

UDK 279.

KBT 87.21

<http://dx.doi.org/10.29228/metafizika.17>

سید احمد حسینی*
(افغانستان)

ابوالفضل کیاشمشکی**
(ایران)

جامعة المصطفی العالمية
دانشگاه امیر کبیر

حرکت در عرفان و نقش آن در ظهور تعینات نظام هستی

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.

کلید واژه‌ها: حرکت، عرفان، حرکت حبی، حرکت ظهوری، حرکت جلائی، حرکت استجلائی،

تجلی حق.

*دکتری عرفان اسلامی در جامعة المصطفی العالمية، hosseini6173@gmail.com،

<https://orcid.org/0000-0002-2861-3680>

**استادیار و عضو هیئت علمی دانشگاه امیر کبیر، akia45@gmail.com،

<https://orcid.org/0000-0003-2550-9631>

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 اینرو تحقیق حاضر در نظر دارد، حرکت در عرفان را - که منحاز از حرکت در فلسفه است و از دگرگونی حالات اشیا سخن می‌گوید - 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 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» بکار رفته، در زبان عربی دارای ریشه‌ی معنایی واحدی است، در لغت از آن به ضد سکون تعبیر شده‌اند (ابن‌فارس، [بی‌تا]، ج 2: 45؛ ابن‌منظور، [بی‌تا]، ج 10: 410) و تنها در جسم وجود دارد که انتقال از مکانی به مکانی دیگر است (راغب، [بی‌تا]، 229). حرکت در اصطلاح، تبدیل تدریجی حالت قاره (یعنی حالی که قرار داشته باشد) در جسم (ابن‌سینا، 1379، 203) و حدوث تدریجی یا خروج شیء از قوه به فعل است (صدرالدین شیرازی، 1981م، ج 3: 20-26؛ طباطبایی، 1387، ج 2: 250). بدین‌ترتیب 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 اینرو بدان توجهی خاصی داشتند. «پارمنیدس»¹ از فیلسوفان یونانی قرن پنجم قبل از میلاد، وقوع حرکت در جهان را محال می‌دانست (کاپلستون، 1375، ج 1: 70، 93). «زنون»² شاگرد پارمنیدس معتقد بود وقوع حرکت توهم، غیر ممکن و خلاف عقل است، و با دلایل زیادی امتناع وقوع آن را به اثبات می‌رساند (همان، ج 1: 72-73؛ فروغی، 1383، 17). سپس «آناکساگوراس»³ و «امپدکلس»⁴ با این دیدگاه که وجود تغییر

1. Parmenides.

2. Zeno.

3. Anaxagoras.

4. Empedocles.

ناپذیر است، نظریه پارمنیدس را پذیرفت (کاپلستون، 1375، ج: 1، 82) و اصل تغییر ناپذیری 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 تغییر ناپذیر دانست که اشیاء عالم را با اختلاط خود می‌سازند و به سبب افتراق عناصر از میان می‌روند، اما خود عناصر نامتغیر باقی می‌مانند (همان، ج: 1، 77-78). «کسینوفانس»¹ 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، 1383، 15-16). در مقابل، «هراکلیتوس»² همه‌ی جهان را چون آتش در تحرک مداوم می‌دید و نزاع را مادر حرکت‌ها و پیشرفت‌ها می‌خواند و دوبرار شنا کردن در یک رودخانه را محال می‌انگاشت (پاپکین، استرول، 1384، 145). از طرفی اتمیست‌ها مثل «لوکیپوس»³ و «دموکریتس»⁴ 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، 148؛ کاپلستون، 1375، ج: 1، 88-91). ارسطو از حرکت، تفسیر ددیگری دیگری دیگر را ارائه کرد. او برای دگرگونی و تغییر اشیا از ماده و صورت به عنوان دو رکن اساسی کمک گرفت. «ماده»⁵ ثانیه⁵ (کاپلستون 1375، ج: 1، ص 352) را به عنوان «هسته» در نظر گرفت که «عین»، خود باقی می‌ماند و قابلیت دریافت صورت‌های مختلف را دارد و با تحصیل‌ها صورت‌ها باقی می‌ماند (همان، ج: 1، 149-150). 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 مسایل مکانیکی را مطرح کردند به پیروزی رسید (هلزی‌هال، 1383، 187)؛ 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 در باره حرکت و تجدد امثال در اعراض مطرح شده است: یکی اشاعره 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 لا بیقی زمانین» (تفتازانی، 1409ق، ج: 2، ص: 354؛ ابن عربی، ج: 1، 1370، 125) بنابراین در دیدگاه متکلمان اشعری، جواهر اشیاء امر ثابت تصور شده است. دیگری 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 نا آرام 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

1 . Xenophanes.

2 . Heraclitus.

3 . Leucippus.

4 . Democritus.

5 به نظر ارسطو ماده اولیه اصلاً جسم نیست. بلکه یک عنصر جسم است که قابلیت دریافت صورت‌های مختلف در آن تصور ندارد.

جوهر جسمی کهنه زوال می‌پذیرد. ابتدا در جوهر مادی‌شان تغییر و دگرگونی رخ می‌نماید (صدرالدین شیرازی، 1981م، ج3: 93-112) 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، ج3: 59-61). اما موجودی که هیچ جنبه‌ی بالقوه ندارد و سراپا فعلیت و دارای محض است، حرکت برای او قابل تصور نیست. اگرچه ملاصدرا ابتدا در حوزه فلسفه حرکت جوهری را مطرح کرد و از آن به عنوان مفتاح بسیاری در حل معضلات و معماهای حل ناشدنی 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 عرفان نظری را پذیرفت (حسن‌زاده آملی، بی‌تا، ص 184-203). از این‌رو باید حرکت جوهری را در آموزه‌های عرفانی در بحث تجدد امثال و حرکت حبی و ظهور حق در مراتب تعینات جستجو کرد.

مفهوم و معنای حرکت در عرفان به ظهور تصوف و عرفان عملی به سده‌های نخستین بر می‌گردد که صوفیان با سیر و سلوک و پا نهادن بر کشش‌های نفسانی، بحث‌های چون قرب، عشق، سیر حبی، سیر محبوبی، حرکت و محبت را در عرفان بنا نهادند. پس از ظهور ابن‌عربی در قرن هفتم حرکت جوهری براساس 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 براساس حرکت حبی در تحول و تبدیل‌اند که محقق جامی در نقد النصوص (جامی، 1370، 223-224) با اشاره به کلام ابن‌عربی در نقش الفصوص می‌گوید: حرکت و تجددی که ابن‌عربی از آن سخن می‌گوید در همه عالم از صدر تا ذیل جریان دارد و از آن به حرکت حبی تعبیر می‌شود، بدین‌سان 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 تعین اول و مادون آن سخن می‌گفت (قونوی، 1371، 18). در این‌راستا ابن‌عربی تأکید کرد «فان الحركة أبدا إنما هي حبيبة، و يحجب الناظر فيها بأسباب أخر» (ابن‌عربی، 1370، ج: 1، 203). یعنی کسانی که به مقام کشف و شهودی حق الیقینی دست نیافته‌اند از درک حرکت حبی و اسباب پیدایش آن که 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 (محمود غراب، 1416ق، 398). چنانچه دکتر ابوالفضل کیشمشکی می‌فرماید: «صدرای با ارجاع علیت به تشان، به این نتیجه می‌رسد که حاق واقع چیزی جز وجود شخصی یگانه که در مظاهر و مجالی خویش ظهور می‌نماید نیست. و این وجود شخصی یکتا همان خداست که کمالات نامتناهی مندمج در بساطت تام خویش را در لباس موجودات به تفصیل به نمایش می‌گذارد. به تعبیر عارفان: «كُنْتُ كُنْزاً مَخْفِياً فَأَحْبَبْتُ أَنْ أَعْرِفَ فَخَلَقْتَ الْخَلْقَ لِكَيْ أَعْرِفَ». (ابوالفضل کیشمشکی، تأثیر متقابل عرفان و فلسفه در حکمت متعالیه، مجله متافیزیکا، سال دوم، شماره اول، شماره پیاپی پنجم، ص. 67)

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 می‌طلبید 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 آمادگی و پذیرش هر صورتی اعم از صورت جسمیه و صور نوعیه بسیط و صور نوعیه ترکیبی را دارد (امینی‌نژاد، 1394، ص 323-322)؛ 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 است، همان نفس رحمانی و ظهور سریانی وجود خداوند است. با این توصیف هیولای اولی در عرفان به عالم ماده اختصاص ندارد؛ بلکه در سراتاسر ماسوی‌الله جریان دارد؛ افزون بر اینکه هیولای اولی عرفانی مثل ماده نخستین فلسفی قوه محض نیست؛ بلکه هم قوه است و هم فعلیت و از جهتی فاعل است و از جهتی قابل (همان، 323)؛ 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 اشیا تصور شده است؛ اما در عرفان نفس رحمانی حقیقت جوهر توصیف شده‌اند (جندی، 1423ق، 159). 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 شده‌اند که شیء متحرک در حین حرکت، پیوسته در حال تغییر و عوض شدن در آن است و این مقوله در بستر زمان و نشئه طبیعی رخ می‌نماید که موجودات از نقض به کمال و از قوه به فعلیت می‌رسد؛ اما این مقوله در حرکت تنها در بستر مادی محدود است و فراتر از آن موطنی ندارد و این محدودیت 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 تعین شکل می‌گیرد و نفس رحمانی در تمام این تعینات سریانی می‌یابد و تا عالم ماده امتداد پیدا می‌کند.

نتیجه اینکه جوهری که فلاسفه از آن سخن می‌گویند جسمانی است که 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 جوهر 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 سریانی پیدا می‌کند؛ اما مسافت آن در هر عالم متفاوت از دیگری است؛ چنان‌که ابن عربی در فتوحات مکیه

می‌گوید همه عالم به واسطه نفس رحمانی در مراتب مختلف به خود صورت‌های مختلفی متناسب با مراتب همان عالم را می‌گیرد (ابن عربی، [بی‌تا]، ج 3: 303-340) که فلاسفه این ویژگی را به هیولای اولی در عالم ماده نسبت می‌دهند. از سوی فلاسفه در قاعده الواحد مطرح می‌کردند که کثرات عالم هستی را نمی‌تواند 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

براساس 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 صق ربوبی متحقق است و امکان ندارد که اتفاقی در مرتبه شهادت رخ نماید و در مبادی آن وجود نداشته باشد (قیصری، 1375، 574) لذا هرگونه حرکت در نشئه طبیعه رخ نماید، حکایت از حرکت در مبادی اعلی دارد؛ زیرا براساس دیدگاه عرفا هر موجودی که دارای حیات است به حکم کریمه «وَ إِنَّ الدَّارَ الْآخِرَةَ لَهِيَ الْحَيَوَانُ لَوْ كَانُوا يَعْلَمُونَ» (عنکبوت 29)، (65) قرار و سکون ندارد (حسن‌زاده آملی، 1385، 416) و دایم 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 «وَ إِنَّ مِنْ شَيْءٍ إِلَّا يُسَبِّحُ بِحَمْدِهِ» (اسراء 17) (44) که تنها موجود زنده تسبیح می‌گویند، حیات در همه موجودات ساری و جاری است. از این‌رو می‌بایستی همه موجودات به صفت حرکت متصف شوند. بنابراین خالق هستی که حی حقیقی است، به عالم هستی هر دم حیات می‌بخشد. پس او به طریق اولی باید به حرکت متجلی شود؛ زیرا اگر حرکت در حضرت حق تصور نداشته باشد، حالت قرار و سکون که از لوازم موت است و موت در عرفان مفهوم عدمی است که در حضرت حق امکان تصور ندارد (قیصری، 1394، ج 2: 1266-1265). گرچه حرکت در خداوند از نوع حرکت در مخلوقاتش نیست که 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 براساس محبت عشقیه شکل گرفته و حالت اسمی پدید می‌آید و حق تعالی از مقام اطلاق ذاتی، تنزل می‌یابد که اهل‌معرفت از آن به حرکت حبی، ظهوری، جلانی و استجلانی تعبیر کرده‌اند.

حرکت حبی

حرکت حبی از آموزه‌های بنیادین عرفان اسلامی است که با تکیه بر کشف و شهود، الهام از آیات و روایات و تحلیل عقلی، در عرفان‌نظری 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 این‌رو 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 دامنه‌ی فراتر از طبیعت نداشته باشد. با این توضیح می‌توان حرکت حبی را تعریف کرد.

حرف «حا» و «با» در واژه «حب» در زبان عربی دارای سه ریشه معنایی است که از آن به لزوم ثبات، پایداری، توصیف و محبتی که از طرف شیء حبّ ورزنده سر می‌زند توصیف شده است (ابن فارس، [بی‌تا]، ج 2: 26). قرآن واژه حبّ را برای انسان نسبت به خداوند، نسبت خاصی برشمرده که فقط برای مرتبه‌ی الوهیت است: «وَمِنَ النَّاسِ مَنْ يَتَّخِذُ مِنْ دُونِ اللَّهِ أَنْدَاداً يُحِبُّونَهُمْ كَحُبِّ اللَّهِ» (بقره 2) (165). چنان که در آیه «يُحِبُّهُمْ وَ يُحِبُّونَهُ» (مائده 5) (54) از حب پرده بر می‌دارد که آنان خداوند را و خدا آنان را دوست دارد (ابن عربی، [بی‌تا]، ج 2: 327).

در اصطلاح، تعریف حرکت حبی را به خوبی می‌توان از تعبیر ابن عربی به دست آورد که در فصوص‌الحکم فص موسوی به کار برده است تا رابطه میان محبت خداوند و پیدایش عالم را بازگو نمایند «فان الحركة أبدا إنما هي حبيبة» (ابن عربی، 1370، ج 1: 203) همواره [در هستی] حرکت حبی 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 نبی‌خاتم (ص) 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 راه انتقل حبه إلى دوام تلك الحال التي أحب وجودها من تلك العين الموجودة» (همو، [بی‌تا]، ج 2: 337). سر چشمه اشیا وجود حق است و کسانی که وجود را باز می‌شناسند انسان‌های حقیقی و انسان کامل هستند؛ اما انسان‌های عادی به وجود پی‌نمی‌برند تا آن که 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 حیاتی» یعنی کتاب تدوین خودش را متجلی می‌نماید. در ادامه به تبیین این طریق می‌پردازیم:

1. 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. عا نزد عرب، ابر رقیقی است که با هوا احاطه شده است. پیامبرخاتم (ص) نیز عماء را به ابر

تشبیه کرده است (همان، [بی‌تا]، ج 2: 310). ولی هیچ وجه 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 جابجایی که دانش در جان‌ها و جابجایی در پیکرها نمایان می‌شوند. بدین‌گونه عماء جهان را نمود بخشیده و شکل می‌دهد و جوهر همه اشیاء عالم است. از این‌رو اهل‌معرفت جهان را مجموعه‌ای از صور متخیل تصور کرده‌اند که بر اساس حرکت حبی در «عماء» شکل می‌گیرد (همان، ج 2: 311؛ ج 3: 443). این عماء همانند همه ابرها، همیشه در صورت ظهری خود در معرض تغییر است و ذات آن بدون تغییر باقی می‌ماند. از آنجا که ذات متعالی بالذات سخی و بخشنده است، دوست دارد بهترین دارایی خود یعنی وجود را در جریان محبت از عماء ظاهر کرده به شکل عالم و جهان آشکار نماید. گرچه جهان، تنها وقتی اسماء الهی را به طور کامل، متجلی می‌نماید، تا همراه انسان کامل ملاحظه گردد که به نظر اهل‌معرفت «فلو فارق العالم هذا الإنسان مات العالم» (همان، ج 2: 468) جهان بدون انسان کامل، جسمی بی‌روح و مرده‌ای است که متلاشی و ناپدید می‌گردد. از این‌رو عرفا در بحث حرکت حبی معتقدند که خداوند جهان هستی را به طور عام و انسان را به صورت خاص، به دلیل عشق آفریده است. گرچه در برخی تقریرها به جای «احیبت» دوست داشتنم، 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 به کار رفته است؛ برای مثال می‌فرماید: «إِنَّمَا قَوْلُنَا لِشَيْءٍ إِذَا أَرَدْنَاهُ أَنْ نَقُولَ لَهُ كُنْ فَيَكُونُ» (نحل: 40)، ما وقتی چیزی را اراده کنیم، همین قدر به آن می‌گوییم: باش، بی‌درنگ موجود می‌شود.

بنابر آموزه‌های عرفانی، حرکت حبی از مسائل بنیادی عرفان‌نظری است و راه شناخت آن، شناخت از موطن آن یعنی تجلی‌ذاتی و بار یافتن به صقع ربوبی است که جایگاه اصلی و شکل‌گیری حرکت حبی می‌باشد و با جلوه ذات به «وحدت حقیقیه»، 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 تجلی می‌کند و خودش معلوم خودش می‌شود. سپس ذات حق براساس «حبی‌ذاتی» در کل هستی سرایت کرده و جهان را نمود می‌بخشد که همه شدن‌ها و تغییرها در قوس نزول و قوس صعود در چرخه «حرکت‌حبی» 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 حبی 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 این‌رو منشأ حیات عالم، حرکت حبی دانسته شده است و بن‌مایه تمام حرکت‌های که در دامنه تعینات اتفاق می‌افتد، اعم از قوس نزول و صعود حرکت حبی است. چون هر گونه تغییر در حقایق الهی و علمی با محبت ذاتی رخ می‌دهد و از مدار حرکت حبی بیرون نیست. چنان‌که اهل‌معرفت از جمله ابن‌عربی داستان پیدایش عالم هستی را به خاطر حب حق به مخلوقاتش می‌داند که این حب در سراسر عالم هستی ساری و جاری شده است (ابن‌عربی، [بی‌تا]، ج 4: 184) و پایانی ندارد و ذات حق همان‌گونه که موجودات را بنا به حسب مراتبی که برای آنان قایل شده است

در ازل دوست می‌داشته و فی‌الحال و تا ابد همان‌گونه دوست خواهد داشت. در حقیقت رخدادهایی 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 (همانجا، ج2: 111، 329). حبی روحانی را مخصوص انسان تصور کرده که برای کسب رضایت و خشنودی محبوب خویش در تلاش است که در کنار محبوبش خواست و غرضی نداشته و اهتمام دارد که خواست محبوبش را به انجام برساند (همان). حب طبیعی را در عالم مادی ساری و جاری دانسته است که برای رسیدن به اغراض خویش توجهی به رضایت و شاد کردن محبوب خود ندارد (همان). چنان‌که در عالم طبیعت وقتی با تغییر رنگ، کیفیات و صفات اشیاء مواجه می‌شویم، درک می‌کنیم حرکت و تحول که در طبیعت مادی رخ می‌نماید واقعی است خارجی که هر شیء مادی به خاطر تمایل و انگیزه‌های که در آن وجود دارد چیزی را ترک می‌کند و به چیزی دیگر دست می‌یابد و از حالتی زایل می‌شود 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 عرفا از آن به حرکت حبی تعبیر می‌کنند؛ چون اگر حبی نباشد جهان نمود نمی‌یابد و ظاهر شدن جهان معلول حبی الهی است (عطار نیشابوری، 1376، 506). به گفته صدرالمتألهین اراده، شوق و میل، حرکت حبی است که ماسوی‌الله به برکت این حرکت لباس هست به خود می‌گیرد (صدرالدین شیرازی، 1981م، ج3: 21). شاید از نظر تاریخی رابعه عدویه اولین کسی بود که از واژه «حُب» استفاده کرد (السلمی، 1385، 21). چون صوفیان قبل از وی مانند حسن بصری و مالکبن دینار در بکارگیری این واژه تردید داشت (کلابادی، 1371، 431-478) اما پس از رابعه کسانی چون معروف کرخی، جنید بغدادی، ذوالنون مصری، حلاج و دیگران واژه حب را بکاربرد (گروهی از نویسندگان، 1384، 8-53) و محی‌الدین عربی نخستین عارفی است که تجلی شهودی و سیر نزولی را از حدیث قدسی «كُنْتُ كُنْزاً مَخْفِيّاً فَأَحْبَبْتُ أَنْ أَعْرِفَ فَخَلَقْتُ الْخَلْقَ لِأَعْرِفَ» گرفت و به حرکت حبی تفسیر کرد (قیصری، 1394، ج2: 1280). 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. چنان‌که ابن عربی به این مسأله اذعان می‌نماید که عالم عینی وجود خود را به واسطه حرکت حبی از وجود علمی گرفته است (همان، ج2: 1281).

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 تعبیر به حرکت وجودی و ایجادیه و نیز از آن به نکاح ساری تعبیر می‌شود که حب و عشق منشأ پیدایش همه است و نیز تالیف اشیاء به وسیله عشق و حب منتهی به نقطه می‌شود. مقصود از نقطه، ذات حق تعالی است که همه اشیاء به او منتهی می‌گردد (حسن‌زاده آملی، 1385، 32). بنابراین حرکتی که عارف از آن به حرکت حبی تعبیر می‌کند، 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 می‌گوید، فقط در عالم طبیعت تصور دارد.

2. نفس انسان، نفس انسان درست در نقطه‌ای وارد عالم تصور دارد که تجلی‌گاه کامل حقیقت الهی هستند که جمیع اسماء و صفات الهی در انسان ظاهر می‌شود. پس از تجلی حق در نفس انسان، نفس در

برابر عظمت الهی که از حب حق به وجود آمده است، به فقر خویش معرفت می‌یابد که به صورت جنینی حق یعنی به صورت الهی پا به عالم گذاشته است که هیئت‌های فردی انسانی، 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 که خداوند را در تمامیت الهی‌اش بازشناسد. اهمیت چنین شناسایی به طور ضمنی در آیه قرآنی جن و انس را فقط برای آن آفریدم تا مرا پرستش کند (الذاریات: 51: 56) براساس روایت ابن عباس، جمله «یعبدون» در سوره ذاریات آیه 56، به معنایی «یعرفون» است (ابونصر سراج، 1914م، 4؛ مزیدی، 1427ق، 203)؛ 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 به طور عام و جامع بشناسد.

3. متون وحیانی یا کتاب تدوین، طریقی است که آفرینش جهان را به واسطه 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 اسماء حسنایش آشکار می‌سازد. گرچه محبت در این نمایان‌سازی فی‌نفسه نامعلوم است ولی خصایص و اسماء حضرت حق به واسطه 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 این رو وجود در سیر حرکت حبی از مجرای صورت ممکنات در جهان تجلی می‌یابد، همانند آب که عرش خداوند بر آن قرار گرفته است «وَ كَانِ عَرْشُهُ عَلَى الْمَاءِ» (هود (11)، 7) که می‌تواند شکل هر قابل و ظرفی را بپذیرد. همچنین خداوند متعالی در جریان حرکت حبی، تجلی خویش را از طریق متون وحیانی با تعبیرات مانند «فَأَذْكُرُونِي أَنْذُرَكُمْ» (بقره (2)، 152) مرا یاد نمایید، شما را یاد می‌کنم، و «يُحِبُّهُمْ وَ يُحِبُّونَهُ» (مائده (5)، 54) آنان خداوند را و خدا آنان را دوست دارد، «وَ نَفَخْتُ فِيهِ مِنْ رُوحِي» (حجر (15)، 29) از روح خود در آن دمیدم، آشکار می‌نماید که همگی این آیات از ظهور خداوند سخن می‌گویند، تا کاربرد حرکت حبی را مجسم نماید و در آیه «وَ كَانِ اللَّهُ بِكُلِّ شَيْءٍ مُحِيطاً» (نسا (4)، 126) عینیت و احاطه خداوند را بر همه اشیاء هستی از طریق حرکت حبی به تصویر می‌کشد. با این توصیف، حرکت حبی در تمامی موجودات سر بیان دارد و اولین حکم آن در تمامی ماسوی‌الله، 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 جلالی و استجلالی

خداوند پس از آن‌که اشتیاق پیدا کرد، کمال خود را در مرئی 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، 1375، 299). 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، 1426ق، 19؛ سجادی، 1373، ج1: 642؛ حسن زاده آملی، [بی‌تا]، 29). 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، 1371، ج2: 517). قونوی نیز حرکت استجلانی را به معنای آشکار شدن حضرت حق از مقام علمی به مقام عینی گرفته است (قونوی، 1374، 97). سعیدالدین فرغانی هم معتقد است: «حرکت استجلانی تجلی ذات در مقام واحدیت است» (فرغانی، 1379، 71). فناری هم می‌گوید: «در حرکت جلائی ذات حق دوست دارد کمال خویش را در انسان کامل شهود نماید و در حرکت استجلانی ذات حق می‌طلبد که کمال خودش را در تعینات به صورتی تفصیلی مشاهده نماید» (حمزه فناری، 1388، ج2: 1095). به نظر فیض کاشانی: «استجلاء ظهور ذات حق است و ذات حق با حرکت استجلانی 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، 1375، 100)؛ زیرا ذات حق دوست دارد با حرکت استجلانی خودش را در وجود انسان کامل و اشایی دیگر مشهود سازد (همان، 147). برخی حرکت استجلانی را به معنای ایجاد خلق از سوی حضرت حق و تجلی او به خلق تعریف کرده است (سهروردی، 1427ق، ج1: 137، 242) که مخلوقات به واسطه حرکت استجلانی پس از طی مراحل حیات خود در هستی به اصل خویش که ذات حق است باز می‌گردند.

با توجه به تعریف‌های فوق می‌توان نتیجه گرفت هرگاه حضرت حق خواست جلال و جمال خویش را مشاهده نماید، حرکت استجلانی مطرح می‌شود که خداوند در حرکت استجلانی 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 تصور دارد. به گفته قیصری از آنجایی که در حقیقت وجود، سکون و در تجلیات حق، تعطیل تصور ندارد، حرکت استجلانی می‌طلبد حق به جمیع اسماء و صفات در مظهر کامل و تام انسانی در عالم عینی باید فعلیت یابد (قیصری، 1381، 133) 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 بمقام واحدیت و عبور از مقام قاب قوسین و وصول بمقام او اندی 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 استجلانی 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 استجلانی حق در مخلوقاتش از قبیل حرکت روحی و خونی نیست که در شیء ساکن دمیده و تزریق شود، و همچنین رابطه حق با مخلوقاتش در حرکت جلائی و استجلانی مانند رابطه حرکت دو جسم نیز نیست که در کنار هم باشد که 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. چون 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، 1388، ج2: 1100).

حرکت ظهوری

پس از آن‌که خداوند آفرینش را از هویت غیبیه آغاز کرد تا موجودات و پدیده‌های هستی را شکل داده و آشکار نماید، خواست خود را در ردای هستی معرفی کند و انسان به عنوان مخلوق احسن دریابد، آنچه را 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 اشیا ظهور کند؛ چنان‌که علمای لغت ظهور را از «ظَهَرَ» به معنای آشکار و نمایان شدن توصیف کرده‌اند (بستانی، 1375، 590) و واژه «ظهور» را آنچه که ناگهانی به شکلی در آید گویند (همان، 591). عرفایی مانند حلاج، ظهور را به معنای تجلی و جلوه‌ای انوار حق در اسمای الهی گرفته است (حلاج، 1386، 468، 597). 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، 26). تا با این حرکت خود را از خفا آشکار نموده و در لباس اسماء و صفات نمایان کند (همان، 497). عبدالقادر گیلانی: ظهور ذات را در اسماء و صفات و ظهور اسماء و صفات را در تعینات قابل تصور می‌داند (گیلانی، 1386، 152). ابن عربی ظهور را حرکت و سریان حق در موجودات توصیف کرده‌اند (حسن‌زاده آملی، ممدالمهم، 1378، 62). عبدالرزاق کاشانی: واقع شدن هر حادثه در عالم هستی را حرکت ظهوری گرفته است (کاشانی، 1380، 337). اگر حق در عالم ظهوری نداشته باشد حکمی از احکام اسماء حق و صفات او در موجودات عینی ظاهر نمی‌شود (حسن‌زاده آملی، 1378، 116)، چون خداوند با ظهور خود در عالم خواست هویت خود را نمایان کند (قیصری، 1394، ج1: 522) و این نمایان‌گری حق در هر فردی از افرادش با ظهور خاصی ظهور پیدا می‌کند (همان، ج1: 414) 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، ج1: 530). وی در این خصوص از این آیت قرآنی استفاده می‌کند «يَسْئَلُهُ مَنْ فِي السَّمَاوَاتِ وَ الْأَرْضِ كُلَّ يَوْمٍ هُوَ فِي شَأْنٍ» (الرحمن 55)، (29) هر که در آسمان‌ها و زمین است (به زبان قال و حال) از او درخواست می‌کند او هر روز و هر زمان در کاری است، این را نشان و تأییدی بر صحت سخن خود می‌گیرد که خداوند هر روز برای بقای عالم هستی همواره در کار جدیدی است (قیصری، 1394، ج1: 522). در عین اینکه پاسخی است بر کسانی که خدا 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

«فَأَيُّمَا تُولُوا فَنَّمَّ وَجْهَ اللَّهِ» (بقره (2)، 115) 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 این آیت: «هُوَ الْأَوَّلُ وَالْآخِرُ وَالظَّاهِرُ وَالْبَاطِنُ» (حدید (579)، 3)، اول همه اوست و آخر همه اوست، ظاهر و هویدا اوست و در همان حال آغاز باطن و ناپیدا هم اوست. حال می‌بایستی اذعان کرد اساس حرکت عرفانی مبتنی بر این آیه 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 و چنانچه لحظه‌ای و آنی تجلی و حرکت ظهوری و افاضی حق از جهان هستی متوقف شود، دیگر وجود عالم هستی تصور ندارد. به حکم کریمه، «كُلُّ شَيْءٍ هَالِكٌ إِلَّا وَجْهَهُ» (قصص (28)، 88) «هستی» از هم «فرو ریخته» و به «نیستی» تبدیل خواهد شد، یعنی جهان تا زمانی وجود دارد که «وجه خدای» در آن در سرپان و حرکت باشد، و این نشانه‌ای تجلی حق و حرکت ظهوری اوست که همه چیز با «وجه» او باقی است، و «(فی کل شیء له آیه؛ که در هر چیز نشانه یا ظهوری است» (ابن عربی، [بی‌تا]، ج 1: 172، 184) نشانه ظهوری حق است و تا هرگاه حرکت ظهوری حق و افاضی 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 چینی‌ش 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 نشانه‌ی نوعی امتداد آن‌ها در هستی آنها است. بنابراین موجوداتی که زمانمندی و مکانمندی برای آنان تصور ندارد، حرکت در آنان سرپان 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، جلالی 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 کردند که هر دم از ذات حق حیات گرفته و به حرکت خویش ادامه می‌دهد. در حرکت جلالی، ذات حق طلبید کمال خود را در وجود حقیقت محمدیه آشکار کرده و شهود نماید تا زمینه‌ی فطرت تام انسانی را در عالم عینی فراهم سازد. در حرکت استجلائی ذات حق طلبید کمال خویش را در تعینات به صورتی تفصیلی مشاهده نماید.

حرکت ظهوری نمایان‌گری حق در اشیا 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.

References

1. *Qurani Karim*
2. Ibn Sina. (1379). *An-nijat, chape dovvom*, Tehran: Entesharate daneshgahe Tehran.
3. Ibn Arabi. 1(370). *Fususul hekam*, (jild 1), (Mashuh Abul Ala Afifi, chape dovvom), Tehran: Enteshrate Az-zahrah.
4. Ibn Arabi. bi ta, *Alftuhatul Makkiyeh*, (jild 1-4), (chape avval), Beyrut: Darus-sader.
5. Ibn Manzur, Muhammad bin Mokarram. bi ta, *Lisanul-Arab*, (jild 10), (chape sevvom), Beyrut: Darus-sader.
6. Ibn Faris, Ahmad bin Faris. bi ta, *Mojam Maqayisul Lughah*, (jild 2), (chape avval), (Musahhih: Harun, Abdus-salam Muhammad), Qom: Maktabul- A`alamul-Islami.
7. Telmesani, Afif al-Din Sulayman ibn Ali. (1371). *Sharhe manazelus- saerin*, (jild 2), (Musahheh: Abdul- Hafiz Mansour), (chape avval), Qom: Entesharate-Bidar.
8. Richard Popkin & Avrum Stroll. (1384). *Kolliyyate- Falsafa*, (Tercumeh: Seyyed Jalaluddin Mojtavavi), (chape bisto dovvom), Tehran: Entesharate- Hekmat.
9. Bostani, Fouad Afram. (1375). *Farhange Abjadi*, (chape dovvom), Tehran: Islami.
10. Amin Nejad, Ali. (1394). *Hekmate Erfani*, Tahriri Az Darshaye Erfane Nazari ustad Yadollah Yazdan Panah, (chape sevvom), Qom: Moaseseye- Amuzeshi va Pejuheshie Imam Khomeini.
11. Abu Nasr Sarraj, Abu Abdullah bin Ali. (1914). *Al-loma` fit-Tasavvuf*, (Musahhih: Reynold Alleyne Nicholson), Leidon: Matbaah Biril.
12. Jilani, Abdul- Qadir. (1386). *Sirrul- Asrar*, (Tarcume: Muslim Zamani va Karim Zamani), Tehran: Entesharate-Ney.
13. Chitick, William. (1395). *Tariqe erfanie marefat az didqahe Ibn Arabi*, (Tarcume: Mehdi Najafi Afra), (chape sevvom), Tehran: Jami.
14. Hallaj, Hussein Ibn Mansour. (1386). *Macmueye-asare-Hallaj*, (Musahhih: Qasim Mirakhuri), Tehran: Entesharate Shafi'i.

15. Hasanzadeh Amoli, Hasan. (1362). *Resaleye-vahdat az didgahe aref va hakim*, (chape avvel), Tehran: Facr.
16. Hasanzadeh Amoli, Hasan. (1362). *Dah resaleye-farsi*, (chape avval), Qom: Alf Lam Mim.
17. Hasanzadeh Amoli, Hasan. (1378). *Momahhedul-Himem dar sharhe fususul-hikam*, (chape avval), Tehran: Vezarate Ershad.
18. Hasanzadeh Amoli, Hasan. bi ta, *Gashti dar Harakat*, Tehran: Markaze Nashre Farhagiye-Raca.
19. Jami, Abdur- Rahman. (1370). *Naqdun-nasus fi sharh naqshol fusus*, (Musahhih: Seyyed Jalaluddin Ashtiani), (chape dovvom), Tehran: Sazmane-Chap va Entesharate-Vezarate-Ershad Eslami.
20. Hamza Fanari, Shamsoddin Mohammad. (1388). *Mesbahol-Insan*, (jild 2), (Tarcume: Mohammad Housein Nayiji), (chape avvel), Qom: Ayeti-Eshraq
21. Ragheb Isfahani, Housein bin Mohammad. bi ta, *Mufradat Alfazol-Quran*, (chape avval), Beyrut: Darul- Qalam.
22. Sajjadi, Seyyed Jafar. (1373). *Farhange-Maarefe-Islami*, (jild 1), (chape sevvom), Tehran: Entesharate Daneshgahe Tehran.
23. Sohravardi, Shahaboddin. (1427). *Avarefol Maaref*, (jild 1), (Musahhih: Ahmad Abdur-Rahim As-sayih ve Towfiq Ali Wahba), (chape avval), Qahireh: Maktabatus-saqafatud-diniyyah.
24. Sollami, Abu Abdurrahman Mohammad bin Housein. (1385). *Nakhostin zanane Sufi*, (Tarjomeh: Maryam Houseini), Tehran: Nashre Elm.
25. Sadroddin Qunawi, Mohammad bin Ishaq. (1374). *Meftahul-Gheyb (Mesbahul-Insan)*, (Mosahhih: Mohammad Khajavi), Tehran: Entesharate-Movla.
26. Sadroddin Shrazi, Mohammad bin Ibrahim. (1981). *Al-hikmatul-mutaaliyeh*, (jild 9 ve 3), (chape sevvom), Beyrut: Dar Ehyaut-turasul-arabi.
27. Tabatabayi, Seyyed Mohammad Housein. (1387). *Tarjume ve sharh nihayetul- hikmet*, (jild 2), (chape dovvom), Qom: Bustane-kitab.
28. Attar Nishaburi, Faridoddin. (1376). *Lisanul-gheyb*. (Mosahhih: Housein Heydar Khani Moshtaqli), (chape avval), Tehran: Entesharate-sanaii.
29. Frederick Charles Copleston. (1375). *Tarikhe Falsafeh Yunan ve Rum*, (Vol 1), (Tarjomeh: Seyid Jalaluddin Muchtabavi), (chape sevvom), Tehran: Surush.
30. Kalabazi, Abu Bakir Muhammad ibn Ibrahim & Shariat Muhammad Javad. (1371). *Kitabut-taaruf*, (Musahhih: Abdul-Halim Mahmud Taha Abdul- Baqi Surur), (chape avval), Tehran: Asatir.

31. *Guruhi az nevisendegan*, (1384). Ashnayan rahe eshq, (musahhih: Mahmood Reza Esfandiyar), (chape Sevvom,) Tehran: Markaze Nashre Daneshgahi.
32. Mazidi Ahmad Farid. (1427 q.). *Al-imam al-junaid Seyidut-taifatayn*, (chape avval), Beyrut: Darul-kutubul-elmiyya.
33. William Lewis. (1383). *Tarikh ve Felsefeye elm*, (Tarjumeh: Abdul-Hussain, Azarang), (chape sevvom), Tehran: Surush.
34. Mahmood Gharab Mahmood. (1416 q.). *Sharhe fusus al-hikam min kalam ash-sheykhul-akbar*, Chap dovvom, Damashq, Bina.
35. Furugi, Muhammadali. (1383). *Seyr Hikmat dar orupa*, (chape avval), Tehran: Hermis.
36. Feyz Kashani, Muhammad bin shah Mortaza. (1375), *Usul-ul maarif*, (Musahhih: Jalaluddin Ashtiyani), (chap sevvom), Qom: Daftar Tablighat Islami Hozeh Elmiyyah Qom.
37. Faghani Saidud-din. (1379). *Masharuqud-durari sharh taiyyeh Ibn Farez*, (Musahhih: Reza Marandi), (chape dovvom), Qom: DaFTAR Tablighat Islami hozeh elmitteh Qom, Daftare Entesharat.
38. Qunavi Sadrud-din. *Miftahul-gheyb (misbahul-uns)*, (Musahhih: Mohammad khajavi), Tehran: Intisharat Movla. (chape avval).
39. Qunavi Sadrud-din. (1371). *An-nusus*, (Musahhih: Seyid Jalaluddin Ashtiyani), (chap avval), Tehran: Markaz Nashr Daneshgahi.
40. Davood Qeysari bin Mahmood. Rasael Qeysari, (1381). *Nahayatul-Bayan fi dirayetuz-zaman*, (Musahhih: Seyid Jalaluddin Ashtiyani), (chape dovvom), Tehran: Moassiseye Pajuheshi Hekmat & Phalsapheh Iran.
41. Davood Qeysari bin Mahmood. (1394). *Sharh Fusus-ul hikam*, (Jild 1 & 2), (Tahqiq: Ayatullah Hasan Hasanzadeh Amoli), Qom: Bustan Kitab, At-tabatus-saliseh.
42. Davood Qeysari bin Mahmood. (1394). *Sharh fusus al-hikam*, (Muhaqqiq va Musahhih: Seyid Jalaluddin Ashtiyani), (chap avval), Tehran: Sherkat elmi ve Farhangi.
43. Kashani, Abdur-razzaq bin Jalaluddin. (1380). *Majmueye rasail va Mosannafate kashani*, (chap dovvom), Qom: Miras maktub.
44. Kashani, Abdur-razzaq bin Jalaluddin. (1426q.). *Istilahatus-sufiyye*, (chap avval). Beyrut: Darul kutubul- elmiyye.

45. Kiashemshaki, A. (2019). Reciprocity of Philosophy and Irfan in Transcendental philosophy, *Metafizika Journal* (ISSN 2616-6879), Vol. 2. (№ 1. Serial 5). (p. 67).

*Dr.Sayid Ahmad Huseyni
Dr.Abulfazl Kiyashimshaki*

Mysticism and its Role in Revealing the Purpose of the System of Existence
(abstract)

According to the opinion of philosophers any material being and to of mystics any creature that has life is in motion. The creator who is truly alive manifests through ardent desire, apparent, epiphany, evident movement. Due to perfection of the existence, gives objectivity to the Universe. On the epiphany and evident movement, it is imagining that Divine essence manifests for the essence and individualities to express his total perfection as scientific, in Muhammadian fact and then as objective and external intuition. This is to prove facilities of perfect human nature and divine essence's manifestation. Through apparent movement, the Divine essence demands to disclose his unseen and hidden identity to emerge in anyone with a special manifestation. He introduces himself by giving various and new forms to his creatures every day as everywhere and everything can't be imagine without his manifestation; so that human feels the presence of God in the universe Believes that the cause of Universe survival is his manifestation and it every day gives life to the occult and the objective world.

Keywords: *Movement, mysticism, movement of ardent desire, apparent movement, epiphany and evident movement, manifestation of God*

*Др.Сайид Ахмад Хусейни
Др.Абульфазл Кияшимшаки*

***Действие в ирфане
и его роль в проявлении назначений Вселенной***
(резюме)

Согласно философам, «материальное существо», а согласно мистикам, «все живое» находятся в движении. Создатель вселенной, имеющий реальную жизнь, проявляет себя через действие любви, проявления и воплощения. Он придает миру объективность, чтобы через действие любви раскрыть совершенство бытия. Проявление сущности истины в возвышенном и экстравагантном действии воображается для сущности и ее воплощений. Для того, чтобы заложить основу для проявления полноты человеческой природы и сущности истины, сначала он демонстрирует истину в научной позиции, в Мохаммедии, а затем в объективной и внешней позиции.

Кроме того, с проявлением откровения сущность истины стремится извлечь себя из невидимой сущности и скрытого сокровища, чтобы проявиться в особом проявлении во всех существах. Каждый день пытаюсь представлять себя, придавая существам разные и новые формы, он заявляет, что невозможно вообразить каждое место и все, вне его проявления. Таким образом, человек ощущает существование истины во вселенной и считает, что причиной продолжения существования является ее проявление. Таким образом, именно его проявление ежедневно дает жизнь невидимому и объективному миру.

Ключевые слова: действие, ирфан, действие любви, действие явления, проявление истины.

Seyid Əhməd Hüseyni
Əbülfəzl Kiyasımşəki

Varlıq sisteminin təyinatının aşkara çıxarılmasında irfan və onun rolu
(Xülasə)

Filosoflara görə "maddi varlıq", mistiklərə görə isə "həyatı olan hər canlı" hərəkətdədir. Həqiqi həyata malik olan kainatın Yaradıcısı, eşq, təzahür və təcəssüm hərəkəti vasitəsilə özünü göstərir. O, eşq hərəkəti vasitəsi ilə varlığın kamilliyini ortaya qoymaq üçün dünyaya obyektivlik verir. Yüksək və ekstravaqant hərəkətdə, haqqın zətin təzahür etməsi zat və onun təcəssümləri üçün təsəvvür olunur. Tam mükəmməliyini tam insan təbiəti və həqiqətin mahiyyətinin təzahürü üçün zəmin yaratmaq məqsədilə ilk olaraq, elmi bir mövqedə həqiqəti Məhəmmədiyyədə, daha sonra obyektiv və xarici bir mövqedə nümayiş etdirir. Həmçinin, zühurun təzahürü ilə həqiqətin mahiyyəti, bütün varlıqlarda xüsusi bir təzahürlə görünmək üçün özünü qeybi kimlikdən və gizli xəzinədən çıxartmaq istəyir.

Hər gün varlıqlara fərqli və yeni formalar verərək özünü tanıتماğa çalışır və bu tanıtımla o öz təzahürü xaricində hər bir yeri və hər bir şeyi təsəvvür etmənin mümkün olmamasını bildirir. Bu minvalla insan kainatdakı həqiqətin varlığını hiss edir və varlığın davam etmə səbəbini onun təzahürünün olmasına inanır. Beləliklə, hər gün görünməyən və obyektiv dünyaya həyat verən onun təzahürüdür.

Açar sözlər: Hərəkət, İrfan, Eşq hərəkəti, Zühur hərəkəti, Həqiqətin təcəllası

Məqalə redaksiyaya daxil olmuşdur: 05.06.2020

Təkrar işləməyə göndərilmişdir: 03.07.2020

Çapa qəbul edilmişdir: 10.09.2020