

A comparative study of mystical nearness in the view of Ibn Arabi and Rumi

Ramin Moharrami¹/ Roghayeh Shafaq²

Abstract: " Nearness ", one of the mystical states, is obedience, which brings the obedient proximity to his obeyed. In this study, the authors, while examining Ibn Arabi and Rumi's perception of the mystical states of " nearness ", have presented the common and different thoughts, beliefs, and experiences of these two thinkers on Sufism and Islamic mysticism. This descriptive-analytical article is based on the structural and general commonalities and differences. According to the findings of the research, Ibn Arabi believes that if the meaning of nearness is not spatial or temporal contiguity, this type of nearness can be considered as authorities. However, if it means nearness between two substances, then nearness is dependent upon states. To describe " nearness ", Rumi also believes that the nearness of God to man and the world is beyond circumstances and free from spatial dimensions. Most importantly, intellect is inefficient in expressing the intuitive occurrence of nearness that occurs to the seeker. According to both mystics, nearness is the attribute of a servant whom is characterized by nearness to the Real. This is due to man's poverty and his need for the Pure Rich Being. Man, because of being the manifestation of Divine attributes, always seeks nearness to God. One of Ibn Arabi's innovations in explaining the mystical "nearness" is concentrating on nearness to God, which is exclusive to the caliphs and messengers, who have a vicarious role in conveying the message. This is due to Sheikh Akbar's opinion that prophecy is not the kind of divine blessing and attribute to be manifested.

Keywords: nearness, states, Ibn Arabi, Rumi, Sufism, Mysticism

1. Professor, Department of Persian Language and Literature, Faculty of Literature and Humanities, university of Mohaghegh Ardabili, Ardabil, Iran moharami@uma.ac.ir

2. PhD student in Persian Language and Literature, Faculty of Literature and Humanities, university of Mohaghegh Ardabili, Ardabil, Iran rogayehshafag93@gmail.com

بررسی تطبیقی حال قرب عرفانی در اندیشه ابن‌عربی و مولانا

رامین محرومی^{*}/رقیه شفق^{**}

چکیده: «قرب» از احوال عرفانی و عبارت از اطاعت است که موجب تقرّب مطیع به مطاع می‌شود. در این جُستار، با بررسی نوع تلقی ابن‌عربی و مولوی از احوال عرفانی «قرب»، اندیشه‌ها، باورها و تجارب مشترک و متفاوت این دو اندیشمند حوزه تصوف و عرفان اسلامی در این باب بازنموده شده است. در این مقاله با روش توصیفی و تحلیلی، وجهه اشتراک و اختلاف ساختاری و کلی اندیشه مولوی و ابن‌عربی در باب حال عرفانی قرب، تطبیق و تبیین شده است. براساس یافته‌های تحقیق، ابن‌عربی بر آن است که اگر منظور از قرب، قرب مکانی یا زمانی نباشد، این نوع قرب، جزء مقامات است؛ ولی اگر منظور از قرب، قرب بین دو ماده باشد؛ در آن حالت، قرب، تابع احوال شهودی قرب است که برای سالک رخ می‌دهد. در نظر هر دو عارف، قرب صفت بنده است که متصف به قرب حق می‌شود و این به دلیل فقر انسان و نیازش به غنی محض است. انسان به سبب مجال بودن صفات الهی در همه حال، به خداوند تقرّب می‌جويد. از نوآوری‌های ابن‌عربی در تبیین «قرب» عرفانی، توجه به قرب از خداست که مختص خلفاً و رسولان است و نقش رسول در ابلاغ پیام، نقش نیابتی دارد؛ زیرا نبوت در نظر شیخ اکبر، نعت و صفت الهی نیست که در محل ظهور قرار بگیرد.

کلیدواژه‌ها: قرب، احوال، ابن‌عربی، مولانا، متصوفه

* استاد گروه زبان و ادبیات فارسی، دانشکده ادبیات و علوم انسانی، دانشگاه محقق اردبیلی، اردبیل، ایران
(نویسنده مسئول)
moharami@uma.ac.ir

** دانشجوی زبان و ادبیات فارسی، دانشکده ادبیات و علوم انسانی، دانشگاه محقق اردبیلی، اردبیل، ایران
rogayehshafag93@gmail.com

مقاله علمی پژوهشی است. دریافت مقاله: ۱۴۰۱/۷/۱۴؛ پذیرش مقاله: ۱۴۰۱/۱۰/۴

مقدمه:

قرب، عبارت از اطاعت است که طاعت موجب تقویت مطیع به مطاع می‌شود. در نظر سراج طوسی، قرب را اطاعت دانند که مسبب طاعت است (سراج طوسی، ۱۴۲۱ق: ۵۳). او اهل قرب را سه گروه می‌داند: نخست، متقریان که با انواع طاعات، خود را به خدا نزدیک می‌کنند. دوم متحققان، که با نظر کردن به هر چیزی، خدا را بدان نزدیک تر بینند تا خود را. چنان‌که عامر بن عبدالقیس گوید: «ما نظرتُ إلَى شَيْءٍ إِلا رَأَيْتُ اللَّهَ أَقْرَبَ إِلَيْهِ مِنِّي». سوم، قرب بزرگان و منتهیان که با فانی شدن در حق، قرب خود را نبینند؛ یعنی از فرط جذبه و سُکر ندانند که در حال قرب‌اند یا بُعد. سراج عقیده دارد: تا زمانی که بنده قرب خود را به خدا می‌بینند؛ هنوز به قرب حقیقی نرسیده است؛ مگر آنکه قرب خدا را به خود بینند (سراج طوسی، ۱۴۲۱ق: ۵۳).

در تعاریف متصوفه، بین «قرب و ولایت» از لحاظ معناشناسی و اصطلاح عرفانی، نوعی پیوند ناگسستنی دیده می‌شود؛ به طوری که اکثر قاطبه متصوفه، در تعریف «ولی یا ولایت» بر آن هستند که منظور از آن، نزدیکی و قرابت بین دو چیز است. چنان‌که ابن عربی در احکام القرآن می‌گوید: «المولى، أصله من الولي و هو القرب» (ابن عربی، ۱۴۰۸ق: ۳، ج: ۱۴۱).

عزیزالدین نسفی در بیان التنزیل، ولایت را نزدیکی و دوستی یا قرب و محبت تعبیر می‌کند؛ «ایمان، قرب باشد و ولایت، قرب قرب باشد و نبوت، قرب قرب قرب باشد» (نسفی، ۱۳۷۹ق: ۲۰۸).

عبدالرحمن سلمی، حقیقت قرب را به مصاداق آیات گوناگونی همچون «إِذَا سَأَلَكَ عَبْدَى عَنِ فَائِتَى قَرِيبٌ» (بقره: ۱۸۶) «وَتَحْنُّ أَقْرَبُ إِلَيْهِ مِنْكُمْ وَلَكُنْ لَا تُبْصِرُونَ» (وافعه: ۸۵) و «نَحْنُ أَقْرَبُ إِلَيْهِ مِنْ حَبْلِ الْوَرِيدِ» (ق: ۱۶) نزدیکی خداوند به بنده می‌داند نه نزدیکی بنده به خداوند. از این‌رو اگر خداوند بخواهد تا بنده‌ای را به خود نزدیک کند، راه‌های قرب را بر او هموار کرده و او را از رذایل و صفات بشری دور می‌کند. در این حالت او لذت قرب حقیقی را می‌چشد و اینس واقعی را درمی‌یابد و با دوری از مقامات خلق، قرب حق نیز حاصل می‌شود^۱ (سلمی، ۱۳۸۸ق: ۱۹۴، ج: ۳). روزبهان بقلی نیز در عرائس‌البيان عقیده دارد: دستیابی به کمال معنوی و تجرد از ماده، از آثار قرب تلقی می‌شود (بقلی شیرازی، ۲۰۰۸م: ۴۳۲). مستملی بخاری در شرح تعریف انقطاع از ماسوی‌الله را از تعاریف بنیادی قرب می‌داند و بر آن است که هر چه میان بنده و خداست، از میان برداشته شود (مستملی بخاری، ۱۳۷۳ق: ۳، ج: ۱۳۶۴).

حال قرب، پیش از اینکه در متون متصوفه مطرح شود، در قرآن کریم به آن اشاره شده است و آبشور صوفیه نیز در توجه به آن، ریشه در کتاب الهی دارد. وحی الهی یکی از بنیادی ترین منابع شناخت بشر و اتصال او با قلمرو الوهیت است. از این رو تمسک به آیات پروردگار متعال، الهام بخش معنویتی سترگ در قلب‌های عارفان است. در نظام بنیادی معارف قرآن، صراط مستقیم تنها راهی است که انسان را به مقام قرب الهی می‌رساند. این همان راه بندگی خداست که همچون روحی در کالبد سایر راه‌ها سریان دارد. به بیان واضح‌تر، هر راه منتهی به خداوند، به اندازه حصه‌ای که از صراط مستقیم دارد، انسان را به قرب خدا می‌رساند.

برای شناخت بهتر «قرب» باید به رابطه دوسویه خداوند و انسان که به «قرب» تحقق می‌بخشد، اشاره کرد. در واقع افق دید و بینش قرآنی روی رابطه خدا و انسان بنیاد شده و در شناخت قرب نیز توجه به جایگاه این دو، حائز اهمیت است. به طور کلی، قرب در قرآن به چهار دسته تقسیم می‌شود: دسته اول، اینکه به انسان توصیه می‌شود دعا کند؛ زیرا خدا نزدیک است: «إِذَا سَأَلَكُ عَبْدِي عَنِ فَإِنِّي قَرِيبٌ أَجِيبُ دَعْوَةَ الدَّاعِ إِذَا دَعَانِ» (بقره: ۱۸۶). توجه به ضمیر متکلم وحده از طرف خداوند، در این آیه بیانگر ارتباط مستقیم خداوند با بنده است که وساطت رانمی‌پذیرد و بر مبنای ظاهر آیه، منظور تفہیم اصل قرب است، دسته دوم، خطاب به افراد و پرستاران نگرانی که در بالین محض هستند، خداوند به این گروه خطاب می‌کند، با اینکه شما به بیمار نزدیک هستید من از شما به او نزدیک ترم: «وَنَحْنُ أَقْرَبُ إِلَيْهِ مِنْكُمْ وَلَكُنْ لَا تُبْصِرُونَ» (واقعه: ۸۵)؛ دسته سوم، نزدیکی بیشتر را می‌رساند، مبنی بر اینکه خدا به ما از رگ گردن (حیات) ما نزدیک‌تر است: «وَلَقَدْ خَلَقْنَا الْإِنْسَانَ وَنَعْلَمُ مَا تُوَسِّعُ بِهِ نَفْسُهُ وَنَحْنُ أَقْرَبُ إِلَيْهِ مِنْ حَبْلِ الْوَرِيدِ» (ق: ۱۶)؛ دسته چهارم، خداوند به ما از خودمان نزدیک‌تر است: «وَاعْلَمُوا أَنَّ اللَّهَ يَحُولُ بَيْنَ الْمَرَءِ وَقَلْبِهِ وَأَنَّهُ إِلَيْهِ تَحْشِرُونَ» (انفال: ۲۴).

قرب یکی از احوال عرفانی محسوب می‌شود که در تعالیم متصوفه جایگاه ویژه‌ای دارد. در این جُستار، قرب عرفانی در اندیشه ابن‌عربی و مولانا در معرض بحث تطبیقی قرار می‌گیرد تا سرانجام به این پرسش بنیادی پاسخ داده شود که «جنبه‌های مشترک و وجود اختلاف قرب در تفکر ابن‌عربی و مولوی کدام‌اند؟» تا این رهگذر، ابعاد مختلف قرب عرفانی و به اقتضای بحث، قرب در رابطه با خالق و مخلوق و همچنین تباین آن با «بعد» نیز تبیین شود. ضمن بررسی نوع تلقی ابن‌عربی و مولانا

از احوال عرفانی «قرب»، اندیشه‌ها، باورها و تجارب مشترک و متفاوت این دو اندیشمند بزرگ اسلام را در این باب بررسی و تحلیل می‌شود. مولوی و ابن‌عربی دارای فرهنگ متفاوت یا دین متضادی نیستند و هر دو آن‌ها در فضای اسلام و تعالیم متصوفه بالیه‌اند. در یک نگاه کلی، تصوف اسلامی در دو خانواده ایرانی و غیرایرانی طبقه‌بندی می‌شود. از قبل از بازیزید تا مولوی را می‌توان تصوف ایرانی خواند و از عصر مولوی و ظهور ابن‌عربی به بعد یک شاخه بزرگ در عرفان اسلامی ظاهر شد که با وجود داشتن رگه‌هایی از تصوف خراسانی، دارای نظام کلی و متفاوت بود؛ اما در خصوص مناسبات عرفانی مولانا و ابن‌عربی باید اذعان داشت که برخی، حتی مثنوی معنوی رافتوات‌های در شعر فارسی خوانده‌اند. مشرب عرفانی مولوی و ابن‌عربی البته مرتبط است ولی یکی نیست، در نتیجه در این جستار نوع تلقی هر یک از این دو عارف پیرامون قرب عرفانی بررسی و تحلیل می‌شود تا وجوده اشتراک و افتراق اندیشه‌آنان تبیین و تشریح شود.

در باب پیشینه این موضوع، پژوهش‌های زیادی درمورد احوال عرفانی نگاشته شده که این پژوهش‌ها در دو دسته قابل بررسی است: دسته اول مقالاتی است که به صورت پراکنده، به جنبه‌هایی از اشتراکات عرفانی اندیشه‌های ابن‌عربی و مولوی اشاره دارد. برخی از پژوهش‌هایی که در مقام بحث تطبیقی اندیشه‌های ابن‌عربی و مولانا برآمده‌اند، عبارت انداز:

- سیدحسن امین (۱۳۷۹) در مقاله «تأملی در پیوند فکری مولوی و ابن‌عربی». با بررسی تاریخی مراودات مولانا با ابن‌عربی و صدرالدین قونوی، در صدد پاسخ به این پرسش است که آیا با اثبات تاریخی مراوده و ملاقات میان این دو شخصیت می‌توان به این نکته رسید که مولانا تحت تأثیر افکار ابن‌عربی واقع شده است. نگارنده برآن است که داشتن صرف ارتباط و تعامل، نمی‌تواند دلیل کافی برای اثبات این مدعای باشد (امین، ۱۳۷۹: ۳).

- مهدی شریفیان و احمد وفایی بصیر (۱۳۹۰) در مقاله «مشترکات ابن‌عربی و مولوی در حوزه اندیشه عرفانی» به برخی از مشترکات اندیشه عرفانی ابن‌ العربی و مولوی نظری وحدت وجود، انسان کامل، آدم ابوالبشر، اعیان ثابت، عدم و عرض، تجلی، عقل جزوی و وهب، زن و ابلیس توجه دارند. دسته دوم مقالاتی است که به احوال عرفانی «قرب» در اندیشه مولوی یا ابن‌عربی پرداخته‌اند: در خصوص قرب عرفانی در اندیشه ابن‌عربی تا جایی که بررسی شد، پژوهشی مشاهده نشد؛ ولی در خصوص قرب در نظرگاه مولوی، یک مقاله همایشی با مشخصات ذیل به طبع رسیده است:

- عظیم حمزیان و طناز رشیدی نسب (۱۳۹۶) در مقاله «قرب نوافل و فرایض در مشوی معنوی» به سطح کیفی مقاله و برآیند تحلیل گونه توجه نداشته‌اند و با خروج موضوعی، یک بحث فرعی «انسان کامل» را مطرح کرده‌اند که به تنها‌بی یک بحث گسترده عرفانی است. محور بحث و مطالب مطرح شده و انتساب آن‌ها به قرب مشوش است و گاهی ربطی به این حال عرفانی ندارد. بررسی نویسنده‌گان این مقاله نشان می‌دهد: تحلیل تطبیقی جامعی از موضع ابن‌عربی و مولوی، به عنوان دو شخصیت تأثیرگذار در حوزه عرفان و تصوف اسلامی، نسبت به «قرب عرفانی» به عمل نیامده است.

مبانی نظری تحقیق

بعضی از صوفیان بر این باورند که قرب، عبارت از انقطاع از ماسوی الله است و دو قسم دارد: یکی قرب نوافل که منجر به زوال صفات بشری و ظهور صفات الاهی می‌شود؛ دیگر قرب فرایض که «فنای عبد است کلاً از شعور به تمام موجودات حتی نفس خود و نماند او را مگر وجود حق» (سعیدی، ۱۳۹۲: ۸۲۴ - ۸۲۳). به بیان دیگر، در قرب نوافل، خداوند جای بندۀ و در مقام عبودیت می‌نشیند و می‌فرماید: بندۀ آنقدر به من نزدیک می‌شود که «احبّه؛ او را دوست می‌دارم» (قشیری، ۱۳۸۱: ۴۲۶). در این مقام خدا ظاهر است و سالک در باطن یا سالک به دست خدا کار می‌کند و با چشم خدا می‌بیند؛ اما در قرب فرایض، خدا باطن است و سالک در ظاهر؛ یعنی خداوند با خشم سالک، خشمگین می‌شود و با اراده سالک اراده می‌کند. معلوم می‌شود قرب فرایض، مقام بالاتری نسبت به قرب نوافل دارد. انسان، اگر به قرب فرایض برسد؛ حقیقت جبر و اختیار یا حالتی بین آن دو را از کنه جان در ک می‌کند. در نتیجه آن‌هایی که به قرب نوافل و فرایض رسیده‌اند، می‌فهمند که «اراده من»، « فعل من» معنی ندارد؛ زیرا «من» در قاموس شخصیتی سالکان، معنایی ندارد. وقتی سالک فانی در الله می‌شود، وجودش نیز تابع خداوند می‌گردد و مصدق «منْ رَأَنِي فَقَدْ رَأَى الْحَقَّ» می‌شود (خواجه عبدالله انصاری، ۱۳۸۹: ۲۰۴).

قرب به خالق لم یزل، محصور در دایره زمان و مکان نیست؛ زیرا خداوند متنزه و فراتر از زمان و مکان است و سمت و سو و جهات ندارد. سیر گُربی برای سالک در متن ذات وجود سالک محقق می‌شود؛ زیرا قرب مکانی نسبت به خداوند امکان ندارد تا موجودی از موجود دیگر به او نزدیک‌تر

باشد. به بیان واضح، این گونه ُقرب در عالم ماده و جسمانی میسر می‌شود و چون خداوند جسم نیست، تعاریف و استنباطی از این سخن نیز در مورد او تحقق نمی‌پذیرد. ُقرب ماهوی نیز درباره خداوند راست نمی‌نماید؛ زیرا ماهیتی نزدیک‌تر از ماهیت دیگر نسبت به حق وجود ندارد. بدینجهت که ماهیت، حق وجود است و خداوند (لحد) است. درواقع ُقرب به حسب مرتبه و کمال تعریف می‌شود. در رابطه دوسویه خالق و بنده، خداوند به حسب واجب‌الوجودی در غایت کمال قرار دارد و نقص در ذات و صفات او راه ندارد؛ اما بنده به حسب ممکن‌الوجودی، نقص و عجز در احوال او نمایان است. در نتیجه نهایت تباین بین خالق و بنده وجود دارد و خداوند با ازاله کردن هر یک از نقاوص بنده و افاضه‌فیض از منبع کمالی، او را در مسیر کمال و مرتبه علوی قرار می‌دهد و بدینترتیب، نزدیکی حاصل می‌شود (دستغیب، ۱۳۸۸: ۳۸۱).

براساس استنادات عطار نیشابوری در تندکره الاولیاء، قاطبه صوفیه برآنند که حجاب‌های نفسانی و نورانی، مانع صعود سالک به بالاترین مقام قرب می‌شود. اگر سالکی، ُقرب خود را بییند؛ همین رؤیت برای او حجاب نورانی است و او در قرب با وجود سر و کار دارد. ولی همین سالک با انقطاع از ماسوی الله و عدم سکون در قرب خود، می‌تواند به مقامات عالیه قرب برسد و از حال قرب در وجود خارج شود و به ُقرب لا وجود دست یابد که همان فنای ذاتی است (عطار، ۱۳۵۵: ۶۴۳). بنده برای نفی افعال خود، لازم است مراقبه، ریاضت و مجاهده با نفس را سرلوحة خود قرار دهد (کلاباذی، ۱۳۷۱: ۴۰۰). همان‌طور که گذشت نباید ُقرب خود را بییند؛ زیرا رؤیت ُقرب خود، مکر الهی است و انسان با دیدن این نوع قرب، فریفته‌جاه و جلال معنوی می‌شود و از سلوک حقيقة و نیل به ذروهه اعلای قرب بازمی‌ماند (عزالدین کاشانی، ۹۸: ۱۳۸۵).

یکی از ترکیبات و اصطلاحات پرکاربرد در متون متصوفه تبیین و تحلیل قرب در وجود و لا وجود است. قرب در وجود به این معنا نیست که موجودی در وجودش از موجود دیگر نزدیک‌تر به خداوند باشد؛ زیرا هر کجا وجود، قدم نهاد، شائی از شئون مبدأ و معطی وجود است و دو وجود ندارد. چون حق تعالی مبدأ و معطی هر وجودی است و جدایی علّت تامه از معلومش ممکن نیست چنان‌که انفکاک معلوم از علّت تامه اش محل است. هر چیزی به جز خداوند، شئون وجودی او هستند؛ پس هیچ ُقربی نسبت به یک موجود اقرب از اتصال وجود به آن موجود نیست. هیچ چیزی نه با خداوند قرب مکانی دارد و نه ُقرب در ماهیت و نه ُقرب در وجود که یکی را قرب و بعد نبود و دو وجود

ندارد. از این رو قرب حق به اشیا از جهت قرب وجودی حق به اشیا صحیح است و از جانب قرب وجود هیچ قریب اقرب از این قرب نیست؛ زیرا هر کجا وجود است؛ خداوند مبدأ و معطی آن است و معلول به علت خود قائم است و این سخن هم بنابر وحدت شخصی وجود که طریق عارفان است و هم بنابر وحدت تشکیکی ذات، مراتب بودن آن روشن و شفاف است (حسن زاده آملی، ۱۳۹۲: ۴۹۶).

قرب پیش از فنا را «قرب با وجود» و قرب پس از فنا را «قرب لا وجود» می‌نامند (میریاقری فرد و شایان، ۱۳۹۱: ۴). بهترین مثال برای فهم قرب لا وجود، تبیین مقام قرب فرشتگان به خداوند است؛ برای فرشتگان مقرب حجابی وجود ندارد. ذات خود و همگانشان بر یکدیگر آشکار و قابل درک است. پس فرشتگان مقرب، انوار مجرد و شعاع الهی و انوار قاهره‌اند و همه زنده، درآک و عالم‌اند و عالم اینان، عالم قدرت است به‌طوری که فرشته مافوق بر فرشته پایین‌تر از خود قهر و اشراف دارد. تمام این گروه فرشتگان

خود را مسرور و مبتهج به ذات خداوند می‌بینند؛ زیرا خود را به خدا شناخته‌اند؛ پس لذت‌شان هم به ذات خدای سبحان است؛ اما لذت‌شان به خود، از آن جهت است که خود را بنده و گوش به فرمان خداوند می‌بینند؛ پس پیوسته به مطالعه آن جمال مشغول‌اند و لحظه‌ای به خود چشم نمی‌دارند؛ چرا که فانی در ذات محبوب ازلی گشته‌اند (فیض کاشانی، ۱۳۷۸، ج ۱: ۳۴۱).

بی‌توجهی فرشتگان به عملکرد خود در مفهوم نفی افعال، دلیل صعود به مراتب بالاتر قرب است و فرشتگان مقرب با نفی افعال و ساکن نبودن‌شان در قرب در وجود، اهلیت تمکن در قرب لا وجود را پیدا کرده‌اند. سالک نیز با ترک جاه دنیایی و ماسوی الله، شایستگی قرب حق را در خود می‌یابد. او با نفی افعال، در قرب خویش ساکن نشده، بلکه به مرتبه بالاتر قرب لا وجود دست می‌یابد.

برای تفهمیم این مطلب، ایاتی از عطار نیشابوری روشنگر است. عطار نیشابوری نیز «قرب» را علت فنا و گاه فنا را سبب قرب می‌داند و این اشاره به قرب پیش از فنا (قرب با وجود) و قرب پس از فنا (قرب لا وجود) است. او برآن است که انسان‌ها به میزان درجه تقرب‌شان به محبوب ازلی، از خود غافل می‌شوند و به درجه‌ای می‌رسند که فقط حق را می‌بینند و برای وجود خود اهمیتی قائل نمی‌شوند. چنان‌که گذشت، فرشتگان مقرب نیز به دلیل عصمت و درجه تقرب‌شان به این مرتبه نائل

آمده‌اند. عطار در اسرارنامه ضمن اشاره به این نوع تقرب، عقیده دارد: سالک مقرب به مرتبه‌ای دست می‌یابد که از خود بی‌خویش می‌شود و جهات مادی را نمی‌نگردد.

| | |
|----------------------------|----------------------------|
| مقرب آن بود کامروز بی‌خویش | بود آن حضرتش در پیش بی‌پیش |
| همه حق بیند و بی‌خویش گردد | به جوهر از دو گیتی یش گردد |
| (عطار نیشابوری، ۱۳۳۸: ۷۰) | |

نفی خود و محو تعینات شخصی به کلی هم امکان ندارد. بلکه افاضه‌فیض و پرتو نوری از جانب حضرت حق، قلب عارف را متحول می‌کند و در سایه نور قرب الهی، از خود فانی مطلق می‌شود.

| | |
|----------------------------|---------------------------|
| لاجرم در نور قرب او مدام | فانی مطلق شود از خود تمام |
| (عطار نیشابوری، ۱۳۸۶: ۱۱۴) | |

سید حیدر آملی از شارحان فصوص الحکم، در انوارالحقیقه، فنای اول را مبرا گشتن از صفات و اخلاق رذیله انسانی می‌داند و از آن به قرب در وجود یاد می‌کند؛ اما او قرب حقیقی را وصل حقیقی به محبوب اول می‌داند که در این صورت سالک در مقام فنای ذاتی است و اینان اهل حقیقت هستند. لآنَ الفتَّاءُ الْأَوَّلُ كَانَ مِنَ الصَّفَاتِ وَالْإِحْلَاقِ وَهَذَا الْفَتَّاءُ عَنِ الْوُجُودِ وَالذَّاتِ، لآنَ الْقُرْبُ الْحَقِيقِيُّ كَمَا هُوَ مُوقَوفٌ عَلَى الْفَتَّاءِ الْوَصْفِيِّ وَالْوَصْلُ الْحَقِيقِيُّ، مُوقَوفٌ عَلَى الْفَتَّاءِ الذَّاتِيِّ، الْمُخْصُوصُ بِأَهْلِ الْحَقِيقَةِ (آملی، ۱۳۸۲: ۵۸۴).

بحث تطبیقی

ابن‌عربی برآن است که اگر منظور از قرب، قرب مکانی یا زمانی نباشد، این نوع قرب، جزء مقامات است؛ ولی اگر منظور از قرب، قرب بین دو ماده باشد در آن حالت، قرب تابع احوال است. در بیانی دیگر، اگر قرب از نوع نوافل باشد برای سالک مجدوب است و تلوّن دارد، این نوع قرب از منظر شیخ، جزء احوال عرفانی محسوب می‌شود؛ اما قرب فرایض تکون داشته و این نوع قرب مخصوص مجدوب سالک، است که خدا او را می‌گیرد. در نتیجه قرب فرایض جزء مقامات به شمار می‌آید. شیخ اکبر عقیده دارد که قُرب، حجاب ذات است. به عقیده وی در قُرب، بقای نشانه مشاهده می‌شود و کسانی که نشانشان در آن‌ها باقی ماند نه مشاهده و دیداری و نه به ذات حق، شناختنی است. در واقع همه می‌خواهند مقرب باشند و از این موضوع آگاهی ندارند که در قُربت، خطرها وجود دارد (رك: ابن‌عربی، ۱۳۹۳: ۷، ج ۵۶۳؛ نیز ج ۹: ۶۴۵).

شیخ اکبر در فتوحات مکیه، قربت را نعمت الاهی می‌داند که مقامی مجھول و ناشناخته است. حتی رسولان با وجود اینکه به این مقام نیازمندند، باز برای آن‌ها نیز مجھول است. او برای تبیین منظور خویش، اشاره می‌کند که مصدق اتم مقام قرب، مقام خضر با موسی است. خضر با وجود اینکه پیامبر نبود؛ ولی برای پیامبر اولوالعزمی چون موسی^(ع) درخصوص حکمت کارهای خداوند توضیح می‌دهد. ابن عربی، نیل به مقام قرب را بسته به داشتن «علم» می‌داند؛ اما این علم در تعبیر قرآن و ابن عربی، «علم للدنی» است (رك: ابن عربی، ۱۳۹۳، ج ۷: ۵۶۳؛ نیز ج ۹: ۶۴۵). او بر این باور است اگر تجلی در ماده و صورت باشد، بدون حدِ حدود می‌آید و «واجب و ارش و به مقدار دو دست باز کردن و راه رفتن و دویدن - به حسب آنچه آن را حال اقتضا می‌کند - می‌آید؛ زیرا قرب مواد، تابع احوال است؛ بنابراین بر مقدار حال، قرب در ماده - بین دو قرب - است، تا بدان قرب بداند که حالت آن را اقتضا می‌کند، پس آن ترجمان از احوال است» (رك: ابن عربی، ۱۳۹۳، ج ۷: ۵۶۳؛ نیز ج ۹: ۶۴۵).

مولوی در بیان عرفانی با اشاره به واقعه تبعید روح و خلقت آدم برآن است که انسان با تبعید به غربیستان خاکی و دوری از وطن حقیقی، اکسیر قرب را درمی‌یابد و از ملائک فراتر می‌رود.
نقش ملایک ساختی بر آب و گل افراحتی دورم بدان انداحتی کاکسیر نزدیکی شوم
(مولوی، ۱۳۷۶: غزل ۱۳۸۵)

مولانا در توصیف «قرب» عقیده دارد که قرب خداوند به انسان و جهان، ماورای چگونگی و مبرا از ابعاد مکانی است و مهم‌تر از همه، ناکارآمدی عقل در بیان وقوع شهودی قرب است که برای سالک رخ می‌دهد.

| | |
|--|-------------------------------|
| قرب بی‌چون است عقلت را به تو که نیاید بحث عقل، آن راه را (مثنوی، د: ۳۶۸۶-۳۶۸۷) | نیست چپ و راست و پس یا پیش رو |
|--|-------------------------------|

و این قرب در نظر مولانا، قرب زمانی و مکانی نیست. او در تبیین فرامکانی و زمانی بودن قرب، با آوردن مثالِ معراج پیامبر در صدد توضیح این مطلب است که چون عالم معنا فارغ از محدودیت‌های مکان و زمان است؛ در نتیجه قرب خداوند، وابسته جهات نیست؛ بلکه معنای حقیقی این قرب، آزاد شدن از بند ماده و محدودیت‌های عالم هستی است. مولانا با تمسک به مفهوم عدم

عرفانی و ربط آن به خداوند، معتقد است که «نیستی» در قالب مکان نمی‌گنجد و مفهوم زمان بر آن جاری نمی‌شود.

نیست بر معراج یونس اجتبا
زانک قرب حق، برون است از حساب
قرب حق از حبس هستی رستن است
نیست رانه زود و نه دورست و دیر
(متوی، د: ۳۶۸۶-۳۶۸۷: ایات)

آنچ حقست اقرب از حبل الورید
(متوی، د: ۲۲۵۳)

گفت پیغمبر که معراج مرا
آن من بر چرخ و آن او نشیب
قرب، نه بالا، نه پستی رفتن است
نیست را چه جای بالا است و زیر؟

آنچ حقست اقرب از حبل الورید

مولانا در بیان عتاب آمیز به انسانی که بر فراق لذات حیوانی و شهوت دنیوی نمی‌تواند صبر کند، برآن است که دلیسته شدن به آب دنیا و لذت‌های آن نمی‌تواند انسان را به قرب برساند. او در دعوت همگانی توصیه می‌کند که اگر انسان شکوه و جلال قرب الهی را بییند، از آن پس آب دنیا در نظرش مانند مُدار جلوه می‌کند؛ یعنی نیل به قرب حقیقی، انسان مقرّب را از تمتعات دنیوی بازمی‌دارد و لذت‌های مادی در چشم او مانند کراهیّت خوردن گوشت مردار، زشت و ناخوشایند می‌نماید.

پس فراق آن مقر دان سخت‌تر
تا چه سخت آید ز نقاشش جدا
چونت صبرست از خدا ای دوست چون
چون صبوری داری از چشمۀ الله
اندر آتش افکنی جان و وجود
چون ببینی کرو فر قرب را
(متوی، د: ۳۳۱۰-۳۲۱۶)

سخت می‌آید فراق این ممر
چون فراق نقاش سخت آید تو را
ای که صبرت نیست از دنیا دون
چونک صبرت نیست زین آب سیاه
گریینی یک نفس حسن و دود
جیفه یینی بعد از آن این شرب را

ابن عربی با تمسک به آی: «نَحْنُ أَقْرَبُ إِلَيْهِ مِنْ حَبْلِ الْوَرِيدِ» (ق: ۱۶) عقیده دارد: خداوند، خودش را توصیف به قرب بندگانش کرده است؛ اما مطلوب قرب این است که صفت بندۀ باشد و متصصف به قرب حق شود. خداوند پیوسته و دائم در صور بندگانش متجلی است. پس بندۀ، هر کجا خداوند

تجلى می کند با اوست. بنده به مصدق آیه: «هُوَ مَعَكُمْ أَيْنَ مَا كُنْتُمْ» (حديد: ۴)، از کجا بی خالی نیست و خداوند دائماً هر کجا باشد با اوست، پس **أَيْنِتْ حَقٌّ**، صورت آن چیزی است که در آن تجلی می کند (ابن عربی، ۱۳۹۳، ج ۷: ۶۳۹).

مولوی نیز هم نوا با ابن عربی، عقیده دارد: وجود آدمی، اسطرلاب و تجلی گر حق است. از این رو در فیه ما فیه می گوید:

آدمی اسطرلاب حق است؛ اما منجمی باید که اسطرلاب را بداند، تره فروش یا بقال
اگرچه اسطرلاب دارد؛ اما از آن چه فایده گیرد و به آن اسطرلاب چه داند احوال افلاک
را و دوران و برج‌ها و تأشیرات و انقلاب را الی غیر ذلک؟ پس اسطرلاب در حق منجم
سودمندست که مَنْ عَرَفَ نَفْسَهُ قَعْدَ عَرَفَ رَبَّهُ همچنانکه این اسطرلاب مسین آینه
افلاک است وجود آدمی که وَلَقْدَ كَرَمَنَا بَنِي آدَمَ اسطرلاب حق است. چون او را حق
تعالی به خود عالم و دانا و آشنا کرده باشد، از اسطرلاب وجود خود تجلی حق را و
جمال بی چون را دم به دم و لمحه به لمحه می بیند و هرگز آن جمال ازین آینه خالی
نباشد (مولوی، ۱۳۹۷: ۲۳).

و در بیانی دیگر، مولوی برآن است که آدمی، انعکاس دهنده اوصاف متعالی حضرت حق بوده
و اگر آدمی را توصیف کنیم در واقع بر پایه «خلق الله آدم على صورته»، خداوند را توصیف کرده‌ایم.

| | |
|------------------------------|----------------------------|
| آدم اسطرلاب اوصاف علوست | وصف آدم مظہر آیات اوست |
| هرچه در وی می نماید عکس اوست | هم چو عکس ماه اندر آب جوست |

(مثنوی، د ۳۱۳۸-۳۱۳۹، ۶ ایات)

ابن عربی با توجه به تجلی حق در صور بندگانش معتقد است که سالکان واصل پیوسته و دائم در شهود قرب‌اند؛ چون آنان پیوسته در شهود صور در نفوس شان و در غیر نفوس شان هستند و این چیزی جز تجلی حق نیست. در این مقام شیخ اکبر بین قرب عوام و قرب سالکان، تمایز قائل است. در نظر او، قرب عوام، قرب سعادت است که بنده اطاعت می کند تا سعادتمند گردد و این از رهگذار قیام به طاعات تحققی می یابد؛ اما همان‌طور که بیان شد قرب عارفان، به سبب در ک مجددی حق بودن شان، مستمر و دائمی است. از رهگذار چنین تجلی گری حق، اسمای الهی و حکم‌شان، دلیل اصلی و ضروری حکم قرب و بعد در عالم ظاهر است. ابن عربی در این مورد می گوید:

هر بندۀ‌ای در هر وقتی ناگزیر است که صاحب قربی از اسم الهی و صاحب بعدی از اسم الهی دیگری که حکمی در وقت ندارد، باشد. اگر حکم آن اسم حاکم در وقت که متصف به قرب است، بندۀ را از شقاوّت نجات می‌دهد و سعادتش می‌بخشد، این همان قرب مطلوب در نزد قوم صوفیه است (ابن‌عربی، ۱۳۹۳، ج: ۹، ۶۴۰).

ابن‌عربی در فتوحات مکیه، برای قرب سه وجه قائل است: قرب به وسیله نظر در معرفت خداوند، قرب به علم و قرب به عمل. در وجه اول، بندۀ در حد وسع خویش کوشش می‌کند و در این حالت اگر بندۀ مصاب باشد یا مخطی، خداوند به او پاداش دهد ولو اینکه این بندۀ در برایهین صحیح، تشخیص درستی هم نداشته باشد. بالاترین مرتبه قرب به علم، توحید خدا در الوهیتیش قلمداد می‌شود. خداوند به خاطر اینکه به مصداق «الا الله الا هو» یگانه و أحد است، پس قرب بندۀ از روی شهرد باشد -نه از روی نظر و فکر- او از صاحبان عالم است. ابن‌عربی برای تصدیق سخن خویش به آیه شریفه؛ «شَهَدَ اللَّهُ أَنَّهُ لَا إِلَهَ إِلَّا هُوَ وَالْمَلَائِكَةُ وَأُولُوا الْعِلْمِ» (آل عمران: ۱۸)، تمسک می‌جوید و در مقام شهادت به وحدانیت خداوند، صاحبان علم را نیز در کنار نام خویش و ملائکه می‌آورد؛ اما شیخ اکبر، منظور از قرب به عمل را، علم ظاهر و علم باطن می‌داند. علم ظاهر، تعلق به اعضاء دارد و علم باطن، متعلق به نفس است. این وجه از قرب در قرب نوافل و فرایض قابل تفسیر است. در قرب فرایض (واجبات)، بندۀ، گوش و چشم خدا می‌شود و در قرب نوافل (مستحبات) خدا، گوش و چشم بندۀ می‌شود (ابن‌عربی، ۱۳۹۳، ج: ۹، ۶۴۲-۶۴۳). به بیان ساده، منظور از قرب در عمل همان نزدیکی به خداوند از طریق نوافل و فرایض است.

ابن‌عربی، عمل جوارح و اعضاء را نیز «قرب» می‌داند. زیرا اعضاء، باید ثمرة خود را بردارند و میوۀ عمل شان را درمورد هر انسانی، از هر صنفی برچینند. خواهد به این عمل، قصد قرب صورت پذیرد یا نپذیرد. شیخ برای تبیین صنوف گوناگون انسان‌ها، زن فاجره‌ای را مثال می‌زند که با سوگند خویش، حق مردی را ضایع سازد. در این حالت، مزد عضو، ذکر خداست که بر زبانش جاری شده و حق طالب در ظاهر شرع از او ساقط می‌شود. ولو اینکه این زن، نمی‌داند که آن ذکر بدو باز می‌گردد یا بر نفس او ویا است یا نه؟ و این نوع تقرب ظاهری با جاری ساختن ذکر الهی بر زبان نیز درزمرة «قرب» قرار دارد. شیخ اکبر از رهگذر این استنباط، عقیده دارد که اعضاء و پوست‌ها، بدانچه از اعمال از آن‌ها سرزده بر نفس تدبیر کننده، در روز قیامت گواهی می‌دهند و درواقع گواهی به وقوع معصیت

و طاعت نمی‌دهند؛ بلکه بدانچه عمل کرده‌اند گواهی می‌دهند و خداوند متعال، حکم‌ش را در آن عمل می‌داند و آیه شریفه: «تَشَهَّدُ عَلَيْهِمُ الْسَّتِّهُمْ وَأَيْدِيهِمْ وَأَرْجُلَهُمْ بِمَا كَانُوا يَعْمَلُونَ؛ زبان و دست‌ها و پاهایشان، بدانچه عمل کرده‌اند، شهادت می‌دهند» (نور: ۲۴)، شاهدی بر این مدعاست. دست و پا در فرمان انسان است و اگر بر چیزی گواهی دهد، این شهادت بر مشخص کردن عمل طاعت یا معصیت نیست؛ زیرا مرتبه آنان، اقتضای این تشخیص را ندارد (ابن عربی، ۱۳۹۳، ج: ۹: ۶۴۴). مولوی نیز به گواهی اعضای بدن و اینکه منقاد آدم هستند، اشاره دارد.

| | |
|--|-------------------------------|
| هر چه گوید آن دو در فرمان او دست و پای او جماد و جان او | با زبان گر چه که تهمت می‌نهند |
| دست و پاهایشان گواهی می‌دهند (مثنوی، ۱: ایات ۲۱۵۲-۲۱۵۳) | |

ابن عربی در فتوحات مکیه از قرب دیگری به نام «قرب از خدا» نام می‌برد که به حائز گشتن صورت اطلاق می‌شود و مختص خلفاً و رسولان است. او بر این باور است که رسالت، نعمت و صفتی الهی نیست، بلکه آن نسبتی بین فرستنده و فرستاده شده به‌سوی اوست و نقش رسول در رسانیدن پیام، نقش نیابتی است. در قرب به صورت نیز دو حالت وجود دارد: یک نوع از آن تعریف الهی به سبب منشور و فرمان بوده؛ و نوع دوم، خلافتی است که از تعریف الهی با اجرای احکام از جانب خداوند نیست. گونه دوم در زبان ادبیان، خلافت نامیده نمی‌شود و خلفاً و رسولانی که از جانب خداوند، مأمور به ارسال پیام هستند، از این گونه خلفاً که در عالم به نفس خود حکم می‌کنند، برتری دارند (ابن عربی، ۱۳۹۳، ج: ۹: ۶۴۶).

برای شناخت بهتر «قرب» باید به تقابل معنایی آن با «بعد» آگاه باشیم. نقطه مقابل قرب، بعد است. دوری از خداوند لازمه‌اش نزدیکی به غیر خداست. البته قرب دارای مراتب تشکیکی است و کسی که در معنای اتمّ مقرّب نیست و در منتهی‌الیه قرب قرار ندارد، می‌تواند مراتب نازل‌تری از قرب را دارا باشد (مصباح‌یزدی، ۱۳۸۴، ج: ۱: ۵۴؛ بنابراین هر دو حالت «قرب و بعد» می‌تواند در بنده مؤمن باشد. هر چند این دو حالت نمی‌تواند صفت غیرمؤمن باشد، زیرا به محض خروج از قلمرو ایمان، نازل‌ترین مراتب قرب نیز در فرد غیرمؤمن وجود نخواهد داشت. به بیان روشن‌تر برای قرب حد نصابی متصور است و حد نصاب آن اعتقاد به یگانگی خداوند در الوهیت است.

«بعد» با اختلاف در احوال، گونه‌های متعددی دارد. هر عملی در مسیر تقرب به خداوند با توجه به سطوح معنوی آن در زمرة احوال قرار دارد. اگر بنده‌ای صفتی نداشته باشد، پس عدمش عین بعد و دوری است و این نظر قاطبۀ متصوفه در باب بعد تلقی می‌شود؛ اماً ابن‌عربی، ضمن بیان این نظر، عقیده دارد: مواردی چند از نظر بزرگان متصوفه مغفول مانده است که او را بر آن داشته تا در فتوحات مکیه، در صدد تکمیل و ایضاح مفهوم «بعد» برآید. در نظر ابن‌عربی، اموری که بر نظریه «بعد» صوفیانه افزوده شده است، دلالت بر جاهل بودن سایر بزرگان متصوفه از این امور نیست؛ بلکه آن‌ها به جهت اینکه قرب، اجتماع است و بعد مصدق جدایی یا آنچه جمع واقع شده باشد غیر از چیزی است که افتراق، بدان واقع شود، در نتیجه صوفیان، نظرات جدید را که در معرفت بعد بوده است، در باب قرب داخل کرده‌اند و این از نظر شیخ اکبر در محل اشکال است؛ زیرا بعد غیر از قرب است. در تعریف او، اگر دو امر در چیزی جمع شد، غایت قرب تلقی می‌شود؛

زیرا عین هر یک از آن دو، در آنچه در آن اجتماع واقع شده، عین دیگری است و چون هر یک از دو عین از دیگری، به صفتی که دیگری بر آن نیست، امتیاز پیدا کرد، پس از آن تمیز شده و چون تمیز شده، آن بعد است؛ زیرا از آن حیث که بر آن است عین آن که بدان برایش افتراق واقع شده است، نیست و این، در حدود اشیا ظاهر می‌گردد، و چون بعد واقع شد، حکم مختلف می‌شود (ابن‌عربی، ۱۳۹۳، ج ۹: ۶۴۸).

ابن‌عربی بر این باور است که بنده، هیچ وقت سرور و آقای مخدوم خود نیست، پس هیچ چیزی دورتر از بنده نسبت به مخدومش نیست، از رهگذر این سخن، نتیجه می‌گیرد که عبودیت، حال قربت نیست، بلکه بنده به مخدوم خود با علمش به اینکه بندۀ اوست نزدیک می‌شود و علم بنده به اینکه بندۀ مخدوم خود است، عین عبودیتش نیست. پس عبودیت بنده، اقتضای بعد از مخدوم و علم او بدان عبودیت، اقتضای قرب به مخدوم را دارد. ابن‌عربی در مقام تمثیل با اشاره به روایت بازیزید بسطامی، هنگامی که او در قرب حیرت زده و سرگشته بود و نمی‌دانست به چه چیزی به او تقرب جوید، تمسک می‌ورزد و می‌گوید: «در سرّش ندا داد که ای ابایزید! به من، بدانچه برایم ذلت و افتقار ندارد، تقرب جوی» (ابن‌عربی، ۱۳۹۳، ج ۹: ۶۴۸). خداوند با نفی «ذلت و افتقار» از خود، این دو صفت را برای بنده، لازم دید نه از برای خود؛ زیرا دو صفت ذلت و افتقار، صفت بعد انسان بوده و هر کس آن صفتی را که اقتضای بعد دارد دارا باشد، وی به حیث آن صفت است و آن صفت، اقتضای

بعد را می کند. از رهگذر چنین تعبیری، ابن عربی برآن است که تجلی در غیر ماده، تجلی بعد است و در مواد، تجلی قرب نامیده می شود (ابن عربی، ۱۳۹۳، ج: ۹، ۶۴۸) .. اینکه خداوند به بازیزد گفته است: خودت را بگذار و بیا! ناظر بر این معناست ابیات زیر از مولوی.

ای بس دوری که از تو باشد تا من
در من نرسی تا نشوی یکا من
اندر ره عشق یا تو باشی یا من
(مولوی، ۱۳۷۶: رباعی ۱۴۴۴)

درواقع خداوند دستور داده است تا حکم عبودیتش را ترک کند. چنانکه در بالا توضیح داده شد: دو صفت ذلت و افتقار، از صفات عبودیت است. بندگی، عین بعد از سیاست و سروری است. پس بنده از مخدوم خود دور است و از وی در ذلت و افتقار، قرب به عبودیت درخواست می کند و در ترک نفس، از وی قرب به تحلق به اخلاق الهی را که بدان اجتماع حاصل می شود درخواست می دارد؛ پس تجلی در غیر ماده، تجلی بعد است و در مواد، تجلی قرب (رك: ابن عربی، ۱۳۹۳، ج: ۹، ۶۴۸-۶۴۹).

مولوی در بیان فقر حقیقی بندگان به خداوند و اینکه اگر عتابی از سوی محظوظ از لی رسد و قرب را تبدیل به بعد کند، در حکایت سلطان محمود غزنوی و دزدان، مطالبی بیان می کند که نشان از ذلت و افتقار بندگان به سوی خداوند است و لابه بنده به درگاه خداوندی از سر ضعف و خواری در ابیات ذیل آمده است.

| | |
|-----------------------------|-------------------------------|
| جان قربت دیده را دوری مده | یار شب را روز مهجوری مده |
| خاصه بعدی که بود بعد الوصال | بعد تو مرگی سرت با درد و نکال |
| (مثنوی، دعایات ۲۸۹۳-۲۸۹۴) | |

مولوی بر این عقیده است که انسان های دور از مقام قرب، مفهوم ساحت عرفانی «قرب» را در کنمی کنند؛ زیرا آنها با مشغول شدن به گردوخاک هواجس نفسانی و زخارف دنیوی، از اصل حقیقت گرب غافل اند. از طرفی مولوی همنوا با ابن عربی، تجلی در مواد را همان تجلی در گرب دانسته، برآن است که با تجلی خداوند، دیده های انسان های سالک، روشن می شود و همین تجلی بود که کوه طور را در برابر قدم های حضرت موسی^(۴) به لرزه درآورد و رقص کرد. از رهگذر چنین تعبیری، تجلی در مواد را ابن عربی با زبان تئوری و نظری بیان کرده و بیان روشنگرانه آن از زبان مولوی به شیوه تمثیلی بیان شده است.

یک قلم فا پیش نه، بنگر سپاه
اندکی پیش آ بیان در گرد مرد
کوهها را مردی او برکنَد
کوه طور از مقدمش راقص گشت

تو ز دوری دیدهای چتر سیاه
تو ز دوری می نیینی جز که گرد
دیدهای را گرد او روشن کند
چون برآمد موسی از اقصای دشت

(مشوی، د ۳ ایات ۴۲۶۷-۴۲۶۴)

نتیجه:

اندیشه و آرای ابن عربی و مولوی درباب مفهوم و جایگاه قرب عرفانی، تفاوت و شبهات هایی دارد. ابن عربی معتقد است: اگر قرب در مفهوم قرب زمانی و مکانی نباشد؛ جزء مقامات محسوب می شود و اگر قرب در مفهوم قرب میان مادی باشد؛ جزء احوال است؛ همچنین قرب اگر از نوع قرب نوافل باشد برای سالک مجدوب است و تلوّن دارد و جزء احوال محسوب می شود؛ ولی اگر جزء قرب فرایض باشد؛ مخصوصاً مجدوب سالک و جزء مقامات است. راه رسیدن به قرب کامل، داشتن علم لدنی است و مصدق اتم مقام قرب، مقام حضرت خضر(ع) دربرابر حضرت موسی(ع) است.

از دیدگاه مولوی، هبوط به غریستان دنیا و دور شدن از نیستان وطن ازلی سبب شد تا انسان با مفهوم قرب آشنایی یابد و در عالم بعد، با تقرب جستن به خداوند، مقامش از مقام فرشتگان هم بالاتر رود. مولوی معتقد است که قرب، ماورای چگونگی و میرا از ابعاد مکانی و زمانی است و عقل انسان از دریافت و تشریح مفهوم شهودی قرب ناتوان است. مولوی با ذکر معراج حضرت رسول خدا و رسیدن ایشان به مقام قاب قوسین و قرب بی زمان و مکان با خداوند، به تشریح مفهوم قرب و میرا بودن آن از محدودیت جهات و زمان و مکان پرداخته است؛ اینکه حضرت رسول خدا با آزاد شدن از قید و بند ماده و عالم هستی توانستند به قرب خداوند برسند.

ابن عربی با توصل جستن به آیه: «نحن أقرب اليه من جبل الوريد» معتقد است که خداوند همواره در قرب بندگان و متجلی بر ایشان است. قرب باید صفت بندگان نیز باشد تا متصف به صفات خداوند شوند. مولوی نیز خداوند را نزدیک تر از رگ گردن به بندگان خود می داند و وجود آدمی، اسٹرلاپ و تجلی گر حق است و به واسطه علم به تجلی گری صفات الهی، بنده به خداوند نزدیک می شود.

از دیدگاه ابن عربی، سالکان واصل همواره در شهود قرب هستند؛ ولی بین قرب عوام و قرب سالکان تفاوت وجود دارد. قرب عوام قرب سعادت است؛ یعنی بنده اطاعت می کند تا سعادتمند

شود؛ ولی قرب سالکان دائمی و مستمر است. ابن عربی برای قرب سه درجه قائل است: قرب به نظر، قرب به علم؛ قرب به عمل. قرب به نظر سبب دریافت پاداش می‌شود. بالاترین مرتبه قرب به علم رسیدن به مرتبه توحید خداوند است. اگر قرب بنده از روی شهود باشد او از صاحبان علم محسوب می‌شود. قرب به عمل همان علم ظاهر و علم باطن است که علم ظاهر به اعضای بدن و علم باطن به نفس انسان تعلق دارد. قرب به عمل همان قرب نوافل و قرب فرایض است. در قرب نوافل، خداوند گوش و چشم بنده و در قرب فرایض بنده، گوش و چشم خداوند می‌شود.

مولوی معتقد است که انسان‌های دور از مقام قرب، مفهوم ساحت عرفانی «قرب» را در کنمی‌کنند؛ زیرا مشغول شدن به خواهش‌های نفسانی و دنیوی، آنان را از اصل حقیقت گُرب غافل می‌سازد. مولوی تجلی در مواد را همان تجلی در گُرب دانسته و برآن است که با تجلی خداوند، دیده‌های انسان‌های سالک، روشن می‌شود و همین تجلی بود که کوه طور را به لرزه و حرکت درآورد و آن را در هم شکست و سبب مدهوش شدن حضرت موسی^(۶) شد.

ابن عربی در فتوحات مکیه از گُرب دیگری به نام «قرب از خدا» نام می‌برد که به حائز گشتن صورت اطلاع می‌شود و مختص خلفاً و رسولان است. در نظر او نبوت، نعمت و صفتی الهی نیست؛ بلکه آن نسبتی بین فرستنده و فرستاده شده به‌سوی اوست و نقش رسول در رسانیدن پیام، نقش نیابتی است.

پی‌نوشت:

۱. حقیقت القرب هو قرب الله من العبيد لا قرب العبيد منه. وهو الذي يقرب العبيد اليه اذا احب ذلك و أراد و يطلق لهم طريق التقرب اليه بحقيقة القرب منه، ومن العبيد رسوم و طلب طريق، فإذا قرب الحق عبداً من عباده اليه بعده عن هيكله و صفاته و نعمته وعن كل ما سواه وإذا أدناه منه اقصاه عن الأگوان كلها و أوجده لذة طعم التقرب أو الدنوّ فيصير فانياً مستهلكاً لا يجد بعدها لذة ولا يأنس بعدها بائيس و يكون لها مستوى حشاً بُعد عن مقامات الخلق و حصوله في التقرب الحق (سلیمانی، ۱۳۸۸، ج ۳، ۱۹۴).

کتاب‌نامه:

- آملی، حیدرین علی. (۱۳۸۲)، انوارالحقیقت و اطوارالطرق و اسرارالشرعية، قم: نور علی نور.
- ابن عربی، محیی‌الدین محمدبن علی. (۱۳۹۳)، فتوحات مکیه، ترجمه محمد خواجه‌ی، ۱۷ جلد، چاپ پنجم، تهران: مولی.

- ابن عربی، محجی الدین محمد بن علی. (۱۴۰۸)، *أحكام القرآن*، محقق: علی محمد بجاوی، بیروت: دارالجیل.
- امین، سید حسن. (۱۳۷۹)، «تأملی در پیوند فکری مولوی و ابن عربی»، *متن پژوهی ادبی*، دوره ۵، ش ۱۱، ۱-۳۰.
- بقلی شیرازی، روزبهان، صدرالدین ابومحمد. (۲۰۰۸)، *عرائس البيان فی حقایق القرآن*، ۳ جلدی، محقق: احمد فربد مزیدی، بیروت: دارالكتب العلمیه، منشورات محمد علی پیضون.
- حسن زاده آملی، حسن. (۱۳۹۲)، *نصوص الحكم بر فصوص الحكم*، تهران: رجاء.
- حمزیان، عظیم و طناز رسیدی نسب. (۱۳۹۶)، «قرب نوافل و فرایض در مشوی معنوی»، *نهمنی همایش ملی پژوهش‌های زبان و ادبیات فارسی*، بیرونی، زمستان ۱۳۹۶.
- خواجه عبدالله انصاری. (۱۳۸۹)، *شرح منازل السائرين*، شارح اسماعیل منصوری لاریجانی، تهران: سازمان تبلیغات اسلامی.
- دستغیب، عبدالحسین. (۱۳۸۸)، *تلب سلیم*، قم:الجزایری.
- سراج طوسی، ابونصر. (۱۴۲۱)، *اللمع فی تاریخ التصوف الاسلامی*، بیروت: دارالكتب العلمیه.
- سعیدی، گل بابا. (۱۳۹۲)، *فرهنگ جامع اصطلاحات عرفانی با تکیه بر آثار ابن عربی*، تهران: زوار.
- سلمی، عبدالرحمان محمد بن حسین. (۱۳۸۸)، *مجموعه آثار ابوعبدالرحمان سلمی*، به اهتمام؛ محمد سوری و نصرالله پورجوادی، تهران: مرکز نشر دانشگاهی.
- شریفیان، مهدی و احمدوفایی بصیر. (۱۳۹۰)، *مشترکات ابن عربی و مولوی در حوزه اندیشه عرفانی*، ادبیات تطبیقی دانشگاه باهنر کرمان، شماره ۴، سال دوم، ۹۵-۱۲۳.
- عزالدین کاشانی، محمود. (۱۳۸۵)، *مصباح الهدایه و مفتاح الكفایه*، تصحیح عفت کرباسی و محمدرضا برزگر خالقی، تهران: زوار.
- عطار نیشابوری، فردالدین محمد. (۱۳۳۸)، *اسرارنامه*، تصحیح صادق گوهرین، تهران: صفحی علی شاه.
- ______. (۱۳۵۵)، *تذکرة الاولیاء*، تصحیح محمد استعلامی، تهران: زوار.
- ______. (۱۳۸۶)، *مصیت نامه*، تصحیح محمدرضا شفیعی کدکنی، تهران: سخن.
- فیض کاشانی، ملامحسن. (۱۳۷۸) *علم الیقین*، ترجمه حسین استاد ولی، تهران: حکمت.
- قرآن کریم.
- قشیری، عبدالکریم بن هوازن. (۱۳۸۱)، *رساله قشیریه*، تصحیحات و استدراکات بدیع الزمان فروزانفر، تهران: علمی و فرهنگی.
- کلاباذی، ابوبکر محمد. (۱۳۷۱)، *التعرّف لمنهّب اهل التصوف*، به اهتمام؛ محمد جواد شریعت، تهران: اساطیر.

- مستملی بخاری، محمد. (۱۳۷۳)، *شرح التعرّف لِمَهْبِ التصوّف*، تصحیح محمد روشن، تهران: اساطیر.
- مصطفیٰ یزدی، محمد تقی. (۱۳۸۴)، *معارف قرآن؛ معارف قرآن: خداشناسی، کیهان‌شناسی، انسان‌شناسی، قم: انتشارات مؤسسه آموزشی و پژوهشی امام خمینی*.
- مولوی، جلال الدین محمد. (۱۳۷۶)، *کلیات شمس تبریز*، به اهتمام بدیع الزمان فروزانفر، تهران: امیر کبیر.
- _____ . (۱۳۹۴)، *مشوی معنوی، براساس نسخه ۷۷۷*، به تصحیح نیکلسون، به اهتمام بهاءالدین خرمشاهی، چاپ یازدهم، تهران: دوستان.
- _____ . (۱۳۹۷)، *فیه ما فیه، تصحیح و شرح بدیع الزمان فروزانفر، چاپ ششم، تهران: نگاه.*
- میر باقری فرد، سید علی اصغر؛ شایان، الهام. (۱۳۹۱)، «*بازشناسی مفهوم قرب در آثار عطار نیشابوری*»، نشریه *متن پژوهی ادبی*، شماره ۵۳، پاییز، ۵۶-۳۵.
- نسفی، عزیزالدین. (۱۳۷۹)، *بيان التنزيل، شارح؛ على اصغر میر باقری فرد*، تهران: انجمن آثار و مفاخر فرهنگی.