

## تحلیل وجودشناختی حقیقت قرب از منظر حکمت متعالیه و عرفان اسلامی در اندیشه آیت الله جوادی آملی

عباس جوارشکیان<sup>۱</sup>، مرضیه آب یاری<sup>۲</sup>، سیدمرتضی حسینی شاهرودی<sup>۳</sup>

### چکیده

از منظر آموزه‌های قرآنی و معارف اسلامی، همه هستی رو به سوی خداوند متعال داشته و همه اشیاء صیوروت‌الی‌الله دارند. در این صیوروت که از آن به تقرب‌الی‌الله یاد می‌شود، هر موجودی به تناسب ظرفیت وجودی خود به خداوند تقرب جسته و با او ملاقات می‌نماید. از این رو قرب الهی والاترین هدف سیر تکامل انسانی است که برای آن، لوازم و مبانی‌ای در حکمت متعالیه و عرفان اسلامی بیان می‌شود.

بنابر تلقی تشکیکی حقیقت هستی در حکمت متعالیه، قرب‌الی‌الله، همان صیوروت وجودی انسان در مراتب و مدارج هستی و استکمال وجودی از حیث ترفع و تحلی به کمالات حضرت حق است که پایانی برای آن نیست؛ اما بنابر وحدت شخصیه وجود، که دستاورد نهایی حکمت متعالیه و مطابق با اندیشه وحدت وجود عرفانی است؛ تقرب وجودی، معنای محصلی نداشته بلکه تقربالی‌الله در واقع، کسب مراتب عالیتر و جامعتری از مظهریت اسماء و صفات خداوند متعال است؛ چون خداوند، اصل حقیقت وجود است و هستی، منحصر به وجود او و سایر موجودات، مجال و مظاهر او هستند. برایناساس، میزان قرب هر موجودی به خداوند به میزان مظهریت او از اسماء، صفات، ذات و افعال حضرت حق است که آغاز آن، معرفت نفس و پایان آن، در شهود فنای افعال، اوصاف و ذات سالک‌الی‌الله است.

**واژگان کلیدی:** قرب، وحدت شخصی وجود، حکمت متعالیه، عرفان اسلامی، جوادی آملی.

javareshti@um.ac.ir

m\_abyari@yahoo.com

shahrudi@um.ac.ir

۱. دانشیار و عضو هیئت علمی دانشگاه فردوسی، مشهد، ایران

۲. دانشجوی دکترای رشته فلسفه، الهیات، دانشگاه فردوسی مشهد، ایران

۳. استاد و عضو هیئت علمی دانشگاه فردوسی، مشهد، ایران

نحوه استناد: جوارشکیان، عباس؛ آب یاری، مرضیه؛ حسینی شاهرودی، سیدمرتضی (۱۴۰۴).

«تحلیل وجودشناختی حقیقت قرب از منظر حکمت متعالیه و عرفان اسلامی در اندیشه آیت‌الله جوادی آملی»، حکمت/اسلامی، ۱۲ (۱)، ص ۱۰۱-۱۲۰.

## مقدمه

«قرب» در برابر «بعد» و «دوری» و به معنای نزدیکی است (ابن منظور، ۱۴۱۴ق، ج ۱، ص ۶۶۲؛ ابن فارس، ۱۴۰۴ق، ج ۵، ص ۸۰) و در امور مادی و معنوی کاربرد دارد، (جوادی آملی، ۱۳۹۳، ج ۹، ص ۴۵۵-۴۵۶) و از نظر اصطلاحی، همواره میان دو یا چند چیز قابل تصور است که در مورد مکانی خاص، زمانی معین، نسب یا صفات به کار می‌رود. (همو، ۱۳۸۸، ج ۳، ص ۲۷۸)

اگر قرب و بعد در امور مادی مطرح شوند، متوافقة الأطراف است و حتماً متضایف بوده و نسبت مساوی با یکدیگر دارند؛ یعنی هر جسم از جسمی دیگر به همان اندازه دور و یا نزدیک است که آن جسم دیگر نسبت به او نزدیک و یا دور می‌باشد؛ ولی اگر یکی از دو طرف، غیر مادی باشد؛ این اضافه از قبیل اضافه یک‌جانبه و یا تضایف دو‌جانبه و از صنف متخالف‌الأطراف است. (همو، ۱۳۸۵، ج ۳، ص ۱۶-۱۵؛ همو، ۱۳۸۸، ج ۳، ص ۲۷۹)

قرب خداوند به موجودات، حقیقی است؛ زیرا ناظر به احاطه وجودی است. (همو، ۱۳۸۹، ج ۱۴، ص ۲۹۵) از قرب حقیقی، به «اضافه اشراقی» تعبیر می‌کنند؛ یعنی اساس این قرب، بر یک طرف (مضاف‌الیه) استوار است، اگرچه به لحاظ مفهومی بر دو طرف (مضاف‌الیه و اضافه) تکیه دارد. (همو، ۱۳۹۴، ص ۱۳۷) بنابراین قرب خداوند اضافه یک‌جانبه یا تضایف دو‌جانبه از صنف متخالف‌الأطراف است. (همو، ۱۳۸۵، ج ۳، ص ۱۵-۱۶) اضافه یک‌جانبه، مانند آنچه در نسبت علت و معلول مشاهده می‌شود، به معنای آن است که تنها یک طرف، استقلال تام داشته و طرف دیگر عین‌الربط و سراپا وابستگی است و لذا یک طرف، قرب احاطی، وریدی و قیومی به طرف دیگر دارد، درحالی‌که طرف مقابل به دلیل شدت ضعف و نقص و نهایت محدودیت و فقدان، در کمال احتجاب از طرف دیگر است. براین اساس می‌توان گفت خداوند متعال به دلیل احاطه نامتناهی و قیومی خود بر همه ماسوی‌الله، به همه موجودات به‌طور یکسان نزدیک است، ولی موجودات به مقدار درجه وجودی و شدت و قوت و تعین و تقدّر وجودی خود (بنا بر وحدت تشکیکی) و یا به میزان مظهریت اسمائی و صفاتی از حضرت حق، از مرتبه‌ای از مراتب قرب و بعد برخوردارند.

نکته قابل توجه این که چون هویت هر موجودی در قبال حق تعالی، به همان حیثیت تعینی و حدّی او خلاصه می‌شود، میزان این تعین و تقدّر وجودی یا اسمائی در قبال اطلاق محض وجودی حق تعالی، دلالت بر مرتبه قرب و بعد وجودی یا قرب و بعد اسمائی هر موجود نسبت به خداوند دارد؛ درحالی‌که اطلاق و احاطه وجودی خداوند بر هر چیز، مرز فاصل و غایبی را برای هستی او از

ماسوای خود نمی گذارد. لذا قرب حضرت حق به موجودات، اساساً متفاوت با قرب هر موجودی با آن حضرت است.

روشن است که قرب به خداوند مقوله مادی، فیزیکی، مکانی، جسمانی و یا زمانی نیست. آنچه درباره ذات اقدس الهی تصور دارد، فقط قرب معنوی و روحانی است که انسان در سلوک عملی خود، با قصد قربت، به دست می آورد؛ (همو، ۱۳۸۶، ج ۴، ص ۳۰) زیرا خداوند جسم نیست و مکان و امثال آن را ندارد و روح مجرد از جسمیت می تواند به خداوند، قرب معنوی داشته باشد. از آنجاکه این قرب معنوی که امری وجودی و عینی است از طریق اقتدای به تعالیم شرعی حاصل می شود و دستورات شرعی اموری اعتباری محسوب می شوند، گاه از این اتباع به قرب اعتباری یاد شده است؛ چنانچه ابن عربی می گوید: قرب انسان به خداوند اعتباری است؛ یعنی دستور او را انجام می دهد و آماده دریافت ثواب اوست. (ابن عربی، ۱۴۱۰ق، ج ۱، ص ۴۴۰-۴۴۱) روشن است که این تقرّب تشریحی، زمینه قرب وجودی یعنی اعتلای درجه هستی را فراهم می کند. (جوادی آملی، ۱۳۸۹، ج ۱۴، ص ۲۹۵)

در تحلیل وجودشناختی قرب الهی در حکمت متعالیه نیز لازم است مبانی تکامل انسان از نظر ملاصدرا تبیین شود. این مبانی عبارتند از: اصالت وجود، تشکیک وجود، اشتداد و صیورورت، جسمانیة الحدوث و روحانیة البقاء بودن روح انسان و در نهایت، وحدت شخصی وجود. در تحلیل وجودشناختی قرب از نظر عرفا نیز وحدت شخصی وجود و علیت اهمیت دارد.

در مقالات متعدد، موضوع قرب الهی عمدتاً بر پایه قرب تشریحی اعتباری میان خدا و بندگان است؛ اگرچه در مواردی نیز برخی از مبانی فلسفی و عرفانی آن، مورد تبیین قرار گرفته است، اما بررسی تطبیقی از منظر حکمت متعالیه و عرفان اسلامی، انجام نشده است. در این مقاله، ضمن بیان مبانی تحقق قرب از منظر حکمت متعالیه و عرفان اسلامی، به تبیین قرب بر پایه وحدت تشکیکی وجود و همچنین بر پایه وحدت شخصی وجود، پرداخته و با جمع بندی آن دو و پاسخ به برخی شبهات، راه رسیدن به قرب الهی نیز بیان می شود.

## ۱. تحلیل وجودشناختی قرب از نظر حکمت متعالیه

در حکمت متعالیه، مبانی متعددی برای تحلیل حقیقت قرب لحاظ می شود که در اینجا به برخی جوانب آن اشاره می شود:

### ۱-۱. مبانی تکامل و تقرّب انسان در حکمت متعالیه

صدرالمتألهین بر پایه اصول و مبانی هستی شناختی و انسان شناختی منظومه فکری خود، بر این باور

است که انسان می‌تواند مراتب سه‌گانه کمال (مادی، مثالی و عقلانی) را ببیند. در این قسمت به اجمال این اصول بیان می‌شود.

در حکمت متعالیه، تکامل، گذر از نقص به کمال است؛ (آشتیانی، ۱۳۸۱، ص ۲۵۲) زیرا در عالم خلقت، برای هر نقصی، کمالی و برای هر قوه‌ای، فعلی وجود دارد و مسیر استکمالی موجودات، از مبدأ نقص و نارسایی‌ها تا کمال نهایی ادامه دارد. (صدرالدین شیرازی، ۱۳۶۳، ص ۴۴۰-۴۴۱)

معنای کمال در حکمت متعالیه عبارت از چیزی که نوع، به آن، در ذات و یا در توابعش تمامیت پیدا کند. (همو، ۱۳۵۴، ص ۲۳۲) ازسوی دیگر، وجود، مساوق کمال و سعادت است و موجودات در کمال و نقص مشکک‌اند؛ یعنی هر وجودی که از عدم، خالص‌تر باشد، از تکامل و سعادت بیشتری برخوردار است. (همو، ۱۹۸۱م، ج ۹، ص ۱۲۱؛ همو، ۱۳۵۴، ص ۳۶۳) حقیقت کمال نیز ذومراتب و در کمال و نقص مشکک است.

از منظر ملاصدرا، حقیقت وجود امری بسیط، واحد و مشکک است که برترین مرتبه آن، در نهایت بساطت، وحدت، شدت و قوت وجودی و فاقد هر نوع حد و نقص است. هر مرتبه‌ای غیر از این مرتبه، ناقص و توأم با قصور وجودی است؛ قصوری که ناشی از مرتبه اوست و این قصور، به دلیل فقدان کمالات وجودی است که موجب شده است در مرتبه‌ای فروتر قرار گیرد. پس نقص، ناشی از مراتب متأخر وجود است و حقیقت مرتبه متأخر، وابسته به مرتبه اول و مجعول اوست. بنابراین نقص، ناشی از مجعول بودن موجودات است. (همو، ۱۹۸۱م، ج ۶، ص ۲۴)

با این رویکرد، موجودات در سیر تکاملی تنها به تمامیت ذات و توابع آن اکتفا نمی‌کنند. هرچند همین تمامیت وجود هر شیء برای آن شیء کمال محسوب می‌شود، لیکن ادراک علت، به مراتب برای سعادت و کمال شیء مؤثرتر است؛ زیرا علت‌العلل، معشوق حقیقی و کمال مطلق است. (همو، ۱۳۵۴، ص ۳۶۵)

نفس در سیر استکمالی، زمانی که به مقام عقل می‌رسد، هیچ تعلقی به مواد ندارد و مستعد اتحاد با عقل فعال است و بعد از آن با تأیید ربانی، هدایت الهی و سلوک اخروی به بقای الهی باقی است. (همو، ۱۳۵۴، ص ۲۶۳؛ همو، ۱۹۸۱م، ج ۸، ص ۳۹۵-۳۹۶) البته این مرتبه فقط با عمل به‌دست نمی‌آید، بلکه باید توفیق ویژه و جذبه ربانی نیز شامل حال انسان بشود. (همو، ۱۳۶۱، ص ۲۳۵)

حال اگر انسان به مرحله تجرد کامل برسد، نظام آفرینش نیز از او پیروی می‌کند؛ زیرا مطابق با اصول تشکیک، نظام هستی سه مقطع کلی دارد: طبیعت و ماده، تجرد مثالی و برزخی، تجرد عقلی.

انسان سالک از نظر ملاصدرا می‌تواند بر پایه باور به مبانی و اصول ذیل، عوالم سه‌گانه یادشده را طی کند.

۱-۱-۱- اصالت وجود: این اصل، علاوه بر اینکه مستلزم واقعی بودن جهان خارج است، هستی اشیاء را نیز واقعی‌تری اصیل و معتبر می‌داند. (همو، ۱۹۸۱م، ج ۱، ص ۳۹) ملاصدرا بر این باور است که حقیقت هر چیزی وجود آن است که آثار مخصوص بر آن مترتب می‌شود؛ زیرا موجود بودن شیء و دارای حقیقت بودن آن به یک معناست. (همو، ۱۳۷۵، ص ۱۸۲) ایشان تأکید می‌کنند که حقیقت وجود، تحقق خارجی است؛ پس چگونه در خارج نباشد. (همو، ۱۹۸۱م، ج ۱، ص ۳۹) وی ماهیت را امری اعتباری می‌داند که در خارج از ذهن، واقعی‌تری ندارد و موجود بالعرض، (همان، ج ۱، ص ۲۹۱؛ ج ۳، ص ۲۵۷؛ ج ۶، ص ۵۰؛ همو، ۱۳۷۵، ص ۳۰۷؛ همو، ۱۳۶۳ الف، ص ۳۹، ۱۰) حلد وجود، (همو، ۱۹۸۱م، ج ۶، ص ۲۷۱) مجازی، (همان، ج ۶، ص ۸۶-۸۷) تبعی و بالتبع (همان، ج ۱، ص ۲۹۱) است.

حقیقت ماهیت تشکیل‌دهنده ذاتیات است (طباطبایی، بی‌تا، ص ۵۶) و ذاتیات (جنس و فصل) امری ثابت و تغییرناپذیر است؛ (همو، ۱۳۸۶، ج ۳، ص ۷۹۰) درحالی‌که لازمه تکامل، تغییر و حرکت است و تغییر در ذاتیات، منجر به انقلاب در ذات می‌شود. بنابراین موجودات از جنبه ماهوی متکامل نمی‌گردند، بلکه چون تکامل و قرب الهی امری حقیقی و عینی است، اشیاء از جهت وجود، قرب و تکامل می‌یابند. اصل تکامل در حقیقت وجود جاری است، اما باید توجه داشت که تکامل در مرتبه اول امکان ندارد، زیرا بالاترین مرتبه وجود، مرتبه‌ای است که کامل‌تر از آن قابل تصور نمی‌باشد که همان وجود «واجب الوجود» است که هیچ عدمی به او راه ندارد و نیازمند و متعلق به غیر نیست و کامل‌تر از او قابل تصور نیست. پس این قسم، وجود تام و بی‌نیاز از تکامل است. (صدرالدین شیرازی، ۱۹۸۱م، ج ۶، ص ۲۴؛ علوی‌فر، ۱۳۹۷، ص ۳۰)

۱-۱-۲. تشکیک وجود: ملاصدرا برای تبیین چگونگی تحقق گوناگونی و کثرت جهان، طرح «تشکیک در وجود» را ارائه کرد؛ به طوری که حقیقت هستی در عین وحدت، کثرت نیز دارد. او معتقد بود هر چند وجود، اصیل و حقیقتی واحد است، اما مراتب مختلف و گوناگونی دارد. (صدرالدین شیرازی، ۱۹۸۱م، ج ۱، ص ۲۶۳، ۲۵۵) بنابراین کثرت جهان هستی تبیینی نیست بلکه حقیقی و تشکیکی است.

حقیقت وجود و کثرت وجودات از سنخ مفهوم و ماهیت نیست و تمایز آنها به تمام ذات، جزء ذات و خارج ذات نیست، بلکه به نوع چهارمی از تمایز است که تمایز و کثرت تشکیکی نام دارد. بر مبنای تشکیک، حقیقت وجود، امر واحد بسیطی است که دارای مراتب شدید و ضعیف، مقدم و مؤخر است و وجود شدید، مراتب کمال وجود ضعیف را داراست. در کثرت تشکیکی،

وحدت و کثرت حقیقی، وجود دارد و مابه‌الاشتراک به مابه‌الاختلاف و همچنین مابه‌الاختلاف به مابه‌الاشتراک باز می‌گردد. (جوادی آملی، ۱۳۸۶، ج ۱۰، ص ۳۹۲)

کثرت تشکیکی یعنی اشیاء متکثر خارجی با یکدیگر ربط وجودی دارند و دارای مراتب هستند؛ بعضی ضعیف، برخی شدید و بعضی اشد. به این صورت که هر مرتبه‌ای با مراتب عالی خود پیوند وجودی دارد و میان‌شان عدم، فاصله نیست. براساس اصل تشکیک، جهان عین، به سه مرحله طبیعی، مثالی و عقلی قسمت می‌شود که پایان هر یک، مصادف با آغاز بخش دیگر است. (همو، ۱۳۸۵، ج ۱۶، ص ۳۰۴)

حرکات نیز تفاوت تشکیکی دارند؛ با این تقریر که حرکت، نحوه وجود است و وجود مقول به تشکیک است، حرکت نیز مصادیق متفاوتی دارد که صدق این مفهوم عام وجودی بر آنها به نحو تشکیک است. یکی از انحاء تفاوت تشکیکی آنها به خصوصیت قوه و فعل برمی‌گردد. هر حرکتی از قوه به فعل خارج می‌شود (در صورت عدم برخورد مانع) و با شروع حرکت جدید، امور شش‌گانه دیگر، یعنی فاعل، قابل، مبدأ، منتهی، مسافت و زمان ظهور می‌کنند و نباید فعلیت قبلی را باطل و زائل دانست، هر حرکتی بر تقدیر انسان و جانور دیگری عمری محدود دارد. یکی از اسباب تشکیکی حرکت، لحاظ قوه و فعل است که برخی حرکت‌ها از قوه تجرد به فعلیت آن برسد و برترین آنها حرکتی است که در انسان مؤلف از بدن و نفس با رنج توان فرسا به لقای پروردگار بار می‌یابد و با عبور از مقام صعود، به مقام قرب الهی می‌رسد و از طین و تراب به بارگاه «ثُمَّ دَنَا فَتَدَلَّى» (نجم ۵۳)، (۸) نائل می‌شود. این هجرت مبارک، از برترین اقسام حرکت به سوی کمال است. (همو، ۱۳۹۳، ج ۱۳، ص ۱۴۶)

۳-۱-۱. **اشتداد وجودی و حرکت جوهری:** اشتداد بحثی زائد بر تشکیک است. اشتداد در وجود مربوط به حرکت جوهری است و براساس حرکت جوهری، وجود واحد با حفظ هویت و وحدت شخصی خود، مراتب کمال را یکی پس از دیگری طی می‌کند و براساس اشتداد در حرکت جوهری مرتبه ضعیف می‌تواند شدید شود. (همو، ۱۳۹۵، ج ۱۷، ص ۲۲۸، ۴۱۹) در پرتو نظریه وحدت تشکیکی وجود، حرکت، به ویژه حرکت جوهری، امری اشتدادی و تکاملی است و حرکت اشتدادی، نسبت فعلیت به قوه، کمال به نقص و شدت به ضعف است؛ بنابراین لازمه طبیعت حرکت، اشتداد و تکامل است و همه حرکت‌ها، اشتدادی است (مطهری، ۱۳۷۶، ج ۱۱، ص ۳۶۸) و هر جا حرکت اشتدادی باشد قهراً مراتب و درجات وجود دارد و هر جا که مراتب باشد، تبدل نوعی به نوع دیگر (صیوررت) صورت می‌گیرد. (همان، ج ۹، ص ۱۰۳)

طبق این اصول، چون واقعیت‌های خارجی امور متباین و بی‌ارتباط با یکدیگر نیستند و میان مراحل هستی گسیختگی و عدم نیست و پایان هر مرتبه آغاز مرتبه دیگر است، پیمودن مراحل کمال

از ضعیف‌ترین حد تا عالی‌ترین درجه آن برای موجودی به نام انسان ممکن است. (جوادی آملی، ۱۳۸۵، ج ۱۶، ص ۳۰۴-۳۰۵) در اصطلاح امروز، حرکت اشتدادی را تکامل می‌گویند. (مطهری، ۱۳۷۶، ج ۱۲، ص ۳۶۷)

از نظر ملاصدرا، هر موجودی که امکان حرکت دارد، تکامل هم در آن ممکن است؛ چنانکه می‌فرماید: جواز حرکت در جوهر اشیاء، نشانه انقلاب آنان در اطوار جوهری جمادی و نباتی است، مانند ماده انسان که در اطوار گوناگون منقلب می‌شود. البته به طریق فساد و کون نیست، بلکه به شیوه استکمال است. ملاصدرا در ادامه، آیه ذیل را شاهد مثال می‌آورد: «يَا أَيُّهَا الْإِنْسَانُ إِنَّكَ كَادِحٌ إِلَى رَبِّكَ كَدًّا فَمَا لَاقِيَهُ». (انشقاق (۸۴)، ۶) «ای انسان، تو در راه پروردگارت رنج فراوان می‌کشی، پس پاداش آن را خواهی دید». (صدرالدین شیرازی، ۱۳۷۵، ص ۲۸۹)

### ۱-۳-۱-۱. غایت در حرکت جوهری و صیوروت وجودی

براساس حکمت متعالیه، وجود و درجات هستی، متن واقع را پر کرده است. از این رو ملاصدرا طبق مبنای خود در باور به حرکت استکمالی دائمی جوهری عالم طبیعت، (همو، ۱۳۶۶، ج ۷، ص ۴۱۹) برای تمام فاعل‌های طبیعی (در حرکات طبیعی، نباتی و حیوانی)، غایت الهی تصور کرده است. (همو، ۱۳۷۵، ص ۳۰۹)

از ویژگی‌های کمال و هدف نهایی هر موجودی این است که باید بین موجودات و کمال آنها تناسب باشد و چون این عالم فانی، آمیخته به قوه، عدم، حرکت و استحاله است و هیچ تناسبی بین شیء و کمال آن وجود ندارد؛ لازم است که شیء واصل و متحرک، عوالم وجودی گوناگون را طی نماید تا به مقام تجرد برسد و به عالم حقیقت راه یابد. (همو، ۱۳۶۳، ص ۴۴۱) بنابراین سالک صالح که در صیوروت و تحول درونی است با حرکت جوهری، در مسیر هستی به صیوروت باطنی راه می‌یابد. صیوروت درونی که از بهترین کمال‌های سالک صالح است، اعتباری، ذهنی، وضعی و قراردادی نیست؛ بلکه امری حقیقی و کمالی واقعی و تکوینی است. بنابراین مسیر صیوروت هم، امری تکوینی و عینی است.

همین مبنای راسخ می‌تواند بیانگر کیفیت تقرّب بنده به مقام قرب پروردگار خود باشد؛ چون فاصله عبد و مولا هرچند نامتناهی است، لیکن درجات این حدفاصل را هیچ‌یک از عناوین اعتباری، مفاهیم ذهنی و ماهیات انتزاعی و حکمانی تشکیل نمی‌دهد، بلکه آن را فقط درجات وجودی تأمین می‌کند. (جوادی آملی، ۱۳۸۸، ج ۶، ۲۳۳)

حرکت جوهری دامنه حرکت را به عالم طبیعت نیز محدود نمی‌کند و تداوم استمرار آن را با رقیق تر کردن حرکت تا برزخ و پس از آن تا حشر اکبر، استمرار می‌دهد. (همو، ۱۳۹۳، ج ۱۲، ص ۴۰۹-)

ملاصدرا حرکت در مراتب اولیه انسان را با حرکت جوهری و اوج حرکت جوهری انسان را با واژه «صیروت» تعبیر نموده است. (صدرالدین شیرازی، ۱۳۶۰، ص ۴۶۹)

### ۲-۳-۱- نامتناهی بودن صیروت و تقرب الی الله

مجموعه نظام هستی به سوی خدا در صیروت است و در نهایت، او را ملاقات می‌کند. در این ملاقات که همگانی است و شامل کافران نیز می‌شود، هر کسی خداوند را متناسب با شاکله وجودی و سرمایه کمالات اکتسابی خود ملاقات می‌نماید. این مقصد عمومی و مقصود همگانی، یعنی ذات اقدس الهی، کمال بی‌حدّی است که پایان ندارد. به بیان بزرگان اهل معرفت، نخستین مرحله این سیر، شناختن و باور کردن خدای تعالی است که «سیر من الخلق الی الحق» نامیده می‌شود. مسافت این مسیر، محدود است؛ یعنی هم آغاز دارد و هم انجام، زیرا سالک محدود، به پایان سیر خود که معرفت خدا و تصدیق اوست می‌رسد، اما در مرحله دوم که «سیر من الحق الی الحق بالحق» یا سیر در اسماء حسنی و صفات علیای حق تعالی، یگانگی این اسماء و صفات با یکدیگر و با ذات است، مسافت نامحدودی دارد؛ زیرا کمالات الهی نامتناهی است و سالک واصل هرچه در اسمای الهی سیر می‌کند، از اکتناه آن عاجز است و به مقام برتر نزدیک و نزدیک‌تر می‌شود، لیکن به پایان آن نمی‌رسد. از این رو مقرّبان ساحت او هرچند که به مراحل عالی قرب الهی برسند، باز هم قرب و نزدیکی بیشتری را طلب می‌کنند. (همو، ۱۳۸۸، ج ۳، ص ۲۸۰-۲۸۲)

### ۳-۳-۱- جسمانیة الحدوث و روحانیة البقا بودن نفس انسان

از نظر ملاصدرا تغییرات و تحولات جنین و انسان از سنخ اشتداد وجودی و استکمال ذاتی هویت نفس است (صدرالدین شیرازی، ۱۳۷۵، ص ۸۵؛ همو، ۱۹۸۱، ج ۳، ص ۲۲۰؛ همو، ۱۳۶۰، ص ۲۹۰) که این امر، مبتنی بر نظریه «جسمانیة الحدوث و روحانیة البقاء» بودن نفس می‌باشد. (همو، ۱۹۸۱، ج ۹، ص ۹۹، ۲۱-۲۲) بر مبنای حکمت متعالیه، بدن انسان در ادوار گذشته، صورت جمادیه داشته، سپس صورت نباتیه پیدا می‌کند و در مرحله حیات گیاهی، احساس گیاهی دارد و از این رو منقبض یا منبسط می‌شود و چون در محدوده رحم قرار می‌گیرد، صورت حیوانیه و احساس حیوانی می‌یابد و در این مرحله، سهمی از تجرّد خیالی، وهمی و حیوانی دارد ولی هنوز تجرّد انسانی، عقلی و کامل پیدا نمی‌کند. سپس به مرحله انسانیت می‌رسد. در آغاز انسانیت، تجرّد او ضعیف است. به تدریج با حرکت جوهریه شدت پیدا می‌کند و در سیر تجرّدی، اول تجرّد برزخی و سپس تجرّد عقلی می‌یابد و در این سیر جوهری با جمال الهی ملاقات می‌کند. بنابراین هویت انسان، از حدوث مادی و جسمانی آغاز و به بقای مجردانه روحانی ختم می‌گردد. (جوادی آملی، ۱۳۸۴، ج ۱۲، ص ۲۰۳؛ همو، ۱۳۸۴، ج ۱۵، ص ۳۱۹؛ صدرالدین شیرازی،

۱۹۸۱م، ج ۶، ص ۹۷، ۱۰۹؛ همان، ج ۸، ص ۱۳۶-۱۳۷)

مراتب برتر وجود نسبت به مراتب پایین آن بیگانه نیست و کمالات حقیقی مراتب پایین‌تر را دارد؛ یعنی کمالات جماد به گیاه، کمالات گیاه به حیوان و کمالات همه آنها به انسان نسبت داده می‌شود و به مرتبه‌ای می‌رسد که همه نقایص، حتی امکان از آن زائل می‌شود. (همو، ۱۳۵۴، ص ۱۹۴؛ همو، ۱۹۸۱م، ج ۶، ص ۲۸۵)

#### ۴-۳-۱-۱- عدم نوعیت واحد انسان

در فلسفه صدرایی بر اساس حرکت جوهری، علاوه بر صیورورت تکوینی انسان که خارج از اراده او بوده و به سیر طبیعی هر موجودی در وعاء طبیعت مربوط می‌شود، از حیث هویت علمی و اختیاری او نیز هرگونه اعتقاد، اتصاف اخلاقی و ارتکاب عملی، زمینه تحول جوهری را به همراه دارد تا اینکه گوهر ذات انسان در اثر سیر جوهری به سمت خاص حرکت کرده، با به‌دست آوردن ملکات نفسانی و گذر از جنبه حال بودن اوصاف، زمینه تحوّل ذات را فراهم می‌نماید؛ به‌طوری‌که ملکه نفسانی به تدریج، به عنوان صورت نوعی و فصل مقوم درآید. در این مقطع، گوهر ذات انسان را همان صورت نوعی و فصل اخیر وی تشکیل می‌دهد که با ملکات اعتقادی و اتصافی تحصیل نموده است. (جوادی آملی، ۱۳۸۶، ج ۳، ص ۲۳۳) با این تحلیل، انقلاب در ذات و ماهیت جایز است، زیرا در حرکت اشتدادی حادث کاملتر از زائل است؛ در نتیجه چه جوهر و چه عرض ممکن است در هر آئی، ماهیت نوعیه داشته باشد، غیر از ماهیت نوعیه‌ای که قبل یا بعد از آن دارد، یعنی ماهیت نوعیه آن تغییر کند. (همان، ج ۳، ص ۸۴؛ علوی فر، ۱۳۹۷، ص ۵۷-۵۸)

براین اساس انسان در مسیر رشد خود، نوع‌الأنواع نخواهد بود بلکه نوع متوسط است که شامل انواع مختلف است (صدرالدین شیرازی، ۱۹۸۱م، ج ۹، ص ۲۰) و برخی از آنها حیوان‌اند. ممکن است فردی ظاهر و صورت انسان داشته باشد ولی حیوان شده باشد؛ مثلاً میمون یا خوک یا گرگی انسان‌نما. در این صورت، حیوانیت او در طول انسانیت اوست. چنین شخصی در عین اینکه انسان بر او صادق است، واقعاً حیوان است. (همو، ۱۳۶۳ ب، ص ۵۳۶-۵۳۷)

بنابراین، نفوس انسانی در ابتدای حدوث، نوع واحدی هستند، اما می‌توانند در اثر حرکت جوهری و با توجه به اعمال و کارهایی که برای آنها به صورت ملکه درمی‌آید، به انواع کثیری از فرشتگان، سباع یا بهائم تبدیل شوند و با استمرار آن، زمینه تحول جوهری خود را در راه شیطان یا فرشته واقعی شدن فراهم نمایند. (جوادی آملی، ۱۳۸۶، ج ۳، ص ۲۳۳-۲۳۴)

این مطلب مهم از عرفان به حکمت متعالیه آمد و ریشه در قرآن و حدیث دارد؛ چنانکه در بعضی از نصوص دینی آمده است که برخی از انسان‌های تبهکار در معاد به صورت حیوان مجسم

می‌شوند، مانند آیات «إِنَّ هُمْ إِلَّا كَالْأَنْعَامِ بَلْ هُمْ أَضَلُّ» (فرقان (۲۵)، ۴۴)، «شَيَاطِينُ الْإِنْسِ وَالْجِنِّ» (انعام (۶)، ۱۱۲) و یا روایت حضرت علی بن ابی‌طالب (علیه‌السلام) که می‌فرماید: «فَالصَّوْرَةُ صَوْرَةُ إِنْسَانٍ وَالْقَلْبُ قَلْبُ حَيَوَانٍ». (شریف رضی، ۱۴۱۴ق، ص ۱۱۹؛ جوادی آملی، ۱۳۸۶، ج ۳، ص ۲۳۵ و ۲۳۳)

بنابراین چنین نیست که انسان با حرکت جوهری، ناگهان از مرتبه طبیعت به مجرد فراطبیعی گام نهد بلکه از عالم بالا بر انسان طبیعی افاضه می‌شود و همین افاضات او را در مسیر اشتداد وجود به حرکت وامی‌دارد و بالا می‌آورد؛ چون این حرکت در واقع سیر نیست، بلکه صیوروت است. (جوادی آملی، ۱۳۸۴، ج ۱۵، ص ۳۲۲)

## ۲. تحلیل وجودشناختی قرب از نظر عرفا

وصول به مقام ابرار و نیل به مقام قرب خدا از والاترین اهداف عرفا است. (همو، ۱۳۸۶، ج ۵، ص ۲۸۸) یکی از اصلی‌ترین مبانی عرفانی برای رسیدن به مقام قرب الهی، وحدت شخصی وجود است که مورد بررسی قرار می‌گیرد.

عرفان طرح تازه‌ای ارائه می‌کند و آن اینکه آیا وحدت اصیل است یا کثرت و همان‌طور که در مورد وجود یا ماهیت هرکدام اصیل است دیگری اعتباری است، در مورد وحدت و کثرت نیز این چنین است. (همو، ۱۳۸۷، ج ۱، ص ۴۰؛ همو، ۱۳۸۶، ج ۵، ص ۳۷)

نکته مهم آن است که از نظر عارف هرچند کثرت، اعتباری و وحدت، حقیقی است، لیکن اعتباری بودن آن، نسبت به خداوند سبحان است و نظیر صورت آینه که نمای صادق دارد و از نگاه موحدانه عارف، صورت آینه، زیبایی صاحب صورت را نشان می‌دهد، هرچند دیگران آنها را موجود جدا می‌پندارند؛ نظیر کودکی که صورت آینه را موجود جدای از صاحب صورت و مستقر در آینه تصور می‌کند. (همان، ج ۵، ص ۳۰)

اساس عرفان بر وحدت شخصی وجود و کثرت‌زدایی از حریم آن است. وحدت شخصی وجود، کثرت وجود را نفی می‌کند، نه هرگونه کثرت را؛ چه کثرت تباینی وجود و چه کثرت تشکیکی آن و یا به سبب وحدت وجود و کثرت موجود که نقدی بر همه آنها وارد است؛ چون اصل کثرت را که مظاهر وجود و نمود هستند را اثبات نموده و هرگز آن را سراب یا دومین نقش احوال و دو بین نمی‌داند. در عرفان هرگز اصل کثرت نفی نشده و نمی‌شود، بلکه کثرت از «بود» به «نمود» تنزل می‌کند؛ همان‌طور که در عرفان، «بود» از کثرت به وحدت ترقی می‌کند. (همو، ۱۳۸۷، ج ۱، ص ۶۰، ۴۰)

بنابراین در عرفان اسلامی، تنها یک موجود، حقیقت عینی و خارجی دارد و آن خداوند واحد

مطلق است که اطلاق، صرافت و وجوب آن از طریق نقل، عقل و کشف ثابت شده است و کثراتی که در عالم خارج دیده می‌شود، مظاهر و شئون آن وجود مطلق واحد است. (قیصری، ۱۳۷۵، ص ۲۷؛ قمشه‌ای، ۱۳۷۸، ص ۳۶؛ آملی، ۱۳۶۸، ص ۶۵۹)

بنابراین در هستی فقط او و مظاهرش هستند که خلق و عالم و غیر آن نامیده می‌شوند، هر چند حکم هر مظهری متفاوت است و این به حسب اسماء، صفات و کمالات اوست؛ (همان، ص ۶۶۷) یعنی وحدت، ذاتی آن وجود مطلق است و کثرت از لواحق است که به حسب صفاتی که بر آن عارض می‌شوند؛ (ابن ترکیه، ۱۳۶۰، ص ۱۰۸) یعنی آنچه متعدد و متکثر است، عین ذات حق نیست بلکه نسب و شئون وجود حق تعالی می‌باشد. (فناری، ۲۰۱۰، ص ۲۱۶)

از جمله آثار و لوازمی که از نظریه وحدت شخصی وجود در حوزه وجودشناسی لازم می‌آید آن است که چون کثرات امکانی آیات، شئون و ظهورات وجود حقیقی اند، از آنها نمی‌توان به وجود رابط تعبیر کرد؛ زیرا وجود رابط مانند وجود مستقل دارای وجود اصیل و حقیقی است، هر چند که وجود آنها ضعیف‌تر از وجود مستقل است. در حالی که بر اساس نظریه وحدت شخصی وجود و با ارجاع علیت به تشان غیر از وجود حقیقی واجب، هیچ وجود دیگری اعم از استقلال یا تعلق، محقق نیست، بلکه هر آنچه موجود است، شئون و ظهورات اوست. (جوادی آملی، ۱۳۸۶، ج ۹، ۵۱۸)

بر مبنای وحدت شخصی وجود، علت و معلول به واجب و شأن آن تقسیم می‌شود. به حسب سلوک عرفانی، علت، یک وجود حقیقی و معلول، جهتی از جهات علت است. (همان، ج ۹، ص ۵۰۰) بنابراین نسبت آیات، شئون و ظهورات وجود (کثرات امکانی) به وجود واحد حقیقی، نسبت ظل با ذی ظل است که تا ذی ظل نباشد، ظلّی نخواهد بود.

در چنین منظری از هستی، معنای تقرب الی الله چیست؟ اساساً وقتی دویتی نیست، بُعد و دوری معنا ندارد تا سخن از نزدیکی و قرب گفت. اگر وحدت شخصیه به معنای انکار هر نوع کثرتی بود به درستی نه از دوری می‌توانستیم سخن بگوییم و نه از نزدیکی و قرب؛ اما از آنجا که در نگرش اصیل عرفانی و بنابر تقریر صحیح و دقیق از وحدت شخصیه، کثرت انکار نمی‌شود بلکه کثرت وجودی به کثرت ظهوری تأویل می‌شود و از ماسوی الله به آیات و جلوات و مظاهر و تعینات اسمائی و صفاتی یاد می‌شود، بنابراین می‌توان از تقرب، معنای محصلی داشت. در این منظر بنا بر هویت شائی و وجهی و ظهوری موجودات، می‌توان تقرب الی الله را سیر استظهاری تکاملی و اشتدادی در اسماء حق تعالی دانست؛ یعنی مظهریت بیشتر و شدیدتر یافتن نسبت به یکی از اسماء حق و یا جامعیت بیشتر یافتن نسبت به اسماء الهی. چنانچه سلوک سالک و طی مدارج عرفانی و

تقرب او به خداوند در واقع نیل به منازل و مقامات اسمائی و درک مراتب بالاتر و عالی تری از جمال و جلال الهی است که با قدم شهود و سیر آنفسی برای سالک حاصل می‌شود. عالی‌ترین مدارج تقرب در واقع برترین مراتب مظهریت اسمائی از حضرت حق است که اختصاص به انسان کامل دارد. لذاست که او آیت‌الله اکبر و خلیفه خداوند در جمیع عوالم هستی و حضرات و مظاهر آن ذات بی‌مثال است. روشن است که جمیع مراتب قرب در این نگاه همان مراتب توحید و مراتب معرفت و شهود حق تعالی است.

بنابر آنکه شهود برترین طریق کشف حقیقت و یافتن عین واقعیت است، پیام‌نهایی صدرالمتألهین که لطیف و صواب است آن است که از منظر بحث تقرب و معرفت‌الله، ثمره باور به وحدت وجود، وحدت شهود و عدم نگاه به کثرت خلّقی است؛ مانند توجه تام به صاحب اصلی صورت‌های گوناگون در آئینه‌های مختلف که بیننده را از کثرت آئینه و اختلاف آنها غافل می‌کند و جز صاحب صورت چیزی را نمی‌بیند. (همو، ۱۳۸۷، ج ۱، ص ۶۱؛ صدرالدین شیرازی، ۱۹۸۱م، ج ۲، ص ۲۹۲؛ رفیعی قزوینی، ۱۳۶۷، ص ۵۳-۵۶)

شهود وحدت شخصی وجود اقسامی دارد؛ بعضی از آنها شهود خوش‌باورانه روانی است و برخی فقط برای خود عارف صاحب‌دل قابل اعتماد است و بعضی محققانه و قابل اتکا است. اولی نظیر قطع قطاع در اصول و شک شکاک در فقه است که هیچ‌یک قابل دفاع نبوده و پشتوانه تحقیقی ندارند. دومی توان انتقال از دل به صحنه عقل را ندارد و قادر بر استدلال عقلی بر شهود عرفانی نیست. چنین شهودی برای خود عارف صاحب‌دل گواراست، ولی در حد صدور یا ظهور نیست؛ لذا نیاز عرفان نظری را برطرف نمی‌کند. سومی شهود محققانه و قابل انکاست و توان تنزل از مشهود بودن به معقول شدن را دارد و چنین عارف‌شاهدی جامع بین علم حضوری و حصولی است؛ لیکن قلمرو آن وحدت شهود است، نه وحدت وجود، ولی هنوز به جایی نرسیده که بیابد غیر از خدا، ظهور و آیت اوست. اگر به جایی رسید که شهود وی کامل بود و فتوای علم حضوری او وحدت شخصی وجود بود، نه وحدت شهود و کثرت را انکار نکرد، لیکن کثرت را موجود مجازی آن وجود حقیقی یافت، چنین عرفان شهودی‌ای پشتوانه عرفان نظری بوده و توان تأمین نیازهای علمی عرفان نظری را دارد.

ازسویی، وحدت شخصی وجود را می‌توان در پایان سیر علمی حکمت متعالیه، نه در آغاز یا میان راه تأمین کرد. این منظر، از شائبه روانی بودن و انحصاری بودن و قابل انتقال نشدن مصون است؛ زیرا صدر و ساقه معارف حکمت متعالیه را برهان ناب تشکیل می‌دهد که از قطع روان شناختی و بند انحصاری آزاد است، زیرا اساس برهان ناب بر تعامل فکری و نقل و انتقال علمی است. (جوادی آملی، ۱۳۸۷، ج ۱، ص ۴۱۰-۴۱۱)

### ۳. راه رسیدن به شهود قرب

کمال حقیقی انسان، لقاءالله است و راه رسیدن به آن، طولانی نیست؛ (طوسی، ۱۴۱۱ق، ج ۲، ص ۵۸۳؛ ابن طاووس، ۱۳۷۶، ج ۱، ص ۱۵۸؛ کفعمی، ۱۴۱۸ق، ص ۲۰۵) زیرا حق تعالی در باطن و سرّ انسان است و دوری ما از او به سبب آن است که از حقیقت و باطن خودمان دور شده‌ایم و به امور بیرون از خود سرگرم و مشغولیم.

نزدیک‌ترین، بهترین و بلکه یگانه راه رسیدن به شهود قرب و رسیدی حق تعالی، معرفت نفس است. عارف با شناخت حضوری خود، قبل از اینکه خود را دریابد خدای خود را می‌یابد؛ زیرا حق تعالی، باطن و حقیقت نفس اوست. بنابراین باید موانع دیدن حقیقت و باطن خودمان را بزداییم تا خود واقعی مان را ببینیم و آن را دریابیم. همچنین به موجب روایت «لَيْسَ بَيْنَهُ وَ بَيْنَ خَلْقِهِ حِجَابٌ غَيْرَ خَلْقِهِ» (ابن بابویه، ۱۳۹۸ق، ص ۱۷۹؛ مجلسی، ۱۴۰۳ق، ج ۳، ص ۳۲۷) و اصول و براهین عقلی، طریقت معرفت نفس، یعنی سالک افعال و اوصاف و ذات خود را کنار بزند و غیر از خدا کسی را نبیند و در افعال و اوصاف و ذات حق تعالی فانی شود. در نتیجه، بی‌درنگ یک حقیقت مطلق را می‌یابد و مشاهده می‌کند که همه اوصاف، وصف او و همه افعال، فعل اوست. پس تنها حجاب میان خلق و خالق، همان خلق است و اگر خلق خود را نبینند، خالق را می‌بینند.

بنابراین عارف با مشاهده قرب و رسیدی حق، به مقام قرب نوافل و سپس قرب فرائض، فناء ذات، صفات و افعالش در ذات، صفات و افعال حق تعالی به توحید ذاتی، وصفی و فعلی رسیده و درمی‌یابد که خدای سبحان ولیّ مطلق است؛ یعنی اولاً هر فعلی از آن اوست، چون او و دیگران مظاهر اسماء حسناى اویند و ثانیاً، هر وصف و اسمی از آن اوست و ثالثاً جز او هیچ ذات و حقیقت وجودی مستقلی در عالم نیست.

تقرّب به حق تعالی در منطق و منظومه عرفانی به همین معناست که البته با تفسیر فنون دیگری چون فلسفه متفاوت است. مثلاً فیلسوف می‌گوید: انسان در سیر صعودی خود با تجدد وجودی و اشتداد هستی، مرتبه به مرتبه ترفع وجودی یافته و بر قرب وجودی‌اش به مبدأ کمال و کمال بی‌نهایت افزوده می‌گردد؛ اما عارف می‌گوید: بین خدا و مظاهر او، بعد وجودی وجود ندارد تا فرض تقرّب وجودی لازم باشد، بلکه انسان سالک به میزانی که خود و تعیین امکانی‌اش را نبیند، به حقیقت هستی و باطن خود یعنی حق تعالی معرفت بیشتر یافته و در نهایت که جمیع تعیینات وجودی‌اش از نظر او محو می‌شود به بالاترین درجه قرب که فناى در حضرت حق است نائل می‌گردد.

اگر عارف واصل، به بارگاه قرب خدا بار یافت و در پرتو نور حق، با مشاهده حالت سابق و حالت لاحق که نمودار معدوم بودن همه اشیاء است، وحدت شخصی وجود را که منحصر به

خداست به خوبی می‌یابد و آنگاه خداوند، خود و جهان را به خوبی خواهد شناخت. (جوادی آملی، ۱۳۸۶، ج ۵، ص ۳۳-۳۴؛ همو، ۱۳۹۳، ج ۲، ص ۲۸۷-۲۸۵، ص ۳۴۶-۳۴۸)

علامه طباطبایی طریقت و سلوک عملی عرفانی و رسیدن به مقام قرب الهی را متشکل از دو عنصر اصلی جاذبه و دافعه می‌داند: ۱. دفع و ترک مطلق ماسوی‌الله؛ ۲. گرایش و جذب و توجه تام به الله تبارک و تعالی. (طباطبایی، ۱۳۸۷، ج ۲، ص ۸۶؛ جوادی آملی، ۱۳۹۳، ج ۲، ص ۳۱۷)

بازگشت این دو به صفت جلال و جمال حق تبارک و تعالی است که در هر قسم از موجودات به نوعی متجلی است. جمادات جذب و دفعی دارند؛ مثلاً یک دانه برای آنکه تبدیل به خوشه گندم شود مواد مغذی و متناسب مانند آب کافی و سالم و اکسیژن و کود و ... را جذب و مواد مخرب و نامتناسب با غایتش را دفع می‌کند. حیوانات نیز جاذبه و دافعه مخصوص به خود را دارند که از آن به شهوت و غضب یاد می‌شود؛ یعنی به لذایذ و ملائمت‌گرایش دارند و از ناملایماتی مانند دشمن و هوای نامناسب و مسکن خشن و ... گریزان‌اند. همین جاذبه و دافعه هنگامی که لطیف‌تر می‌شود، در انسان به صورت اراده و کراهت درآمده و موجب می‌شود تا انسان امور و افعالی را که متناسب با هدف اوست اراده کرده و پسندد و کارها و امور دیگر را نپسندد و هنگامی که لطیف‌تر و روحانی‌تر شوند به صورت صفت تولی و تبری بروز می‌کنند که از ارکان فروع دین و ستون خیمه ایمان مؤمنان‌اند.

بنابراین دو عنصر جذب و دفع، محور اساسی سلوک عملی است. سالک هر چه را غیر خداست رها می‌کند و با همه ظرفیت خود به سمت حق تعالی توجه می‌کند. این همان معنای ذکر «لا إله الا الله» مرکب از نفی و اثبات است. در قدم نخست (سیر من الخلق الی الحق) الوهیت، معبودیت و توجه به غیر خدا را مطلقاً نفی کرده و از همه منقطع می‌شود و در گام دوم (سیر من الحق الی الخلق) که لازمه و نتیجه گام نخست است، توجه، عبادت، خضوع و گرایش به حق تعالی را اثبات می‌کند. در نتیجه، نگاهش به همه عالم تغییر می‌یابد و همه چیز را تجلی و ظهور او می‌یابد و از این رو به همه اشیاء علاقه‌مند می‌شود، چون چهره محبوب را در آنها می‌بیند.

عامل محرومیت و حجاب در مسیر قرب الهی، سرگرمی به اموال فناپذیر (حطام دنیا) و برگزیدن متاع پست آن است؛ (اعراف (۷)، ۱۶۹) زیرا طبق آیه شریفه (احزاب (۳۳)، ۴) خدا برای یک انسان دو قلب قرار نداده تا بتواند به دو امر تعلق داشته باشد. بنابراین اشتغال و توجه به دنیا موجب دوستی آن است. دنیا دوستی نیز سبب می‌شود که انسان همه دغدغه و هم‌تتش را مصروف تأمین آن کند و در نتیجه، همه ظرفیت قلب اشغال می‌شود و دیگر جای صاف، خالی و پاکی در دل باقی نمی‌ماند که آینه جمال حق تعالی شود و به همین سبب، معرفت و محبت حق تعالی با محبت و اشتغال به دنیا جمع‌شدنی نیست؛ زیرا سیر و سلوک در درجه نخست فعل قلب انسان است و

اعضاء و جوارح بدن تابع دل‌اند. اگر قلب متوجه به عالم دنیا و متاع آن باشد، سلوک آدمی نیز در راستای بهره‌مندی از همین دنیای مجازی است و چنانچه قلب متوجه عالم معنی و وجه‌الله باشد، سلوک انسان نیز در آن مسیر است.

بنابراین ترک ماسوی‌الله و تهی کردن دل از غیر حق و پرداختن به حقیقت خویشتن از لوازم گرایش تام به حق تعالی است. انسان سالک با کنار زدن پرده‌های غفلت و غرور و پرداختن به مظاهر اسماء و صفات الهی در درون خویش، بی‌درنگ متوجه به حقیقت محض و قرب و رسیدی آن وجود لایتناهی به خویش شده و در نتیجه این شناخت حضوری و شهودی، دل‌بسته، عاشق و شیفته روی دوست می‌شود. (همان، ج ۲، ص ۳۱۷-۳۲۰)

#### ۴. نتیجه

ملاصدرا برای جواهر، حرکت استکمالی دائمی و برای تمام فاعل‌های طبیعی (حرکات طبیعی، نباتی و حیوانی)، غایت الهی تصور کرده است. وی حرکت در مراتب اولیه انسان را با حرکت جوهری و اوج حرکت جوهری انسان را به «صیوروت» تعبیر نموده است و این تحول در درون سالک صالح را از بهترین کمال‌های سالک صالح می‌داند که امری حقیقی و کمالی واقعی و تکوینی است. بر مبنای حرکت جوهری، دامنه حرکت علاوه بر عالم طبیعت تا برزخ و حشر اکبر ادامه دارد و صعود از ضعیف به شدید و اشد را اشتداد وجودی می‌نامند. حقیقت انسان در طی حرکت جوهری‌اش، از ابتدا تا انتها، دارای یک وجود است که صورت آن سیلان و تغییر دارد و در هر مرحله جدید، کمالات قبلی محفوظ است. اصل اشتداد یعنی وجود ضعیف می‌تواند شدید شود و وجود شدید می‌تواند اشد گردد. به این ترتیب، از نظر صدرالمألهین انسان بر پایه مبانی‌ای چون اصالت وجود، تشکیک در وجود و حرکت جوهری و اشتدادی می‌تواند مراتب سه‌گانه کمال یعنی کمالات مادی، مثالی و عقلانی را ببیماید. بنابر چنین تلقی‌ای از هستی، قرب‌الی‌الله، نیل به مرتبه بالاتری از کمالات وجودی و تشبه بیشتر به کمالات و صفات خداوند متعال است که با اشتداد یافتن هستی انسان و استکمال هستی‌اش، بر مرتبه قرب او نیز افزوده می‌شود.

از نظر عرفا و همچنین نظر نهایی ملاصدرا که به وحدت اصل حقیقت وجود و کثرت در مظاهر قائلند، تقرب‌الی‌الله تقریبی وجودی نیست. از نظر ایشان، از آنجا که موجودات و کثرات هستی، شئون و سایه‌های حقیقت وجود هستند، اساساً نسبت ایشان با ذات حق نسبت دو موجود نیست تا از قرب وجودی یا بُعد وجودی بتوان سخن گفت. بنابر تشکیک خاص‌الخاصی و «وحدت وجود و موجود»، گرچه وجودات غیر واجب تعالی، تکثر و تمایز دارند اما همه آنها تعینات و ظهورات واجب تعالی هستند که تمایز آنها از یکدیگر تمایز ظهوری است و تشکیک میان آنها نیز تشکیک

وجودی. بنابراین، تقرب نیز از منظر ایشان تقرب ظهوری خواهد بود؛ به این معنا که هر اندازه انسان سالک بتواند از مراتب بالاتری از مظهریت اسمائی و صفاتی حضرت حق برخوردار شود، از تقرب بالاتری برخوردار بوده و مقرب تر است.

پس وجه مشترک دو دیدگاه عرفانی و فلسفی را می توان تلقی تشکیکی ایشان از قرب دانست و وجه اختلاف را در حقیقت قرب که یکی آن را تقرب کمالی وجودی تلقی می کند و دیگری تقرب اسمائی ظهوری.

همچنین وجه مشترک دیگر اینکه نزدیک ترین و بهترین راه رسیدن قرب الهی و شهود قرب وریدی حق تعالی در هر دو مسیر، معرفت نفس است. براساس روایات و اصول و براهین عقلی و عرفانی، راه معرفت نفس یعنی اینکه سالک، افعال، اوصاف و ذات خود را که تنها حجاب میان او و خداوند است، به تدریج کنار بزند تا آنجا که غیر از خدا کسی را نبیند و در افعال، اوصاف و ذات حق تعالی فانی شود. در نتیجه، بی درنگ یک حقیقت مطلق را می یابد و مشاهده می کند که همه اوصاف، وصف او و همه افعال، فعل اوست. از این رو بزرگان اهل معرفت بر اصول و ارکانی مانند صمت، جوع، سهر، عزلت، ذکر مدام، مراقبه، محاسبه، تلاش در عبادت، فکر و اعتبار و ... تأکید می کنند که هم در شریعت تأکید زیادی به آنها شده و هم تأثیر شگرفی در قطع علاقه نفس از بیگانگان بیرونی و پرداختن به خویش دارند.

علامه طباطبایی نیز در تکمیل نظر بزرگان، روش عملی انقطاع الی الله و معرفت نفس را متشکل از دو عنصر اصلی جاذبه و توجه تام به الله تبارک و تعالی و دافعه مطلق ماسوی الله می داند.

## منابع

### \* قرآن کریم

۱. آشتیانی، سیدجلال‌الدین (۱۳۸۱). شرح بر زاد المسافر. چاپ سوم. قم: دفتر تبلیغات اسلامی.
۲. آملی، سیدحیدر (۱۳۶۸). نقد النقود فی معرفة الوجود (جامع الأسرار). تحقیق یا تصحیح هانری کرین. تهران: انتشارات علمی و فرهنگی وزارت فرهنگ و آموزش عالی.
۳. ابن بابویه، محمد بن علی (۱۳۹۸ق). التوحید (للمصدق). تحقیق هاشم حسینی. قم: جامعه مدرسین.
۴. ابن ترکه، صائن‌الدین علی (۱۳۶۰). تمهید القواعد. تحقیق یا تصحیح سیدجلال‌الدین آشتیانی. تهران: انتشارات وزارت فرهنگ و آموزش عالی.
۵. ابن طاووس، علی بن موسی (۱۳۷۶). الإقبال بالأعمال الحسنة (ط-الحديثه) (ج ۳ و ۱). تحقیق جواد قیومی اصفهانی. قم: دفتر تبلیغات اسلامی.
۶. ابن عربی، محمد بن علی (۱۴۱۰ق). رحمة من الرحمن فی تفسیر و اشارات القرآن. تحقیق محمود محمود غراب. دمشق: مطبعة نصر.
۷. ابن فارس، احمد بن فارس (۱۴۰۴ق). معجم مقاییس اللغة. تحقیق یا تصحیح هارون عبدالسلام محمد. قم: مکتب الاعلام الاسلامی.
۸. ابن منظور، محمد بن مکرم (۱۴۱۴ق). لسان العرب. تحقیق جمال‌الدین میردامادی. چاپ سوم. بیروت: دارصادر.
۹. جوادی آملی، عبدالله (۱۳۸۸). ادب فنای مقربان (شرح زیارت جامعه کبیره) (ج ۳ و ۶). تحقیق محمد صفایی. چاپ پنجم. قم: مرکز نشر اسراء.
۱۰. \_\_\_\_\_ (۱۳۹۳). ادب فنای مقربان (شرح زیارت جامعه کبیره) (ج ۹). تحقیق قنبرعلی صمدی، احسان ابراهیمی. قم: مرکز نشر اسراء.
۱۱. \_\_\_\_\_ (۱۳۹۴). بر بال اعتکاف. تحقیق یدالله مقدسی، سید کمال‌الدین عمادی. چاپ دوم. قم: مرکز نشر اسراء.
۱۲. \_\_\_\_\_ (۱۳۹۳). تحریر رساله الولاية (ج ۲). تحقیق عباس فتحیه. چاپ دوم. قم: مرکز نشر اسراء.
۱۳. \_\_\_\_\_ (۱۳۸۹). تسنیم: تفسیر قرآن کریم (ج ۱۴). تحقیق عبدالکریم عابدینی. چاپ دوم. قم: مرکز نشر اسراء.

۱۴. \_\_\_\_\_ (۱۳۸۴). تفسیر موضوعی قرآن کریم (فطرت در قرآن) (ج ۱۲). تحقیق محمدرضا مصطفی پور. چاپ سوم. قم: مرکز نشر اسراء.
۱۵. \_\_\_\_\_ (۱۳۸۴). تفسیر موضوعی قرآن کریم (حیات حقیقی انسان در قرآن) (ج ۱۵). تحقیق غلام‌علی امین‌دین. چاپ دوم. قم: مرکز نشر اسراء.
۱۶. \_\_\_\_\_ (۱۳۸۵). تفسیر موضوعی قرآن کریم (هدایت در قرآن) (ج ۱۶). تحقیق علی عباسیان. چاپ دوم. قم: مرکز نشر اسراء.
۱۷. \_\_\_\_\_ (۱۳۸۶). ریحی مختوم (ج ۴، ۹). تحقیق حمید پارسانیا. چاپ سوم. قم: مرکز نشر اسراء.
۱۸. \_\_\_\_\_ (۱۳۸۶). ریحی مختوم (ج ۱۰). تحقیق حمید پارسانیا. چاپ سوم. قم: مرکز نشر اسراء.
۱۹. \_\_\_\_\_ (۱۳۹۳). ریحی مختوم (ج ۱۳ و ۱۲). تحقیق حمید پارسانیا. قم: مرکز نشر اسراء.
۲۰. \_\_\_\_\_ (۱۳۹۵). ریحی مختوم (ج ۱۷). تحقیق حجج اسلام میثم واثقی، قاسم جعفرزاده، مهدی سلطانی. قم: مرکز نشر اسراء.
۲۱. \_\_\_\_\_ (۱۳۸۶). سرچشمه اندیشه (ج ۳ و ۵). تحقیق عباس رحیمیان محقق. چاپ پنجم. قم: مرکز نشر اسراء.
۲۲. \_\_\_\_\_ (۱۳۸۵). سروش هدایت (ج ۳). تحقیق سید محمود صادقی. قم: مرکز نشر اسراء.
۲۳. \_\_\_\_\_ (۱۳۸۷). عین نضاح (تحریر تمهید القواعد) (ج ۱). تحقیق حمید پارسانیا. قم: مرکز نشر اسراء.
۲۴. رفیعی قزوینی، ابو الحسن (۱۳۶۷). مجموعه رسائل و مقالات فلسفی (ج ۱). تصحیح غلام حسین رضانژاد. تهران: نشر الزهراء علیها السلام.
۲۵. شریف رضی، محمد بن حسین (۱۴۱۴ق). نهج البلاغه. تحقیق صبحی صالح. قم: هجرت.
۲۶. صدرالدین شیرازی، محمد بن ابراهیم (۱۳۶۶). تفسیر القرآن الکریم (ج ۷). تحقیق محمد خواجهوی. چاپ دوم. قم: انتشارات بیدار.
۲۷. \_\_\_\_\_ (۱۳۶۰). الشواهد الربوبیة فی المناهج السلوکیة. تصحیح و تعلیق سید جلال‌الدین آشتیانی. چاپ دوم. مشهد: مرکز الجامعی للنشر.
۲۸. \_\_\_\_\_ (۱۳۶۱). عرشیه. تصحیح غلامحسین آهنی. تهران: انتشارات مولی.

۲۹. \_\_\_\_\_ (۱۳۵۴). المبدأ و المعاد. تصحيح سيد جلال الدين آشتياني. تهران: انجمن حكمت و فلسفه ايران.
۳۰. \_\_\_\_\_ (۱۳۷۵). مجموعه رسائل فلسفی صدر المتألهين. تحقيق و تصحيح حامد ناجی اصفهانی. تهران: انتشارات حكمت.
۳۱. \_\_\_\_\_ (۱۳۶۳ الف). المشاعر. مترجمين بديع الملك بن امام قلى عماد الدوله، هانرى كربين. چاپ دوم. تهران: طهورى.
۳۲. \_\_\_\_\_ (۱۳۶۳ ب). مفاتيح الغيب. مقدمه و تصحيح محمد خواجوى. تهران: موسسه تحقيقات فرهنگى.
۳۳. \_\_\_\_\_ (۱۹۸۱ م). الحكمة المتعالية فى الاسفار العقلية الاربعة (ج ۱، ۲، ۳، ۴، ۵، ۶، ۷، ۸ و ۹). چاپ سوم. بيروت: دار احياء التراث العربى.
۳۴. طباطبايى، محمد حسين (بى تا). بداية الحكمة. قم: جماعة المدرسين فى الحوزة العلمية بقم؛ مؤسسة النشر الإسلامى.
۳۵. \_\_\_\_\_ (۱۳۸۶). نهاية الحكمة (ج ۳). تصحيح غلامرضا فياضى (ج ۱). قم: مركز انتشارات مؤسسه آموزشى و پژوهشى امام خمينى رحمة الله.
۳۶. \_\_\_\_\_ (۱۳۸۷). مجموعه رسائل (ج ۲). قم: مؤسسه بوستان كتاب (مركز چاپ و نشر دفتر تبليغات اسلامى حوزه علميه قم).
۳۷. طوسى، محمد بن الحسن (۱۴۱۱ ق). مصباح المتهجد و سلاح المتعبد (ج ۲). بيروت: مؤسسة فقه الشيعة.
۳۸. علوى فر، مهديه (۱۳۹۷). تبين فلسفى تكامل جهان هستى بر اساس حكمت متعالیه با تكيه بر آيات قرآن كريم. پایان نامه دكتورى مدرسى معارف، دانشگاه پیام نور، دانشكده تحصيلات تكمیلی.
۳۹. فنارى، شمس الدين محمد حمزه (۲۰۱۰ م). مصباح الأنس بين المعقول و المشهود. تحقيق يا تصحيح عاصم ابراهيم الكيالى. بيروت: دار الكتب العلمية.
۴۰. قمشه‌اى، محمدرضا (۱۳۸۷). مجموعه آثار آقا محمدرضا قمشه‌اى. تصحيح حامد ناجی اصفهانی، خليل هرامى قصرچمى. تهران: كانون پژوهش.
۴۱. قيصرى، داوود (۱۳۷۵). شرح فصوص الحكم (القيصرى). تحقيق يا تصحيح سيد جلال الدين آشتياني. تهران: شركت انتشارات علمى و فرهنگى.
۴۲. كفعمى، ابراهيم بن على عاملى (۱۴۱۸ ق). البلد الأمين و الدرع الحصين. بيروت: مؤسسة الأعلمی للمطبوعات.

۴۳. مجلسی، محمد باقر بن محمد تقی (۱۴۰۳ق). بحار الأنوار (ط- بیروت) (ج ۳، ۵۴ و ۶۶). تحقیق جمعی از محققان. چاپ دوم. بیروت: دار إحياء التراث العربی.
۴۴. مطهری، مرتضی (۱۳۷۶). درس های اسفار: مبحث حرکت (مجموعه آثار استاد شهید مطهری) (ج ۱۱). تهران: صدرا.
۴۵. \_\_\_\_\_ (۱۳۷۶). درس های اسفار: مبحث زمان (مجموعه آثار استاد شهید مطهری) (ج ۱۲). تهران: صدرا.
۴۶. \_\_\_\_\_ (۱۳۷۶). شرح مبسوط منظومه (مجموعه آثار استاد شهید مطهری) (ج ۹). تهران: صدرا.