



<https://coth.ui.ac.ir/?lang=en>

**Journal of Comparative Theology**

E-ISSN: 2322-3421

Document Type: Research Paper

Vol. 14, Issue 1, No.29, Spring & Summer 2023 pp.103-120

Receive: 11/03/2023

Accepted: 10/09/2023

## **A Comparative Study of the Views of Ibn Arabi and Izz al-Din Kashani on Qorb (Closeness)**

**Mehrdad Mohammadi**

PhD Student, Department of Persian Language and Literature, Faculty of Humanities and Arts, Islamic Azad University, Zanjan Branch, Zanjan, Iran  
mehrdadmohamadei@gmail.com

**Heidar Hasanlou**  \*

Assistant Professor, Department of Persian Language and Literature, Faculty of Humanities and Arts, Islamic Azad University, Zanjan Branch, Zanjan, Iran  
nastuh49@yahoo.com

**Hossein Ariyan**

Assistant Professor, Department of Persian Language and Literature, Faculty of Humanities and Arts, Islamic Azad University, Zanjan Branch, Zanjan, Iran  
arian.amir20@gmail.com

### **Abstract**

Qorb (Closeness or Proximity) in the Sufi dictionary is a mystical state and means obedience that brings the obeyer close to the obeyed. The authors of this study intend to investigate the opinions of Ibn Arabi and Izz al-Din Kashani about mystical closeness, the type of perception, innovation, and commonalities and differences of these two Sufi thinkers using a descriptive-analytical method based on library documents. Based on the results of the research, they consider Qorb-e Nawafel (recommendation) to be superior to Qorb-e Farayez (obligation) and link the reason of superiority to

\*Corresponding author

Mohammadi, M., Hasanlou, H., & Ariyan, H. (2023). A comparative study of the views of Ibn Arabi and Izz al-Din Kashani on Qorb (Closeness). *Comparative Theology*, 14(29), 103-120.



2322-3421© University of Isfahan

This is an open access article under the CC BY-NC-ND/4.0/ License (<https://creativecommons.org/licenses/by-nc-nd/4.0/>).



<https://doi.org/10.22108/COTH.2023.137058.1809>



<https://dorl.net/dor/20.1001.1.20089651.1402.14.29.7.3>

divine love. True Qorb in the view of the two is not reaching God and observing him; rather, in Kashani's opinion, this type of closeness is connected to a special passion, in ascending levels, which is continuous and permanent. In Ibn Arabi's view, mystics are constantly observing proximity, and this observation is nothing but the manifestation of God. Both of them believe that God-given knowledge is special for close people. It is one of the requirements to reach real closeness. Both believe that God-given knowledge is reserved for mystics who are close to God. By linking mystical closeness to the two categories of 'spiritual gathering' and 'internal dispersion', Kashani believes that in complete closeness, the seeker's soul in the place of gathering, despite the attribute of humility in its servitude, also has the attribute of perfection and ascension to high levels. However, by distinguishing this type of interpretation, Ibn Arabi believes that some great Sufis, because of their belief in closeness in the position of spiritual gathering and distance in the position of separation, have included the knowledge of distance in the matter of closeness. Kashani calls the manifestation in the non-material as distant manifestation, and the manifestation in material as close manifestation. Both thinkers believe that getting close to God depends on research and science in the position of servitude or worship.

**Keywords:** Qarb, Qorbe Nawafel (Recommendation) and Farayez (Obligation), Mystical State, Ibn Arabi, Kashani.

## Introduction

Qorb implies obedience, which causes the obeyer to be close to the obeyed. According to Seraj Tusi, one of the pioneers of Sufi, closeness is obedience that leads to obedience. Tusi lists the group of close friends in three groups: first; those who approach God with all kinds of obedience. Second; the people who, looking at anything, consider God as the cause and closer to that thing, not themselves; in the third group; the closeness of great mystics means those who have reached the end of closeness. They don't see their closeness with the destruction of God and stop recognizing the state of being close or far away due to the intensity of attraction. Most of the Sufis consider Qorb (closeness) as one of the mystical states that can be found in the mystical states through devotion to God. However, the type of perception of each Sufi expert has a relative difference. In general, because all Sufis are inspired by the source of the Islamic religion and *the Holy Quran*; as a result, the commonalities are more than the differences. In this regard, the present study seeks to investigate the opinions of Ibn Arabi and Izz al-Din Kashani about mystical closeness.

## Materials and Methods

This study uses a descriptive-analytical method based on library documents to examine Ibn Arabi and Izz al-Din Kashani's views on mystical closeness, the type of interpretation, innovation, and the commonalities and differences between these two thinkers of Sufism. The three research questions of the study are: 1) What are the views of Ibn Arabi and Izz al-Din Kashani about mystical Qorb? 2)

What are the similarities and differences between the two thinkers regarding Qorb? 3) What is the innovation and distinctive type of perception in the thought of Ibn Arabi and Kashani about Qorb? The basis of the comparative discussion in this study is the American Comparative School of René Wellek (as cited in Lawall, 1988). The theoretician of this school believes that in this type of research, geographical borders and national occasions are removed. Unlike the French comparative school, which emphasizes limiting two comparative thoughts to a common border and the richness of the national language, the American school has no borders. The latter does not recognize and examine cultural relations and human thoughts as a whole without paying attention to historical relations and proving the impactful relations of two cultures and two thinkers across borders.

### **Research Findings**

In Izz al-Din Kashani's view, Qorb is a mystical state and under the center of love. According to Ibn Arabi, the Qorb of the infinite (regardless of time) is among the authorities, but the Qorb of matter is considered a mystical condition. In Ibn Arabi's opinion, Qorb is desirable, like the attribute of a servant who is close to God. In Kashani's view, the loss of all human characteristics and the absence of closeness is considered true closeness. Both thinkers talk about the difference between Qorb-e Farayez and Qorb-e Nawafel and they believe that Qorb-e Farayez is the manners of servitude and conditional on actions and fulfillment of obligations, but Qorb-e Nawafel is the relationship between the servant and the creator based on love, which is not included in that condition. Therefore, in Qorb-e Farayez, the servant becomes the eyes and ears of the Creator, and in Qorb-e Nawafel, God becomes the eyes and ears of the servant. Observing closeness by the servant, in the opinion of Ibn Arabi and Kashani, makes it impossible to achieve real closeness because true mystics are constantly in close observation through discovery and intuition. According to Ibn Arabi, this observation is the intuition of the manifestation of God, not the creator himself; therefore, he makes a difference between the closeness of the common people and the closeness of mystics. Both thinkers consider God-given and spiritual knowledge to be exclusive to the closeness of mystics. On the other hand, the mystic's awareness and knowledge is also considered an example of closeness. Kashani believes that in complete closeness, the seeker's soul in the place of gathering, despite the attribute of humility in its servitude, also has the attribute of perfection and ascension to high levels. However, by distinguishing this type of interpretation, Ibn Arabi believes that some great Sufis, because of their belief in closeness in the position of spiritual gathering and distance in the position of separation, have included the knowledge of distance in the matter of closeness.

### **Discussion of Results and Conclusions**

As shown in the results of the research, Ibn Arabi's scientific comprehensiveness made him criticize most of the beliefs of the advanced Sufis in his works; among other things, he broke the norm about the type of perception regarding which one is closer to the situation and which one is closer to the authorities. He also considers 'place' for Qorb (Closeness) while the early and later Sufis consider

closeness to be a mystical state. On the other hand, we also observed similarities between Ibn Arabi and Kashani regarding the Qorb-e Farayez and Nawafel. In this case, Qorb-e Nawafel is considered to be superior to Qorb-e Farayez, which is based on God's love. Kashani considers the foundation of all mystical states to be 'love' which is closeness under love and Qorb is also a product of God's love. The results of the research confirm that two types of knowledge are proposed by Kashani and Ibn Arabi; one is the God-given knowledge, which is specific to the close seekers, and the other is the salve (seeker) knowledge, which is considered one of the prerequisites for reaching the highest levels of mystical closeness.



## بررسی تطبیقی آرای ابن عربی و عزالدین کاشانی در باب قُرب

مهرداد محمدی، دانشجوی دکتری زبان و ادبیات فارسی، واحد زنجان، دانشگاه آزاد اسلامی، زنجان، ایران

mehrdadmohamadei@gmail.com

حیدر حسن لو\*، استادیار گروه زبان و ادبیات فارسی، واحد زنجان، دانشگاه آزاد اسلامی، زنجان، ایران

nastuh49@yahoo.com

حسین آریان، استادیار گروه زبان و ادبیات فارسی، واحد زنجان، دانشگاه آزاد اسلامی، زنجان، ایران

arian.amir20@gmail.com

### چکیده

«قرب» در قاموس متصوفه از احوال عرفانی و به معنی اطاعتی است که موجب تقرّب مطیع به مطاع می شود. نویسندگان این پژوهش برآنند تا با بررسی آرای ابن عربی و عزالدین کاشانی در باب قرب عرفانی، نوع تلقی، نوآوری و وجوه اشتراک و افتراق این دو اندیشه‌ورز متصوفه را با روش توصیفی تحلیلی و بر مبنای مستندات کتابخانه‌ای باز کنند. براساس نتایج تحقیق، هر دو اندیشمند، قرب نوافل را برتر از قرب فرایض می‌دانند و دلیل برتری را به محبت الهی پیوند می‌زنند. قرب حقیقی در تلقی هر دو، وصل به محبوب و مشاهده او نیست؛ بلکه این نوع قرب در نظر کاشانی با پیوند به شوق مخصوص، در قوس صعودی، مستمر و دائمی است؛ در نظر ابن عربی نیز سالکانِ اصل دائماً در مشاهده قرب هستند و این رؤیت چیزی جز تجلی حق نیست. هر دو برآنند که علم لدنی مخصوص اهل قرب و یکی از ملزومات نیل به قرب حقیقی است. کاشانی با پیوند قرب به جمع و تفرقه عرفانی برآن است که در قرب تام، روح سالک در محل جمع با وجود صفت تذلل در عبودیتش، صفت ترفع به درجات والا را نیز داراست؛ اما ابن عربی با تمایز قائل شدن به این نوع تفسیر، برآن است که برخی بزرگان متصوفه به جهت تلقی قرب در مقام جمع و بُعد در موضع جدایی، معرفت بُعد را در باب قرب داخل کرده‌اند.

### واژه‌های کلیدی

قرب، قرب نوافل و فرایض، احوال، ابن عربی، کاشانی

\* مسؤل مکاتبات

محمدی، مهرداد، حسن لو، حیدر، آریان، حسین. (۱۴۰۲). بررسی تطبیقی آرای ابن عربی و عزالدین کاشانی در باب قُرب. *الهیات تطبیقی* ۱۴ (۲۹)، ۱۰۳-۱۲۰.



## ۱- مقدمه

قرب، دلالت بر اطاعت دارد که موجب نزدیکی مطیع به مطاع می‌شود. به عقیده سراج، قرب همان اطاعت است که مسبب طاعت شود (سراج طوسی، ۱۴۲۱ق: ۵۳). طوسی طایفه مقربان را سه گروه بر می‌شمارد: نخست، متقربانی که با انواع طاعات، خود را به حق تعالی نزدیک کنند. دوم، متحققان که با نظر به هر چیزی، خداوند را مسبب و نزدیک‌تر به آن چیز دانند نه خود را. طوسی در این مقام با تمسک به سخن عامر ابن عبدالقیس «ما نَظَرْتُ اِلَى شَيْءٍ اِلَّا رَأَيْتُ اللّٰهَ اَقْرَبَ اِلَيْهِ مِنِّي» مقام متحققان را شرح می‌دهد. طایفه سوم، قرب منتهیان و بزرگان است که با فنای در حق، قرب خود را نبینند و از شدت جذب و سکر از تمیز این حالت که در حالت قرب‌اند یا بعد باز مانند (همان). صوفیه بین «قرب و ولایت» از لحاظ معناشناسی و اصطلاح عرفانی، یک نوع پیوند ناگسستنی قائل است؛ به طوری که قاطبه متصوفه، در تعریف «ولی یا ولایت» بر آن هستند که منظور از آن، نزدیکی و قربت بین دو چیز است. چنانکه ابن عربی در «احکام القرآن» می‌گوید: «المولی، أصله من الولی و هو القرب» (ابن عربی، ۱۴۰۸ق، ج ۱: ۴۱۳). 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).

حال قرب، قبل 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. به طور کلی، قرب در قرآن به چهار دسته تقسیم می‌شود؛ دسته نخست اینکه به انسان تو صیه 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 است که در بالین محتضرند. خداوند به این گروه خطاب می‌کند، با اینکه شما به بیمار نزدیک‌اید من از شما به او نزدیک‌ترم؛ «وَنَحْنُ أَقْرَبُ إِلَيْهِ مِنْكُمْ وَلَكِنْ 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 وَنَعَلْمَا تَوْسُوْسُ بِهِ نَفْسُهُ وَنَحْنُ أَقْرَبُ إِلَيْهِ مِنْ حَبْلِ الْوَرِيدِ» (ق/۱۶). دسته چهارم، خداوند به ما از خودمان نزدیک‌تر است؛ «وَأَعْلَمُوا أَنَّ اللّٰهَ يَحُولُ بَيْنَ الْمَرْءِ وَقَلْبِهِ وَأَنَّهُ إِلَيْهِ» (انفال/۲۴).

## ۲- پیشینه تحقیق

درباره «قرب» عرفانی، پژوهش‌های محدودی به سامان رسیده‌اند که مقالات «بازشناسی مفهوم قرب در آثار عطار نیشابوری» (۱۳۹۱) در مجله متن پژوهی ادبی و «سیر عرفانی قرب در متون عرفانی تا سده هفتم هجری» در مجله متن شناسی ادب فارسی، هر دو از سیدعلی اصغر میرباقری فرد و الهام شایان، از آن دسته است. درباره «قرب» از نگاه دینی نیز برخی مقالات را از جمله «تحلیل معناشناختی قرب الی‌الله در قرآن کریم» از اسماعیل علی‌خانی (۱۳۸۹)، می‌توان نام برد؛ اما پژوهشی درباره آرای ابن عربی و عزالدین کاشانی در باب حال قرب عرفانی، چه به صورت جداگانه و چه تطبیقی - تا جایی که نگارندگان توانسته اطلاع حاصل کند - یافت نشد.

## ۳- بیان مسئله

«قرب» در اصطلاح ارباب سلوک و قاموس متصوفه از احوال عرفانی است. در این پژوهش، «قرب» از منظر محیی‌الدین ابن عربی و عزالدین کاشانی در معرض بحث تطبیقی قرار می‌گیرد تا به این سؤالات پاسخ داده شود: (۱) آرای ابن عربی و عزالدین کاشانی در باب قرب عرفانی چیست؟ (۲) وجوه اشتراک و افتراق آن دو درباره قرب کدام‌اند؟ (۳) نوآوری و نوع تلقی متمایز در اندیشه شیخ اکبر و کاشانی درباره حال قرب چیست؟ از رهگذر این

می‌کند. در این حالت او لذت قُرب حقیقی را می‌چشد و انیس واقعی را در می‌یابد و با دوری از مقامات خلق، قُرب حق نیز حاصل می‌شود (سلمی، ۱۳۸۸، ج ۳: ۱۹۴). روزبهان بقلی نیز در «عرائس البیان» عقیده دارد دستیابی به کمال معنوی و تجرّد از ماده، از آثار قُرب تلقی می‌شود (روزبهان بقلی، ۲۰۰۸م: ۴۳۲). مستملی بخاری در شرح تعرّف انقطاع از ماسوی الله را از تعاریف بنیادی قُرب می‌داند و بر آن است که هرچه میان بنده و خداست، از میان برداشته شود (مستملی بخاری، ۱۳۷۳: ۳/ ۱۳۶۴).

قُرب 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، این‌گونه 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 سبب که ماهیت، حد وجود است و خداوند (لاحد) است. در واقع قُرب به حسب مرتبه و کمال تعریف می‌شود. در رابطه دو سویه خالق و بنده، خداوند به حسب واجب الوجودی در غایت کمال قرار دارد و نقص در ذات و صفات او راه ندارد؛ اما بنده به حسب ممکن الوجودی، 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 تذکره الاولیاء، قاطبه صوفیه برآنند که حجاب‌های نفسانی و نورانی، مانع صعود سالک به بالاترین مقام قُرب می‌شود. اگر سالکی، قُرب خود را ببیند، همین رؤیت برای او حجاب نورانی

بررسی، نگارندگان به تفاوت‌های معنایی قُرب با بُعد در نظرگاه آن دو اندیشمند متصوفه نیز توجه دارند تا نتایج حاصل از این بررسی را باز کنند.

#### ۴- روش کار

در این نوشتار، نگارندگان از روش توصیفی تحلیلی با شیوه گردآوری مستندات کتابخانه‌ای بهره برده‌اند. مبنای بحث تطبیقی در مقاله حاضر نیز، مکتب تطبیقی آمریکایی است که در این نوع بررسی، مرزهای جغرافیایی و مناسبت‌های ملی برداشته می‌شوند و برعکس مکتب تطبیقی فرانسوی که تأکید بر محدودکردن دو اندیشه تطبیقی در یک مرز مشترک و غنای زبان ملی دارد، مکتب آمریکایی، هیچ مرزی را به رسمیت نمی‌شناسد و به مثابه یک کلیت، روابط فرهنگی و اندیشه‌های انسانی را فارغ از توجه به روابط تاریخی و قید اثبات‌گرایی بررسی می‌کند (Lawall, 1988: 3; Wellek, 1970: 4)؛ هرچند امروزه دیگر مطالعات تطبیقی آن مفهوم محدود و سنتی را ندارد و می‌تواند در رشته‌های مختلف به قرائت‌های موازی آثار و مقولات فرهنگی اطلاق شود (رک: پین، ۱۳۸۲: ۶۵-۶۳؛ Ning, 2001: 61).

#### ۵- مبانی نظری تحقیق

عبدالرحمن سلمی، حقیقت قُرب را به مصداق آیات گوناگونی همچون «إِذَا سَأَلَكَ عِبَادِي عَنِّي فَإِنِّي قَرِيبٌ» و هرگاه بندگان من، از تو درباره من پرسند، همانا من نزدیکم» (بقره/۱۸۶) «وَنَحْنُ أَقْرَبُ إِلَيْهِ مِنْكُمْ وَلَكِنْ لَا تُبْصِرُونَ» و ما به آن از شما نزدیک‌تریم ولی نمی‌بینید» (واقع/۸۵) و «نَحْنُ أَقْرَبُ إِلَيْهِ مِنْ حَبْلِ الْوَرِيدِ» ما از شاهرگ [او] به او نزدیک‌تریم» (ق/۱۶). نزدیکی خداوند به بنده می‌داند نه نزدیکی بنده به خداوند؛ از این رو، اگر خداوند بخواهد بنده‌ای را به خود نزدیک کند، راه‌های قُرب را بر او هموار و او را از رذایل و صفات بشری دور

۴). بهترین مثال برای فهم قرب لاجرم، تبیین مقام قرب فرشتگان به خداوند است؛ برای فرشتگان مقرب حجابی وجود ندارد. ذات خود و همگنانشان بر یکدیگر آشکار و درک پذیر 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 پایین‌تر از خود قهر و اشراق 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 نظر است که خود را بنده و گوش به فرمان خداوند می‌بینند؛ پس پیوسته به مطالعه آن جمال مشغول‌اند و لحظه‌ای به خود چشم نمی‌دارند؛ زیرا فانی در ذات محبوب ازلی گشته‌اند» (فیض کاشانی، ۱۳۷۸، ج ۱: ۳۴۱). توجه‌ناشتن به عملکرد خود توسط فرشتگان 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 لاجرم را پیدا کرده‌اند. سالک نیز با ترک جاه‌دنیایی و ماسوی‌الله، شایستگی قرب حق را در خود می‌یابد. او با نفی افعال، در قرب خویش ساکن نمی‌شود؛ بلکه به مرتبه بالاتر قرب لاجرم دست می‌یابد. برای تفهیم این مطلب، ابیاتی از عطار نیشابوری رو شنگر 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 لاجرم) است. او بر آن است که از سان‌ها به میزان درجه تقریبشان به محبوب ازلی، از خود غافل می‌شوند و به درجه‌ای می‌رسند که فقط حق را می‌بینند و برای وجود خود اهمیتی قائل نمی‌شوند. فرشتگان مقرب نیز به دلیل عصمت و درجه تقریبشان به این مرتبه نائل آمده‌اند. عطار در *سرارنامه* 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

است و او در قرب با وجود سر و کار دارد؛ ولی همین سالک با انقطاع از ماسوی‌الله و عدم سکون در قرب خود، می‌تواند به مقامات عالی‌تر قرب برسد و از حال قرب در وجود خارج شود و به قرب لاجرم 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 قرب خود را ببیند؛ زیرا رؤیت قرب خود مکر الهی است و انسان با دیدن این نوع قرب، فریفته‌تر و جلال معنوی می‌شود و از سلوک حقیقی و نیل به ذروه اعلائی قرب باز می‌ماند (کاشانی، ۱۳۹۱: ۹۸).

یکی از ترکیبات و اصطلاحات پر کاربرد در متون متصوفه، تبیین و تحلیل قرب در وجود و لاجرم 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 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 قربی 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 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 لاجرم» می‌نامند (میرباقری‌فرد و شایان، ۱۳۹۱:



إِلَهَ إِلَّا هُوَ وَ الْأَمَلَانِكَةُ وَ أَوْلُوا الْعِلْمِ» تمسک می‌جوید و در مقام شهادت به وحدانیت خداوند، صاحبان علم را نیز در کنار نام خویش و ملائکه می‌آورد؛ اما شیخ اکبر، قرب به عمل را به دو قسم قرب به فرایض (ادای واجبات) و قرب به نوافل (مستحبات) در عمل ظاهری و باطنی تقسیم می‌کند و آن را علم ظاهر می‌داند که تعلق به اعضا دارد و علم باطن، متعلق به نفس است که در نظر ابن عربی، گستره ایمان به خدا و اقوال رسولان از نمونه‌های اعمال باطنی تلقی می‌شود. 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). این تلقی با مسئله فنا و بقا از منظر ابن عربی نیز ارتباط دارد. در نظر شیخ اکبر، اصل فنا دلالت بر فنای معاصی و رؤیت افعال بنده توسط خودش است و بقا نیز بقای طاعات و رؤیت قیام الهی توسط بنده است؛ از این رو، ابن عربی درجه بقا را والاتر از فنا می‌داند و رابطه قرب و بعد را با فنا و بقا چنین می‌نگارد: «فنا پیوسته در منزلت در نزد فانی از پایین‌ترین مراتب است و بقا پیوسته در منزلت در نزد باقی به بالاترین مرتبه است» (همان: ۴۷۸). ابن عربی بقا را برعکس امر رسالت، صفت الهی می‌داند که نه زایل می‌شود و نه تحول می‌یابد و شخص باقی ناگزیر از شهود حق است. این نوع قرب که پیوند عمیقی با بقای باحق دارد در نظر ابن عربی جزو مقامات است (همان: ۴۷۹)؛ اما فنا به سبب اینکه بازگشت به عبودیت است و فنا بنده را از این حالت عبودیت خارج می‌کند و از خودش فانی می‌سازد، در نزد ابن عربی و قوم صوفیه دارای شرف و برتری نیست؛ زیرا «هر امری که شیء را از اصل خارج سازد و از حقیقتش مستور دارد ... آن شرف و برتری نیست» (بقا، وصف وجود است از حیث جوهری و فنا وصف عرض است) (همان: ۴۸۰).

ابن عربی بر آن است که اگر منظور از قرب، قرب مکانی یا زمانی نباشد، این نوع قرب، جزو مقامات است؛ ولی اگر منظور از قرب، قرب بین دو ماده باشد، در آن

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؛

لا جرم در نور قسرب او مدام فانی مطلق ششود از خود تمام (همان، ۱۳۸۶: ۲۵۶)

سید حیدر آملی (۷۲۰ق-۷۸۷ق) از شارحان *فصوص الحکم* در *انوار الحقیقه* فنای اول را مبراشدن از صفات و اخلاق رذیله انسانی می‌داند و از آن به فنای در وجود یاد می‌کند. قرب حقیقی را متکی بر فنای وصفی (صفاتی) و فنای ذاتی می‌داند: «لأنَّ الفناء الأوَّلَ كان من الصفات و الأخلاق و هذا الفناء عن الوجود و الذات، لأنَّ القرب الحقیقی كما هو موقوف علی الفناء الوصفی و الوصل الحقیقی، موقوف علی الفناء الذاتی، المخصوص بأهل الحقیقه» (آملی، ۱۳۸۲: ۵۸۴).

۶- دیدگاه ابن عربی درباره قرب عرفانی  
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 سبب 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

مفاضله دارند؛ اما در قرب به صورت غیر تعریفی یا معنوی، خلیفه، حاکم بر نفس خودش است و حکمش نیز در چهارچوب منشور و استخلاف تعریفی نیست؛ در نظر ابن عربی، قرب این خلیفه به صورت الهیه، از نوع اول که خلافت از فرمان الهی برایش بسته شده، کامل تر است و این همان قربی است که به آن قرب به سعادت می گویند و نزد علمای بالله و قوم صوفیه مطلوب تر است (همان: ۶۴۶) و نیز در خصوص قرب به سعادت در نزد صوفیه رک: همان: ۶۴۰).

ابن عربی، عمل جوارح و اعضا را نیز «قرب» می داند؛ زیرا اعضا باید ثمره خود را بردارند و میوه عملشان را درباره هر انسانی، از هر صنفی برچینند؛ خواهد به این عمل، قصد قرب صورت پذیرد یا نپذیرد. شیخ برای تبیین صنوف گوناگون انسانها، زن فاجره ای را مثال می زند که با سوگند خویش، حق مردی را ضایع سازد. در این حالت، مزد عضو، ذکر خداست که بر زبانش، جاری و حق طالب در ظاهر شرع از او ساقط می شود. ولو اینکه این زن، نمی داند که آن ذکر بدو باز می گردد یا بر نفس او وبال است یا نه و این نوع تقرب ظاهری با جاری ساختن ذکر الهی بر زبان نیز در زمره «قرب» قرار دارد. شیخ اکبر از رهگذر این استنباط، عقیده دارد اعضا و پوستها بدانچه از اعمال از آنها سر زده است، بر نفس تدبیرکننده، در روز قیامت گواهی می دهند و در واقع گواهی به وقوع معصیت و طاعت نمی دهند؛ بلکه بدانچه عمل کرده اند، گواهی می دهند و خداوند متعال، حکمش را در آن عمل می داند و آیه شریفه «تَشْهَدُ عَلَيْهِمُ أَلْسِنَتُهُمْ وَأَيْدِيهِمْ وَأَرْجُلُهُمْ بِمَا كَانُوا يَعْمَلُونَ؛ زبان و دستها و پاهایشان، بدانچه عمل کرده اند، شهادت می دهند» (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). شعرانی از شارحان فتوحات در تبیین این موضوع بر آن است که سعادت

حالت، قرب، تابع احوال است (همان: ۶۴۵). برای تبیین این نوع قرب باید دانست شیخ اکبر تجلی خداوند بر بنده را در دو شکل ماده و غیر ماده متصور است؛ در قالب ماده (صورت) قرب در مرتبه رؤیت و در شکل غیر ماده، در ساختار منزلت و مرتبت قرار دارد. او بر این باور است اگر تجلی در ماده و صورت باشد، به سبب ماهیت عینی و محسوسش دارای حدود است و «وجب و ارش و به مقدار دو دست باز کردن و راه رفتن و دویدن — به حسب آنچه آن را حال اقتضا می کند — می آید؛ 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 می کند، پس آن ترجمان از احوال است». ابن عربی توضیح می دهد به سبب تجلی خداوند بر آدم در صورت مادی است که دو دست به قبض و بسط متصف می شود؛ از این رو، شیخ در قرب به خدا به عناصر محسوس مانند قبضه یا دست خداوند تمسک می ورزد و بر آن است که در دست راست خداوند، تمامی بشر جای دارد و در قبضه دیگر تمام عالم واقع شده است (همان). بعد از این تفاسیر ابن عربی نتیجه می گیرد که قرب ماده مستلزم حدود و ثغور است؛ زیرا از عناصر عینی و مادی بهره می برد.

شیخ اکبر قرب از خدا را به قرب به صورت پیوند می دهد و معتقد است احراز صورت و تکون قرب از خدا فقط مختص خلفاست و این خلفا تنها رسولان نیستند؛ زیرا ابن عربی رسالت را جزو صفات الهی نمی داند و آن را امری اضافی و نیابتی در ارسال پیام و در نسبت بین فرستنده و فرستاده شده تلقی می کند. او با پیوند قرب صورت به خلافت الهی بر آن است که قرب صورت دلالت بر دو نوع خلافت الهی می کند که نوع اول در چهارچوب تعریف الهی و مربوط به منشور و فرمان خداوند قرار دارد. نوع دوم آن در ساختار نفوذ احکام خداوندی نیست و در بستر قرب معنوی شکل می گیرد. به بیان واضح، منظور ابن عربی در قرب به صورت تعریفی، خلفایی را به دست می دهد که در امر خلافت بر یکدیگر

اعضا در یادکرد خداست که به واسطه آنها ظهور کرده است و آنها از خود اراده‌ای در گواهی دادن به معصیت انسان نداشته‌اند؛ بلکه به عملی شهادت می‌دهند که توسط آنها انجام شده است؛ برای مثال، زبان در این عرصه با سوگند یاد کردن و ظهور ذکر الهی به خداوند تقرب می‌جوید؛ شاید این یادکرد زبان برای انسان مستوجب پاداش یا معصیت و عقوبت باشد. در این بستر، عضو به نافرمانی یا اطاعت شهادت نمی‌دهد؛ ولی به آنچه انجام می‌دهد، گواهی خواهد داد و دآوری در خصوص اراده انسانی با خداست (شعرانی، ۱۴۳۶ق، ج ۲: ۲۴۷).

#### ۷- دیدگاه عزالدین کاشانی درباره قرب عرفانی

عزالدین کاشانی قرب را از احوال عرفانی و در ذیل محبت می‌داند و در نظر او «استغراق وجود سالک در عین جمع به غیبت از جمیع صفات خود تا غایتی که از صفات قرب و استغراق و غیبت خود هم غایب بود والا از جمیع صفات خود غایب نبوده باشد» به قرب حقیقی موسوم است. چنانکه وی در تبیین نظر خود با استناد به سخن ابویعقوب سوسی - با این مضمون که قرب حقیقی با غیبت بنده از قرب و عدم رؤیت آن قرب توسط خویش تحقق می‌یابد - مهم‌ترین مؤلفه تحقق قرب را «غیبت بندگان از رؤیت قرب خویش» تلقی می‌کند (کاشانی، ۱۳۹۱: ۴۱۷). از این منظر، بین اندیشه او و سراج طوسی در قرب منتهیان قرابت ویژه‌ای وجود دارد.

در نظر کاشانی، سالک با طی مدارج قرب و ظهور آثار عظمت خداوند، علم به جهل پیدا می‌کند. او معتقد است تمامی تقریرات عرفا مربوط به علم معرفت است نه خود معرفت؛ زیرا معرفت امری وجدانی است که در دایره تقریر بشری نمی‌گنجد: «چندانکه مراتب قرب زیادت شود و آثار عظمت الهی ظاهرتر گردد ... معرفت نکرت زیادت گردد و حیرت بر حیرت بیفزاید» (همان: ۸۲).

یکی از معتقدات کاشانی، دانستن مؤلفه «حیا» ذیل «قرب» است. در نظر او «حیا» یکی از احوال مقربان است؛

به طوری که یکی از نشانه‌ها و معیار سنجش «قرب» بندگان بستگی به میزان «حیا»ی او دارد. عزالدین کاشانی، حیا را انطوای باطن بنده از هیبت اطلاع حق می‌داند که بر دو گونه حیای عام و خاص است؛ حیای عام از صفات اهل مراقبه تلقی می‌شود که انطوای قلبشان از هیبت اطلاع رقیب قریب است؛ اما حیای خاص مختص اهل مشاهده است که در آن انطوای روحشان از عظمت شهود خداوند است (همان: ۴۲۱-۴۲۰). در موضع دیگر کاشانی با استناد به نظر ذوالنون مصری، صفت جلال و عظمت الهی را به وجود حیا در وجود انسان، دلیل قرب و معرفت الهی می‌داند و در ادامه تبیین می‌کند این نوع معرفت، نتیجه ذوق و حال و مستفاد از کشف و عیان است نه محصول علم و تصور و مستفاد از خبر و برهان (همان: ۹۳).

کاشانی، تمکین را نیز «دوام کشف حقیقت به دلیل استقرار قلب در محل قرب» می‌داند و بر آن است که ارباب سلوک با انطوای صفات متعدد نفس در وجودشان از تلوین به مقام تمکین و قرب حقیقی می‌رسند؛ زیرا ذات به سبب وحدت، قابل تغیر و تکثر نیست و خاصیت تلوین هم داشتن تکثر و صفات متعدد بشری تلقی می‌شود. انسان مقرب برای تمکن در فضای قرب ذات باید از محصورات نفسانی و تعدد صفات به در آید و دل او از مقام قلبی به مقام روحی عروج کند (همان: ۱۴۵).

#### ۸- بحث تطبیقی

شیخ اکبر در تبیین بیشتر قرب به عمل بر آن است که در قرب فرایض، بنده با ادای واجبات به خداوند تقرب می‌جوید و به مثابه گوش و چشم حق می‌شود و خداوند نیز وقوع این تقرب را - بدون توجه به علم بنده به اینکه بدانند مراد او مراد خداست - اراده می‌کند و میزان ادای واجبات، ملاک تقرب بنده به حق تلقی می‌شود؛ اما در قرب نوافل، رابطه محبت بین بنده و حق حاکم است؛ در نتیجه، خداوند گوش و چشم بنده می‌شود. محبت الهی اقتضا می‌کند که بنده به سبب علم به حب الهی در

کنف حمایت و تقرب حقیقی خداوند باشد (ابن عربی، ۱۳۹۳، ج ۹: ۶۴۲-۶۴۳).

کاشانی نیز همانند شیخ اکبر معتقد است محبت الهی در گرو مواظبت بر نوافل است؛ اما قرب حق با ادای فرایض حاصل شود. او با استناد به سخن نصرآبادی با این مضمون «بَاتِبَاعِ السُّنَّةِ تُنَالُ الْمَعْرِفَةُ وَ بِأَدَاءِ الْفَرَايِضِ تُنَالُ الْقَرَبَةُ وَ بِالْمَوَاطَبَةِ عَلَى النُّوَافِلِ تُنَالُ الْمَحَبَّةُ» قرب نوافل را برتر از فرایض می‌داند و نظری موافق با ابن عربی ارائه می‌دهد؛ او که «محبت» را کانون احوال عرفانی می‌داند، قرب نوافل را و سیله‌ای برای نیل به محبت الهی تو صیف می‌کند. عزالدین ادای فرایض را نیل به قرب حق تلقی می‌کند؛ ولی از آنجا که حال محبت در مرکز ثقل احوال عرفانی است، محبت بالاتر از حال قرب قرار می‌گیرد و آن از رهگذر مواظبت بر نوافل حاصل می‌شود نه فرایض (کاشانی، ۱۳۹۱: ۴۱۹).

شیخ اکبر با بیان تلویحی در ارتباط قرب فرایض و نوافل با محبت الهی به حدیث نبوی تمسک می‌جوید و بر آن است که خداوند در قرب فرایض، شرط تقرب را در مفاضله و برتری قرار داده است؛ ولی در قرب نوافل که در آن حق، عهده دار بنده و گوش و چشم اوست، از فعل «احبته» استفاده کرده است که در آن مفاضله و شرطی نیست. شیخ اکبر به احتوا و متن حدیث نبوی اشاره نمی‌کند؛ ولی تفسیر او بیانگر حدیث مزبور است: «قَالَ اللَّهُ تَبَارَكَ وَ تَعَالَى: مَا يَتَقَرَّبُ إِلَيَّ عَبْدِي بِمِثْلِ أَدَاءِ مَا افْتَرَضْتُ عَلَيْهِ، وَ لَا يَزَالُ عَبْدِي يَبْتَهِلُ إِلَيَّ حَتَّى أَحِبَّهُ، وَ مَنْ أَحَبَبْتُهُ كُنْتُ لَهُ سَمِعًا وَ بَصَرًا وَ يَدًا وَ مَوْتَلًا، إِنْ دَعَانِي أَحَبَبْتُهُ، وَ إِنْ سَأَلَنِي أَعْطَيْتُهُ: خداوند تبارک و تعالی فرمود: بنده‌ام با چیزی چون گزاردن آنچه بر او واجب کرده‌ام، به من نزدیک نشود. بنده‌ام پیوسته به درگاه من زاری و دعا می‌کند، تا آنکه دو ستدارش می‌شوم و هر که من دوستش بدارم، گوش و چشم و دست و پناهگاه او باشم. اگر مرا بخواند، پاسخش دهم و اگر از من چیزی بخواهد، به او عطا کنم» (ابن عربی، ۱۳۹۳، ج ۹: ۶۴۳).

شیخ اکبر عقیده دارد قُرب، حجاب ذات است. به عقیده وی در قُرب، بقای نشانه مشاهده می‌شود و کسانى که نشان شان در آنها باقى ماند، نه مشاهده و دیدارى و نه به ذات حق، شناختنى است. در واقع همه می‌خواهند مقرب باشند و از این موضوع آگاهی ندارند که در تقرب، خطرها وجود دارد (همان). چنانکه عزالدین کاشانی نیز بر خطر و عذاب شدید قرب با استناد به روایتی از ذوالنون مصری اشاره دارد که در آن اعرابی به ذوالنون در رابطه با خطر و عذاب قرب نسبت به «بعد» تذکر می‌دهد؛ ذوالنون در سلسله سؤالاتی در باب قرب حق از اعرابی نحیف و از شدت ریاضت رخ زرد و پژمرده - که بر گرد کعبه طواف می‌کرد - می‌پرسد که «آیا تو محب هستی؟ گفت: آری. به او گفتم محبوبت به تو نزدیک است یا دور. او پاسخ داد که قریب است. به او گفتم: حییت با تو موافق است یا مخالف؟ او گفت: موافق است. من گفتم: خداوند پاک و منزّه محبوبی قریب و موافق است، در حالی که تو بر این صورت هستی؟ پس گفت: ای بطلال، تو نمی‌دانی که همانا عذاب عاقبت قُرب شدیدتر از عذاب عاقبت بعد است» (کاشانی، ۱۳۹۱: ۴۱۹-۴۲۰).

ابن عربی با توجه به تجلی حق در صور بندگانش معتقد است سالکان واصل پیوسته و دائم در شهود قرب‌اند. 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 می‌کند تا سعادت‌مند شود و این از رهگذر قیام به طاعات تحقق می‌یابد؛ اما قرب عارفان، به سبب درک مجلای حق بودن شان، مستمر و دائمی است. از رهگذر چنین تجلی‌گری حق، اسمای الهی و حکم‌شان، دلیل اصلی و ضروری حکم قُرب و بعد 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 بعدی از اسم الهی دیگری که حکمی در وقت ندارد، باشد.

و ابن عربی «علم لدنی» است (ابن عربی، ۱۳۹۳، ج ۷: ۵۶۳). عزالدین کاشانی نیز همانند ابن عربی با تمسک به علم خضر نبی در مواجهه با حضرت موسی (ع)، علم لدنی را مخصوص اهل قُرب می‌داند که با تعلیم الهی و تفهیم ربّانی به صورت شهودی و بی‌واسطه بشر ظاهر می‌شود نه با دلایل و شواهد عقلی و نقلی که بشر در آن واسطه است (کاشانی، ۱۳۹۱: ۷۶).

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

کاشانی با استناد به آیات شیخ ابوالحسن نوری معتقد است مقام «فنای در قُرب» ترجمان «جمع» عرفانی است. او تنها راه نیل به تقرّب حق را در دوری انسان از خویش می‌داند. سالک تاب دوری محبوب را ندارد و ناگزیر از او است. در این مقام، طایفه‌ای از طریق رضا به خداوند تقرّب جست‌ه‌اند و به وصال حق نائل آمده‌اند؛ اما این وصال برای مبتدیان خوش‌کند؛ زیرا سالک منتهی‌علت قُرب و بُعد را نیز نمی‌داند و با زبان اعتراض بر آن است که این چه قُرب و بُعدی است که همه در راه محبوب کشته‌گاند:

أرانی جَمَعی فی فَنائِی تَقَرُّباً  
و هِیْهَاتَ إِلَّا عَنکَ مِنْکَ التَّقَرُّبُ  
فَمَا عَنکَ لِي صَبْرٌ و لَا فِیکَ حِیلَةٌ  
و لَا مِنْکَ لِي بُدٌّ و لَا عَنکَ مَهْرَبٌ

اگر حکم آن اسم حاکم در وقت که متصف به قُرب اوست، بنده را از شقاوت نجات می‌دهد و سعادتش می‌بخشد، این همان قُرب مطلوب در نزد قوم صوفیه است (ابن عربی، ۱۳۹۳، ج ۹: ۶۴۰).

کاشانی نیز در معناشناسی قُرب، به این نکته اشاره می‌کند که وصل به محبوب و مشاهده او، قُرب واقعی نیست. با تسامح بین نظر کاشانی با دیدگاه ابن عربی - که سالکان دائم در مشاهده قُرب هستند و این مشاهده چیزی جز تجلی حق نیست - قرابت ویژه‌ای می‌یابیم؛ دو دیدگاه مشابه بیانگر این است که وصل به حق و مشاهده او نباید قُرب حقیقی تلقی شود؛ از این رو، کاشانی با پیوند زدن شوق مخصوص و مستمر در قوس صعودی با درجات قُرب، تأکید می‌کند نباید سالک در قُرب و وصل محبوب، ساکن باشد. اگر بنده به منتهای قُرب نیز برسد، شوق مطالبه در وجودش، باید او را به درجات والاتر سوق دهد: «نه هرکه مشاهده محبوب یافت، به دولت وصل او رسید و نه هرکه وصل شد، مقام قُرب یافت و نه هرکه قُرب شد، به منتهای قُرب رسید و نه هرکه آن درجه یافت، بر او مستدام و باقی ماند ... و شوق بدین مطالب بر حسب رفعت درجات آن از شوق مشاهده بسی صعّب‌تر بود» (کاشانی، ۱۳۹۱: ۴۱۲).

شیخ اکبر در فتوحات مکیه، مقامی را بین صدیقیت و نبوت بیان می‌کند که مقام قُرب است و مثال او برای این تفسیر، مقام خضر با موسی (ع) است. او در این محور، قُرب را یک نعت الهی می‌داند که مقامی مجهول و ناشناخته است؛ حتی رسولان با وجود اینکه به این مقام نیازمندند، باز برای آنها نیز مجهول است. شیخ برای تبیین منظور خویش، به مقام خضر با موسی اشاره می‌کند و بر آن است که قُرب در مقام نعت الهی پیوندی با علم لدنی دارد؛ خضر با وجود اینکه پیامبر نیست، برای پیامبر اولوالعزمی چون موسی (ع) در خصوص حکمت کارهای خداوند توضیح می‌دهد. ابن عربی نیل به مقام قُرب را بسته به داشتن «علم» می‌داند؛ اما این علم در تعبیر قرآن

تَقَرَّبَ قَوْمٌ بِالرِّضَا فَوَصَلَتْهُمْ  
فَمَا لِي بَعِيدٌ مِنْكَ وَالْكُلُّ يَعْطِبُ  
(کاشانی، ۱۳۹۱: ۴۱۸)

عزالدین، قرب عرفانی را به «جمع و تفرقه» پیوند می‌زند و بر آن است که «قرب تام»، در موضع جمع بودن روح سالک است؛ به طوری که در مقام جمع، تذلل و ترفع جزو صفات او باشد، از سوی دیگر لازم است بنده به نفس نیز در محل تفرقه باشد و در این حالت نیز صفات تذلل و تعبد وجه سالک تلقی می‌شود. به بیان واضح، در نظر کاشانی، هرگاه نفس سالک در مقام تفرقه و عبودیت حائز رتبه و کمالی شود، روح سالک نیز در مقام جمع و ربوبیت، سیر کمالی داشته باشد و رتبتی حاصل کند (همان).

«بُعد» با اختلاف در احوال، گونه‌های متعددی دارد. هر عملی در مسیر تقرُّب به خداوند با توجه به سطوح معنوی آن در زمره احوال قرار دارد. پس اگر بنده‌ای صفتی نداشته باشد، پس عدمش عین بُعد و دوری است و این نظر قاطبه متصوفه در باب بُعد تلقی می‌شود؛ اما شیخ اکبر، ضمن بیان این نظر، عقیده دارد مواردی چند از نظر بزرگان متصوفه مغفول مانده‌اند که او را بر آن داشته است تا در فتوحات مکیه، در صدد تکمیل و ایضاح مفهوم «بُعد» برآید. در نظر ابن عربی، اموری که بر نظریه «بُعد» صوفیانه افزوده شده‌اند، دلالت بر جاهل بودن سایر بزرگان متصوفه از این امور نیست؛ بلکه آنها به سبب 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 بوده‌اند، 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 شدند، 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 می‌شود، و چون بُعد واقع شد، حکم مختلف می‌شود» (ابن عربی، ۱۳۹۳، ج ۹: ۶۴۸).

کاشانی ادراک خلق را به مسئله «قرب و بُعد» پیوند می‌زند و بر آن است که خداوند به سبب متفرد بودن ذاتش، در جلال و عظمت، بی‌همتاست؛ بنابراین، تعاریف قراردادی و متباین انسان‌ها در قاموس ذات خداوند رنگ کثرت می‌بازد و صبغه وحدت می‌گیرد. او در قرب خلق به حق این مسئله را تفسیر می‌کند و معتقد است درک عظمت و جلال حق از روی تعاریف و افادت انسانی مفهوم قرب را در دایره ادراک بندگان متبادر می‌کند؛ ولی در باطن رفعت و علو منزلت حق در ذات اقدس الهی به غایت از تفکر انسانی دور است. او با تمسک به مثال خورشید و شعاع آن توضیح می‌دهد که آفتاب به جرم از خلق دور است و به شعاع و حرارت نزدیک؛ حال اگر انسان به آثار منافع آن بنگرد، به غایت قرب و در ظهور است؛ اما اگر به کُنه حقیقت آن بنگرد، در نهایت بُعد است؛ از این رو، تقابل‌های دو سویه اینجا رنگ می‌بازد و به قول عزالدین در ذات اقدس حق باید یکرنگی و وحدت را به کار برد: «هم قریب است و هم بعید، هم ظاهر هم باطن، بعضی در قرب و ظهور او نظر کردند گفتند حرف و صوت است، جهت احتراز از بعد و بطون و بعضی در بُعد و بطونش نظر کردند گفتند نه حرف است و نه صوت حذر از قرب و ظهور» (کاشانی، ۱۳۹۱: ۳۵-۳۶). کاشانی در ادامه وحدت شخصی وجود را بیان می‌کند که قاموس کاربردی عرفانی در نهایت با وجود کاربست تمثیل‌های عرفانی مانند اختفای رنگ ظرف در رنگ مطروف، متلاشی‌شدن صورت تفرقه در عین جمع و در نهایت سریان مستمر کثرت در وحدت، وحدت در کثرت، منجر به وحدتی تمام عیار می‌شود که در تکون آن از اول تا به آخر، چیزی جز ذات اقدس الهی وجود ندارد (همان: ۳۶).

در تبیین نظر کاشانی، تفسیر ابن عربی روشنگر است. در نظر شیخ اکبر، اعیان ممکنات، قائم به خداوند هستند و ممکنات در ذات خویش هیچ مفاضله و برتری نسبت به یکدیگر، جز بدانچه متناسب به خدا باشند، ندارند. در ذات خداوند نیز مفاضله و برتری و سلسله مراتب صعودی و نزولی نیست؛ بنابراین، چون امور کونی تجلی آن ذات مقدس هستند، در ذات آنها نیز مفاضله و برتری نیست. شیخ اکبر در ادامه نتیجه می‌گیرد «همان‌گونه که او تعالی، الاول است، همو الآخر (بر گستره الهیات) است، همین‌طور عقل اول و جماد (بر گستره کونیات) اول و آخراند و همان‌طور که او تعالی، الظاهر است، همو الباطن است، همین‌طور عالم غیب (باطن) و عالم شهادت (ظاهر) است» (ابن عربی، ۱۳۹۳، ج ۷: ۴۱۸).

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، شیخ 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 حیرت‌زده و سرگشته بود و نمی‌دانست به چه چیزی به او تقرب جوید، تمسک می‌ورزد و می‌گوید: «در سرش ندا داد که ای ابایزید! به من، بدانچه برایم ذلت و افتقار ندارد، تقرب جوی». 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 هرکس آن صفتی را که اقتضای بُعد دارد را 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. در واقع خداوند دستور داد تا حکم

عبودیتش را ترک کند؛ چنانکه در بالا توضیح داده شد دو صفت ذلت و افتقار، از صفات عبودیت است. بندگی، عین بُعد از سیادت و سروری است. «پس بنده از مخدوم خود دور است و از وی در ذلت و افتقار، قرب به عبودیت درخواست می‌کند و در ترک نفس، از وی قرب به تخلّق به اخلاق الهی که بدان اجتماع حاصل می‌شود را درخواست می‌دارد، پس تجلی در غیر ماده، تجلی بُعد است و در مواد، تجلی قرب» (رک: ابن عربی، ۱۳۹۳، ج ۹: ۶۴۸-۶۴۹). ابن عربی با تمسک به آیه «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 که 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 که باشد با اوست، پس اینیت حق، صورت آن چیزی است که در آن تجلی می‌کند (ابن عربی، ۱۳۹۳، ج ۷: ۶۳۹). او در باب معرفت قرب این مسئله را دوباره تأکید می‌کند که بنده در نفس الامر نمی‌تواند راهی به سوی بُعد از خداوند داشته باشد و این به دلیل اضافی بودن امر بُعد در احکام اسمای الهی است و انسان موجودی است که در قبضه خداوند و ناگزیر از اوست (همان، ج ۹: ۶۴۵).

کاشانی نیز مانند شیخ اکبر علم به بندگی را مصداق «قرب» می‌داند و توصیه می‌کند که تقرب به حق تعالی در گرو تحقیق و علم در مقام عبودیت است؛ این مقربان حقیقی از طلب جاه و ریا و ظهور کرامات و خوارق عادات به دور هستند. در نظر عزالدین، کسانی که مطلوب و مراد ایشان از خلوت و ریاضت، نیل به کشف و کرامات و ظهور خرق عادات است، با وجود ظهور برخی علوم نامکتسبه برای این طایفه، در عین بُعد از حضرت ربوبیت قرار دارند: «باید که نیت او بر تقرب به حضرت ربوبیت بتحقیق مقام عبودیت مقصور بود و ...» (کاشانی، ۱۳۹۱: ۱۶۴).

## ۹- نتیجه

- ابن عربی و کاشانی، از تفاوت قرب فرایض و قرب نوافل سخن می‌گویند و برآنند که قرب فرایض، آداب بندگی و مشروط به اعمال و ادای واجبات است؛ اما قرب نوافل، رابطه عبد و خالق بر پایه محبت استوار است که در آن مفاصله و شرط دخیل نیست؛ از این رو، در قرب فرایض، بنده، چشم و گوش خالق و در قرب نوافل، خداوند، چشم و گوش سالک می‌شود. مشاهده قرب در نظر شیخ اکبر و کاشانی، نیل به قرب حقیقی را غیرممکن می‌سازد؛ زیرا سالکان حقیقی به واسطه شهودشان، به صورت دائمی در مشاهده قرب‌اند که در نظر شیخ اکبر، این مشاهده، شهود تجلی حق است نه خود حق؛ بنابراین، او میان قرب عوام و قرب سالکان تمایز قائل است. هر دو اندیشه‌ورز، علم لدنی و شهودی را مخصوص اهل قرب می‌دانند. همچنین، آگاهی و علم سالک به عبودیتش نیز مصداق قرب تلقی می‌شود. عزالدین کاشانی همانند قاطبه صوفیان سلف، قرب عرفانی را در پیوند مستقیم با «جمع و تفرقه» می‌داند و تلقی او از وقوع قرب حقیقی، جمع‌بودن روح سالک با وجود صفت تذلل عبودیت و ترفع در درجات والاتر است و در نقطه مقابل، نفس سالک نیز در مقام تفرقه، صفات تذلل و تعبد را دارا است؛ اما ابن عربی این تفسیر را نمی‌پذیرد و برآن است که بیشتر متصوفه به سبب پیوند قرب با جمع عرفانی و بعد با تفرقه و جدایی، معرفت بعد را در قرب داخل کرده‌اند که صحیح نیست؛ بلکه بعد غیر از قرب است و به سبب تمایز بین دو امر در برخی صفات تکون می‌یابد. ابن عربی با پیوند قرب صورت به خلافت الهی بر آن است که قرب صورت دلالت بر دو نوع خلافت الهی می‌کند که نوع اول در چهارچوب تعریف الهی و مربوط به منشور و فرمان خداوند قرار دارد. نوع دوم آن در ساختار نفوذ احکام خداوندی نیست و در بستر قرب معنوی شکل می‌گیرد.

## ۱۰- منابع

قرآن کریم.  
 آملی، حیدربن علی، (۱۳۸۲)، *انوارالحقیقه و اطوارالطریق و اسرار الشریعه*، قم، نور علی نور.  
 ابن عربی، محیی‌الدین محمدبن علی، (۱۳۹۳)، *فتوحات مکیه*، ترجمه محمد خواجوی، ۱۷جلدی، چاپ پنجم، تهران، مولی.  
 ابن عربی، محیی‌الدین محمدبن علی، (۱۴۰۸ق)، *احکام القرآن*، محقق، علی محمد بجاوی، بیروت، دارالجیل.  
 پین، مایکل، (۱۳۸۲)، *فرهنگ اندیشه انتقادی؛ از روشنفکری تا پسامدرنیته*، ترجمه پیام یزدان‌جو، تهران، مرکز.  
 حسن‌زاده آملی، حسن، (۱۳۹۲)، *نصوص الحکم بر فصوص الحکم*، تهران، مرکز نشر فرهنگی رجاء.  
 دستغیب، عبدالحسین، (۱۳۸۸)، *قلب سلیم*، قم، مؤسسه دارالکتب الجزایری.  
 روزبهان بقلی شیرازی، صدرالدین ابومحمد، (۲۰۰۸م)، *عرائس البیان فی حقایق القرآن*، سه جلدی، محقق، احمد فرید مزیدی، بیروت، دارالکتب العلمیه، منشورات محمدعلی بیضون.  
 سراج طوسی، ابونصر، (۱۴۲۱ق)، *اللمع فی تاریخ التصوف الاسلامی*، بیروت، دارالکتب العلمیه.  
 سلمی، عبدالرحمان محمد بن حسین، (۱۳۸۸)، *مجموعه آثار ابوعبدالرحمن سلمی*، به اهتمام محمد سوری و نصرالله پورجوادی، تهران، مرکز نشر دانشگاهی.  
 شعرانی، عبدالوهاب بن احمد، (۱۴۳۶ق)، *لوائح الأنوار القدسیه المتتقاه من الفتوحات المکیه*، بیروت، کتاب ناشرین.  
 عطار نیشابوری، فریدالدین محمد، (۱۳۳۸)، *اسرارنامه*، تصحیح صادق گوهرین، تهران، صفی‌علی‌شاه.  
 عطار نیشابوری، فریدالدین محمد، (۱۳۵۵)، *تذکره الاولیاء*، تصحیح محمد استعلامی، تهران، زوآر.  
 عطار نیشابوری، فریدالدین محمد، (۱۳۸۶)، *مصیبت‌نامه*



- Translated by Hossein Ostad Vali. Tehran: Hikmat Publication [In Persian].
- Hassanzadeh Amoli, H. (2012). *Nusus al-Hakm on Fuss al-Hakm*. Tehran: Raja Cultural Publishing Center [In Persian].
- Ibn Arabi (n.d). *Ahkam al-Qur'an*. Beirut: Dar al-Jeel.
- Ibn Arabi (2013). *Al-Futūhāt al-Makkiyya*. Fifth Edition. Translated by Mohammad Khajawi. Tehran: Mola Publication [In Persian].
- Kalabazi, A. M. (1992). *Taarof limazhab aal al-tassawuf*. Translated by Mohammad Javad Shariat. Tehran: Asatir Publication [In Persian].
- Kashani, E. M. (2012). *Misbah al-Hadaye and Miftah al-Kafaye*. Translated by by Allameh Homaei. Tehran: Homa Publication [In Persian].
- Lawall, Sarah. (1988). Rene Wellek and modern literary criticism. *Comparative Literature*, 3-24.
- Mesbah Yazdi, M. T. (2012). *Quran education; Quranic teachings: theology, cosmology, anthropology*. Qom: Publications of Imam Khomeini Educational and Research Institute [In Persian].
- Mirbagheri, A. (2012). Recognition of the concept of closeness in the works of Attar. *Journal of Literary Text Research*, 16(53), 35-56. Doi: 10.22054/ltr.2012.6584 [In Persian].
- Mostamli Bukhari, M. (n.d). *Sharhe Taarof limazhab aal al-tassawuf*. Translated by Mohammad Roshan. Tehran: Asatir Publication [In Persian].
- Nasfi, A. (n.d). *Bayan al-Tanzil*. Translated by Ali Asghar Mirbagheri Fard. Tehran: Association of Cultural Artifacts and Honors [In Persian].
- Ning, W. (2001). Confronting globalization: cultural studies versus comparative literature studies?. *Neohelicon*, 28(1), 55-66.
- Payne, M. (2012). *The culture of critical thought, from enlightenment to postmodernity*. Translated by Payam
- به تصحیح محمدرضا شفیعی کدکنی، تهران، سخن.
- فیض کاشانی، ملامحسن، (۱۳۷۸)، علم‌الیقین، ترجمه حسین استاد ولی، تهران، حکمت.
- قشیری، ابوالقاسم، (۱۳۸۸). ترجمه رساله قشیریه، ترجمه ابوعلی حسن بن احمد عثمانی، به تصحیح بدیع الزمان فروزانفر، تهران، انتشارات علمی و فرهنگی.
- کاشانی، عزالدین محمود، (۱۳۹۱)، مصباح الهدایه و مفتاح الکفایه، تصحیح علامه همایی، تهران، نشر هما.
- کلاباذی، ابوبکر محمد، (۱۳۷۱)، التعرف لمدھب اهل التصوف، به اهتمام محمدجواد شریعت، تهران، اساطیر.
- مستملی بخاری، محمد، (۱۳۷۳)، شرح التعرف لمدھب التصوف، تصحیح محمد روشن، تهران، اساطیر.
- مصباح یزدی، محمدتقی، (۱۳۹۱)، معارف قرآن؛ معارف قرآن، خداشناسی، کیهان‌شناسی، انسان‌شناسی، قم، انتشارات مؤسسه آموزشی و پژوهشی امام خمینی (قدس سره).
- میرباقری فرد، سید علی‌اصغر و الهام شایان، (۱۳۹۱)، «بازشناسی مفهوم قرب در آثار عطار نیشابوری»، نشریه متن‌پژوهی ادبی، شماره ۵۳، صص ۳۵ - ۵۶.
- نسفی، عزیزالدین، (۱۳۷۹)، بیان التنزیل، شارح: علی‌اصغر میرباقری فرد، تهران، انجمن آثار و مفاخر فرهنگی.
- Amoli, H. A. (2012). *Anwar al-Haqiqah and Atwar al-Tariq and Asrar al-Sharia*. Qom: Noor Ali Noor Publication [In Persian].
- Ansari, A. M. (2010). *Description of Manez Al-Saerin*. Tehran: Publications of Islamic Propaganda Organization [In Persian].
- Atar Neishabouri, F. (n.d). *Asrarnameh*. Tehran: Safi Alishah Publication [In Persian].
- Atar Neishabouri, F. (n.d). *Mosibatnameh*. Tehran: Sokhan Publication [In Persian].
- Attar Neishabouri, F. (n.d). *Tadzkira Al-Awliya*. Tehran: Zovar Publication [In Persian].
- Dastghib, A. (2008). *Qalb Salim*. Qom: Al-Jazeiri Daral-Kutb Institute [In Persian].
- Faiz Kashani, H. (1999). *Ilm Al Yaqin*.

- Yazdanjo. Tehran: Markaz Publication [In Persian].
- Qashiri, A. (n.d). *The translation of the Resale ye Qashiriyeh*. Translated by Abu Ali Hasan bin Ahmed Osmani. Tehran: Elmi Farhangi Publication [In Persian].
- Rozbahan Baghli Shirazi, S. (n.d). *Arais al-Bayan in Haqayeq al-Qur'an*. Beirut: Dar al-Kutb al-Alamiya.
- Saeedi, G. (2012). *A comprehensive dictionary of mystical terms based on the works of Ibn Arabi*. Tehran: Zovar Publication [In Persian].
- Siraj Tusi, A. (n.d). *Al-Lama fi Tarikh al-Sufism al-Islami*. Beirut: Dar al-Kitab al-Alamiya.
- Sullami, A. M. H. (2009). *The collection of works of Abu Abdul Rahman Sullami*. Tehran: Academic Publishing Center.

