

تحلیل حقیقت قرب به خداوند از منظر عرفان اسلامی

sadeqi.jafar@gmail.com

Mozaffari48@Yahoo.com

کج **جعفر صادقی** / کارشناس ارشد عرفان اسلامی، مؤسسه آموزشی و پژوهشی امام خمینی ع

حسین مظفری / استادیار مؤسسه آموزشی و پژوهشی امام خمینی ع

دریافت: ۱۳۹۴/۰۲/۱۹ - پذیرش: ۱۳۹۴/۰۷/۰۴

چکیده

با عنایت به دیدگاه هستی‌شناسانه نظام‌مندی که در عرفان نظری مطرح شده است، می‌توان گفت: حقیقت قرب به خداوند از منظر عرفان اسلامی، عبارت است از: صیروت و رفعت وجودی انسان در مراتب قوس صعود. این غایت در اثر ازاله قیود و انسلاخ معنوی نسبت به تعینات مراتب استبداعی، صورت گرفته و بدین‌وسیله، حجب ظلمانی و نورانی در مسیر قرب حق زوده می‌گردد. سالک قادر است تا با عمل به فرامین شریعت به دنبال تحصیل مناسبت در مزاج و ایجاد اعتدال بین اسماء حق در جان خویش، به تدریج، از طریق سرخویش به ساحت آن باطن نهایی، که از ورای همه تعینات در حال تجلی است، نزدیک شود. اثر تحقق چنین مقامی در وجود سالک، گونه‌ای از وحدت و اطلاق و جمعیت است که ظل وحدت و اطلاق و جمعیت حق متعال محسوب می‌گردد.

کلیدواژه‌ها: قرب الی الله، ولایت، سلوک، حجاب، درجات تعالی، فنا، صیروت وجودی، عرفان اسلامی.

در عرفان اسلامی، قرب به خداوند متعال به‌عنوان مقصد اعلاّی سلوک عارف از اهمیتی ویژه برخوردار است. بر اساس طرح «وحدت شخصی» در هستی‌شناسی عرفانی، نوع خاصی از چینش نظام هستی از سوی محققان عارف مطرح می‌گردد. ذات یگانه و بی‌نهایت خداوند متعال، که تنها موجود حقیقی و وجود صرف است، از شدت کمالات انباشته و شوق به آن کمالات، در مرآت عالم، یک تجلّی ازلی و ابدی نموده که هر چه کثرات در عالم مشاهده می‌شود - در واقع - مراتب این تجلّی واحدند. در این میان، انسان به‌عنوان جامع‌ترین مرآت و مجلا برای کمالات حق تعالی، این استعداد را دارد که پس از قرار گرفتن در انتهای مراتب نزول، با امداد حق و به‌واسطه دست‌گیری اولیای کمل، به‌تدریج، عوالم قوس صعود را طی کرده، و قیود مراتب استیداعی خویش را وانهد و به مبدأ هستی تقرب پیدا کند.

در حقیقت، این نوع نگاه در منظومه اندیشه عرفا، برخاسته از شهود و سلوک عملی محققان است که در علم عرفان عملی و نظری، با بهره‌گیری از بیانات شریعت، انعکاس یافته است. این نوشتار به منظور تبیین و تحلیل جایگاه و حقیقت قرب الی الله از دیدگاه عارفان، در گام نخست، به اجمال، به چند مبحث، که مبانی این تحلیل را تشکیل می‌دهد، اشاره کرده و سپس به مسئله مهم رفع قیود و انسلاخ معنوی، که هسته مرکزی این بحث است، می‌پردازد و به دنبال آن، نشان می‌دهد که از نگاه عرفا، سیر در اسماء و صفات حق، مظهریت سالک برای آنها و رسیدن به نقطه اعتدال اسمائی در اثر مناسبت، چه پیوند وثیقی با حقیقت قرب دارد.

مبانی نظری بحث از حقیقت قرب

۱. مراتب هستی در قوس نزول و قوس صعود

در اندیشه عرفانی، ذات تجلی یافته در صور اعیان ممکنات، یک مرتبه احدی جمععی دارد که بر همه کثرات، محیط و مستولی است و تمام تعینات در او مستهلکند. این هویت ساری در سراسر اعیان دار وجود و منزّه از حدود و قیود را «فیض اقدس» می‌نامند و آن‌گاه که این فیض را به‌عنوان یک امر وجودی با تعینات و حدود اشیا که همان اسماء الله تفصیلی و اعیان خارج است در نظر می‌گیریم، به آن «فیض مقدس» می‌گویند (قیصری، ۱۳۷۵، ص ۶۱؛ حسن‌زاده آملی، ۱۳۷۸، ص ۱۲).

تعینات درون صقعی را، که در ساحت علم الهی مطرح‌ند، «تعینات حقّی» می‌نامند. یک تعین عبارت است از: علم ذات الهی به ذات خویش به نحو احدی و اطلاقی که به آن «تعین اول» می‌گویند.

در مرتبه بعد، «تعیین ثانی» مطرح می‌شود که عبارت است: از علم ذات به ذات، به گونه‌ای که به تفصیل، همه حقایق مندمج در خود را می‌نگرد (جامی، ۱۳۸۳، ص ۳۴ و ۳۵).

در دایره تعینات برون صقعی که به تعینات خلقی معروفند در یک تقسیم کلی به ترتیب از ساحت غیب به شهادت، سه عالم عقل، مثال و ماده قرار گرفته‌اند (امینی‌نژاد، ۱۳۹۰، ص ۴۹۶ و ۴۹۷).

انسان کامل، که کون جامع و مظهر اتم کمالات خداوند است، به عنوان حضرت جامع، همه حضرات غیب و شهادت را در خود دارد. این حقیقت از یک سو، به نحو اندماج، حقایق همه موجودات را در ذات خود دارد، و از دیگر سو، جسم و جان او در مرحله انبساط و سریان، شامل همه مراحل عالم و محیط بر آنهاست (همان، ص ۲۹۷ و ۶۱۲).

مجموعه این عوالم به علاوه تعین اول و ثانی، که به آنها «حضرت احدیت و واحدیت» گفته می‌شود، به عنوان «حضرات خمس» شناخته می‌شوند که همگی در بستر و در گستره نفس رحمانی یا همان فیض و تجلی یگانه حضرت حق تحقق دارند (ابن ترکه، ۱۳۶۰، ص ۱۴۷).

عرفا جریان فیض از غیب مطلق در تعین اول تا شهادت مطلق در عالم ماده را که به شکل گرفتن انسان می‌انجامد «قوس نزول» نامیده‌اند. این مراتب نزولی، که بهره‌ای از احکام و ویژگی‌های خود را در موجوداتی که از آنها می‌گذرند، به ودیعه می‌گذارند، به «مراتب استیداعی» موسومند (قونوی، ۱۳۷۱، ص ۱۸۶؛ ابن ترکه، ۱۳۶۰، ص ۱۸۲).

انسان در میان مظاهر حق تعالی، به سبب قابلیت و جامعیتی که از ازل در عین ثابت او لحاظ گردیده است، توان آن را دارد تا با گذر از همه تعینات مذکور، قیود مراتب استیداعی خویش را وانهاد، به ساحت قرب ربوبی باریابد. این حرکت و صیرورت، که نوعی مطلق شدن و بازگشت به سوی حق تعالی محسوب می‌شود، در اندیشه عرفا، قوس صعود نظام هستی را تشکیل می‌دهد (ابن ترکه، ۱۳۶۰، ص ۲۰۵؛ فرغانی، ۱۴۲۸ق، ج ۱، ص ۱۱۰ و ۱۱۱).

نکته‌ای که در این زمینه باید بدان توجه داشت دورانی بودن حرکت در مسیر نزول و صعود است (قونوی، ۱۳۷۱، ص ۱۸۶)؛ چنان‌که تعبیر «قوس» ناظر به این معناست. بر این اساس، تعینات و عوالمی که در سیر صعودی طی می‌شود هرچند به لحاظ سنخ و مرتبه مشابهند، اما با یکدیگر تفاوت‌های بسیاری دارند. برای نمونه، عالم برزخ و مثال در قوس صعود، تفاوت‌های زیادی با همین مرتبه از قوس نزول دارد. نیز وضعیت تعین ثانی و پس از آن، تعین اول در سیر صعودی، با وضعیت تعینات حقی در سیر نزولی بسیار فرق دارد (امینی‌نژاد، ۱۳۹۰، ص ۵۴۰-۵۴۲).

۲. قرب وجودی و قرب سلوکی

در مباحث عرفان نظری، بر پایه اندیشه «وحدت شخصی وجود»، اصل مهمی به نام «قرب وجودی حق تعالی به تمام اشیا و موجودات» مطرح می‌گردد که از آن به «قرب وریدی یا احاطه قیومی حق» نیز تعبیر می‌شود. بر این اساس، در دار وجود با یک حقیقت واحد شخصی و یک ذات بی‌نهایت مواجهیم که بنیاد هویت همه کثرات بوده و همه قائم به او هستند (همان، ص ۲۰۳-۲۴۵).

در موضوع بحث حاضر، که قرب سلوکی انسان به خداوند است، توجه به این نکته اهمیت بسیار دارد که آن قرب وجودی و احاطه و سریان حق، به لحاظ هستی‌شناختی بستری است برای تحقق قرب به او در جریان سلوک؛ یعنی پیوسته کار سالک این است که حجب و موانع بی‌شماری را که میان او به‌عنوان یک تعین و جلوه‌ای از ذات حق، و میان خود آن ذات به‌عنوان بنیاد همه تعینات فاصله انداخته است، کنار بزند و از آنها عبور کند تا در نهایت، به مشاهده ذات از ورای تعین احدی جمع‌اش دست یابد. این مرحله نهایی در حقیقت، اتحاد جان عبد سالک با نفس رحمانی حق است که یگانه تجلی او در عالم بوده و همه نقوش کثرات در بستر آن رقم می‌خورد.

بنابراین، می‌توان گفت: حقیقت قرب وجودی، قرب حق تعالی است به تمام موجودات، از آن نظر که همه قائم به اویند و او محیط بر آنهاست. اما حقیقت قرب سلوکی درک و شهود این حضور حق در دل هر چیز از سوی عبدی است که باطن خویش را تصفیه است (جامی، ۱۳۷۰، ص ۱۸۶ و ۱۸۷، پاورقی).

۳. جلاء، استجلاء و حق خلق

چنان‌که در مباحث پیشین راجع به تعینات حقی و خلقی اشاره شد، فرق این دو دسته از تعینات در این است که در تعینات حقی، که به «تعینات درون صقعی» معروفند، حق تعالی خودش برای خودش جلوه کرده و همه کمالات خود را در ذات خود می‌نگرد. بر همین اساس، به تعینات حقی، یعنی تعین اول و ثانی، «تعینات جلائی»، و به این نحوه از جلوه و ظهور حق «جلاء» می‌گویند. اما در تعینات خلقی، این چنین است که حق تعالی چون در اعیان مخلوقات جلوه کرده، کمالات خود را در آینه مخلوقات می‌نگرد که به این نحوه از ظهور، «استجلاء» و به تبع آن، به تعینات خلقی «تعینات استجلائی» گفته می‌شود (ابن ترکی، ۱۳۶۰، ص ۱۴۴). محقق کاشانی می‌گوید: «الجلاء ظهور الذات المقدسة لذاته فی ذاته، و الاستجلاء ظهورها لذاته فی تعیناته» (قاسانی، ۱۴۲۶ق، ص ۱۹). اکنون باید دید مراد عرفا از تعبیری همچون «حق خلق» در رابطه با استجلاء، چیست؟

با توجه به مباحثی که در عرفان نظری، درخصوص به وحدت و اطلاق مقسمی و تمایز احاطی وجود مطرح شده است، عرفا درباره حق تعالی، تعبیر «حق و خلق» را به کار می‌برند (جندی، ۱۴۲۳ق، ص ۳۵۲؛ قیصری، ۱۳۷۵، ص ۱۷ و ۷۴۰). مقصود آن است که حق تعالی عین اشیاست؛ چون هموست که در صورت اعیان عالم ظهور کرده، و در عین حال، غیر اشیاست؛ یعنی منزّه از حدود تعینات صور و اعیان است.

حال درباره انسان کاملی که به اعلا مراتب کمال و اکملیت و قرب به خداوند رسیده است نیز می‌توان به وحدت حقه حقیقه‌ای قابل شد که ظل آن وحدت حقه حقیقه ذاتیه است و در اثر اتحاد با نفس رحمانی حق حاصل شده است. از این رو، در اینجا نیز چنین اطلاقی حاکم است که فرمودند: «لَا فَرْقَ بَيْنَكَ وَبَيْنَهَا إِلَّا أَنَّهُمْ عِبَادُكَ وَخَلْقُكَ» (مجلسی، ۱۴۰۳ق، ج ۹۵، ص ۳۹۳). بر این اساس، نیز تعبیر به «حق خلق» انسان کامل شده که وحدت و اطلاق او ظل وحدت و اطلاق حق تعالی بوده و از این رو، خلیفه اوست (فرغانی، ۱۴۲۸ق، ص ۱۰۶ و ۱۰۷؛ قیصری، ۱۳۷۵ق، ص ۲۴). ابن عربی با اشاره به جامعیت مقام انسان، در این باره می‌گوید: «فقد علمت حکمة نشأة آدم أعنی؛ صورته الظاهرة، و قد علمت نشأة روح آدم؛ أعنی صورته الباطنة، فهو الحق الخلق. و قد علمت نشأة رتبته و هی المجموع الذی به استحق الخلافة» (ابن عربی، ۱۳۷۰، ص ۵۶). به تعبیر قیصری، این جمع به اعتبار ربوبیت و مربوبیتی است که از ناحیه جمع بین صفات وجوبی و حقانی و صفات امکانی و خلقی در انسان پدید آمده است. وی می‌گوید: «فآدم هو الحق باعتبار ربوبیته للعالم و اتصافه بالصفات الإلهیة، و الخلق باعتبار عبودیته و مربوبیته. او هو الحق باعتبار روحه، و الخلق باعتبار جسده» (قیصری، ۱۳۷۵، ص ۴۰۵).

۴. سر استجلاء و به کمال رسیدن آن تحت جامعیت انسان کامل

با وجود آنکه حق تعالی در ظهور جلالتی خود چیزی کم ندارد، اما عرفا فلسفه استجلاء را ملاحظه خصوصیت‌هایی در آینه مخلوقات می‌دانند که آن نحوه از جلوه‌گری در درون اتفاق نمی‌افتد. از این رو، خداوند حبی دارد که کمالات بی‌نهایتش را در مجالی و مظاهر گوناگون به نحو جامع و کامل مشاهده نماید که این امر را سر خلقت، یعنی فیضان و تجلی وجود بر اساس حرکت حبی دانسته‌اند.

اما در ظهور استجلائی نیز مشکل آن است که هر مظهري به اندازه سعه و قابلیت که در عین ثابتش هست، توان نمایش کمالات ذات خداوند را دارد، نه بیشتر. پس باید مظهري وجود داشته باشد که استعداد تجلی‌نهایی و اکمل الهی را داشته باشد و آن نیاز به بروز و ظهور در حد اعلا را برطرف سازد. انسان به لحاظ جامعیت و قابلیت بی‌نهایتی که در عین ثابتش نهاده شده است، این امکان را دارد که بار

امانت و خلافت الهی را بر دوش گیرد و «کمال استجلاء» را برای وجود به ارمغان آورد (جنیدی، ۱۴۲۳، ص ۱۴۷-۱۵۱؛ قیصری، ۱۳۷۵، ص ۱۱۸). ابن عربی در این زمینه می‌گوید:

لَمَّا شَاءَ الْحَقُّ سَبْحَانَهُ مِنْ حَيْثُ أَسْمَائِهِ الْحَسَنَى الَّتِي لَا يَبْلُغُهَا الْإِحْصَاءُ أَنْ يَرَى أَعْيَانَهَا، وَإِنْ شِئْتَ قَلْتَ أَنْ يَرَى عَيْنَهُ، فِي كَوْنٍ جَامِعٍ يَحْصُرُ الْأَمْرَ كُلَّهُ، لِكَوْنِهِ مُتَصِفًا بِالْوُجُودِ، وَيُظْهِرُ بِهِ سِرَّهُ إِلَيْهِ؛ فَإِنَّ رُؤْيَةَ الشَّيْءِ نَفْسُهُ بِنَفْسِهِ مَا هِيَ مِثْلُ رُؤْيَتِهِ نَفْسُهُ فِي أَمْرٍ آخَرَ يَكُونُ لَهُ كَالْمَرَأَةِ... وَ قَدْ كَانَ الْحَقُّ سَبْحَانَهُ أَوْجَدَ الْعَالَمَ كُلَّهُ وَجُودَ شَيْخٍ مَسْوَى لَا رُوحَ فِيهِ، فَكَانَ كَمَرَأَةٍ غَيْرِ مَجْلُوءَةٍ... فَاتَّقِضِي الْأَمْرَ جَلَاءَ مَرَأَةِ الْعَالَمِ، فَكَانَ آدَمُ عَيْنَ جَلَاءِ تِلْكَ الْمَرَأَةِ وَ رُوحَ تِلْكَ الصُّورَةِ (ابن عربی، ۱۳۷۰، ص ۴۸ و ۴۹).

از دیدگاه عرفانی، سرّ اینکه حقیقت انسان کامل یا همان حقیقت محمدی با وجود آنکه پیش از خلقت عالم و آدم تحقق داشته است، باید تا همه مراحل مادون و نشئه عنصری تنزل کرده، تفصیل پیدا کند، همین کمال استجلاء است؛ یعنی انسان کامل در مسیر قرب و عروج به سوی پروردگار، باید از این مراحل بگذرد. از این رو، در انتهای سفر سوم است که خلیفه و قطب خواهد بود (قونوی، ۱۳۷۲، ص ۸۴ و ۸۵؛ قیصری، ۱۳۷۵، ص ۳۵۵ و ۳۵۷).

اما در مسیر صعود، همواره انسان با موانع و حجاب‌هایی روبه‌روست که ناگزیر باید از آنها عبور کند. به همین مناسبت، عرفا بحثی در زمینه انواع حجاب مطرح کرده‌اند:

۵. انواع حجاب

جرجانی در تعریف «حجاب» چنین گفته است: «کل ما یستر مطلوبک و هو عند اهل الحق انطباع الصور الکوئیة فی القلب المانعة لقبول تجلّی الحق» (جرجانی، ۱۳۷۰، ص ۳۷). بحث حجاب در لابه‌لای متون عرفانی شیوع بسیاری دارد و عارفان همواره با تشریح و توضیح ماهیت و خاصیت انواع حجاب، درصدد بیان مقصود خویش از قرب به حق تعالی برآمده‌اند (جامی، ۱۳۸۳، ص ۴۱).

در کلام محققان، گاهی اصل عالم به‌عنوان حجابی در برابر وصول و شهود حق تعالی، که همان مقام قرب الهی است، شناخته شده. ابن عربی در این باره، ضمن بحث از عالم و آدم، حقیقت عالم را عین حجابی دانسته که مانع دائمی او از شهود حق است. ولی درباره آدم، که خلیفه است، می‌گوید: سرّ خلافت او همین است که جامع هر دو صورت است: صورت عالم و صورت حق که در کلام خداوند، از آن دو به «بدین» تعبیر شده: (ما مَنَعَكَ أَنْ تَسْجُدَ لِمَا خَلَقْتَ بِيَدِي) (ص: ۷۵). سپس مقام «قرب نوافل» را به آن صورت حقانی، که باطن انسان کامل را تشکیل می‌دهد، مرتبط دانسته است (ابن عربی، ۱۳۷۰، ص ۵۵). حال باید دید چگونه اتصاف به صورت حقّانی و حقایق الهی، که جامع صفات جمال و جلال اوست، موجب عبور از این حجاب و وصول به حق می‌گردد؟

شیخ اکبر دو دسته حجاب در دل عالم برشمرده که عبارتند از: «حجب ظلمانی» و «حجب نورانی». «حجب ظلمانی» اجسام طبیعی هستند، و «حجب نورانی» ارواح لطیفه، و ازاین‌رو، عالم همچون آدم، دارای یک مرتبه لطیف است که نشئه مجرد روحی اوست، و مرتبه‌ای کثیف دارد که ناسوت جسمانی اوست، و هر دو مرتبه در عالم، حجاب حق هستند. در حقیقت، اینها مراتب تجلی حقند که از شدت ظهور برای ذاتش حجاب شده‌اند، و به قول عارف محقق *ابوالحسین نوری* «لطف نفسه فسماء حقاً، و کثف نفسه فسماء خلقاً» (جندی، ۱۴۲۳ق، ص ۳۵۲). کار سالک آن است که از این تعینات و حجاب‌های کثیف و لطیف، گذر کرده، ذات و رای حجب را نظاره کند. به عبارت دیگر، اصل هستی و وجود، که ذات باری تعالی است، به خودی خود، حجابی ندارد. حجاب از تعین آن وجود ناشی می‌شود و در حقیقت، خود تعین حجاب است برای خود نسبت به حق ازاین‌رو، عالم، که تعین حق است، خودش عین حجاب بر نفس خویش است (ابن عربی، ۱۳۷۰، ص ۵۴ و ۵۵).

اما انسان برای رسیدن به آن ساحت باطنی و معدن وجود، به تعداد عوالم، حجاب پیش رو دارد که باید هر یک را طی ریاضت‌ها و اعمال خاصی که در مقامات سلوک بیان شده است برطرف کند. اما پس از بیان عوالم حاجب در درون انسان، به اجمال، باید دانست که عارفان با اقتباس از تعالیم شریعت، حرکت و سیر معنوی یا همان «عروج انساخی» انسان را به سه بخش کلی «مقامات اسلامی»، «مقامات ایمانی» و «مقامات احسانی» تقسیم کرده‌اند. محقق *فناری* در این باره می‌گوید:

للتوفیق بدایة و وسط و غایة. فبدایة الإسلام؛ یعنی الانقیاد الکلّی المستجمع لمقامات التفویض و التوکل و التسلیم و الرضاء. و وسطه الایمان؛ اعنی التصدیق بکل ما جاء به الرسول علی مراد اللّه و رسوله. و غایة الإحسان علی مراتبه (فناری، ۱۳۷۴، ص ۵۵).

این سه مرحله کلی در مقامات سلوک، که هر یک دارای مراحل جزئی‌تر است (فرغانی، ۱۴۲۸ق، ص ۱۲۷، ۱۳۱، ۱۳۴، ۱۳۵، ۱۳۷ و ۱۳۹؛ قاسانی، ۱۳۸۵، ص ۱۲۰)، بر اساس اطوار و عوالم وجودی درون سالک، چیده شده؛ چراکه از دیدگاه ایشان، وجود انسان در قالب سه لایه «نفس»، «روح» و «سر» از ظاهر به باطن قرار گرفته است.

۶. گذر از عوالم درون انسان

اکنون به سراغ مراحل و عوالمی می‌رویم که عرفا برای وجود انسان برشمرده‌اند. این حجاب‌ها به ترتیب عبارتند از:

۱. طبع: عبارت است از: قوای طبیعی که مرحله نازل حقیقت انسانی است؛ یعنی قوای نباتی و آثار و افعال آن، همچون اکل و شرب و امثال آنها در این مرتبه طبیعت انسان در مقام حیات نباتی قرار دارد.

۲. نفس: عبارت است از: قوای حیوانی و ادراکات حس و خیال و وهم؛ یعنی مقام و مرتبه حیات حیوانی.

۳. قلب: توجه به عالم غیب است، لیکن آمیخته با نظر به عالم شهادت و این مقام به مراتب، از مقام نفس عالی تر و برتر است.

۴. روح: مرتبه و مقام نفس ناطقه است که از چنگ قوای بدن و آثار طبع و نفس به کلی مستخلص شده، به روحانیان عالم قدس پیوسته است.

۵. سر: در این مقام است که عارف به معرفت حق و جمال الهی آشنا و بینا می شود و سر الهی را در همه موجودات مشاهده کرده، می گوید: «ما رأیت شیئا الا و رأیت الله فیه». در این مرحله، سالک با سر خود، در تعیین ثانی سفر کرده، به تدریج، بسیاری از حقایق نظام هستی را شهود می کند (فرغانی، ۱۴۲۸ق، ج ۲، ص ۱۱۳، ۱۱۴ و ۱۱۸؛ فناری، ۱۳۷۴، ص ۷۱ و ۷۲). در این مقام، هنوز غیرمشهود است.

۶. خفی: عارف در این مرتبه، با رسیدن به فنا، تنها خدا را مشاهده می کند، نه چون مقام سر که خدا را در دریا و صحرا مشاهده می کرد.

۷. اخفی: این مرتبه نیز مقام فنای در حق است، با این تفاوت که در اینجا به فنا هم التفات نیست؛ چنان که در مقام خفی بود (حسن زاده آملی، ۱۳۷۸، ص ۵۵ و ۵۶؛ قاسانی، ۱۴۲۶ق، ص ۱۲۲ و ۱۲۳).

با روشن شدن لایه های مذکور، در تکمیل بحث مقامات سلوک، می گوئیم:

مقامات اسلامی به تدبیر نفس سالک معطوف است که پس از مرحله تأمین منافع جسمانی بر وفق شریعت، به تدریج، از ظاهر نفس به باطن آن، که روح الهی است، وارد شده، به اصلاح نفس و داد و ستد با آن روح الهی و مدد گرفتن از او می پردازد (فرغانی، ۱۴۲۸ق، ج ۱، ص ۱۲۷).

پس از پایان یافتن سفر نفس، سالک به مقامات ایمانی داخل می گردد که با روح او سر و کار دارد. در این سفر روحانی، ابتدا به منظور حصول ملکات نفسانی، معاملات قلبی با باطن نفس تکرار می شود و ادامه پیدا می کند (همان، ص ۱۳۱). سپس با ورود اساسی و جدی به وادی سیر و سلوک، سفر روحانی را به پایان برده، به ساحت سر خویش و مقامات احسانی وارد می شود و پس از عبور از وادی های پرخطر، با بهره گیری از عطایای لذت بخش الهی، مجموعه مقامات فنایی و به عبارت دیگر، سفر اول را به پایان می رساند (همان، ص ۱۳۸ و ج ۲، ص ۱۱۳، ۱۱۴ و ۱۱۸؛ فناری، ۱۳۷۴، ص ۷۱ و

۷۲؛ قاسانی، ۱۴۲۶ق، ص ۵۶۳). سپس با سفر در تعیین ثانی، بسیاری از حقایق نظام هستی برای وی کشف شده، در نهایت، طی مرحله دوم سیر فی‌الله، سفر او در تعیین اول شکل می‌گیرد (قاسانی، ۱۴۲۶ق، ص ۳۶؛ همو، ۱۳۸۵، ص ۸۰۹).

سفر سوم و چهارم انسان کامل، که از جانب حق تعالی برای تکمیل خود و دستگیری از بندگان می‌آید، در حالی طی می‌شود که همچنان سیر او در اسما و صفات لایتناهی حق ادامه دارد (قونوی، ۱۳۸۱، ص ۲۷۱؛ قیصری، ۱۳۷۵، ص ۵۲۸؛ آملی، ۱۳۶۷، ص ۲۶۷؛ جوادی آملی، ج ۳، ص ۲۸۱ و ۲۸۲).
غرض از بیان انواع حجاب و مراتب بطونی نفس انسان این بود که سالک در مسیر قرب به ساحت ربوبی، ناگزیر به عبور از این لایه‌هاست و در هر مرتبه با عوالمی مواجه می‌شود که امور مخصوصی در آن جریان دارد و عمل جوارحی یا جوانحی خاصی را طلب می‌کند.

۷. انواع معراج

اصولاً «سیر» در عرفان عبارت است از: تلبس به احوال متعاقب. این امر ممکن است به اصل وجود و تجلی ذاتی حق نسبت داده شود و یا به تعییناتی همچون اسماء، اعیان ثابت و طبایع کلی؛ زیرا همه حقایق کلی یک سیر معنوی دارند که عبارت است از تلبس و تقید به رقایق و احکام جزئی و سپس عروج انسلاخی. عرفا از این سیر به «معراج» تعبیر می‌کنند و آن را بر سه قسم می‌دانند؛ «معراج ترکیب»، «معراج تحلیل» و «معراج عود». «معراج ترکیب» یعنی: سیر امر الهی در مراتب استیداعی و قوس نزول که ظلمات قیود را می‌پذیرد و مرکب می‌گردد. مراد از «معراج تحلیل» همان انسلاخ معنوی است که در قوس صعود رخ می‌دهد و پیوسته سالک با گذر از هر مرتبه‌ای در اثر تحلیل تعینات و قیود متعلق به آن مرتبه، با قلب و جان خویش به سوی حق مطلق عروج می‌کند. در «معراج عود»، که ضمن سفر سوم و چهارم و پس از طی مراحل کمال اتفاق می‌افتد، عارف با حفظ تجرد از قیود مراتب برای تکمیل خود و دیگر بندگان به عالم شهادت بازمی‌گردد (فناری، ۱۳۷۴، ص ۶۳۱). تعبیر «عروج» و «معراج» در نوع اول و سوم، به آن سبب است که موجودات در همه مراحل، به سمت شکوفایی، کمال و تکمیل در حرکتند.

۸. وجه خاص و وجه عام

بر اساس اندیشه مبنايي «وحدت شخصی وجود»، که همه موجودات شأن حقد و به حیثیت تقییدی شأنی او موجودند، ذات حق در دل هر ذره‌ای حضور دارد و در هر مرتبه‌ای عین اوست. بنابراین،

حصه وجودی هر موجودی، همان ذات متعین و حاضر در آن مرتبه است (یزدان‌پناه، ۱۳۸۸، ص ۱۹۱). با وجود این، نحوه سیر الی الله به لحاظ سرعت طی کردن عوالم واسطه بین عبد و حق متفاوت است. این تفاوت در طریق، مقتضای تقدم و تأخر سلوک بر جذبه است.

توضیح آنکه هر موجودی نسبت به حق تعالی دو جهت دارد: یکی جهت «سلسله ترتیب» است که در آن، فیض از طریق وسایط دریافت می‌شود؛ از این رو، منصبیغ به احکام مراتب آنها شده، در بازگشت و عروج به سوی حق، از آن احکام منسلخ می‌گردد. سالک با پیمودن مراتب قوس صعود، به آن اسمی که مبدأ تعین اوست، می‌رسد و در آن مستهلک می‌گردد که این مرتبه تجلی ذاتی است. واصلان به این طریق، که آن را «طریق وجه عام» می‌نامند، گرچه کمترند، در مقایسه با دسته دوم، از احاطه بیشتری نسبت به احوال مراتب گوناگون برخوردارند.

اما جهت دوم عبارت است از: معیت او با حق و احاطه و سریان بالذات و بی‌واسطه حق در وی که به آن «طریق وجه خاص» می‌گویند. فیضی که از این طریق می‌رسد بی‌واسطه بوده و توجه بنده را به این جهت، «توجه به وجه خاص»، و استیلاهی این جهت بر بنده و استهلاک و اضمحلال او را در این جهت، «جذبه» می‌گویند. اگر سالکی از دسته دوم به طریق وجه عام و سلسله مراتب، سلوک کند به او «مجدوب سالک» می‌گویند، و سالکان دسته اول را چنانچه به وجه خاص منتهی شده، در آن مستهلک شوند، «سالک مجذوب» می‌نامند. این عده از آن رو که مراتب و مقامات را در حالت جذبه طی کرده‌اند، پس از رجوع از سوی حق به سوی خلق، که منور به نور الهی و متحقق به وجود حقانی شده‌اند، منازل و مقامات را می‌شناسند. بدین‌روی، نگاه آنها به منازل و مقامات نگاه ویژه‌ای است که اکملیت ایشان در علم و شهود را به دنبال می‌آورد. این بود معنای «تقدم و تأخر سلوک و جذبه نسبت به یکدیگر» (قونوی، ۱۳۸۱، ص ۲۶۴ و ۲۶۵؛ جنیدی، ۱۴۲۳، ص ۹۷-۹۹؛ قیصری، ۱۳۷۵، ص ۲۹۷-۲۹۹؛ فناری، ۱۳۷۴، ص ۱۸۳ و ۳۱۰؛ جامی، ۱۳۸۳، ص ۴۵).

محققان عرفان اسلامی ضمن بحث از «قرب نوافل» و «قرب فرائض»، این دو نحوه قرب به حق تعالی را به حالت‌هایی از تقدم و تأخر میان سلوک و جذبه پیوند زده‌اند. اگر سلوک بر جذبه تقدم داشته باشد حق تعالی در حالت فنای سالک با اسم «باطن» خویش تجلی می‌کند و عبد متصف به «قرب نوافل» می‌گردد. عرفا از این نحوه سلوک، به «سیر محبی» تعبیر کرده‌اند. اما اگر جذبه بر سلوک تقدم داشته باشد حق تعالی در حالت بقای سالک با اسم ظاهر خویش تجلی کرده، عبد متصف به «قرب فرائض» می‌گردد و چنین سلوکی را «سیر محبوبی» می‌نامند (فرغانی، ۱۴۲۸ق، ص ۲۰ و ۲۱؛ جامی، ۱۳۷۰، ص ۱۵۲؛ همو، ۱۳۸۳، ص ۴۶).

این نحوه بیانات عارفان، که با تعابیر گوناگونی درصدد توضیح رابطه انسان با خدا و مجموعه نظام هستی هستند، در حقیقت، کوششی برای تبیین هستی‌شناسانه قرب سلوکی عبد به حق تعالی است.

۹. اسماء الله و قرب

در تبیین حقیقت قرب به حق تعالی از دیدگاه عرفا، علاوه بر مباحث گذشته، نیاز مبرمی به بحث از اسماء الهی داریم؛ زیرا به نظر می‌رسد مسئله محوری در اینجا، دستیابی انسان به نقطه اعتدال در مظهریت اسماء حق است. رسیدن به تعادل و نقطه اعتدال، اهمیت زیادی در فهم حقیقت قرب دارد و روشن کردن نقش شریعت در حصول این تعادل، می‌تواند دستاورد بزرگی در بحث تطبیقی عرفان و شریعت محسوب گردد. به نظر می‌رسد هدف شریعت آن است که هر یک از اسماء الهی در نفس، به نحوی کاملاً هماهنگ با تمام اسما دیگر محقق شود (فرغانی، ۱۴۲۸ق، ص ۱۲۱).

بدین منظور، ابتدا تعریف دقیق «اسم» را از نگاه عارفان مرور می‌کنیم. محقق قیصری در تعریف «اسم» می‌گوید: «الذات مع صفة معينة و اعتبار تجل من تجلیاتها تسمى بالاسم؛ فان الرحمن ذات لها الرحمة» (قیصری، ۱۳۷۵، ص ۴۴). هر یک از صفات و تجلیات الهی چنین هستند که وقتی ذات الهی را همراه با آن اعتبار کرده، لحاظ کنیم، اسمی از اسماء حق تعالی تحقق پیدا خواهد کرد. در یک تقسیم، همه اسماء حق را به اعتبار اینکه در هر یک، لمحہ ذات، صفات یا افعال غلبه و ظهور بیشتری دارد، به سه دسته «اسماء ذات»، «اسماء صفات» و «اسماء افعال» تقسیم می‌کنند. اما همه اسماء حق تعالی تجلیات ذات اویند به حسب مراتبی که این تجلی دارد.

قیصری سپس در ارتباط ظهور اسماء الهی با انسان می‌گوید: «کل واحد من الأقسام الأسمائية يستدعی مظهراً به يظهر أحكامها و هو الأعیان، فان كانت قابلة لظهور الأحكام الأسمائية كلها کالأعیان الانسانية كانت فی کل آن مظهراً لشأن من شئونها» (همان، ص ۴۷). هر یک از اسماء الهی مظهري دارد که «عین ثابت» نامیده می‌شود و محل ظهور و بروز احکام و خواص اسماء است. در میان اعیان ثابت، عین ثابت انسان این ویژگی را دارد که می‌تواند مظهر چندین اسم و بلکه مظهر اسم جامع «حق» گردد. این جامعیت، حاصل وسعت عین ثابت انسان است که مراتب و نشئات متعددی را در درون خود جای داده است.

با عنایت به مطالب گذشته، که مبانی اصلی بحث حاضر را تشکیل می‌دهد، می‌توان به پرسش از حقیقت قرب در اندیشه عرفانی پاسخ گفت. البته در میان عرفای مسلمان، اندیشه ابن عربی و شاگردان برجسته مکتب او مد نظر است که بحثی نظام‌مند از هستی‌شناسی عرفانی ارائه کرده‌اند.

تحلیل حقیقت قرب الف. رفع قیود جزئی و انسلاخ معنوی

از دیدگاه حکمت عرفانی، از یک سو، هر حقیقت موجودی ضرورتاً اقتضای تمامیت در ذات و عوارض خود را دارد تا به کمال و سعادت نایل گردد، و از سوی دیگر، چون قید عدمی نقص است، پس حقیقت هر کمالی آن چیزی است که در ذات خود، مقید به هیچ قید عدمی نمی‌شود. در حقیقت، کثرت از قیود عدمی ناشی می‌گردد که بر ذات نشسته و مستلزم فقدان و نقص است. در یک سوی فرایند تجلی و ظهور، ذاتی وجود دارد که هیچ فقدانی در او نیست، و در سوی دیگر، مراتبی از تجلیات و اشخاصی که در واقع، قیود و تعینات آن ذاتند و از خود هویتی ندارند. این کثرات به گونه‌ای هستند که وقتی همراه آن حقیقت و ذات واحد لحاظ شوند تعینات و تجلیات اویند، و هنگامی که با قطع نظر از آن ذات در نظر گرفته شوند هیچ‌اند. بنابراین، حقیقت هر کمالی مطلق و مرسل است، و قرب هر کمالی به میزان ظهور آن حقیقت در او و به عبارت دیگر، اقتران آن حقیقت به قیود و حدود است. هر چه قیود زیادتر باشد ظهور و به تبع آن، قرب کمتر می‌گردد و بعکس. حق تعالی از آن‌رو، که هر کمال و جمالی را به نحو صرف داراست، حقیقت نهایی هر کمالی است، و هر موجودی به میزان قیود عدمی و حدود خود، از قرب به آن حقیقت بهره‌مند می‌گردد. بنابراین، وصول هر موجودی به کمال حقیقی‌اش، مستلزم فنای اوست؛ زیرا وصول و قرب مستلزم فنای قیود و حدود ذاتی یا عارضی است و غیر حق همگی تعینات و قیود او هستند (طباطبائی، ۱۳۸۶، ص ۱۹۰ و ۱۹۱). عرفا از این نحوه عروج و صعود، که مستلزم از دست دادن قیود و تعینات مراتب استیداعی است، به «انسلاخ معنوی» تعبیر می‌کنند (قیصری، ۱۳۷۵، ص ۳۳۷ و ۳۳۸).

ب. اهمیت نقطه اعتدال اسمائی

پس از آنکه حقایق اسماء الهی در علم باری و صقع ربوبی از رهگذر اعیان ثابت، که به منزله قالب‌هایی برای متعین کردن حقایقند، با فیض مقدس الهی به خارج از صقع ربوبی رسیدند، در هر مرتبه‌ای که اجتماع پیدا کنند، هر یک خواهان غلبه خواص و ویژگی‌های خویش است. این حالت - چنان‌که در بحث مناسبات خواهیم گفت - نتیجه مناسبت مراتب اعیان با حقیقت احدی است که اقتضای وحدت دارد. از این‌رو، باید همه ویژگی‌ها و خواص مختلف، محو شود و لزوماً یکی بروز و ظهور یابد. از درهم آمیختن این حقایق و خواص مختلف در یک مرتبه از مراتب کونی، مزاج شکل می‌گیرد که در میان مظاهر بی‌شمار حق، مرتبه انسان، مستعدترین مزاج را برای ظهور و بروز کمالات ذات احدی دارد.

اما افراد انسانی نیز همگی در یک سطح نیستند و عین ثابت بسیاری از ایشان رو به سوی تعالی ندارد؛ یعنی هر انسانی - به هر روی - مظهر اسمی از اسماء حق است، ولی این در رسیدن به سعادت و قرب کافی نیست؛ زیرا هر یک از اسماء خاصیت ویژه خود را دارد (جامی، ۱۳۷۰، ص ۱۸۷). از میان خیل عظیم انسان‌ها، اولیای کامل ترکیب مزاجشان به نحوی است که در کمال تعادل، هر امر و هر شأنی را در جای خود نشانده حق آن را ادا می‌کنند. مزاج اعدل انسان کامل بستر مناسبی است برای ظهور اعلا و اتم کمالات الهی و کمال استجلاء ذات الهی؛ یعنی اوست که می‌تواند همه آنچه را در مراتب حقانی به نحو جمع و در مراتب خلقی به نحو تفصیل نشان از خداوند دارد، به نحو یکجا و در نهایت اعتدال و شکوه، به نمایش بگذارد.

انسان کامل از آن‌رو که در وسط و مرکز عالم قرار دارد، همه اسماء به‌طور اعتدالی در وی ظهور دارند و هیچ اسمی همیشه غالب نیست. محقق فرغانی درباره حضرت ختمی مرتبت می‌گوید: «ظهرت النبوة فيه مع ظهور الولاية على السواء بحكم تحققه بحقيقة السوائية في الأصل، بل كانت حقيقته عين السوائية بين الأول و الآخر و الظاهر و الباطن، بلا ميل و غلبة و مغلوية أصلاً» (فرغانی، ۱۴۲۸ق، ص ۱۱۶). این امر بر این نکته مبتنی است که نقطه کمال در حضرت احدیت جمعی است و مراتب اهل سعادت و شقاوت، مابین نهایت درجه انحراف، که مختص شیطان است، و این اعتدال الهی اسمائی کمالی، معین می‌شود (قونوی، ۱۳۸۱، ص ۲۶۱). حال، انسان کامل مظهر همان احدیت جمعی است که عین اعتدال و در نتیجه، در کمال اطلاق و جامعیت قرار دارد و بدین‌روی، بالاترین درجه قرب به باری تعالی از آن اوست. در حقیقت، انسان کامل در عین اشمالی که نسبت به حقایق الهی و کونی دارد، بر اثر ثبات و استقامتی که در طریق حق دارد، نسبت به همه آنها رابطه یکسانی دارد و هم حق حق را ادا می‌کند و هم حق خلق را، و این همان «نقطه اعتدال» است که عرفا از آن سخن می‌گویند (همان، ص ۲۵۵، ۲۶۰ و ۲۶۱؛ فناری، ۱۳۷۴، ص ۶۹، ۷۵، ۳۱۰ و ۶۱۵؛ ابن‌ترکه، ۱۳۶۰، ص ۱۸۰؛ جامی، ۱۳۸۳، ص ۴۲ و ۴۳؛ موسوی خمینی، ۱۴۱۰ق، ص ۵۸).

محقق فرغانی در عبارتی بسیار رسا، ارتباط حقیقت اسماء با انسان در رسیدن او به نقطه اعتدال و قرب به خدا و مقام ولایت را چنین بیان می‌دارد:

لَمَّا كَانَ كُلُّ إِنْسَانٍ مَتَّبِعٌ مِّنْ سُبُوْبِهَا مِنْ حَيْثُ وَجُوْدِهِ وَ حَقِيْقَتِهِ إِلَى اسْمٍ وَ حَقِيْقَةٍ مِّنْ تِلْكَ الْأَسْمَاءِ وَ الْحَقَائِقِ الْإِلَهِيَّةِ الْكَلِمَاتِ الْمَتَّبِعَةِ بِحَيْثُ يَكُونُ مَبْدَأُ ذَلِكَ الْاسْمِ، وَ الْحَقِيْقَةِ وَ مَرْجِعُهُ وَ مَتَّهَاهُ عِنْدَ رَجُوْعِهِ وَ عَوْدِهِ لَا يَكُونُ إِلَّا إِلَيْهِمَا. فَهَمَا تَخْلُصُ مِنْ قَيْدِ الْأَكْوَانِ أَمَّا بِالسُّلُوكِ وَ أَمَّا بِالْجَذْبَةِ مُتَوَجِّهًا إِلَى رَبِّهِ، وَ عَادَ إِلَى أَصْلِهِ الَّذِي هُوَ عَيْنُ اسْمٍ مِّنْ تِلْكَ الْأَسْمَاءِ الْمَتَّبِعَةِ، وَ تَحَقَّقَ بِالنَّقْطَةِ الْاِعْتِدَالِيَّةِ الْوَحْدَانِيَّةِ الَّتِي هِيَ عَيْنُ الْوَلَايَةِ حَيْثُ يَكُونُ ذَلِكَ الْإِنْسَانُ الْمُتَحَقِّقُ بِتِلْكَ النَّقْطَةِ وَلِيًّا مُّقْرَّبًا (فرغانی، ۱۴۲۸ق، ص ۱۰۳، ۱۱۳ و ۱۱۵).

به عقیده عرفا، مقتضای کمال ذاتی حق تعالی در وهله نخست، کمال جلاء ذات و سپس کمال استجلای اوست که طالب مظهري در کمال اعتدال و در نقطه اعتدال اسمائی است (همان، ص ۱۰۲ و ۱۰۳). توضیح آنکه ایشان دو نحوه کمال برای ذات احدی قایلند: یکی «کمال ذاتی» است که عبارت است از: شئون ذاتی که در مقام ذات، مندمج بوده و عین ذاتند. سپس همین کمالات به نحو علمی در تعیین اول موجودند؛ یعنی شعور و علم به کمال ذاتی تحقق دارد. دیگری «کمال اسمائی» است که از تعیین ثانی به بعد، که نسب علمی گوناگون و تعینات خلقی گوناگون پدیدار می‌شوند، تحقق پیدا می‌کند و در حقیقت، مقتضای اکملیت حق تعالی است (قونوی، ۱۳۷۵، ص ۷۸؛ فناری، ۱۳۷۴، ص ۳۲۱). اما مراد از «جلاء»، ظهور ذات حق برای خودش در ذات خودش، و مراد از «استجلاء» ظهور آن ذات برای خودش در تعینات خود است. سپس ظهور حق در مرآت اتم را «کمال جلاء»، و شهود حق ذات خود را در مرآت اتم، «کمال استجلاء» می‌نامند (موسوی خمینی، ۱۴۱۰ق، ص ۲۵۲).

اکنون سخن محققان در باب نقطه اعتدال اسمائی، آن است که کمال ذاتی حق تعالی دو اقتضا دارد که یکی از آنها کمال جلاء و دیگری کمال استجلاء است. کمال استجلاء نیز مقتضی وجود مرآت اتم است که انسان کامل با برزخیت خویش، آن را تأمین می‌کند. فرغانی در عبارت دیگری می‌گوید:

مقتضى الكمال الذاتى آخرًا، فکمال استجلاء الذات الأقدس الواحد الأحد و هو ظهوره لنفسه بأحدية جمعه بين جميع صور اعتبارات و احديته برجوع كلها اليه بموجب قوله (وَأَلَيْهِ يَرْجِعُ الْأَمْرُ كُلُّهُ) بحيث لا يظهر أثر غلبة شيء منها على شيء على نحو ما كان عند كمال الجلاء المذكور و اجتلاء ذاته بأحدية جمعيته على نفسه (فرغانی، ۱۴۲۸ق، ص ۱۰۳).

اما برزخیت انسان کامل عبارت است از: همان جامعیت او که به واسطه آن، مرآت اتم ذات احدی با تمام کمالات اوست. دقیقاً همان‌گونه که در احدیت جمع ذاتی و کمال جلاء، هیچ‌یک از اسماء و صورتی که در تعیین ثانی مطرحند بر دیگری غلبه ندارد و هر اسمی مشتمل بر جمیع اسماء است (همان، ص ۱۴۱)، در وجود این مظهر اتم نیز چنین اعتدالی برقرار است. عرفا به چنین مظهري، که انسان کامل است، «ولی» و «مقرب» می‌گویند. فرغانی در دنباله بحثش می‌گوید: «فلک النقطة الاعتدالية هي نقطة الولاية لقربتها من أحادية الغيب المطلق، فإن الولاية مشتقة في الأصل من الولاء و التوالى، و هو أن يحصل شيئان فصاعدا حصولا ليس بينهما ما ليس منهما، فكان في هذا معنى القرب» (همان، ص ۱۱۲).

حاصل آنکه انسان در اثر حصول اعتدال معنوی، روحانی، مثالی و حسی (فناری، ۱۳۷۴، ص ۳۱۰ و ۶۱۵)، می‌تواند به برزخیتی دست پیدا کند که از حیث اطلاق و سعه‌ای که در تجلی دارد، مقرب‌ترین مظاهر حق به وی گشته، کمال استجلای ذات احدی به واسطه او حاصل گردد.

ج. تأثیر مناسبات بین عبد و حق در میزان قرب

اما پشت صحنه تفاوت انسان‌ها چیست و چه حقایقی در جریانند که یک عده به وجه خاص و یک عده به طریق عام راه سلوک را می‌روند؟ چرا عده‌ای را جذبۀ الهی کشانده و عده‌ای با سختی‌های منازل سلوکی دست و پنجه نرم می‌کنند؟ (فرغانی، ۱۴۲۸ق، ص ۱۲۰) محبت میان سالک و خداوند چه ریشه‌ای دارد؟

محققان در این باره به بحث از انواع مناسبات بین عبد و حق پرداخته‌اند (قونوی، ۱۳۷۱، ص ۶۰-۶۵؛ فناری، ۱۳۷۴، ص ۲۶۷-۲۷۶). از دیدگاه عرفا، وقتی ظهور حقایق اسماء از مجرای اعیان ثابت در صقع ربوبی به مراتب تعینات خارجی می‌رسد در آنجا اجتماع پیدا کرده، و ناگزیر بر اساس عین ثابت آن موجود خارجی، خواص یکی از آنها غلبه پیدا می‌کند و سرّ این غلبه همان مناسبت است. توضیح آنکه هر امری که از ناحیه حق به عالم می‌رسد از ناحیه حضرت جمع و وجود است؛ یعنی سرّ احدی است که حقایق را افاضه می‌کند. حال با در نظر داشتن این صفت وحدت، از آن‌رو، که هیچ چیز در منافی خود، به لحاظ اینکه منافی است، تأثیر نمی‌گذارد، بنابراین، هیچ چیز اثر الهی را نمی‌پذیرد، مگر از راه صفت «وحدت». در حقیقت، همین صفت «وحدت» استعداد شیء را برای پذیرش امر حق کامل کرده، موجب مناسبت بین او و فیض و مفیض می‌گردد. اما از آن‌رو که عالم به صورت کثرت، ظهور پیدا کرده است، پیوسته باید حقیقتی یگانه غالب باشد تا محل نفوذ اقتدار و مظهر حکم جمعی احدی باشد (فناری، ۱۳۷۴، ص ۲۶۷-۲۶۵).

پس اصل مناسبت مربوط به وحدت است؛ اما برای آن انواعی برشمرده‌اند. برخی از این مناسبات، به جهت وجه خاص و میزان تأثیر مرآتیت عبد در تجلی و فیض حق مربوط است، و برخی دیگر به میزان بهره عبد از صورت حضرت الهی و ظرفیت جمعیت وی نسبت به اسماء و صفات حق منوط است (فناری، ۱۳۷۴، ص ۲۶۷-۲۷۶؛ جامی، ۱۳۸۳، ص ۴۹ و ۵۰).

در اینجا تذکر دو نکته لازم به نظر می‌رسد: نخست آنکه نشانه مناسبت ذاتی آن است که محب در باطن خود، انجذابی به جانب محبوب می‌یابد که سبب آن معلوم نیست (جامی، ۱۳۸۳، ص ۴۹). نکته دوم آنکه بالاترین مناسبت‌ها میان انسان کامل و حق تعالی برقرار است؛ زیرا انسان کامل دارای معتدل‌ترین مزاج بوده، مقصود حق است و حق به نحو اتم و اعلا در انسان کامل ظهور می‌کند (فرغانی، ۱۴۲۸ق، ص ۴۲۱؛ صدرالمتألهین، بی‌تا، ص ۴۸).

در مجموع، آنچه در بحث مناسبات، ما را در درک حقیقت قرب یاری می‌کند آن است که این مهم یک غایت اعلایی است که مسیرش در درون انسان ترسیم شده و وی برای رسیدن به آن، باید همان خطی را که از آنجا آمده گم نکند و با توجه و نگاه به عین ثابت خود، که از علم الهی ناشی شده است، به سوی همان سرّ درونی و مبدأ هستی سیر کند. اگر ذات بنده منافاتی با مبادی اعلا و کمالات الهی نداشته باشد امداد الهی و جذبات حقانی در مسیر سلوک مددکار وی می‌شود و به تبع آن، مناسبت و اعتدال و در نهایت، قرب به خداوند حاصل می‌گردد؛ چه از طریق سرّ و وجه خاص با مبدأ مواجه شود و چه از طریق سلسله مراتب سلوک.

نتیجه‌گیری

فهم حقیقت قرب به خداوند از دیدگاه عارفان مسلمان، با بحث اسماء، که حجاب‌های اویند، گره خورده است. «تقرب» یعنی اینکه انسان سالک در معراج تحلیل، از قیود تعیناتی که در مراتب نزول و استیداع به خود گرفته است منسلخ شده، به حالت اعتدال اسمائی و جامعیت صفات حقانی و خلقی و به عبارت دیگر، اطلاق دست پیدا کند. این مقام همان «وصل و اتصال شهودی و وجودی» است که فنا و بقای پس از فنا به آن اشاره دارد. فنا و تجلی ذاتی حق تعالی به نحوی برای انسان کامل روی می‌دهد که ساحت وجودی او حق خلق خواهد بود و وحدت و اطلاق وی ظلّ وحدت و اطلاق ذاتی حق. عارفان مسلمان به برکت شهودات و به تأیید متون وحی و شریعت مبین، چنین غایت و قله‌ای را برای سلوک انسانی ترسیم کرده‌اند که نامش «قرب الهی» است.

منابع

- آملی، سیدحیدر، ۱۳۶۷، *المقدمات من کتاب نصر النصوص*، تصحیح هانری کربن، چ دوم، تهران، توس.
- ابن عربی الطائنی، محیی‌الدین ابو‌عبدالله محمدبن علی، ۱۳۷۰، *فصوص الحکم*، تصحیح ابوالعلاء عقیفی، چ دوم، تهران، الزهراء.
- امینی‌نژاد، علی، ۱۳۸۷، *آشنایی با مجموعه عرفان اسلامی*، قم، مؤسسه آموزشی و پژوهشی امام خمینی.
- _____، ۱۳۹۰، *حکمت عرفانی* (تحریری از درس‌های عرفان نظری استاد سیدیدالله یزدان‌پناه)، قم، مؤسسه آموزشی و پژوهشی امام خمینی.
- ترکه الاصفهانی، صائن‌الدین علی‌بن محمد، ۱۳۶۰، *تمهید القواعد*، تصحیح سیدجلال‌الدین آشتیانی، تهران، وزارت فرهنگ و آموزش عالی.
- جامی، عبدالرحمن، ۱۳۸۳، *أشعه اللمعات*، تحقیق هادی رستگارمقدم گوهری، قم، بوستان کتاب.
- _____، ۱۳۷۰، *نقد النصوص فی شرح نقش الفصوص*، تصحیح ویلیام چیتیک، چ چهارم، تهران، وزارت ارشاد اسلامی.
- جرجانی، علی‌بن محمد، ۱۳۷۰، *التعریفات*، چ چهارم، تهران، ناصر خسرو.
- جندی، مؤیدالدین، ۱۴۲۳، *شرح فصوص الحکم*، تصحیح و تعلیق سیدجلال‌الدین آشتیانی، چ دوم، قم، بوستان کتاب.
- جوادی آملی، عبدالله، *ادب فنای مقربان*، شرح زیارت جامعه کبیره، کتابخانه دیجیتال اسراء.
- حسن‌زاده آملی، حسن، ۱۳۷۸، *ممد الهمم در شرح فصوص الحکم*، تهران، وزارت فرهنگ و ارشاد اسلامی.
- صدرالمتألهین، بی‌تا، *ایقاظ النائمین*، تصحیح سیدمحسن مؤیدی، تهران، انجمن اسلامی حکمت و فلسفه ایران.
- طباطبائی، سیدمحمدحسین، ۱۳۸۶، *طریق عرفان*، ترجمه و شرح متن رساله الولاية، ترجمه صادق حسن‌زاده، چ دوم، قم، مطبوعات دینی.
- فرغانی، سعیدالدین سعید، ۱۴۲۸ق، *متهی المدارک فی شرح تائیه ابن فارض*، تصحیح عاصم ابراهیم کیالی، بیروت، دار الکتب العلمیه.
- فناری، محمدبن حمزه، ۱۳۷۴، *مصباح الأنس بین المعقول والمشهود*، تصحیح محمد خواجوی، تهران، مولی.
- قاسانی، کمال‌الدین عبدالرزاق، ۱۴۲۶ق، *اصطلاحات الصوفیه*، تصحیح عاصم ابراهیم کیالی، بیروت، دار الکتب العلمیه.
- _____، ۱۳۸۵، *شرح منازل السائرين*، تصحیح محسن بیدارفر، قم، بیدار، چ ۳.

قونوی، صدرالدین، ۱۳۸۱، *إعجاز البیان فی تفسیر أم القرآن*، تصحیح سیدجلال‌الدین آشتیانی، قم، دفتر تبلیغات اسلامی.

_____، ۱۳۷۲، *شرح الأربعین حدیثاً*، تحقیق حسن کامل بیلماز، قم، بیدار.

_____، ۱۳۷۱ الف، *الفکوک*، تصحیح و ترجمه محمد خواجه‌جوی، تهران، مولی.

_____، ۱۳۷۱ ب، *النصوص*، تصحیح سیدجلال‌الدین آشتیانی، تهران، مرکز نشر دانشگاهی.

_____، ۱۳۷۵، *النفحات الإلهیة*، تصحیح محمد خواجه‌جوی، تهران، مولی.

قیصری، داوودبن محمود، ۱۳۷۵، *شرح فصوص الحکم*، تصحیح سیدجلال‌الدین آشتیانی، تهران، علمی و فرهنگی.

مجلسی، محمدباقر، ۱۴۰۳ق، *بحار الأنوار*، چ دوم، بیروت، دار‌احیاء التراث العربی.

موسوی خمینی، سیدروح‌الله، ۱۴۱۰ق، *تعلیقات علی شرح فصوص الحکم و مصباح الأنس*، تصحیح محمدحسن

رحیمیان، قم، پاسدار اسلام.

یزدان‌پناه، سیدیدالله، ۱۳۸۸، *مبانی و اصول عرفان نظری*، نگارش سیدعطاء انزلی، قم، مؤسسه آموزشی و

پژوهشی امام خمینی.



پژوهشگاه علوم انسانی و مطالعات فرهنگی
پرتال جامع علوم انسانی