

حرکت حَبّی و انسان کامل (از نگاه عرفان)

محمدحسن هلیپور*

اشاره

نخستین بار، ابن عربی آموزه «حرکت حَبّی» را پیش نهاد و انقلابی در فهم هستی و تحلیل آفرینش و بازگشت، آفرید. کاوش در نسبت «حرکت حَبّی» و «انسان کامل» گره از برخی پیچیدگی‌های معرفت عملی و نظری خواهد گشود. «انسان جامع» واسطه «تکاپوی حَبّی» در گستره هستی بوده، در یک یک تبدلات، نقش و حضور دارد. «حقیقت محمدیه» (ص) در عالم، تجلی کرده است و ممکنات از تمینات و مظاهر آن به شمار می‌آیند. از این رو در قوس نزول، حقیقت «انسان کامل» با تنزل خویش، اجزا و مظاهر خود را نیز پایین می‌آورد و در صفحه عینیت بروز می‌دهد. جوهره تنزل هبوط «خلیفة الله» از عوالم عالی به زمین خاکی است و بنیان صعود نیز بر عروج «انسان کامل» استوار است. سیر نزولی و صعودی سایر کثرات نیز از فروع و اجزای این «سیر پر سیطره انسانی» است. «حامل انسانیت بالفعل» افزون بر همراهی با قوس نزول و صعود، گذرگاه سیر صعودی کثرات و پرچم‌دار «حرکت حَبّی» نیز است. مجموعه این تحولات در نظام «حرکت حَبّی ابداعی» تحقق و تحلیل می‌پذیرد. نوشتار پیش رو می‌کوشد تا ارتباط انسان کامل با حرکت حَبّی و وساطت و سیطره‌اش بر آن را بررسد.

کلید واژه: حرکت حَبّی، انسان کامل، قوس نزول، قوس صعود، حقیقت محمدیه

سخن آغاز

حرکت در «عرض» که فلسفه مشاء آن را باور دارد، در پاسخگویی به بسیاری از پرسش‌های بنیادین ناتوان است. حکمت متعالیه با پله‌ای ترقی، «حرکت جوهری» را فراروی هستی‌پژوهان می‌نهد. این نظریه گرچه بن‌بست‌هایی را می‌گشاید؛ اما همچنان از تحلیل پدیده‌هایی تأثیرگذار مانند: فنا و قوس نزول و صعود شانه خالی می‌کند؛ زیرا حرکت جوهری جنبش در طبیعت را تفسیر می‌کند و از ورود به تجرد و بالاتر بازمی‌ماند.

اهمیت «تحلیل حرکت» در کلام، فلسفه و عرفان از یک سو و نارسایی تفاسیر ارائه‌شده از دیگر سو، ضرورت بازشناسی و بازکاوی آن را دو چندان ساخته و این کمبود، اذهان جست‌وجوگر را به خویش معطوف داشته است؛ اما در این میان نظریه «حرکت حبی» انقلابی در فهم و تعریف حرکت به حساب می‌آید و مسیری روشن فرا روی اندیش‌وران می‌نهد.

محمی‌الدین همه فعل و انفعالات و کنش‌ها و تبدل‌ها و شدن‌ها را در این چارچوب تفسیر می‌کند. بالاتر از آن، اساس و فلسفه آفرینش را نیز بر همین پایه استوار می‌سازد؛ بلکه فراتر از جهان آفرینش، تجلیات الهی و ظهورات اسمایی را نیز در همین نظام معرفتی تحلیل می‌کند (قبصری، ۱۴۱۶: ۲/۴۲۲-۴۲۴). محمی‌الدین نگاشتن فتوحات مکتبه را در سال ۵۵۹ قمری آغازید و *فصوص الحکم* را در سال ۶۲۷ قمری نوشت؛ پس این اندیشه را ابتدا در *فتوحات* بررسی‌ده و به میان آورده، سپس *عصاره‌اش* را در *فصوص* گزارش داده است (همان). در *فتوحات* و در پاسخ به پرسش صد و شانزده: «شراب حسب چیست؟» پس از بیان مراتب حسب، حرکت حبی را پیش کشیده، ایجاد عالم را معلول حسب قلمداد می‌کند (۵۸۵-۵۶۴/۱۳).

بذر نخستین و ریشه‌های حرکت حبی در آثار پیشینیان نیز به چشم می‌خورد و این نظریه نیز مانند بسیاری از انگاره‌ها، سیری تکاملی به خود دیده است تا سرانجام، ذهن و اندیشه نیرومند ابن عربی آن را به ثمر رسانیده و دستان ابتکارش میوه آن را چیده است. (عابدی، ۱۳۷۴: ۵۰-۵۲).

نظریه حرکت حبی

ابن عربی تمام گونه‌های حرکت در نظام هستی را بر حسب حرکت حبی، بنیاد می‌نهد؛ حرکت‌های طبیعت و تجرد، تکوین و تشریح، خرد و کلان. از نگاه وی، حرکت حبی «امّ الحركات» است و همه چیز، مستقیم یا غیرمستقیم، به حرکت حبی بازگشت دارند. در فصح موسوی در تفسیر آیه «فخرج منها خائفاً يترقب؛ موسی از شهر مصر با حال ترس و نگرانی بیرون رفت» (قصص: ۲۱)، می‌نویسد:

سپس زمانی که از موسی خواستند تا شهر را ترک کند، با حال فرار بیرون رفت که به ظاهر از روی ترس بود ولی در حقیقت برای دوست داشتن نجات بود؛ چون همه حرکت‌ها همیشه حبی است؛ اما بیننده به سبب حجاب اسباب و علل ظاهری از دیدن حقیقت باز می‌ماند و حرکت حبی را که حقیقت حرکات است نمی‌بیند و حرکت را به عواملی ظاهری نسبت می‌دهد. علت آنکه حرکت‌ها پیوسته حبی‌اند این است که مبدأ تمام حرکات، حرکت عالم است از عدمی که در آن بوده، به سوی وجود. برای همین می‌گویند: امر الاهی حرکت است از سکون، پس حرکتی که منشأ پیدایش جهان است، حرکت حبی است. و به تحقیق، رسول خدا - که درود خدا بر او و خاندانش باد - بر این حقیقت، با این حدیث قدسی آگاهی داد که خداوند فرمود: «من گنجی پنهان بودم که ناشناخته ماندم. پس دوست داشتم که بشناسند مرا...». اگر این حسب نبود، آفرینش در وجود خارجی ظهور نمی‌یافت. پس حرکت جهان از نیستی به سوی هستی، حرکتی حبی است که باعث ظهور و وجود یافتن عالم گردیده است. دلیل دیگر حبی بودن تمام حرکات‌ها این است که جهان نیز دوست می‌دارد که خویش را در وجود عینی خارجی بیابد؛ همان‌گونه که در عالم اعیان و مرتبه علمی، خویش را می‌نگریست. پس به هر حال حرکت عالم از عدم ثبوتی به سوی وجود خارجی، جنبشی حبی از سوی حق تعالی و از طرف جهان است (قبصری، ۱۴۱۶: ۲/۴۲۲).

محمی‌الدین اینچا سه گونه تحلیل ارائه می‌دهد:

نخست می‌گوید: «لإنَّ الكمال محبوب لذاته؛ یعنی کمال به طور ذاتی محبوب است» (همان: ۴۲۳)؛ محبوب خود و محبوب دیگران. از آنجا که ذات حق کمال مطلق است به شدت محبوب و معشوق خویش است؛ همان‌طور که خود کمالات کمال‌اند، حسب و

عشق به آنها نیز کمال است و تنفر از آنها نقص؛ و ساحت قدسی حق از هر نقصی به دور است؛ پس به ذات خود نیز محبت دارد. همین عشق به ذات سبب شد تا غیب پرده‌نشین تجلی و ظهور کرده، کمالاتش را بروز دهد؛ زیرا حبّ شی مستلزم حبّ آثار آن نیز هست و این آثار جز با ظهور رخ نمی‌نماید. تنها وجود عینی است که عرصه ظهور حق و بروز حبّ الاهی است. از این رو حق تعالی دوست دارد جمال و کمال خود را، هم در آینه ذات و هم در آینه اسما و صفات و هم در آینه افعال خود ببیند. پس هم در صحنه اسما و صفات و اعیان ثابته ظهور کرد و هم در مرتبه افعال خویش (رحیمیان، ۱۳۷۶: ۱۳۳).

دوم آنکه: «و علمه تعالی بنفسه من حیث هو غنی عن العالمین هو له و ما بقی له إلا تمام مرتبة العلم بالعلم بالحادث الذی یکون من هذه الاعیان اعیان العالم اذا وجدت فتظهر صورة الکمال بالعلم المحدث و القديم. فتکمل مرتبة العلم بالوجهین؛ و علم خداوند متعال به ذاتش از آن جهت که بی‌نیاز از جهانیان است برای وی ثابت است و کمال دیگری برایش باقی نمی‌ماند مگر کمال مرتبه علمش با علم محدث به اعیان عالم در صورتی که تحقق خارجی یابند. با جمع دو علم حادث و قدیم علم کامل و کمال مطلق برای او پیدا می‌شود. و مرتبه علم، با جمع دو گونه آن، کامل می‌گردد» (قیصری، ۱۴۱۶: ۲/۴۲۳).

صاحب مفروض در این تبیین به دو نوع علم الاهی استناد کرده است: علم اول حق تعالی علم ذاتی و قدیم است و مجرد از اضافه به موجودات؛ علم دیگر علم او به ذات خویش است اما در آینه مظاهر، و این علم حادث است. گرچه هر یک از این دو علم به تنهایی کمال‌اند؛ اما مرتبه بالاتر، جمع آن دو است. و این جامعیت حاصل نمی‌گردد مگر با تجلیات حق تعالی و پیدایش کثرات. از آنجا که ذات حق کمال مطلق و مطلق کمال است و هر گونه کمالی را که تصور پذیرد حائز است و بدان کمال حبّ دارد، به آفرینش کثرات و تجلی در مظاهر دست زد تا این کمال محبوب فوت نگردد.

سوم اینکه: «و كذلك تکمل مراتب الوجود. فإن الوجود منه ازلی و منه غیر ازلی و هو الحادث فالازلی وجود الحق لنفسه و غیر الازلی وجود الحق بصور العالم الثابت فیستوی حدوثاً لأنه یظهر بعضه لبعضه و ظهر لنفسه بصور العالم فکمل الوجود؛ مراتب وجود نیز مانند علم، کامل می‌گردد؛ زیرا یک گونه وجود ازلی است و گونه دیگر

غیرازلی و حادث. ازلی وجود ذاتی حق تعالی است و وجود غیرازلی وجود حق به صورت عالم و کثرات است که وجود حادث نام دارد. چراکه، بعضی آن برای بعضی دیگرش ظاهر می‌شود و به صورت عالم برای خودش ظهور می‌یابد و بدین ترتیب وجود، کامل و تام می‌شود، (همان).

ابن عربی چنان‌که در تحلیل پیشین به دو گونه علم الاهی استناد کرد. در این فقره از سخنانش نیز به دو گونه وجود ازلی و حادث در هستی اشاره می‌کند و می‌گوید وجود الاهی آنگاه تمام و کمال می‌یابد که علاوه بر وجود ازلی، وجود حادث نیز ظهور یابد. و چون این جامعیت، کمال به شمار می‌آید و هر کمالی محبوب است و فقدان آن نقص، پس حق تعالی جامع دو نوع وجود ازلی و غیرازلی است. در واقع حسباً به کمالات منشأ ظهور عالم و کثرات است.

سرانجام ابن عربی نتیجه می‌گیرد: «فكانت حركة العالم حبیة لكمال... فما تم حركة فی الكون إلا و هی حبیة؛ پس حرکت و جنبش عالم، حبی و برای تحصیل کمال است... از این رو در هستی حرکتی نیست مگر آنکه حبی و عشقی است (همان: ۴۲۳-۴۲۴).

نظریه پردازی سرشار از نبوغ شیخ اکبر در «حرکت حبی» بنایی فاخر آفرید. پس از وی شاگردان و شارحان مکتبش بر شکوه این بنا افزودند. ظاهر جست‌وجوها می‌رساند که صاحب‌نظران پس از ابن عربی، این نظریه را پذیرفته، همچون دیگر آرای او به شکوفایی و بالندگی رساندند. بیشتر آثار مکتوب عرفان نظری به این ره آورد فکری ابن عربی توجه داشته‌اند و مختصر یا مفصل بدان پرداخته‌اند؛ از جمله آنان صدرالدین قونوی، برجسته‌ترین شاگرد ابن عربی، است که در *مفتاح الغیب* و دیگر آثارش به تبیین حرکت حبی پرداخته است. به پیروی از قونوی، ابن فناری در شرح *مفتاح الغیب*، بارها این قاعده را برمی‌رسد و از آن بهره می‌جوید؛ مانند:

ریشه فیض و اثرگذاری الاهی برای وجود بخشیدن به عالم — که سرچشمه و مبدأ همه آثار است و سایر تأثیرگذاری‌های الاهی از آنجا آغازیده، به عالم می‌رسد — محبت الاهی است که برانگیزاننده و پدیدآورنده آنهاست. و از سخن خداوند متعال: «پس دوست داشتم که شناخته شوم» استفاده می‌گردد که او در وجود عام منبسط ظهور دارد و همراه اعیان ممکنات است. آن حب الاهی محبت کمال جلا [ظهور] و استجلا [علم به ظهور] است که از حکم آن، گاه به عبادت تعبیر می‌آورند و گاه به معرفت. چنان‌که

سخن خداوند متعال: «و نیافریدم جن و انسان را مگر برای پرستش» به معرفت تفسیر گردیده است (ابن‌فناری، ۱۳۸۴: ۱۳۸ و نیز ۲۰۲، ۲۳۶، ۳۶۹ و ۴۴۸).

بر پایه آموزه «حرکت حبی»، اساس آفرینش بر حسن و زیبایی و عشق به آن استوار است. ذات حضرت حق، آن شاهد حجله غیب که پیش از آفرینش جهان هم معشوق بود و هم عاشق، خواست تا جمال خویش را آشکار سازد، لذا آفرید تا آفرینش آینه جمالش باشد. بدین سان، راز پیدایش جهان عشق آفریدگار به جمال و مظاهر خود است. ذات الاهی «معشوق مطلق هستی» است؛ معشوق خویشستن خویش و معشوق همه آفرینش. جهان و جهانیان وسیله ظهور حق و زمینه معرفت و مهرورزی آفریدگان به آن محبوب حقیقی ازلی و ابدی هستند (بثربی، ۱۳۷۴: ۴۷).

از نگاه «حرکت حبی» فلسفه آفرینش، نه سود بردن خالق است نه بهره‌رسانی به مخلوق. سر پیدایش انسان و جهان عشق حق به جمال خویش است. عشق او به خود نیرومندترین کشش و محبت در هستی و ریشه تمام جذبه‌ها، حرکت‌ها و پدیده‌های مادی و فرامادی در مجموعه هستی است. چنان‌که مولانا می‌سراید:

دور گردونه ز موج عشق دان گر نبودی عشق بفسردی جهان

(مولوی، ۱۳۸۲: ۸۷۱)

ابن‌سینا در اشارات درباره ابتهاج و اشتیاق الاهی به خویش، سخنی ماندگار دارد: «اجل مبتهج بشیء هو الاول بذاته لانه اشد الاشیاء کمالاً الذی هو بریء عن الامکان و العدم؛ مسرورترین و عاشق‌ترین اشیا، حق تعالی است به ذات خویش؛ زیرا ذات الاهی کامل‌ترین وجود است که منزّه است از امکان و عدم» (ابن‌سینا، ۱۳۷۵: ۳۵۹/۳).

حب ذاتی خدا را واداشت تا حسن روزافزون خویش را به بازار تماشا آورد که به گفته ابن‌عربی، تماشای حسن خویش در آینه، لطفی دیگر دارد (قبصری، ۱۴۱۶: ۱۶۰/۱). چنان‌که حافظ به زیبایی سرود:

نظری کرد که ببند به جهان قامت خویش خیمه در آب و گل مرزعه آدم زد
نخستین غایت آفرینش، محبت حق تعالی نسبت به شناخته‌شدن بود و خلقت در واقع محصول سه حب یا اقتضاست:

۱- حب حق تعالی نسبت به شناخته‌شدن و شهود ذات خویش در اسما و صفات و افعال.

۲- حبّ اسماء نسبت به تجلی و ظهور.

۳- حبّ اعیان ثابتة در حضرت علمی الاهی نسبت به انتقال به عالم خارج.

متعلق حبّ حق تعالی اظهار کمالات نهانی خود است که به واسطه آفریدن جهان آشکار می‌گردد؛ متعلق حبّ اسماء، ظهور لوازم آنها (اعیان ثابتة) در عالم علم و عین است که مظهر و متأثر از آنها می‌شوند؛ و متعلق حبّ اعیان ثابتة این است که خویش را همان‌طور که در عالم ثبوت و حضرت علمیّه دیدند، در وجود عینی نیز مشاهده کنند. اگر این حبّ نبود، چیزی از عالم پدید نمی‌آمد؛ پس حرکت حیّی موجب این عالم است (رحیمیان، ۱۳۷۶: ۳۲۳-۳۲۴). این حبّ در ارکان آفرینش سرایت کرده و بنیاد ذره تا کهکشان را نهاده است. همین حبّ ساری در عالم عامل بقا و استمرار آفرینش، و تکاپو و جنبش و کمال است.

سریان حبّ در هستی

حبّ الاهی به ذات و اسما و صفات خویش و آثار و مظاهر آنها، به کثرات نیز سرایت می‌کند. حبّ الاهی به کمالات خویش، در ارکان آفرینش جریان می‌یابد و یک‌یک خلائق نیز دوستدار و مشتاق کمال خواهند بود و حبّ به ذات خویش، در هستی نیز ظهور می‌یابد. موجودات حبّ نفس و حبّ ذات را از مبدأ هستی به ارث برده‌اند؛ زیرا هر جا سلطان «وجود» خیمه زند، لشکریان اسما و صفات نیز گردش جمع می‌آیند. حقیقت هستی هر جا بکوچد، مظاهرش در پی او روان‌اند. اسما و صفات حقّ تمام ارکان عالم را پر کرده، در تسخیر خویش دارند و از مبدأ وحدت به مقصد کثرت در جریان و سریان‌اند. علی (ع) فرمود: «و بأسمائک الّتی ملأت ارکان کل شیء؛ به اسمائت که ارکان و هویت هر چیزی را فراگرفته، سوگندت می‌دهم (قمی، ۱۳۷۴: ۸۶). اسما و صفات حق تعالی تار و پود و ظاهر و باطن کثرات را پر کرده‌اند.

در این تجلی، تغایر میان ظاهر و مظهر، حقیقی نیست و اعتباری است. از این رو در یکی از اسرارآمیزترین و معماگونه‌ترین آیات قرآن، فرمود: «هو الاول و الآخر و الظاهر و الباطن» (حدید: ۳). ظاهر بازتاب باطن و رقیقت تابع حقیقت است و چنان‌که در بطون و حقیقت، «حب» هست در ظهور و رقیقت نیز هم. جناب «هستی» هر جا رود، همه کمالاتش را نیز همراه می‌برد و هیچ جا تجلی ناتمام نمی‌کند و اگر مظهر و قابلی تاب

تحمل تمام اسما و صفات را نداشته باشد، به قدر طاقت، بروز می‌دهد و مابقی در بطون و سر می‌ماند. از این رو قاعده «کل شیء فیہ کل شیء» (ابن‌فنازی، ۱۳۸۴: ۴۳۱ و ۶۴۹) صادق است. به دیگر سخن هر ذره نماد و نماینده‌ای از همه هستی است:

دل هر ذره را که بشکافی آفتابیش در میان بینی

کنه این واقعیت به اسرار مگو می‌انجامد و همان معمای شرح‌ناپذیر لسان الغیب است:

هر شبمنی در این ره صد بحر آتشین است دردا که این معما شرح و بیان ندارد (حافظ، ۱۳۷۹: ۱۷۰)

گفتنی است با حبه حق تعالی به کثرات، شبهه غایت قرار گرفتن مظاهر و ممکنات برای حضرت اله و نیاز به غیر، مجالی ندارد. چون کثرات مظاهر وی‌اند و شئونات و تعینات خود او؛ تعین‌ها و حدود نیز اعتباری‌اند و بیگانه‌ای در میان نیست. جز او غایتی برای او نمی‌تواند باشد.

وجود اندر کمال خویش ساری است	تعین‌ها امور اعتباری است
امور اعتباری نیست موجود	عدد بسیار و یک چیز است محدود
جهان را نیست هستی جز مجازی	سراسر کار او لهو است و بازی

در ناباوری و حیرت تمام، ابن‌فنازی در مصباح‌الانس می‌نویسد: «گرچه وجود حق تعالی مستغنی از هر چیزی است ولی در تعین اسمی یافتن به اشیا نیاز دارد؛ البته این احتیاج به گونه شرطی است نه علی و معلولی؛ یعنی شرط تعین اسمایی حقایق و ظهورات اشیاست» (ابن‌فنازی، ۱۳۸۴: ۲۲۶).

عارف ژرف‌اندیش عصر، در تعلیقه بر این سخن شارح مفتاح، با شهادت خاص خود، جملاتی می‌نگارد که به اسرار مگو پایان می‌پذیرد، نقطه‌ای که قلم را یارای فراتر رفتن از آن نیست: «همانا حق تعالی در ظهور اسمایی، حتی ظهور افعالی، نیاز به هیچ چیزی ندارد، بلکه همه اشیا در ظهورشان نیازمند وی‌اند. چون اطلاق در تحقق، بر تعینش سبقت دارد و فیض منبسط‌الاهی در تحقق و وجود بر تعیناتش پیشی دارد، بلکه (بالاتر اینکه) تعینات به عرض و تبع مطلق وجود تحصیل می‌یابند و در حقیقت، «ظهور» برای وجود، استعمال شده و از او و در اوست و تجلی خارجی هرچند در آینه‌هاست و لکن مقدم بر آینه‌هاست و این از رازهایی است که امکان بی‌پرده‌گویی و

برملا ساختن کنه و حقیقتش نیست. پس عالم خیال در خیال و توهم در توهم است و در جهان جز او جنبنده‌ای نیست. اندیشه کن تا بیابی حقیقت را» (همان).

ادله حرکت حبی

۱. کمال ذاتاً محبوب است و همان‌طور که هر کمالی محبوب است، آثار آن کمال نیز محبوب است و حب نداشتن به آن، نقص خواهد بود. آثار ذات الاهی در اسما و صفات ظهور می‌یابند و آثار اسما و صفات در اعیان ثابت و آثار اعیان در اعیان عینی و خارجی بروز می‌یابند. از این رو همه این آثار و مراتب ظهور محبوب حق تعالی خواهند بود. همین محبت سلسله تجلیات و افاضات الاهی را به دنبال می‌آورد و مراتب هستی شکل می‌گیرد (رحیمیان، ۱۳۷۶: ۱۳۳).

۲. علم ذاتی الاهی ازلی و قدیم است تا زمانی که این علم تجلی و ظهور خارجی نیافته، تک‌بعدی است. هر گاه آفرینش محقق گردد، علم به امور حادث نیز حاصل می‌آید و علم حق کامل می‌گردد. از آنجا که هر کمالی محبوب ذاتی است، حضرت حق دست به ظهور و آفرینش می‌زند تا به این کمال نیز مهر ورزد (قبصری، ۱۴۱۶: ۴۲۳/۲).

۳. بیان بالا درباره وجود قدیم و حادث نیز صادق است (همان).

۴. ادله نقلی:

الف) آیه «یحبههم و یحبونه» (مانده: ۵۴) که حبی دوسویه میان پروردگار و خلائق را به تصویر می‌کشد نیز به حبّ ایجاد و حرکت حبی در قوس نزول و سریان حبّ در هستی و حبّ در بازگشت و حرکت حبی در قوس صعود اشاره دارد.

ب) آیه «و ما خلقت الجن و الانس الا ليعبدون» (ذاریات: ۵۶). چه ليعبدون، بر اساس برخی روایات، به ليعرفون تفسیر شود و چه غیر آن؛ چون در هر صورت، معرفت مقدمه ضروری عبادت است و بی معرفت، عبادتی رخ نمی‌نماید. در حقیقت، خداوند متعال در این آیه، غایت و غرض آفرینش را «میل به شناخته‌شدن» خویش از سوی خلائق اعلان می‌دارد. همین میل به شناخته و پرستیده شدن، به حرکت حبی ایجاد و انجامید و اراده حق را به تجلی و ظهور سوق داد. این کشش سلسله آفریدگان را مرتب چید و به صفحه ظهور آورد.

ج) حدیث قدسی مشهور میان عارفان: «كنت كنزاً مخفياً فأحببت أن أعرف فخلقت الخلق لكي أعرف؛ گنجی پنهان بودم. پس دوست داشتم شناخته شوم. از این رو دست به آفرینش زدم تا شناخته شوم (مجلسی، ۱۴۰۳: ۱۹۹/۸۷). گرچه در سند این حدیث خدشه کرده‌اند، اما پشتوانه متقن قرآنی، ضعف سند را جبران می‌کند؛ زیرا خداوند متعال در آیه «الله الذی خلق سبع سماوات و من الارض مثلهنّ یتنزل الامر بینهن لتعلموا أن الله علی کل شیء قدیر و أن الله قد أحاط بكل شیء علماً» (طلاق: ۱۲) هدف آفرینش نظام کیهانی را معرفت انسان به قدرت مطلق الاهی و علم مطلق خدا اعلام می‌دارد (جوادی آملی، ۱۳۸۰: ۱۴۰/۳).

تمایزات و امتیازات حرکت حَبّی

با دقت در آنچه گفته آمد، تفاوت‌های حرکت حَبّی با حرکت جوهری و عرضی آشکار می‌گردد:

۱. برجسته‌ترین وجه تمایز، گستره‌ای است که این حرکت‌ها پوشش می‌دهند. حرکت جوهری تنها قلمرو ماده را دربرمی‌گیرد و در مرز تجرد متوقف می‌ماند؛ در حالی که حرکت حَبّی نه تنها جهان ماده بلکه مجرد و فوق مجرد و تجلیات ذاتی و اسمایی را نیز تفسیر می‌کند. همچنین حرکت حَبّی دو مدار نزول و صعود را دربرمی‌گیرد؛ برخلاف حرکت جوهری که در قوس نزول به کلی خاموش است. بدیهی است حرکت عرض — که اشراقیون به آن باور دارند — وضعیتی به مراتب بدتر دارد.

۲. حرکت جوهری احتیاج به قوه و نقص دارد، چه در حرکت‌های طولی اشتدادی و چه در حرکت‌های عرضی. هیچ‌گاه صحبت از آن نیست که عامل حرکت، عشق و محبت است یا جبر (عابدی، ۱۳۷۴: ۶۴/۲).

۳. از ویژگی‌های نظام حَبّی، معرفت و حیات یک‌یک اجزای آن است در حالی که معلوم نیست در حرکت جوهری و عرضی چنین باشد. سریان حیات، معرفت و دیگر کمالات وجودی در متن تکوین، خاستگاه قرآنی داشته، با جهان‌بینی عرفانی تطابق کامل دارد.

دو مرحله حرکت حقی

حرکت حقی دو مرحله دارد: قوس نزول و قوس صعود.

قوس نزول

در جهان بینی عرفانی، آفرینش ناشی از تنزلات و تقیدات وجود است. وجود مطلق قید می‌پذیرد؛ در نتیجه، وجود کلی به صورت جزئیات متجلی می‌گردد. آفرینش گرایش اطلاق است به تقیید. بنیاد هستی و هستی‌شناسی عرفانی بر وحدت استوار است. منظور از وحدت، وحدت اطلاق است نه عددی؛ جز آن حقیقت یگانه و مطلق هستی، هر چه طرح شود، چیزی جز تعین، تقید، تجلی، تشان و ظهور آن حقیقت واحد و مطلق نخواهد بود. تنها یک حقیقت است که در همه تعینات ساری و متجلی است. این حقیقت، اساس پیدایش همه نمودها و تعین‌ها است. هر چه از اطلاق به سوی تقید بیاییم، از اصالت وجود کاسته می‌شود و نمودهای وهمی پر رنگ‌تر پدیدار می‌گردند (بشیر، ۱۳۷۴: ۲۳۲-۲۳۹).

وجود مطلق در اولین تنزل خود، «تعین اول» یا «وحدت مطلقه» را بروز می‌دهد که جهت بطونش را «احدیت» و جهت ظهورش را «واحدیت» می‌نامند. واحدیت یا عالم اسما، با تجلی و تنزل خود «وجود عام منبسط» را پدید می‌آورد. حکما و عرفا بر سر حقیقت و هویت «صادر نخستین» اختلاف نظر دارند. فیلسوفان صادر نخستین را «عقل اول» می‌نامند؛ چون نسبت به دیگر ممکنات — مانند نفس، عالم مثال و طبیعت — از بساطت، تجرد و فعلیت قوی‌تری در کمالات بهره دارد؛ از این رو از سایر موجودات به اوصاف حق تعالی و بساطت بی‌مرز الاهی، نزدیک‌تر است. اما عارفان صادر اول را همین «وجود عام منبسط» یا فیض منبسط می‌دانند که عقل اول و سایر عقول از تعینات آن به شمار می‌آیند. عموم و انبساط در وجود منبسط به گونه عموم مفهومی و صدق بر کثیرین نیست؛ بلکه سعه وجودی و احاطه سربانی است.

در نظرگاه عرفانی، وجود منبسط ظهور اول است نه معلول اول؛ در حالی که حکیمان عقل را رأس سلسله علی و معلولی پس از واجب تعالی می‌انگارند. از نگاه اهل عرفان، وجود منبسط واحد به وحدت حقه ظلیه است. وجود منبسط «ظهور فعلی» حق تعالی است. شاید بتوان بین قول حکیمان و عارفان جمع کرد؛ بدین بیان که

عارفان با لحاظ جهت اطلاقی و استهلاك تعینات، ظهور فعلی حق تعالی را «وجود منبسط» می‌نامند و به جهت تعین، «عقل اول» گویند. وجود منبسط به اعتبارات گوناگون، نام‌های مختلفی دارد. گاه از آن به «حقیقت محمدیه» - صلی الله علیه و آله و سلم - تعبیر می‌آورند. گاه به «نفس رحمانی»، زمانی به «مشیت مطلقه»، «هباء»، «فیض مقدس»، «فیض عام»، «نفس ربوبی»، «عماه»، «انسان کبیر»، «آدم»، «روح القدس»، «روح اعظم» و ... (امام خمینی، ۱۳۷۶: ۴۵).

وجود منبسط به لحاظ تعین و جهت امکانی، نخستین موجود به وجود خارجی و عینی است. مراتب بعدی عالم وجود، یکی پس از دیگری از این مبدأ منشعب می‌گردند. این سیر تنزل و هبوط تا پایانی‌ترین نقطه قوس نزول ادامه می‌یابد. این وجود منبسط یا فیض عام و منبسط، همان حقیقت فعلی و خلقی انسان کامل محمدی (ص) است که در عرف عرفان، «حقیقت محمدیه» (ص) نام گرفته است. «حقیقت محمدیه» (ص) عنوانی حقوقی و عام برای انسان کامل محمدی، در مرتبه عینی خارجی است و مصادیق آن به باور شیعه، پیامبر و جانشینان معصوم پیامبرند. حقیقت محمدیه که همان «روح محمدی» (ص) است، نخستین تنزل حق به صورت امکانی و وجود خلقی و واسطه فیض موجودات دیگر است و همه کمالات مراتب پایین‌تر از خویش را به نحو اتم و اکمل دارد. فرموده حضرت خاتم الانبیاء (ص) که «اول ما خلق الله نوری» ناظر به همین معنا و مرتبه است. در روایتی دیگر آمده است: «اول ما خلق الله العقل». هیچ موجودی از حیطة و سلطه وجودی انسان کامل محمدی (ص) بیرون نیست (آشتیانی، ۱۳۷۵: ۶۵۱).

قرن‌هاست یگانه مصداق عینی «حقیقت محمدیه» خاتم الاولیاء، مهدی موعود (ع)، است. حقیقت محمدیه در عالم تجلی کرده و باطن عالم است و عالم ظهور آن، انسان کامل محمدی منشأ ظهور و تحقق عالم به شمار می‌رود و حقایق وجودی تعینات حقیقت انسانی هستند. عالم منسوب است به عین ثابت انسان کامل؛ چون عین ثابت انسان کامل بر سایر اعیان ثابته سیادت دارد و جمیع حقایق جزئیات روح اعظم انسانی هستند که در جمیع عوالم سیر می‌کنند و در تمام مظاهر تجلی دارد (آشتیانی، ۱۳۷۵: ۶۵۴).

بنابراین در قوس نزول، حقیقت انسان کامل با تنزّل خویش، اجزا و مظاهر خود را نیز پایین می‌آورد و در صفحه عینیت بروز می‌دهد. جوهر تنزّل هبوط «خليفة الله» است از عالم عالی به زمین خاکی. با هجرت او از عالم عالی، سیر نزولی آغاز می‌گیرد و با کوچیدن او از زمین به ملاء اعلی، پرونده نزول مختومه می‌گردد و هنگامه صعود همگانی فرامی‌رسد. از این رو، شالوده نزول و صعود بر هبوط و عروج انسان کامل استوار است و نزول و صعود دیگران فرع و از اجزای آن «ام الحركات» خواهد بود.

همه این تحرکات و تبدلات را باید در حوزه جنبش حَبّی تحلیل نمود. کلمات در حرکت حَبّی و هر فرآیند دیگری، تابع اصول و حقیقت خویش‌اند. به بیان رساتر، در مجموعه هستی، یک حرکت حَبّی بیشتر نداریم و آن حرکت حَبّی «حقیقت محمدیه» (ص) و انسان کامل است. حرکت حَبّی دیگر موجودات تابع و از فروع آن به شمار می‌رود.

بر پایه حرکت حَبّی نباید حیات، شعور و حرکت را منحصر در انسان دانست و عالم را مجموعه‌ای فاقد شعور تصور کرد. چنین نگرشی آفرینش را قبرستانی از اشیای مرده به تصویر می‌کشد. در مبانی نظری حرکت حَبّی، باید به حیات باطنی و ساری در عالم توجه داشت.

از آنجا که وجود و کمالاتش بسیط و واحد است و این وجود منبسط در همه مظاهر سریان دارد، همه صفات وجودی مانند حیات، علم و شعور، در ارکان مظاهر نیز حضور دارند. از این رو، جهان یکسره زنده و مُدرک بوده، نسبت به هیچ یک از افعال آدمیان بی‌تفاوت نیست و به تبع حیات و ادراک، رقیقه‌ای از حبه‌الاهی در ارکان هستی موجود است که در هر مرتبه‌ای به گونه‌ای ظهور می‌یابد (فیض کاشانی، بی‌تا: ۸۵).

قوس صعود

قوس صعودی وجود، همانند قوس نزولی، یک بحث هستی‌شناسانه و شهودی صرف است که کنه حقیقتش نه در حوزه علم حصولی قابل درک است و نه با مبادی فلسفه، قابل اثبات. چنان‌که تحلیل آفرینش در «کلام»، «فلسفه» و «عرفان» با مبانی متفاوتی صورت می‌گیرد، بازگشت و صعود نیز در این سه دانش، مبانی و مبادی گوناگونی دارد.

از نگاه فلسفه مشا، قوس صعود قابل تفسیر نیست؛ زیرا صعود و بازگشت یک سیر و حرکت است و در هر سیر و حرکتی، فرض موضوع حرکت، وحدت موضوع و وحدت و اتصال حرکت، اجتناب‌ناپذیر است؛ ولی این پیش‌فرض‌ها، با مبانی مشایی سازگاری ندارند؛ چون بر اساس مبانی مشایی، هر تصور و تصدیق مطابق با واقع از عناصر ثابت و تغییرناپذیری تشکیل شده است و میان دو پدیده، نه اتحاد تصور دارد و نه انقلاب. و تنها تغییری که در آن مکتب می‌توان پذیرفت، تبدلات مربوط به عوارض و «کون و فساد» است؛ یعنی یگانه تحول در جوهر، در محدودهٔ اعراض آن و تغییر صورت در ماده است نه در ذات جوهری.

با نفوذ آموزه‌های نوافلاطونی و اشراقی، ذهن متفکران نوع دیگری از دگرگونی را پذیرفت که آن را برای نخستین بار، شیخ اشراق به عنوان «امکان تشکیک در جوهر» پیش نهاد. بعدها صدرالمتألهین با بهره‌گیری از تعالیم عارفان، نظریهٔ «حرکت جوهری» را ارائه داد که بر اساس آن، مرز انواع می‌شکند. در چنین حرکتی، یک حقیقت جوهری در تبدلات نهادی خود می‌تواند مراتب انواع مختلفی از جماد و نبات و حیوان را بی‌یابد. با این همه، حرکت جوهری نیز نمی‌تواند مبنای قوس صعودی باشد؛ چون حرکت جوهری تنها در جهان ماده پذیرفتنی و پاسخگوست، در حالی که قوس صعود مراحل و مراتبی فراتر از جهان ماده را نیز دربردارد.

بنابراین، اساس حرکت در کل هستی باید نیروی دیگری باشد که همان «جاذبهٔ میان جزء و کل، و فرع و اصل» است. بر این اساس، حرکت در سراسر وجود «حرکت حقیقی» خواهد بود. از این رو، ابن عربی همهٔ حرکت‌ها را حقیقی می‌داند، اگرچه در ظاهر به علل و اسباب دیگری منسوب کردند. مولوی در تحلیل همین فرایند بنیادین هستی می‌سراید:

بشنو از نی چون حکایت می‌کند	از جدایی‌ها شکایت می‌کند
کز نیستان تا مرا ببریده‌اند	از نفیرم مرد و زن نالیده‌اند
سینه خواهم شرحه شرحه از فراق	تا بگویم شرح درد اشتیاق
هر کسی کو دور ماند از اصل خویش	باز جوید روزگار وصل خویش

همان‌گونه که آغاز و صدور جهان بر میل حقیقی استوار است، رجوع و بازگشت نیز با جنبش حقیقی در جست‌وجوی معبود و معشوق هستی، فرجام می‌یابد؛ چراکه همهٔ

عالم در تکاپویند تا مرکزی برای تعالی و مستقری همیشگی و همگانی بیابند و از آنجا که این تکاپو و طلب بی‌پایان است، در امداد الهی نیز تعطیلی نیست و آفرینش همچنان در تداوم است و بازگشت نیز برقرار (ابن عربی، ۱۴۰۸: ۶۷۷/۲).

از نگاه شیخ اکبر، این حرکت فراگیر «مدار نزول و صعود» را توأمان پوشش می‌دهد. در حرکت صعودی، هر پدیده‌ای در جست‌وجوی کمال نهایی خویش است. هر موجودی جزئی جدامانده از حقیقت خود است که برآیند تمام تحرکاتش «یافتن اصل و حقیقت خویش» خواهد بود.

با نگاهی عمیق‌تر می‌توان گفت چنان‌که عارفان در فلسفه آفرینش و قوس نزول، حبه ذاتی حق تعالی به خویش و میل او به شناخته‌شدن را به میان آوردند، در قوس صعود هم همین «شناخت» می‌تواند عامل و بنای حرکت قرار گیرد؛ زیرا «معرفت» تنها در سیر صعودی امکان‌پذیر است نه نزولی. سیر نزول گراییدن از اطلاق به تقیید است و پشت سر نهادن هر مرتبه بر تعینات، حدود و قیود می‌افزاید و حجاب‌ها روند افزایشی دارد و تا این حجاب‌ها نگسلد، «معرفت» ناشدنی می‌نماید.

با این دیدگاه قوس نزول مقدمه‌ای برای صعود و این دو پیش‌درآمدی بر «معرفت» اند که «چکاد آرمان آفرینش» است؛ راز مانایی همان راز پیدایی است. هرچند عارفان به حرکت حَبّی در قوس نزول رساتر و برجسته‌تر پرداخته‌اند و به حرکت حَبّی در قوس صعود کمتر اشاره کرده‌اند؛ اما حقیقت این است که جنبش صعودی نیز همانند تکاپوی نزولی، مصداق «حرکت حَبّی» است. همان حَبّی که به آفرینش انجامید، بازگشت را نیز فراهم می‌آورد. هر موجودی جوای کمال خویش است و مرتبه پایین‌تر خواهان مرتبه بالاتر از خود. از آنجا که بالاترین مرتبه هستی، ذات حضرت واجب الوجود است، پس معشوق نهایی و راستین سلسله هستی نیز خواهد بود (صدرالمثلهین، ۱۴۲۳: ۱۵۸/۷). همین حبه به کمال و شوق به اصل خویش عامل نیرومند حرکت صعودی همه پدیده‌ها و حوادث هستی است.

این رستاخیز در عرصه تکوین همه پدیده‌ها را پوشش می‌دهد. تنها در حوزه تشریح و اختیار انسانی، ممکن است خلاف آن رخ دهد؛ ولی با نگاهی تکوینی حتی در امور روزمره و کارهای خلاف رضای الهی نیز چیزی بیرون از اراده تکوینی معبود، تحقق نمی‌پذیرد و فاعل و فعل، در تدبیر اسمای الهی، به سوی پروردگار پیش می‌روند؛

زیرا هر فعلی با انگیزه تکامل رخ می‌دهد و کمال مطلق و قله نهایی آن، ذات و اسمای الاهی است و حتی اگر فاعل متوجه نباشد و مصداق کمال را اشتباه گیرد، ناخواسته عزم وصال حضرتش دارد.

این تکاپو حقیقتی ریشه‌دار و عینی است که در ادله نقلی نیز بدان اشارت رفته است. قرآن در توصیف این غلغله، تعبیری عمیق دارد:

«و الیه المصیر» (شوری: ۱۵) و «الی الله المصیر» (نور: ۴۲)؛ یعنی مقصد و مسیر تمام تغییر و تحولات به سوی حق تعالی است. همه حرکت‌ها، شدن‌ها و تبدیل‌ها، آهنگی یگانه داشته، دانسته و نادانسته، مشتاقانه به سوی مبدأ هستی و کوی معشوق سرمدی گام برمی‌دارند (شجاعی، ۱۳۷۶: ۱۳۷/۱).

صحیفه سجاده نیز به حرکت فراگیر قافله هستی و تکاپوی محبتانه‌اش اشاره دارد. امام سجاده (ع) در آغازین جملات دعای اول صحیفه می‌فرماید: «ثم سلک بهم طریق اراده و بعثهم فی سبیل محبت»؛ سپس موجودات را در مسیر اراده‌اش به حرکت واداشت و آفریدگان را در راه محبتش برانگیخت و آفرید.

در ادب عرفانی نیز حرکت حقی گسترده و چشم‌گیر بیان گردیده است. وحشی بافقی در فرهاد و شیرین می‌سراید:

یکی میل است با هر ذره رفاص	کشان هر ذره را تا مقصد خاص
اگر بسویی ز اسفل تا به عالی	نبینی ذره‌ای زین میل خالی
سر این رشته‌های پیچ در پیچ	همین میل است و باقی هیچ بر هیچ
از این میل است هر جنبش که بینی	به جسم آسمانی یا زمینی
به هر طبعی نهاده آرزویی	تکاپو داده هر یک را به سوی

ادله حرکت حقی در قوس صعود

عرفان‌پژوهان در تبیین نظری سیر صعودی و آهنگ کثرت به وحدت، تحلیل‌هایی ارائه می‌دهند:

۱. فرع بازمانده از اصل، پیوسته در جست‌وجوی حقیقت خویش است. این میل و حبّ زایل‌ناشدنی کثرات را به حرکت صعودی وامی‌دارد. مولانا بنای فاخر مثنوی معنوی را بر پایه همین آموزه، بنیاد می‌نهد و ابیات آغازین مثنوی بن‌مایه هزاران بیت

پس از خود می‌گردد.

۲. حبّ ناقص به کامل و جاذبه میان نقص و کمال. صدرالمتألهین در تبیین این جاذبه می‌نگارد هر ناقصی از نقص‌اش گریزان و متنفر، و به سوی کمالش در حرکت است؛ پس هر ناقصی عاشق کمال خود خواهد بود و هنگام جدایی، مشتاق و شیفته اوست (صدرالمتألهین، ۱۴۲۳: ۱۴۱/۷-۱۴۷).

۳. جاذبه میان معلول و علت تامه. لایه‌های بیرونی هستی معلول و تعیین لایه‌های میانی و در نهایت، همه معلول و تعینات مبدأ هستی به شمار می‌روند؛ پس با حبّ، بدان سمت و سو روان‌اند (همان: ۱۴۶).

۴. ماهیات و ممکنات اموری اعتباری و غیراصیل و ظهورات و شئونات حق تعالی هستند که گذرا و موقتی‌اند. «رقیقت» وابستگی تام به «حقیقت» خویش دارد و لحظه به لحظه با افاضه او پابرجاست و برای بقای راستین، گرایش و عزم آنجا را دارد. این کشش و وابستگی، حرکتی باطنی را فراهم می‌آورد که با حبّ عجین است و قوس صعود را رقم می‌زند.

۵. تعینات و کثرات ظهور اسمای ظاهر، باسط، خالق، محیی و مانند آن‌اند و سرانجام با فرارسیدن دولت اسمای باطن، قابض، ممیت، معید، مفنی و... بساط آنها برچیده شده، به بطون و مبدأ خویش می‌گرایند. این تبدیل در پرتو حبّ ذاتی حق و حبّ به اسما و آثار خود و جذب و فراخواندن آنان به جوار خویش تحلیل می‌پذیرد.

۶. اصالت با وحدت است و کثرات در ذات و بنیاد خود، دل در گرو وحدت دارند، و در تلاشی همیشگی برای بازگشت به مقرر و موطن نخستین به سر می‌برند. چنان‌که قرآن این تلاش تکوینی و تشریحی انسان را گوش زد می‌کند: «یا ایها الانسان انک کادح الی ربک کدحاً فملاقیه؛ ای انسان تو به سوی پروردگارت سخت در تلاشی پس دیدار خواهی کرد او را» (انشقاق: ۶).

۷. ادله نقلی. به نظر می‌آید ادله نقلی پیش‌گفته (آیات «و ما خلقت الجن و الانس الا لیعبدون» (ذاریات: ۵۶) و «یحبههم و یحبونه» (مانده: ۵۴) و حدیث «کنست کنراً مخفیاً...») بیشتر ناظر به حرکت حبی در قوس صعود باشند؛ چون محبت و معرفت و عبودیت حق تعالی در سیر صعودی تحقق می‌یابد و هبوط پیش درآمدی بر سلوک و صعود به حقیقت هستی است.

اینک مهم‌ترین پرسشی که به ذهن می‌رسد این است که چه نسبتی میان این «حبّ ساری و حرکت صعودی» از یک سو و «حرکت حبّی» از دیگر سو برقرار است؟ آیا می‌توان این «حبّ و کارکردهایش» را «حرکت حبّی» اصطلاحی نامید؟

هرچند عرفان‌نگاران از حرکت حبّی به «حرکت ایجادی» تعبیر آورده‌اند و تنها در مدار نزول از آن سخن رانده‌اند و واژه «حرکت حبّی» در حوزه تنزّل اصطلاح شده است؛ ولی می‌توان گستره این اصطلاح را توسعه داد و در ظرف صعود نیز به کار بست. مجوز آن نیز می‌تواند، بنیادهای نظری مشترک دو سیر باشد؛ زیرا همچنان که در مدار نزول، حبّ ذاتی حق تعالی به خویش، منشأ آفرینش و حرکت شد، در عرصه بازگشت نیز حبّ حق به خویش و آثار و مظاهرش، کثرات را به سوی وحدت فرا می‌خواند. بدین سان «حبّ الاهی» به خود و آثارش، بسط و قبض هستی را فراهم آورده، اول و آخر را به هم می‌پیوندد؛ «هو الاول و الآخر و الظاهر و الباطن» (حدید: ۳).

انسان گذرگاه صعود

این سیر صعودی در کدامین مسیر تحقق می‌پذیرد؟

با پذیرش امکان صعود و پس از سخن در عامل سیر، اینک نوبت به بررسی بستر آن می‌رسد. باز هم باید توجه داشت که در مکتب مشأ — که اساسش هوهویت و استقلال ماهیت‌هاست — هر ماهیتی جز خودش چیز دیگری نمی‌تواند باشد. بنابراین تصور یک سلسله مترتب و متصل از موجودات که مایه تحقق یک سیر صعودی را فراهم سازند، ناممکن است. حتی «انسان» — که در اندیشه مشأ نیز کامل‌ترین نوع است — نمی‌تواند این نقش را بر عهده گیرد؛ چون از منظر آنان، نفس ناطقه انسانی نیز مانند دیگر پدیده‌ها، موجودی مستقل و محدودی است که به هیچ‌وجه قابل تبدیل جوهری و تحول ذاتی نیست. نفس ناطقه از آغاز پیدایش تا آخرین مرحله کمالش، از نظر ذات و ماهیت ثابت بوده، تنها در عوارض و کمالات ثانوی تغییر می‌یابد.

با ظهور حکمت متعالیه و گام نهادن حرکت جوهری در عرصه معرفت، نارسایی تحلیل حرکت در جهان ماده تا رسیدن به تجرد، از میان برخاست. بنابراین باید در قوس صعود هم مانند قوس نزول، انسان را مسیر و معبر این سلوک دانست. علت این امر جامعیت و گستره وجودی انسان به عنوان «کون جامع» است. اما این حرکت باید بر

اساس «حرکت حئی» باشد نه بر پایه حرکت جوهری تا این سیر تکاملی و قوس صعودی در مراتب تجرد نیز ادامه یابد (پنزی، ۱۳۷۴: ۴۲۶-۴۲۵).

آدمی به هر اندازه که «انسانیتش» را به فعلیت درآورد، در تحقق این صعود نقش می‌آفریند. بی‌گمان در رأس هرم انسانیت «خليفة الله الاعظم؛ انسان کامل محمدی» (ص) قرار دارد و پس از وی جانشینان معصومش به وراثت معنوی و اذن الاهی بر این کرسی تکیه دارند. «مسندنشین ازلئ یابدی انسانیت بالفعل»، حقیقت محمدیه است و این جایگاه به گونه اصیل و ذاتی به وی تعلق دارد؛ حتی دیگر انبیا نیز گرچه از نظر زمانی و وجود جسمانی بروی سبقت دارند، در حقیقت، همه خلفای وی‌اند و به نیابت در این مقام نشسته‌اند.

از آنجا که عوالم خلقی از تجلیات و مظاهر وجودی انسان کامل‌اند (قبصری، ۱۴۱۶: ۲۱۳/۱)، حرکات و سیر حئی همه موجودات در قلمرو وجودی انسان کامل و از مجرای وجودی او رخ می‌دهد. ولی الله خود، عالم صغیر (عصاره و فشرده تمام عوالم) و دربردارنده مراتب وجودی بوده، می‌تواند مسیر و معبر قوس صعود باشد (اسام خمینی، ۱۳۶۲: ۶۸-۶۷). بنابراین در جهان ماده و فراتر از آن، همه پدیده‌ها در مسیر رسیدن به انسان کامل‌اند. غایت و حاصل حرکت حئی، انسان کامل است و سایر انسان‌ها مظاهر، شئون و اجزای وجودی وی‌اند که پا به عرصه وجود گذاشته، به تکامل می‌رسند (همو، ۱۳۷۸: ۶۰). تنها در کارگاه وجودی انسان است که جسم و ماده به جان و تجرد گام می‌نهد و به فراتر از آن پرواز می‌کند. انسان هدف همه حرکت‌های دیگر بوده، تمام حرکت‌ها به او پایان می‌پذیرد و موجودات از مسیر وجودی او به حق تعالی می‌رسند. با این تحلیل، یکی از اسرار خطاب «باب الله» به حضرت ولیعصر (ع) آشکار می‌گردد: «این باب الله الذی منه یؤتی»؟ (دعای ندبه) کجاست باب و راه رسیدن به خداوند که جز از طریق آن، رسیدن به خدا ممکن نیست؟

چه در تکوین و چه در تشریح، برای رسیدن به کمال مطلق و حقیقت هستی راهی جز اتصال به انسان کامل وجود ندارد. آموزه‌های دینی مربوط به امامت - در حوزه تشریح - به طور کامل با حقایق تکوینی و خارجی در متن نظام هستی، انطباق و هماهنگی دارند.

بدین ترتیب، «انسان بالفعل» به عنوان «عالم صغیر» جامع مراتب وجودی «عالم کبیر»

بوده، می‌تواند گذرگاه حرکت صعودی ماسوی‌الله، قرار گیرد. مسیری که در آن، پایین‌ترین درجه وجود، یعنی قوه محض، به بالاترین مرتبه هستی، یعنی فعلیت نامتناهی، پیوند می‌خورد. به برکت وجود چنین انسانی، آغاز قوس نزول همان پایان قوس صعود بوده، احد در میم احمد(ص) تجلی می‌کند. بر این مبنا شبستری سرود:

احد در میم احمد گشته ظاهر در این دور «اول» آمد عین «آخر»
 ز احمد تا احد یک میم فرق است جهانی اندر آن یک میم غرق است

در قوس صعود با فنای همه تعینات، میم احمد در احد غرق می‌گردد:

در آن خلوت‌آباد راز و نیاز به روی دویسی بوده چون در فراز
 نماند اندر احمد زمیمش اثر که آن حلقه‌ای بود بیرون در
 احد جلوه‌گر با شئون و صفات نبی محو حق چون صفت عین ذات

انسان کامل با سعه وجودی و سلوک، دو حلقه هستی را به هم می‌پیوندد و اولیت و آخریت حق تعالی را به فعلیت و ظهور تام می‌رساند.

دو سر خط حلقه هستی به حقیقت به هم تو پیوستی
 و اینک، وارث این شکوه، خاتم اولیای محمدیین، موعود ادیان، مهدی(ع) است.

انسان قافله‌سالار حرکت حبی

انسان کامل سلسله‌جنبان قافله هستی و راهبر قلمرو تکوین است. این راهبری در عرصه تشریح به صورت امامت و هدایت انسان‌ها رخ می‌گشاید و با چهره ولایت، امامت و سیادت بر خلاق جلوه می‌نماید.

قافله‌سالاری و سرپرستی انسان کامل در جنبش حبی، پشتوانه عمیق نظری و معرفتی دارد. به چند گونه می‌توان مبانی این نهضت وجودی را تبیین و تحلیل کرد: یک. بر مبنای ولایت «عین ثابت» انسان کامل بر سایر «اعیان ثابت» و بازتاب این ولایت و احاطه در حرکت حبی.

دو. از باب احاطه حقیقت محمدیه — که حقیقتی است کلی و فراگیر — بر همه موجودات؛ کلیت و عموم به گونه سعه وجودی و احاطه سربانی بر ممکنات.

سه. بر اساس حامل اسما و صفات بودن انسان کامل و مظهر اسم جامع بودن او. اوست که تمام جمال و جلال را ظهور و انعکاس می‌دهد و خلاق در این آینه تمام‌نما،

همه حسن هستی را تماشا می‌کنند، شوق وصال این حسن، در خلائق جنبشی عظیم و بی‌کران برمی‌انگیزد که در نهایت به سیر حبی الاهی فرجام می‌یابد. چهار، بر بنیاد واسطه فیض بودن انسان کامل، او واسطه علی‌الاطلاق است و در حرکت حبی نیز واسطه اوست؛ بی حضور وی هیچ تکاپویی متولد نمی‌شود و ماسوی‌الله در رکود و سکون باقی خواهند ماند؛ بلکه بی وساطت او ظهوری نخواهند یافت.

مجموعه ممکنات کاروانی بزرگ و واحدند، که قافله‌سالار آن «جانشین الاهی» است. این رهپویان حبی — که شیفتگان جمال معبود و هواخواهان زیباروی ازل‌اند — در سایه ولایت و سرپرستی ولی الله، به سوی جمیل مطلق و نقطه وحدت سیر دارند (جوادی آملی، ۱۳۸۰: ۱۲۵/۳). قافله هستی غریب دورافتاده‌ای است که شتابان به سوی وطن مألوف قدم می‌زند. عشق با جدایی در ارتباط است؛ عشق نی به نیستان، عشق انسان به جهان قدس و محبوب ازلی. عشق یعنی شوق سوزان موجودی که از اصل خویش دورمانده و جویای روزگار وصل خویش است؛ چنان‌که قرآن نیز اشاره دارد: «إنا لله و إنا الیه راجعون؛ همه از خداییم و به سوی او بازمی‌گردیم (بقره: ۱۵۶).

آدمی مسافر غربیی است که از دیار آشنایی دورافتاده است. روح بشر از خدا صادر شده و پیش از خلقت جسمانی، نزد او بوده و پس از تعلق به بدن، مهاجر دور از خانمانی شده است که همواره قرارگاه اصلی و منزلگاه ازلی-ابدی خویش را می‌جوید. قصه‌های عرفانی مانند «لیلی و مجنون»، «یوسف و زلیخا»، «شیرین و فرهاد» و «وامق و عذرا» با زبان تمثیل در پی بیان این پریشانی و جدایی‌اند. گاه این روح صادر از خدا به «نی» ای بریده از نیستان تشبیه شده که با نوای حزن‌انگیز و حاکی از جدایی، مرد و زن را به ناله می‌آورد. زمانی به «بازی» که در دام دنیا اسیر آمده، یک وقت به «طوطی» ای که گرفتار قفس است و وقتی دیگر به «سیمرغی» که کنج گلخنی نصیبش گردیده، گاهی به «ماهی» افتاده در خشکی و زمانی به «شاهی» که به گدایی افتاده است.

باری! در قوس نزول و هنگام هجران و جدایی از وطن، این انسان کامل است که در مسند «خليفة الله» و نخستین تجلی فعلی حق، یعنی وجود عام منبسط، پا به عرصه وجود می‌نهد و به دنبال خود سایرین را هم تنزل می‌دهد. حق تعالی در او تجلی تام

کرده و از تجلی وی - که بازتاب جلوه حق است - در مراتب پایین‌تر، خلایق ظهور می‌یابند؛ بدین ترتیب سایر موجودات از مجرای وجودی او پدید آمده، از مظاهر وی به شمار می‌آیند. روشن است که اسناد کثرات به انسان کامل، اسناد میانی و تحلیل حلقه میانی زنجیره علل است و اسناد نهایی آن به مبدأ هستی و هستی مطلق خواهد بود و تمام کثرات از جمله خود انسان نیز در ذات خود فانی و مستهلک در ذات قیومی‌اند. جز وحدت ذاتی حق تعالی که ارکان هستی را دربرگرفته، اصالت و حقیقت ریشه‌دار دیگری مجال خودنمایی ندارد.

به اذن الاهی، سرسلسله هر جنبشی «انسان جامع» است. مجموعه برون از شمارش حرکت حبّی در هستی، آینه‌ای است که حرکت حبّی خلیفه الله را می‌نمایاند؛ همان‌گونه که کثرات، بازتاب تجلی اوست. حبّ مخلوقات به حق تعالی، شعله و بارقه‌ای از عشق وی به معبود هستی است. ولی الله، در دایره ولایت خویش، نه تنها این تلاطم فراگیر را مدیریت می‌کند، که با تک‌تک این سیرها، معیت قیومی نیز دارد؛ یک‌یک حرکات حبّی در مدار احاطه و اشراف وی تعریف می‌یابد. با وساطت او، سیر و صعود به سامان رسیده، همگان به قهر یا رغبت به منزلگی معشوق گام می‌نهند و به قول حافظ، منزل معبود را «پر صدای ساریبانان بینی و بانگ جرس».

خلایق در غایت و کیفیت حرکت، دنباله‌رو «مظهر اسم اعظم»‌اند. همان‌طور که «قطب توحید» پرشتاب و پیوسته به سوی هستی مطلق، سلوک دارد و تمام حیاتش توحیدی است، گستره گیتی نیز در پی او با شتاب، عزم نقطه وحدت دارد. سراسر دگرگونی‌ها و شدن‌ها در نهاد و حقیقت خویش، حرکتی توحیدی و رو به مبدأ هستی دارند؛ هرچند در ظاهر، عیان نباشد یا حتی در ساحت تشریح و انتخاب، خلافت رخ نماید. قرآن بارها و بارها به این واقعیت تصریح دارد: «و الله یسجد من فی السماوات و الارض طوعاً و کرها و ظلّالهم بالغدو و الاصل؛ و هرکس در آسمان‌ها و زمین است و هم‌چنین سایه‌های آنها با میل و کراهت، صبح و شام خدا را سجده می‌گذارند (رعد: ۱۵)». «و له من فی السماوات و الارض کلّ له قانتون»؛ و هرکس در آسمان‌ها و زمین هست، همه ملک اوست و با خضوع و خشوع مطیع فرمان وی‌اند (روم: ۲۶).

فنا، حرکت حَبّی و انسان کامل

قوس صعود بر مبنای سیر حَبّی از پایین‌ترین مرتبه وجود، یعنی قوه و استعداد محض (هیولی)، آغاز می‌گیرد، سپس به ماده و از آن به جماد و گیاه و حیوان می‌رسد و در نهایت از مسیر انسان به مجردات راه می‌یابد و با پیمودن مدارج تجرد به فراتر از تجرد و در پایان به مقام اطلاق و مطلق وجود، تقرب می‌یابد. در این سیر، تعینات، حدود و مرزها و شکل‌های گوناگون، یکی پس از دیگری شکسته شده، «کثرت» به «وحدت» می‌گراید. اهل معرفت این دگرگونی‌ها را «فنا»، «تولد ثانوی» و... می‌نامند (پترسی، ۱۳۷۴: ۴۲۸). پس آرمان حرکت حَبّی و صعودی «فناء فی الله» خواهد بود. از آنجا که «مظهر جامع حق» همه ابواب سلوک را گذرانده و بالفعل واجد تمام مراتب کمال است، پیش از برپایی قیامت و کوچ اجباری از کثرت به وحدت، فنا را تجربه کرده، مراتب چندگانه فنای افعال، صفات و ذات را پشت سر نهاده است. وی در حق فانی است و دیگر کثرات، تکویناً، فانی در وی‌اند که در نهایت همه چیز در ذات خود، فانی و مستهلک در حق بوده، تمام کمالات هستی ملک حضرت اله هستند. قرآن با اشاره به گوشه‌ای از این حقیقت، در شرح قیامت می‌گوید: خداوند می‌پرسد «المن الملك الیوم؛ امروز سلطنت و قدرت از آن کیست؟ (غافر: ۱۶) و چون وحدت و قهاریت حق حکومت اطلاقی خویش را گسترده و هرچه غیر حق را در بطون و فنای محض فروبرده است، کسی نیست تا پاسخ دهد. خود پاسخ می‌دهد: «الله الواحد القهار؛ فرمان‌روایی، ویژه خدای یگانه مقتدر است (غافر: ۱۶). اکنون نیز کثرات مقهور و مستهلک در ذات حق‌اند و وحدت مطلقه بر ماسوی‌الله سیطره تام دارد؛ اما حجاب‌ها مانع از تماشای دولت پرشکوه حضرت دوست‌اند. فنای کثرات و سلطنت بی‌مرز وحدت ذاتی، اینک نیز در هستی جریان دارد؛ ولی

چشم باید که باشد شه‌شناس تا شناسد پادشاه در هر لباس
اهل معنا این شکوه و دولت را در حیات دنیایی می‌یابند و دیگران در
حیات اخروی.

آری! کاروان راهیان کوی دوست، کاروان فناست و به سوی فنا؛ به فنا، به
«خویشتن» اصلی، به وطن، به نیستان، به حقیقت هستی، به بریدن از غربت و

بیگانگی‌ها و پندار وجود (یثرب، ۱۳۷۴: ۴۲۸-۴۳۰). جهت حرکت این کاروان از نمود است به بود، از هجران به وصال، از ماهیت به هویت، از کثرت به وحدت، و از ممات به حیات.

حرکت حقی و حیات و شعور

حرکت حقی، بدون حیات و شعور کثرات تصور نمی‌پذیرد. درک و شعور لازمه قطعی عشق است. از دید عرفان، جهان سراسر زنده و سمیع و بصیر است (حسن‌زاده آملی، ۱۳۷۸: ۶۳). قرآن مجید و روایات نیز به این ویژگی تصریح کرده‌اند. قرآن فراوان از تسبیح و عبادت و معرفت موجودات سخن می‌راند: «وإن من شیءٍ ألَّا یسبح بحمده ولكن لا تفقهون تسبیحهم» (اسراء: ۴۴). هویداست که تسبیح و عبادت، مشروط بر حیات و ادراک است. برخی احادیث نیز می‌گویند در غم شهادت امام حسین (ع) ماهیان دریا و پرندگان آسمان گریستند. در زیارت عاشورا آمده است اندوه مصیبت امام حسین (ع) بر آسمان‌ها و اهلش سنگینی می‌کند. دسته‌ای نیز شرط آفرینش موجودات را پذیرش ولایت و محبت اهل بیت عصمت (ع) معرفی کرده‌اند. این همه بر حیات، شعور، علم و دیگر کمالات وجودی برای موجودات دلالت دارند. چنان‌که از برخی اولیا نقل شده است که گیاهان زنده‌اند و حرف می‌زنند و خواص خود را باز می‌گویند (محمدی ری‌شهری، ۱۳۸۱: ۱۰۴). به تصریح قرآن کریم، انسان‌های عادی این حقیقت را نمی‌یابند (شجاعتی، ۱۳۷۶: ۱۷).

مولانا به زبان شعر، این مهم را چنین وامی‌گوید:

جمله ذرات عالم در نهان	با تو می‌گویند روزان و شبان
ما سمعییم و بصیریم و هشیم	با شما نامحرمان ما خاشعییم
محرمان جان جمادان کی شوید	چون شما سوی جمادی می‌روید
از جمادی در جهان جان روید	غلغل اجزای عالم بشنوید

معمشوق عالمیان

«حائز انسانیت بالفعل»، شمع جمع هستی است که خیل خلاق، پروانه‌وار، به گردش می‌چرخند. این محبت در طول حبّ به خداست نه در عرض آن و با عشق محبوب

سرمدی متحد است و از مصادیق آن به شمار می‌آید. موجودات از این جهت شیفته انسان کامل‌اند که وی مظهر جامع و آینه تمام‌نمای حقیقت هستی است و حسن و جمال هستی مطلق را نمایش می‌دهد. تمام اسما و صفات حق تعالی را می‌توان در وجودش نگریست و این شیفتگی برمی‌انگیزد. وساطت فیض همه‌جانبه‌اش نیز آفریدگان را مدیون و مجذوب و ثناگویش می‌سازد. این را می‌تواند تحلیلی از «مقام محمود» انسان کامل به شمار آورد.

سابقه عشق و دلدادگی تکوین‌نشینان به «بهترین مظهر الاهی» بس دیرین است و به عهد ازل بازمی‌گردد؛ پیش از آنکه پا در جهان خاکی گذارند. محبت آفریدگان به حجت الاهی، فطری و ذاتی آنهاست؛ زیرا رابطه «ظاهر و مظهر» رابطه‌ای ریشه‌ای و ناگسستنی، بلکه نوعی اتحاد است. تاروپود هر مظهری از اصل و حقیقت آن تنیده شده است. «حقیقت» جان است و «رقیقت» جسم. «حقیقت» اصل ممکنات است و مظاهر شدیدترین نیاز را بدان دارند. البته این حبه دو سویه است و از طرف انسان نیز نسبت به مظاهر و خلائق، حبه و کشش وجود دارد؛ چون موجودات از آثار و کمالات او شمرده می‌شوند.

خلائق از نیروها و سربازان «خلیفه حق»‌اند. او جان است و دیگران جسم. حضور احاطی و قیومی وی در نهاد و باطن هر مظهری، پررنگ‌تر و مؤثرتر از حضور مظهر برای خویش است. از این رو هر موجودی پیش از آنکه به خود تعلق داشته باشد، ملک و قلمرو تصرف و ولایت ولی الله خواهد بود. هر موجودی، در مرتبه نخست و اصیل، از آن انسان کامل است و در مرتبه دوم و به عرض، به خود تعلق دارد. بدیهی است که همین نسبت به گونه اصیل و ذاتی میان انسان کامل و سایر کثرات از یک سو با مبدأ هستی از دیگر سو نیز برقرار است. انسان و مجموعه ممکنات، ملک حق و عین ربط به وی هستند. تمام هویت و اعتبار کثرات، اسناد و ربط آنان به مالک هستی است و نه جز آن.

کتاب نامه

قرآن مجید.

صحیفه سجادیه.

- آشتیانی، سید جلال‌الدین (۱۳۷۵)، شرح مقدمه قیصری، چاپ چهارم، قم: دفتر تبلیغات اسلامی.
- ابن سینا، ابوعلی حسین (۱۳۷۵)، الاشارات و التنبیها، قم: نشر البلاغه.
- ابن عربی، محی‌الدین (۱۴۰۸)، الفتوحات المکیة، تحقیق عثمان یحیی، القاهرة: المكتبة العربية.
- ابن فناری، حمزه (۱۳۸۴)، مصباح الانس، تهران: نشر مولی.
- امام خمینی، سیدروح‌الله (۱۳۷۶)، مصباح الهدایه الی الخلافة و الولاية، قم: مؤسسه تنظیم و نشر آثار امام.
- _____ (۱۳۶۲)، شرح دعاء السحر، تهران: النشر العلمي و الثقافي.
- _____ (۱۳۷۸)، التلمیحة علی الفوائد الرضویة، الثاني، قم: مؤسسه تنظیم و نشر الآثار.
- جوادی آملی، عبدالله (۱۳۸۰)، تسنیم، قم: اسراء.
- حسن‌زاده آملی، حسن (۱۳۸۰)، انسان در عرف عرفان، تهران: سروش.
- رحیمیان، سعید (۱۳۷۶)، تجلی و ظهور در عرفان نظری، قم: دفتر تبلیغات اسلامی.
- شجاعی، محمد (۱۳۷۶)، معاد، چاپ دوم، تهران: شرکت سهامی انتشار.
- الشیرازی، صدرالدین (۱۴۲۳)، الحکمة المتعالیة، بیروت: داراحیاء التراث العربی.
- عابدی، احمد (۱۳۷۴)، «حرکت حینی»، نامه مفید، شماره دوم.
- فیض کاشانی، ملامحسن (بی‌تا)، کلمات مکنونه، تهران: انتشارات فراهانی.
- قمی، عباس (۱۳۷۴)، کلیات مفاتیح الجنان، قم: تعاونی ناشران قم.
- قیصری، داود (۱۴۱۶)، شرح نصوص الحکم، قم: انوار الهدی.
- مجلسی، محمدباقر (۱۴۰۳)، بحارالانوار، بیروت: الوفاء.
- محمدی ری‌شهری، محمد (۱۳۸۱)، کیمیای محبت، چاپ یازدهم، قم: دارالحدیث.
- مولوی، جلال‌الدین محمد (۱۳۸۲)، مثنوی معنوی، چاپ پانزدهم، تهران: طلوع.
- همایی، محمد (۱۳۷۶)، مولوی‌نامه، چاپ نهم، تهران: نشر هما.
- پشویی، سیدیحیی (۱۳۷۴)، عرفان نظری، چاپ دوم، قم: دفتر تبلیغات اسلامی.