صص ۱۲-۱۳.

۲. مولوی، جلال الدین محمد، دفتر اول، صص ۵۴-۵۵.

هر اسم را زبانی دیگر است و هر زبانی را قولی دیگر و هر قولی را از محب سمعی؛ چون نیک بشوی قایل و سامع را یکی یابی»^۲

اشیا اگر صد است و گر صد هزار بیش جمله یکی است، چون به حقیقت نظر کنی^۳

در ساحت الهی عشق را می‌توان نیروی برانگیزش فعل خلاق خداوند نامید. ابن عربی در یکی از تفاسیر متعددش بر حدیث کُنْزِ مَخْفِی می‌گوید که نوع معرفتی که خدا دوست داشت به واسطه خلقت حاصل شود، معرفتی بود که ریشه در زمان داشت؛ چرا که او از قبل بر خود و تمام اشیا در ازل علم داشت. ابن عربی در متن دیگری، مفهوم عشق خدا برای شناخته شدن را ضمن تفسیر آیه «وَ هُوَ مَعَكُمْ اَیْمًا کُنْتُمْ»^۴ تشریح می‌کند. عشق خدا به انسان‌ها، بدین معنی است که او هرگز نمی‌گذارد آنها دور از دیدرس او باشند. عشق خدا به بندگانش متصف به ابتدا و انتها نیست، چرا که آن، قبول حوادث و عوارض نمی‌کند. پس نسبت عشق خدا به آنها نسبت کینونت است، یعنی با آنهاست، هر کجا که هستند. همان‌سان که او در حال وجود با آنها است، در حال عدمشان نیز با آنهاست، چرا که آنها متعلقات علم او هستند. لذا خدا آنها را مشاهده می‌کند و به صورت لم یزل و لم یزال آنها را دوست دارد. او همواره عاشق خلاقش بوده، همان‌طور که همواره عالم به آنها بوده است. وجود او هیچ شروعی ندارد، پس عشق او به بندگانش نیز شروعی ندارد.^۵

نتیجه‌گیری

انگیزه نَفَسِ رحمانی، عشق آن گنج پنهان است که می‌خواهد خود را آشکار سازد و بشناساند. مبنای هر حرکتی در هستی، «حُبّ و عشق» است. حرکت حُبّی دارای دو وجه است: از سویی اراده و تمایل «کُنْزِ مَخْفِی» (گنج پنهان) به آشکار کردن خود در میان

۱. نمل/۸۸.

۲. عراقی، فخرالدین، لمعات، به کوشش محمدخواجهی، تهران، مولی، ۱۳۸۴ش، ص ۹۳.

۳. همو، ص ۱۰۶.

۴. حدید/۴.

۵. چیتیک، ویلیام، درآمدی بر تصوف و عرفان اسلامی، ترجمه جلیل پروین، تهران، پژوهشکده امام خمینی، ۱۳۸۲ش، صص ۱۱۳-۱۱۴.

موجودات به منظور شناخته شدن به وسیله آنان و برای آنان است، یعنی «گنج مخفی» در آغاز در اختفاء به سر می‌برد. چون خواست شناخته شود، بر خود تجلی کرد و موجودات با این تجلی در «حضرت علم» ظاهر شدند. سپس در تجلی دیگری به اراده خالق به «عالم عین» رخصت حضور یافتند و کلّ پدیده‌های هستی به فیض نفسِ رحمانی آفریده و متکثر شدند.

از سوی دیگر عشق و حُبّ یا تمایلات موجودات به خدا و برای خدا، یا حُبّ خدا به خود اوست، چراکه او در عین حال هم خالق است و هم مخلوق، هم محبّ است و هم محبوب. به عبارت دیگر، تقاضای موجودیت مستعدِ طالبِ ظهور نیز در اراده کَلّی خداوند مؤثر است. بدین معنی که به حکم حکمت بالغه الهی، در صورتی که قابلِ مستعدی متقاضی پذیرش هستی و ورود به عرصه وجود باشد، خداوند به مشیت و امر خود لباس هستی بر او می‌پوشاند و این نشانه کامل عدل و قسط حق تعالی در نظام خلقت است.

حُبّ و عشق همچون شراب است. تمامی عالم (دنیای غیب و دنیای پدیده‌ها) میخانه معطر از عطر شراب فریبنده وجود رحمانی است و همه موجودات پیاله‌هایی هستند که به سوی او دراز شده‌اند و هر یک بر حسب ظرفیت ذاتی خود جرعه‌ای از شراب عشق الهی را دریافت می‌کند.

منابع

- ابن ترکه، چهارده رساله فارسی، به کوشش موسوی بهبهانی و دیباجی، تهران، بی‌نا، ۱۳۵۱ش.
- ابن عربی، فصوص الحکم، بیروت، دارالکتب العلمیه، ۱۴۲۴ق/۲۰۰۳م.
- جامی، عبدالرحمن، اشعه الممعات، به کوشش هادی رستگارمقدم گوهری، قم، بوستان کتاب قم، ۱۳۸۳ش.
- همو، شرح رباعیات جامی، بی‌جا، انجمن جامی، بی‌تا.
- جرجانی، علی بن محمد، التعریفات، بیروت، داراحیاء التراث العربی، ۱۴۲۴ق/۲۰۰۳م.
- چیتیک، ویلیام، درآمدی بر تصوف و عرفان اسلامی، ترجمه جلیل پروین، تهران، پژوهشکده امام خمینی، ۱۳۸۲ش.
- خراسانی، شرف‌الدین، دائرةالمعارف بزرگ اسلامی، زیر نظر کاظم موسوی بجنوردی، تهران، مرکز دائرةالمعارف بزرگ اسلامی، ۱۳۷۰.
- رازی، نجم‌الدین، مرموزات اسدی در مزمورات داودی، تهران، سخن، ۱۳۸۱ش.
- رحیمیان، سعید، آفرینش از منظر عرفان، قم، مؤسسه بوستان کتاب قم، ۱۳۸۷ش.

- رضائزاد، غلامحسین، *هدایة الامم یا شرح کبیر بر فصوص الحکم*، تهران، الزهراء، ۱۳۸۰ش.
- شبستری، محمود، *گلشن راز*، به کوشش حماصیان، کرمان، خدمات فرهنگی کرمان، ۱۳۸۲ش.
- صدوقی سنها، منوچهر، *شرح جدید منظومه سبزواری*، تهران، آفرینش، ۱۳۸۱ش.
- عراقی، فخرالدین، *لمعات*، به کوشش محمدخواجهوی، تهران، مولی، ۱۳۸۴ش.
- فناری، حمزه، *ترجمه مصباح الانس*، مقدمه و ترجمه محمدخواجهوی، تهران، مولی، ۱۳۷۴ش.
- قیصری، داود، *رسائل قیصری*، به کوشش جلال‌الدین آشتیانی، تهران، مؤسسه پژوهشی حکمت و فلسفه، ۱۳۸۱.
- همو، *شرح فصوص الحکم*، به کوشش جلال‌الدین آشتیانی، تهران، علمی و فرهنگی، ۱۳۸۶ش.
- همو، *مطلع نصوص الکلم فی معانی فصوص الحکم*، بی‌جا، انوار الهدی، ۱۴۱۶ق.
- کُربن، هانری، *تخیل خلاق در عرفان ابن عربی*، ترجمه انشاءالله رحمتی، تهران، جامی، ۱۳۸۴ش.
- لاهیجی، شمس‌الدین، *مفاتیح الاعجاز فی شرح گلشن راز*، به کوشش برزگر خالقی، تهران، زوار، ۱۳۸۵ش.
- محمودالغراب، محمود، *الحب و المحبه من کلام ابن العربی*، دمشق، الکاتب العربی، ۱۴۰۳ق/۱۹۸۳م.
- مطهری، مرتضی، *عرفان حافظ*، انتشارات صدرا، تهران، ۱۳۷۰ش.
- مولوی، جلال‌الدین محمد، *مثنوی معنوی*، به کوشش ر.ا. نیکلسون، تهران، هرمس، ۱۳۸۲ش.