

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

*Ramin Moharrami<sup>1</sup>/ Roghayeh Shafaq<sup>2</sup>*

**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 ابن عربی و مولانا

رامین محرمی / رقیه شفق\*\*

**چکیده:** «قرب» از احوال عرفانی و عبارت از اطاعت است که موجب تقرّب مطیع به مطاع می‌شود. در این جستار، با بررسی نوع تلقی ابن عربی 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، وجوه اشتراک و اختلاف ساختاری و کلی اندیشه مولوی و ابن عربی در باب حال عرفانی قرب، تطبیق و تبیین شده است. براساس یافته‌های تحقیق، ابن عربی 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 است. مولوی نیز در توصیف «قرب» عقیده دارد که قرب خداوند به انسان و جهان، ماورای چگونگی و مبرا از ابعاد مکانی و مهم‌تر از همه، ناکارآمدی عقل در بیان وقوع 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 مجلا بودن صفات الهی در همه حال، به خداوند تقرّب می‌جوید. از نوآوری‌های ابن عربی در تبیین «قرب» عرفانی، توجه به قرب از خداست که مختص خلفا 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، ابن عربی، مولانا، متصوفه

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

\*\* دانشجوی زبان و ادبیات فارسی، دانشکده ادبیات و علوم انسانی، دانشگاه محقق اردبیلی، اردبیل، ایران  
 رایانامه: 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 تقرب مطیع به مطاع می‌شود. در نظر سراج طوسی، قرب را اطاعت دانند که مسبب طاعت است (سراج طوسی، ۱۴۲۱: ۵۳). او اهل قرب را سه گروه می‌داند: نخست، متقربان 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. چنان که عامر بن عبدالقیس گوید: «ما نَظَرْتُ أَلِي شَيْءٍ إِلَّا رَأَيْتُ اللَّهَ أَقْرَبَ إِلَيْهِ مِنِّي». سوم، قرب بزرگان و متهمیان که با فانی شدن در حق، قرب خود را نبینند؛ یعنی از فرط جذب و سکر ندانند که در حال قرب‌اند یا بعد. سراج عقیده دارد: تا زمانی که بنده قرب خود را به خدا می‌بیند؛ هنوز به قرب حقیقی نرسیده است؛ مگر آنکه قرب خدا را به خود بیند (سراج طوسی، ۱۴۲۱: 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: «المولی، أصله من الولی و هو القرب» (ابن عربی، ۱۴۰۸: ج ۳: 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، ۱۳۷۹: ۲۰۸).

عبدالرحمن سلمی، حقیقت قرب را به مصداق آیات گوناگونی همچون «إِذَا سَأَلَكَ عِبَادِي عَنِّي فَإِنِّي قَرِيبٌ» (بقره: ۱۸۶) «وَنَحْنُ أَقْرَبُ إِلَيْهِ مِنْكُمْ وَلَكِنْ لَا تُبْصِرُونَ» (واقعه: ۸۵) و «نَحْنُ أَقْرَبُ إِلَيْهِ مِنْ جَبَلِ الْوَرِيدِ» (ق: ۱۶) نزدیکی خداوند به بنده می‌داند نه نزدیکی بنده به خداوند. از این رو 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 انیس واقعی را درمی‌یابد و با دوری از مقامات خلق، قرب حق نیز حاصل می‌شود<sup>۱</sup> (سلمی، ۱۳۸۸، ج ۳: ۱۹۴). روزبهان بقلی نیز در عرائس الیابان عقیده دارد: دستیابی به کمال معنوی و تجرد از ماده، از آثار قرب تلقی می‌شود (بقلی شیرازی، ۲۰۰۸: ۴۳۲). مستملی بخاری در شرح تعرف انقطاع از ماسوی الله را از تعاریف بنیادی قرب می‌داند و بر آن است که هر چه میان بنده و خداست، از میان برداشته شود (مستملی بخاری، ۱۳۷۳، ج ۳: ۱۳۶۴).

حال قرب، پیش از اینکه در متون متصوفه مطرح شود، در قرآن کریم به آن اشاره شده است و آبشخور صوفیه نیز در توجه به آن، ریشه در کتاب الهی دارد. وحی الهی یکی از بنیادی‌ترین منابع شناخت بشر و اتصال او با قلمرو الوهیت است. از این رو تمسک به آیات پروردگار متعال، الهام‌بخش معنویتری 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 می‌بخشند، 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 سَأَلَكَ عِبَادِي عَنِّي فَإِنِّي قَرِيبٌ أُجِيبُ 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 را نمی‌پذیرد و بر مبنای ظاهر آیه، منظور تفهیم اصل قرب است، دسته دوم، خطاب به افراد و پرستاران نگرانی که در بالین محضر هستند، خداوند به این گروه خطاب می‌کند، با اینکه شما به بیمار نزدیک هستید من از شما به او نزدیک‌ترم: «وَنَحْنُ أَقْرَبُ إِلَيْهِ مِنكُمْ وَ لَكِن لَّا تُبْصِرُونَ» (واقع: ۸۵)؛ دسته سوم، نزدیکی بیشتر را می‌رساند، مبنی بر اینکه خدا به ما از رگ گردن (حیات) ما نزدیک‌تر است: «وَلَقَدْ خَلَقْنَا الْإِنْسَانَ وَ نَعْلَمُ مَا تُوَسْوِسُ بِهِ نَفْسُهُ وَ نَحْنُ أَقْرَبُ إِلَيْهِ مِنْ حَبْلِ الْوَرِيدِ» (ق: ۱۶)؛ دسته چهارم، خداوند به ما از خودمان نزدیک‌تر است: «وَاعْلَمُوا أَنَّ اللَّهَ يَحُولُ بَيْنَ الْمَرْءِ وَقَلْبِهِ وَأَنَّهُ إِلَيْهِ تُحْشَرُونَ» (انفال: ۲۴).

قرب یکی از احوال عرفانی محسوب می‌شود که در تعالیم متصوفه جایگاه ویژه‌ای دارد. در این جستار، قرب عرفانی در اندیشه ابن عربی و مولانا در معرض بحث تطبیقی قرار می‌گیرد تا سرانجام به این پرسش بنیادی پاسخ داده شود که «جنبه‌های مشترک و وجوه اختلاف قرب در تفکر ابن عربی و مولوی کدام‌اند؟» تا از 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 ابن عربی 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 ابن عربی دارای فرهنگ متفاوت یا دین متضادی نیستند و هر دو آن‌ها در فضای اسلام و تعالیم متصوفه بالیده‌اند. در یک نگاه کلی، تصوف اسلامی در دو خانواده ایرانی و غیرایرانی طبقه‌بندی می‌شود. از قبل از بایزید تا مولوی را می‌توان تصوف ایرانی خواند و از عصر مولوی و ظهور ابن عربی 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 ابن عربی باید اذعان داشت که برخی، حتی مثنوی معنوی را فتوحات به شعر فارسی خوانده‌اند. مشرب عرفانی مولوی و ابن عربی 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 وجوه اشتراک و افتراق اندیشه آنان تبیین و تشریح شود.

درباب 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 ابن عربی و مولوی اشاره دارد. برخی از پژوهش‌هایی که در مقام بحث تطبیقی اندیشه‌های ابن عربی و مولانا برآمده‌اند، عبارت‌اند از:

- سیدحسن امین (۱۳۷۹) در مقاله «تأملی در پیوند فکری مولوی و ابن عربی». با بررسی تاریخی مرادفات مولانا با ابن عربی و صدرالدین قونوی، درصدد پاسخ به این پرسش است که آیا با اثبات تاریخی مرادده و ملاقات میان این دو شخصیت می‌توان به این نکته رسید که مولانا تحت تأثیر افکار ابن عربی واقع شده است. نگارنده بر آن است که داشتن صرف ارتباط و تعامل، نمی‌تواند دلیل کافی برای اثبات این مدعا باشد (امین، ۱۳۷۹: ۳).

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

- عظیم حمزییان و طناز رشیدی‌نوب (۱۳۹۶) در مقاله «قرب نوافل و فرایض در مثنوی معنوی» به سطح کیفی مقاله و برآیند تحلیل گونه توجّه نداشته‌اند و با خروج موضوعی، یک بحث فرعی «انسان کامل» را مطرح کرده‌اند که به تنهایی یک بحث گسترده عرفانی است. محور بحث و مطالب مطرح شده و انتساب آن‌ها به قرب مشوّش است و گاهی ربطی به این حال عرفانی ندارد. بررسی نویسندگان این مقاله نشان می‌دهد: تحلیل تطبیقی جامعی از موضع ابن عربی 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 الهی می‌شود؛ دیگر قرب فرایض که «فناى عبد است کلاً از شعور به تمام موجودات حتى نفس خود و نماند او را مگر وجود حق» (سعیدی، ۱۳۹۲: ۸۲۴ - ۸۲۳). به بیان دیگر، در قرب نوافل، خداوند جای بنده و در مقام عبودیت می‌نشیند و می‌فرماید: بنده آن قدر 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 درک 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 مصداق «مَنْ رَأَى فَقَدْ رَأَى الْحَقَّ» می‌شود (خواجه عبدالله انصاری، ۱۳۸۹: ۲۰۴).

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

باشد. به بیان واضح، این گونه قُرب در عالم ماده و جسمانی میسر می‌شود و چون خداوند جسم نیست، تعاریف و استنباطی از این سنخ نیز در مورد او تحقق نمی‌پذیرد. قُرب ماهوی نیز درباره خداوند راست نمی‌نماید؛ زیرا ماهیتی نزدیک‌تر از ماهیت دیگر نسبت به حق وجود ندارد. بدین جهت که ماهیت، حد وجود است و خداوند (لاحد) است. در واقع قُرب 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 نقایص بنده و افاضه فیض از منبع کمالی، او را در مسیر کمال و مرتبه علوی قرار می‌دهد و بدین ترتیب، نزدیکی حاصل می‌شود (دستغیب، ۱۳۸۸: ۳۸۱).

بر اساس استنادات عطار نیشابوری در *تذکرة الاولیاء*، قاطبه صوفیه بر آنند که حجاب‌های نفسانی و نورانی، مانع صعود سالک به بالاترین مقام قرب می‌شود. اگر سالکی، قُرب خود را ببیند؛ 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 قُرب 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 سرلوحه خود قرار دهد (کلابادی، ۱۳۷۱: ۴۰۰). همان‌طور که گذشت نباید قُرب خود را ببیند؛ زیرا رؤیت قُرب خود، مکر الهی است و انسان با دیدن این نوع قرب، فریفته‌گاه و جلال معنوی می‌شود و از سلوک حقیقی و نیل به ذروه اعلاّی قرب بازمی‌ماند (عزالدین کاشانی، ۱۳۸۵: ۹۸).

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، شأنی از شئون مبدأ و معطی وجود است و دو وجود ندارد. چون حق تعالی مبدأ و معطی هر وجودی است و جدایی علت تامه از معلولش ممکن نیست چنان‌که انفکاک معلول از علت تامه‌اش محال است. هر چیزی به جز خداوند، شئون وجودی او هستند؛ پس هیچ قُربی نسبت به یک موجود اقرب از اتصال وجود به آن موجود نیست. هیچ چیزی نه با خداوند قرب مکانی دارد و نه قُرب در ماهیت و نه قُرب در وجود که یکی را قرب و بُعد نبود و دو وجود

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

قرب پیش از فنا را «قرب با وجود» و قرب پس از فنا را «قرب لا وجود» می‌نامند (میرباقری‌فرد 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 همگنان‌شان 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 به طوری که فرشته مافوق بر فرشته پایین تر از خود قهر و اشراق دارد. تمام این گروه فرشتگان

*خود را مسرور و مبهج 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 جاه‌دنیایی 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 تفهیم 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 بر آن 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 نمی‌نگرد.

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

نفی خود و محو تعینات شخصی به کلی هم امکان ندارد. بلکه افاضه فیض 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 *انوار الحقیقه*، 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. *لأن الفناء الأوّل كان من الصفات و الاخلاق و هذا الفناء عن الوجود و الذات، لأنّ القرب الحقیقی كما هو موقوف علی الفناء الوصفی و الوصل الحقیقی، موقوف علی الفناء الذاتی، المخصوص بأهل الحقیقه* (آملی، ۱۳۸۲: ۵۸۴).

### بحث تطبیقی

ابن عربی 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 است. در بیانی دیگر، اگر قرب از نوع نوافل باشد برای سالک مجذوب است و تلون دارد، این نوع قرب از منظر شیخ، جزء احوال عرفانی محسوب می‌شود؛ اما قرب فرایض تکون داشته و این نوع قرب مخصوص مجذوب سالک است که خدا او را می‌گیرد. در نتیجه قرب فرایض جزء مقامات به‌شمار می‌آید. شیخ اکبر عقیده دارد که قرب، حجاب ذات است. به عقیده وی در قرب، 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 قربت، خطرها وجود دارد (رک: ابن عربی، ۱۳۹۳، ج ۷: ۵۶۳؛ نیز ج ۹: ۶۴۵).

شیخ اکبر در فتوحات مکیه، قربت را نعت الاهی می‌داند که مقامی مجهول و ناشناخته است. حتی رسولان با وجود اینکه به این مقام نیازمندند، باز برای آن‌ها نیز مجهول است. او برای تبیین منظور خویش، اشاره می‌کند که مصداق اتم مقام قرب، مقام خضر با موسی است. خضر با وجود اینکه پیامبر نبود؛ ولی برای پیامبر اولوالعزمی چون موسی<sup>(ع)</sup> در خصوص 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 لدنی» است (رک: 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 «وجب 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 حالش آن را اقتضا می‌کند، پس آن ترجمان از احوال است» (رک: ابن عربی، ۱۳۹۳، ج ۷: ۵۶۳؛ نیز ج ۹: ۶۴۵).

مولوی در بیان عرفانی با اشاره به واقعه تبعد روح و خلقت آدم بر آن است که انسان با تبعد به غریستان خاکی و دوری از وطن حقیقی، اکسیر قرب را درمی‌یابد و از ملائک فراتر می‌رود. نقش ملایک ساختی بر آب و گل افراختی دورم بدان انداختی 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 نیست چپ و راست و پس یا پیش‌رو

قرب بی‌چون، چون نباشد شاه را که نیابد بحث عقل، آن راه را

(مثنوی، ۴د: آیات ۳۶۸۶-۳۶۸۷)

و این قرب در نظر مولانا، قرب زمانی و مکانی نیست. او در تبیین فرامکانی و زمانی بودن قرب، با آوردن مثال 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.

گفت پیغمبر که معراج مرا	نیست بر معراج یونس اجتبا
آن من بر چرخ و آن او نشیب	زانک قرب حق، برون است از حساب
قرب، نه بالا، نه پستی رفتن است	قرب حق از حبس هستی رستن است
نیست را چه جای بالا است و زیر؟	نیست را نه زود و نه دورست و دیر
آنج حقست اقرب از جبل الورید	تو فکنده تیر فکرت را بعید
	(مثنوی، ۴د: ایات ۳۶۸۶-۳۶۸۷)
	(مثنوی، ۶د: بیت ۲۳۵۳)

مولانا در بیان عتاب‌آمیز به انسانی که بر فراق لذات حیوانی و شهوات دنیوی نمی‌تواند صبر کند، بر آن است که دل‌بسته 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 ببیند، از آن پس آب دنیا در نظرش مانند مُردار جلوه می‌کند؛ یعنی نیل به قرب حقیقی، انسان مَقْرَب را از تمتعات دنیوی بازمی‌دارد و لذت‌های مادی در چشم او مانند کراهیت خوردن گوشت مردار، زشت و ناخوشایند می‌نماید.

سخت می‌آید فراق این ممر	پس فراق آن مقرر دان سخت‌تر
چون فراق نقش سخت آید تورا	تا چه سخت آید ز نقاشش جدا
ای که صبرت نیست از دنیای دون	چونت صبرست از خدا ای دوست چون
چونک صبرت نیست زین آب سیاه	چون صبوری داری از چشمه اله
گر ببینی یک نفس حسن و دود	اندر آتش افکنی جان و وجود
جیغه بینی بعد از آن این شرب را	چون ببینی کر و فر قرب را
	(مثنوی، ۴د: ایات ۳۲۱۰-۳۲۱۶)

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 بنده باشد و متصف به قرب حق شود. خداوند پیوسته و دائم در صور بندگانش متجلی است. پس بنده، هر کجا خداوند

تجلی می‌کند با اوست. بنده به مصداق آیه: «هُوَ مَعَكُمْ أَيْنَ مَا كُنْتُمْ» (حدید: ۴)، از کجایی خالی نیست و خداوند دائماً هر کجا باشد با اوست، پس اَیْنِیت حق، صورت آن چیزی است که در آن تجلی می‌کند (ابن عربی، ۱۳۹۳، ج ۷: ۶۳۹).

مولوی نیز هم‌نوا با ابن عربی، عقیده دارد: وجود آدمی، اسطرلاب و تجلی‌گر حق است. از این رو در فیه ما فیه می‌گوید:

آدمی اسطرلاب حق است؛ اما منجمی باید که اسطرلاب را بداند، تره‌فروش 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 تأثیرات و انقلاب‌ها را الی غیر ذلک؟ پس اسطرلاب در حق منجم  
سودمندست که مَنْ عَرَفَ نَفْسَهُ فَقَدْ عَرَفَ رَبَّهُ همچنانکه این اسطرلاب مسین آینه  
افلاک است وجود آدمی که وَلَقَدْ كَرَّمْنَا بَنِي آدَمَ اسطرلاب حق است. چون او را حق  
تعالی به خود عالم و دانا و آشنا کرده باشد، از اسطرلاب وجود خود تجلی‌گر حق را و  
جمال بی‌چون را دم به دم و لمحہ به لمحہ می‌بیند و هرگز آن جمال ازین آینه خالی  
نباشد (مولوی، ۱۳۹۷: ۲۳).

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

آدم اسطرلاب اوصاف علوست	وصف آدم مظهر آیات اوست
هرچه در وی می‌نماید عکس اوست	هم‌چو عکس ماه اندر آب جوست

(مثنوی، دعایات ۳۱۳۸-۳۱۳۹)

ابن عربی با توجه به تجلی‌گر حق در صور بندگانش معتقد است که سالکان واصل پیوسته و دائم در  
شهود قرب‌اند؛ چون آنان پیوسته در شهود صور در نفوس‌شان و در غیر نفوس‌شان هستند و این چیزی  
جز تجلی‌گر 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 می‌کند تا سعادت مند گردد و این از رهگذر قیام به  
طاعات تحقق می‌یابد؛ اما همان‌طور که بیان شد قرب عارفان، به سبب درک مجلای حق بودن‌شان،  
مستمر و دائمی است. از رهگذر چنین تجلی‌گری حق، اسمای الهی و حکم‌شان، دلیل اصلی و  
ضروری حکم قرب و بُعد در عالم ظاهر است. ابن عربی در این مورد می‌گوید:

هر بنده‌ای در هر وقتی ناگزیر است که صاحب قربی از اسم الهی و صاحب بُعدی از اسم الهی دیگری که حکمی در وقت ندارد، باشد. اگر حکم آن اسم حاکم در وقت که متصف به قرب اوست، بنده را از شقاوت نجات می‌دهد و سعادتش می‌بخشد، این همان قرب مطلوب در نزد قوم صوفیه است (ابن عربی، ۱۳۹۳، ج ۹: ۶۴۰).

ابن عربی 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، بنده در حد وسع خویش کوشش می‌کند و در این حالت اگر بنده مصاب باشد یا مخطی، خداوند به او پاداش دهد ولو اینکه این بنده در براهین صحیح، تشخیص درستی هم نداشته باشد. بالاترین مرتبه قرب به علم، توحید خدا در الوهیتش قلمداد می‌شود. خداوند به خاطر اینکه به مصداق «لا اله الا هو» یگانه و احد است، پس قرب بنده از روی شهود باشد - نه از روی نظر و فکر - او از صاحبان عالم است. ابن عربی برای تصدیق سخن خویش به آیه شریفه؛ «شَهِدَ 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 اعضا دارد و علم باطن، متعلق به نفس است. این وجه از قرب در قرب نوافل و فرایض قابل تفسیر است. در قرب فرایض (واجبات)، بنده، گوش و چشم خدا می‌شود و در قرب نوافل (مستحبات) خدا، گوش و چشم بنده می‌شود (ابن عربی، ۱۳۹۳، ج ۹: ۶۴۳-۶۴۲). به بیان ساده، منظور از قرب در عمل همان نزدیکی به خداوند از طریق نوافل و فرایض است.

ابن عربی، عمل جوارح و اعضا را نیز «قرب» می‌داند. زیرا اعضا، باید ثمره خود را بردارند و میوه عمل‌شان 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 وبال است یا نه؟ و این نوع تقرب ظاهری با جاری ساختن ذکر الهی بر زبان نیز درزمره «قرب» قرار دارد. شیخ اکبر از رهگذر این استنباط، عقیده دارد که اعضا و پوست‌ها، بدانچه از اعمال از آن‌ها سر زده 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: «تَشْهَدُ عَلَيْهِمُ أَلْسِنَتُهُمْ وَأَبْدِيهِمْ وَأَرْجُلُهُمْ بِمَا كَانُوا يَعْمَلُونَ؛ زبان و دست‌ها و پاهایشان، بدانچه عمل کرده‌اند، شهادت می‌دهند» (نور: ۲۴)، شاهدهی 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.

دست و پای او جماد و جان او	هر چه گوید آن دو در فرمان او
با زبان گر چه که تهمت می‌نهند	دست و پاهایشان گواهی می‌دهند

(مشوی، ۱: ۲۱۵۳-۲۱۵۲)

ابن عربی در فتوحات مکیه از قرب دیگری به نام «قرب از خدا» نام می‌برد که به حائز گشتن صورت اطلاق می‌شود و مختص خلفا و رسولان است. او بر این باور است که رسالت، نعت و صفتی الهی نیست، بلکه آن نسبتی بین فرستنده و فرستاده شده به سوی 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 ادیبان، خلافت نامیده نمی‌شود و خلفا و رسولانی که از جانب خداوند، مأمور به ارسال پیام هستند، از این گونه خلفا 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 اتم مقرب نیست و در منتهی‌الیه قرب قرار ندارد، می‌تواند مراتب نازل‌تری از قرب را دارا باشد (مصباح یزدی، 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 حدنصاب آن اعتقاد به یگانگی خداوند در الوهیت است.

«بُعد» با اختلاف در احوال، گونه‌های متعددی دارد. هر عملی در مسیر تقرب به خداوند با توجه به سطوح معنوی آن در زمره احوال قرار دارد. اگر بنده‌ای صفتی نداشته باشد، پس عدمش عین بُعد و دوری است و این نظر قاطبه متصوفه در باب بُعد تلقی می‌شود؛ اما ابن عربی، 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 «بُعد» برآید. در نظر ابن عربی، اموری که بر نظریه «بُعد» صوفیانه افزوده شده است، دلالت بر جاهل بودن سایر بزرگان متصوفه از این امور نیست؛ بلکه آن‌ها به جهت اینکه قرب، اجتماع است و بُعد مصداق 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 بُعد بوده است، در باب قرب داخل کرده‌اند و این از نظر شیخ اکبر در محل اشکال است؛ زیرا بُعد 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 متمیز شده و چون متمیز شد، آن بُعد 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 بُعد واقع شد، حکم مختلف می‌شود (ابن عربی، ۱۳۹۳، ج: ۹، ۶۴۸).

ابن عربی بر این باور است که بنده، هیچ‌وقت 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 بنده اوست نزدیک می‌شود و علم بنده به اینکه بنده مخدوم خود است، عین عبودیتش نیست. پس عبودیت بنده، اقتضای بُعد از مخدوم و علم او بدان عبودیت، اقتضای قرب به مخدوم را دارد. ابن عربی در مقام تمثیل با اشاره به روایت بایزید 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 سرش ندا داد که ای بایزید! به من، بدانچه برایم ذلت و افتقار ندارد، تقرب جوی» (ابن عربی، 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 بُعد انسان بوده و هر کس آن صفتی را که اقتضای بُعد دارد دارا باشد، وی به حیث آن صفت است و آن صفت، اقتضای

بُعد را می‌کند. از رهگذر چنین تعبیری، ابن عربی بر آن است که تجلی در غیر ماده، تجلی بُعد است و در مواد، تجلی قرب نامیده می‌شود (ابن عربی، ۱۳۹۳، ج ۹: ۶۴۸).. اینکه خداوند به بایزید گفته است: خودت را بگذار و بیا! ناظر بر این معناست ایات زیر از مولوی.

تا با خودی دوری ارچه هستی با من      ای بس دوری که از تو باشد تا من  
در من نرسی تا نشوی یکتا 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 ذُلت و افتقار، از صفات عبودیت است. بندگی، عین بُعد از سیادت و سروری است.

پس بنده از مخلوم خود دور است و از وی در ذُلت و افتقار، قرب به عبودیت درخواست می‌کند و در ترک نفس، از وی قرب به تخلق به اخلاق الهی را که بدان اجتماع حاصل می‌شود درخواست می‌دارد؛ پس تجلی در غیر ماده، تجلی بُعد است و در مواد، تجلی قرب (رک: ابن عربی، ۱۳۹۳، ج ۹: ۶۴۹-۶۴۸).

مولوی در بیان فقر حقیقی بندگان به خداوند و اینکه اگر عتابی از سوی محبوب ازلی رسد و قرب را تبدیل به بُعد کند، در حکایت سلطان محمود غزنوی و دزدان، مطالبی بیان می‌کند که نشان از ذُلت و افتقار بندگان به سوی خداوند است و لابه‌بند به درگاه خداوندی از سر ضعف و خواری در ایات ذیل آمده است.

یارِ شب را روزِ مهجوری مده      جان قربت‌دیده را دوری مده  
بُعد تو مرگی‌ست با درد و نکال      خاصه بُعدی که بود بعد الوصال  
(مثنوی، ۲۸۹۴-۲۸۹۳)

مولوی بر این عقیده است که انسان‌های دور از مقام قرب، مفهوم ساحت عرفانی «قرب» را درک نمی‌کنند؛ زیرا آن‌ها با مشغول شدن به گردوخاک هواجس نفسانی و زخارف دنیوی، از اصل حقیقت قُرب غافل‌اند. از طرفی مولوی هم‌نوا با ابن عربی، تجلی در مواد را همان تجلی در قُرب دانسته، بر آن است که با تجلی خداوند، دیده‌های انسان‌های سالک، روشن می‌شود و همین تجلی بود که کوه طور را در برابر قدم‌های حضرت موسی<sup>(ع)</sup> به لرزه درآورد و رقاص کرد. از رهگذر چنین تعبیری، تجلی در مواد را ابن عربی با زبان ثوری و نظری بیان کرده و بیان روشن‌گرانه آن از زبان مولوی به شیوه تمثیلی بیان شده است.

تو ز دوری دیده‌ای چتر سیاه	یک قدم فای پیش نه، بنگر سپاه
تو ز دوری می‌نبینی جز که گرد	اندکی پیش آبین در گرد مرد
دیده‌ها را گرد او روشن کند	کوه‌ها را مردی او برگند
چون برآمد موسی از اقصای دشت	کوه طور از مقدمش رقص گشت

(مثنوی، د ۳، ابیات ۴۲۶۷-۴۲۶۴)

### نتیجه:

اندیشه و آرای ابن عربی و مولوی در باب مفهوم و جایگاه قرب عرفانی، تفاوت و شباهت‌هایی دارد. ابن عربی معتقد است: اگر قرب در مفهوم قرب زمانی و مکانی نباشد؛ جزء مقامات محسوب می‌شود و اگر قرب در مفهوم قرب میان مادی باشد؛ جزء احوال است؛ همچنین قرب اگر از نوع قرب نوافل باشد برای سالک مجذوب است و تلون دارد و جزء احوال محسوب می‌شود؛ ولی اگر جزء قرب فرایض باشد؛ مخصوص مجذوب سالک و جزء مقامات است. راه رسیدن به قرب کامل، داشتن علم لدنی است و مصداق اتم مقام قرب، مقام حضرت خضر<sup>(ع)</sup> در برابر حضرت موسی<sup>(ع)</sup> است.

از دیدگاه مولوی، هبوط به غریبستان دنیا و دور شدن از نیستان وطن ازلی سبب شد تا انسان با مفهوم قرب آشنایی یابد و در عالم بُعد، با تقرب جستن به خداوند، مقامش از مقام فرشتگان هم بالاتر رود. مولوی معتقد است که قرب، ماورای چگونگی و مبرا 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 بی‌زمان و مکان با خداوند، به تشریح مفهوم قرب و مبرا 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 توسل جستن به آیه: «نحن اقرب الیه من جبل الوریث» 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 نزدیک‌تر از رگ گردن به بندگان خود می‌داند و وجود آدمی، اسطراب و تجلی‌گر حق است و به واسطه علم به تجلی‌گری صفات الهی، بنده به خداوند نزدیک می‌شود.

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 می‌کند 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 درک نمی‌کنند؛ زیرا مشغول شدن به خواهش‌های نفسانی و دنیوی، آنان را از اصل حقیقت قرب غافل می‌سازد. مولوی تجلی در مواد را همان تجلی در قرب دانسته و بر آن 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 (ع) شد.

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

### پی‌نوشت:

۱. حقیقة القرب هو قرب الله من العبيد لا قرب العبيد منه. و هو الذى يقرب العبيد اليه اذا احب ذلك و أراد و يطلق لهم طريق التقرب اليه بحقیقة القرب منه، و من العبيد رسوم و طلب طريق، فإذا قرب الحق عبداً من عباده اليه بعده عن هيكله و صفاته و نعوته و عن كل ما سواه و إذا أدناه منه اقضاه عن الأكونان كلها و أوجده لذة طعم القرب أو الذنوّ فيصير فانياً مستهلكاً لا يجد بعدها لذة و لا يأنس بعدها بأنيس و يكون لها مستوحشاً لبعده عن مقامات الخلق و حصوله في القرب الحق (سلمی، ۱۳۸۸، ج ۳، ۱۹۴).

### کتاب‌نامه:

- آملی، حیدر بن علی. (۱۳۸۲)، *انوار الحقیقه و اطوار الطریق و اسرار الشریعه*، قم: نور علی نور.
- ابن عربی، محیی‌الدین محمد بن علی. (۱۳۹۳)، *فتوحات مکیه*، ترجمه محمد خواجهی، ۱۷ جلد، چاپ پنجم، تهران: مولی.

- ابن عربی، محیی‌الدین محمد بن علی. (۱۴۰۸ق/ احکام القرآن، محقق: علی محمد بجاوی، بیروت: دارالجلیل.
- امین، سید حسن. (۱۳۷۹)، «تأملی در پیوند فکری مولوی و ابن عربی»، متن پژوهی ادبی، دوره ۵، ش ۱۱، ۳۰-۱.
- بقلی شیرازی، روزبهان، صدرالدین ابو محمد. (۲۰۰۸م)، عرائس البیان فی حقایق القرآن، ۳ جلدی، محقق: احمد فرید مزیدی، بیروت: دارالکتب العلمیه، منشورات محمد علی بیضون.
- حسن زاده آملی، حسن. (۱۳۹۲)، نصوص الحکم بر فصوص الحکم، تهران: رجا.
- حمز بیان، عظیم و طناز رشیدی نسب. (۱۳۹۶)، «قرب نوافل و فرایض در مشوی معنوی»، نهمین همایش ملی پژوهش‌های زبان و ادبیات فارسی، بیرجند، زمستان ۱۳۹۶.
- خواجه عبدالله انصاری. (۱۳۸۹)، شرح منازل السائرین، شارح اسماعیل منصوری لاریجانی، تهران: سازمان تبلیغات اسلامی.
- دستغیب، عبدالحسین. (۱۳۸۸)، قلب سلیم، قم: الجزایری.
- سراج طوسی، ابونصر. (۱۴۲۱ق)، اللمع فی تاریخ التصوف الاسلامی، بیروت: دارالکتب العلمیه.
- سعیدی، گل بابا. (۱۳۹۲)، فرهنگ جامع اصطلاحات عرفانی با تکیه بر آثار ابن عربی، تهران: زوآر.
- سلمی، عبدالرحمان محمد بن حسین. (۱۳۸۸)، مجموعه آثار ابو عبدالرحمن سلمی، به اهتمام؛ محمد سوری و نصرالله پورجوادی، تهران: مرکز نشر دانشگاهی.
- شریفیان، مهدی و احمد قوافی 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 الکفایه، تصحیح عفت کرباسی و محمدرضا برزگر خالقی، تهران: زوآر.
- عطار نیشابوری، فریدالدین محمد. (۱۳۳۸)، اسرارنامه، تصحیح صادق گوهرین، تهران: صفی علی شاه.
- \_\_\_\_\_ . (۱۳۵۵)، تذکرة الاولیاء، تصحیح محمد استعلامی، تهران: زوآر.
- \_\_\_\_\_ . (۱۳۸۶)، مصیبت‌نامه، تصحیح محمدرضا شفیعی کدکنی، تهران: سخن.
- فیض کاشانی، ملامحسن. (۱۳۷۸) علم‌الیقین، ترجمه حسین استاد ولی، تهران: حکمت.
- قرآن کریم.
- قشیری، عبدالکریم بن هوازن. (۱۳۸۱)، رساله قشریه، تصحیحات و استدراکات بدیع الزمان فروزانفر، تهران: علمی و فرهنگی.
- کلابادی، ابوبکر محمد. (۱۳۷۱)، التعرف لمذهب اهل التصوف، به اهتمام؛ محمدجواد شریعت، تهران: اساطیر.

- مستملی بخاری، محمد. (۱۳۷۳)، شرح التَّعَرَّفِ لِمَذْهَبِ التَّصَوُّفِ، تصحیح محمد روشن، تهران: اساطیر.
- مصباح یزدی، محمد تقی. (۱۳۸۴)، معارف قرآن؛ معارف قرآن: خداشناسی، کیهان‌شناسی، انسان‌شناسی، قم: انتشارات مؤسسه آموزشی و پژوهشی امام خمینی.
- مولوی، جلال‌الدین محمد. (۱۳۷۶)، کلیات شمس تبریز، به اهتمام بدیع الزمان فروزانفر، تهران: امیرکبیر.
- \_\_\_\_\_ . (۱۳۹۴)، مثنوی معنوی، براساس نسخه ۶۷۷ق، 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.
- میرباقری 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)، بیان التنزیل، شارح؛ علی اصغر میرباقری فرد، تهران: انجمن آثار و مفاخر فرهنگی.