

مقام قرب و درجات آن از منظر اهل معرفت

حسن رمضانی

چکیده

دو اصطلاح «قرب فرایض» و «قرب نوافل» از جمله اصطلاحاتی است که در فضای عرفان نظری وضع شده و رواج یافته است. گرچه خاستگاه این دو اصطلاح، حدیثی است قدسی که از مقرب بودن نوافل و فرایض و آثار مترتب بر قرب سخن می‌گوید و بین فریقین معتبر است و با عنوان «حدیث تردّد» از آن یاد می‌شود، با توجه به تصرفاتی که از سوی عارفان در این واژه‌ها صورت گرفته، البته با حفظ همان معانی و مفاهیم متعارف، معنایی ویژه یافته است که در اثنای مقاله با آنها آشنا خواهیم شد.

واژگان کلیدی: مقام قرب، قرب نوافل، قرب فرایض، جمع بین القربین.

استادیار و عضو هیئت علمی پژوهشگاه علوم و فرهنگ اسلامی H.ramzani89@gmail.com

مقدمه

مقصد و هدف نهایی سالکان الی الله، وصول به مقام قرب حضرت حق است. این قرب پس از معرفت به حق حاصل می‌شود؛ معرفتی که در پی پیمودن مقامات و منازل سلوکی و تطهیر باطن و ریاضت نفس به دست می‌آید. اهل معرفت، مقام «قرب» را که همان مرتبه «لقاء» یا مقام «فناء» و مقصد نهایی سیر و سلوک است، بر دو گونه «قرب فرایض» و «قرب نوافل» دانسته، کسانی را که به این مقام نایل می‌شوند، به سه دسته تقسیم کرده‌اند: ۱. کسانی که فقط به مقام «قرب نوافل» می‌رسند؛ ۲. کسانی که فقط به مقام «قرب فرایض» نایل می‌آیند؛ ۳. کسانی که به مقام «جمع بین القربین» بار می‌یابند.

عارفان، به‌ویژه پیروان مکتب ابن عربی، در نوشته‌های خویش دوباره مقام قرب و درجات و اهل آن به تفصیل سخن گفته و هر یک از این مراتب و درجات را به کریمه‌های قرآنی و روایات معصومان مستند ساخته‌اند. نگارنده در این مقاله، نخست معنای اصطلاحی «قرب نوافل» و «قرب فرایض» را بررسی و به وجه نام‌گذاری و تفاوت آنها با فرایض و نوافل شرعی اشاره خواهد کرد و سپس از درجات گوناگون و اهل هر یک از این درجات سخن خواهد گفت و در پایان، به واکاوی آیات و روایات ناظر به این مراتب خواهد پرداخت.

معنای قرب نوافل و قرب فرایض

چنان‌که در مقدمه گفتیم، اهل معرفت مقام «قرب» را بر دو گونه «قرب نوافل» و «قرب فرایض» می‌دانند. در بیان معنا و حقیقت این دو قرب باید گفت سالک پس از پشت سر نهادن مراحل سیر و سلوک و عبور از حجاب‌های ظلمانی و نورانی، به بساط حضور و مقام قُرب الهی می‌رسد. به اقتضای معنای تأویلی حدیث مشهور نبوی ۹ که فرموده: «المؤمن مرآة المؤمن؛ مؤمن آئینه مؤمن است» (مجلسی، ۱۳۶۶، ج ۷۱، ص ۲۶۸). گاهی این‌گونه است که مؤمن سالک، به‌رغم پشت سر نهادن حجاب‌های یادشده، هنوز به گونه کلی از حجاب اُنانیت خویش فارغ نشده است و خود را در آئینه حق^۱ مشاهده می‌کند. در این مشاهده، حق آئینه عبد می‌شود و بسان آئینه که در عکس و عاکس فانی است، فانی در عبد می‌گردد، و گاهی برعکس، این‌گونه است که حق تعالی خود را در آئینه عبد، که دیگر از حجاب اُنانیت نفس رهیده و به گونه کلی در حق فانی شده است، مشاهده می‌کند. در این مشاهده، عبد آئینه حق شده است و در او فانی است. عارفان قُربی را که در آن، حق تعالی آئینه عبد شده است و عبد خود را در آئینه وی مشاهده می‌کند، «قُرب نوافل»، و قُربی را که در آن، عبد آئینه حق تعالی گشته و حق خویش را در آئینه او می‌بیند، «قُرب فرایض» می‌گویند.

در «قُرب نوافل» عبد که هنوز به فنای تام نرسیده، صاحب اسم و اثر است و حق تعالی به‌منزله ابزاری در خدمت اوست که با آن کارهای خود را انجام می‌دهد و شئون خویش را به سامان می‌رساند؛ چنان‌که در حدیث قدسی «تردد» - که میان فریقین مشهور است - بر این نکته تصریح شده است. خداوند تبارک و تعالی در این حدیث شریف می‌فرماید: «... و إِنَّهُ لِيَتَقَرَّبَ إِلَى الْتَائِفَةِ حَتَّىٰ أَحَبَّهُ، فَاذَا أَحَبَبْتَهُ، كُنْتَ إِذَا سَمِعَهُ الَّذِي يَسْمَعُ بِهِ وَبَصَرَهُ الَّذِي يَبْصُرُ بِهِ وَلسَانَهُ الَّذِي يَنْطِقُ بِهِ وَيَدَهُ الَّتِي يَبْطِشُ بِهَا...؛ همانا بنده من با بجا آوردن نافله به من نزدیک می‌شود، تا آنکه او را دوست می‌دارم. پس وقتی او را دوست داشتم، گوش او می‌شوم تا با آن بشنود، و چشم او می‌شوم تا با آن ببیند، و زبان او خواهم گشت که با آن سخن بگوید، و دست او خواهم شد که با آن اشیاء را بگیرد»

۱. به اقتضای آیه شریفه (هُوَ اللَّهُ الَّذِي لَا إِلَهَ إِلَّا هُوَ الْمَلِكُ الْقُدُّوسُ السَّلَامُ الْمُؤْمِنُ الْمُهَيَّمِنُ الْعَزِيزُ الْجَبَّارُ الْمُتَكَبِّرُ سُبْحَانَ اللَّهِ عَمَّا يُشْرِكُونَ) (حشر ۵۹)، آیه ۲۳ مؤمن از صفات حق بوده و او نیز مؤمن است.

(کلینی، ۱۳۶۵، ج ۲، ص ۳۵۲). اما در قرب فرایض که عبد در آن به فنای تام می‌رسد و از او به‌عنوان امری مغایر حقّ جلّ جلاله، عین و اثری باقی نمی‌ماند، کار برعکس است زیرا در این قرب، همه‌کاره خداوند است و این عبد است که در برابر حقّ به‌منزلهٔ ابزاری است که حق تعالی با آن کارهای خویش را انجام می‌دهد؛ چنان‌که امام صادق ۷ می‌فرماید: «کان امیرالمؤمنین ۷ يقول أنا علم الله و أنا قلب الله الواعي و لسان الله الناطق و عین الله الناظر و أنا جنب الله و أنا ید الله؛ امیرمؤمنان علی ۷ می‌فرمود: من علم خدا، قلب فهیم خدا، زبان ناطق خدا، چشم ناظر خدا، پهلو و دست خدایم» (ابن بابویه، ۱۳۸۷، ص ۱۶۴؛ صفار، ۱۴۰۴، ص ۶۴).

وجه نام‌گذاری قرب نوافل و قرب فرایض

اگرچه از حدیث قدسی مشهور «تردّد» که پیش‌تر بدان اشاره کردیم و همچنین از عبارات برخی محققان (ر.ک: جامی، ۱۳۸۳، ص ۱۳؛ حسن‌زاده آملی، ۱۳۷۸، ص ۶۲۸) استفاده می‌شود که وجه نام‌گذاری این است که «قرب نوافل» حاصل بجا آوردن مستحبات، به‌ویژه نمازهای نافله، و «قرب فرایض» نتیجهٔ بجا آوردن واجبات، به‌ویژه نمازهای واجب است، این وجه درست به نظر نمی‌رسد؛ زیرا عموم مؤمنان، واجبات، به‌ویژه نمازهای واجب را بجا می‌آورند و کسانی که به انجام مستحبات و نمازهای نافله موفق می‌شوند، شمارشان بسیار کمتر است. بنابراین، اگر وجه یادشده درست باشد، باید تعداد کسانی که به «قرب فرایض» دست می‌یابند، از شمار کسانی که به «قرب نوافل» می‌رسند، بسیار بیشتر باشد؛ در صورتی که طبق فرمایش‌های اهل معرفت، واقع قضیه این‌گونه نیست، بلکه امر برعکس است.

افزون بر این، اگر وجه یادشده درست باشد، باید کسی که به واجبات بسنده و از انجام مستحبات صرف‌نظر می‌کند، از «قرب فرایض» بهره‌مند باشد؛ در صورتی که بر اساس سخنان اهل فن، شخص سالک، نخست به «قرب نوافل» دست می‌یابد و سپس به «قرب فرایض»، و شخص مفروض، اصلاً مستحبات را بجا نیاورده است. همچنین اگر وجه پیش‌گفته درست باشد، باید کسی که به مستحبات بسنده می‌کند و از انجام واجبات سرباز می‌زند، دست‌کم از «قرب نوافل» برخوردار باشد؛ درحالی‌که بنا بر فرمایش امیرمؤمنان علی ۷ که فرمود: «لَا قُرْبَةَ بِالنُّوَافِلِ إِذَا أَصْرَتْ بِالْفَرَائِضِ؛ هنگامی که نوافل به فرایض آسیب وارد کنند، با بجا آوردن نوافل هیچ قربی نصیب شخص نمی‌شود»

(حرعاملی، ۱۴۰۹، ج ۴، ص ۲۸۶) همه بحق اعتقاد داریم انجام مستحبات بدون بجا آوردن واجبات هیچ فایده‌ای به حال شخص ندارد.

بنابراین، باید گفت هرچند به اقتضای نصوص دینی، به‌ویژه حدیث تردّد، انجام واجبات و مستحبات مایه تقرّب به خداست و نیز قربی که با بجا آوردن فرایض به دست می‌آید، بیشتر از قربی است که با انجام نوافل حاصل می‌شود، نباید نام‌گذاری اصطلاح یادشده را که در فضای عرفان نظری صورت گرفته، با نوافل و فرایض فقهی به گونه یادشده مرتبط دانست؛ چراکه با توجه به سخنان اهل فن، اصطلاح نوافل و فرایض عرفانی، با اصطلاح فرایض و نوافل فقهی، به‌رغم برخی شباهت‌های لفظی و معنوی، متفاوت است.

برای توضیح و اثبات مدعای خویش از استشهاد به کلام برخی از اهل معرفت ناگزیریم. از جمله مطلبی است که مؤیدالدین جندی شارح فصوص الحکم، آن را در شرح عبارتی از متن آورده است. توضیح اینکه محیی‌الدین در کتاب یاد شده می‌نویسد:

فإن كان الحق هو الظاهر، فالخلق مستور فيه، فيكون الخلق جميع أسماء الحق سمعه و بصره و جميع نسبه و إدراكاته. و إن كان الخلق هو الظاهر، فالحق مستور، باطن فيه، فالحق سمع الخلق و بصره و يده و رجله و جميع قواه، كما ورد في الخبر الصحيح؛

اگر فقط حق ظاهر باشد، پس خلق در وی پنهان بوده و در نتیجه خلق، همه اسماء، سمع، بصر و تمام نسبت‌ها و ادراکات حق خواهد بود؛ و اگر فقط خلق ظاهر باشد، پس حق در آن پوشیده و پنهان بوده و در نتیجه، حق تعالی سمع، بصر، دست، پا و همه قوای خلق خواهد شد؛ همان‌گونه که در خبر صحیح بر آن تأکید شده است (ابن عربی، ۱۳۷۰، ج ۱، ص ۸۱).

آنگاه جندی در شرح این عبارت آورده است:

يشير (رضي الله عنه) إلى مقامى قرب الفرائض و النوافل، و ذلك أنّ وجود الحق هو الأصل الواجب - و هو الفرض - و وجود العالم - و هو العبد - نفل و فرع عليه، لأنّ الوجود الحق لكمال سعته و سع الحق المطلق، و الخلق المقيد، فإذا ظهر الحق، خفي العبد فيه، (كان الله و لا شيء معه) أولاً، (لَمَنِ الْمُلْكُ الْيَوْمَ لِلَّهِ الْوَاحِدِ الْقَهَّارِ) آخراً، فكان العبد سمع الحق و بصره و سائر قواه، كما قال ﴿ إِنَّ اللَّهَ قَالَ عَلَى لِسَانِ

عبده: سمع الله لمن حمده، (هذه يد الله) و الیدید محمد ۹ و كذلك هو الرامي حقيقة في (إِذْ رَمَيْتَ) فيده يد الحق و الحق هو الرامي، لفيه الرمي عن محمد في قوله: (وَمَا رَمَيْتَ إِذْ رَمَيْتَ) و إثباته الرمي للحق بقوله: (وَلَكِنَّ اللَّهَ رَمَى) و الثاني قرب النوافل، فهو كون الحق بوجوده محمولاً في إثنية العبد و هويته له فهو سمع العبد و بصره و لسانه و سائر قواه؛

شیخ - که خداوند از او راضی باد - در این عبارت به دو مقام «قرب فرایض» و «قرب نوافل» اشاره دارد. توضیح آنکه، فقط این وجود حق است که اصل و واجب است و وجود عالم - که همان عبد است - زاید و متفرع بر اوست؛ زیرا وجود حق، به دلیل کمال سه و گستره اش، حق مطلق و خلق مقید را تحت پوشش خود دارد. بنابراین، اگر فقط حق ظاهر باشد، عبد در او پنهان است؛ خواه به ازل ناظر باشیم، چنان که در حدیث صحیح وارد است: «خدا بود و با وی چیزی نبود» و خواه به ابد، چنان که حق تعالی در روز بروز حقایق می فرماید: «امروز ملک و فرمانروایی از آن کیست؟» کسی نیست که پاسخ دهد؛ از این رو، او خود پاسخ می دهد: «از آن خدای قهار است». پس در این صورت عبد سمع، بصر و دیگر قوای حق است، چنان که پیامبر ۹ فرمود: «همانا خداوند به زبان بنده اش سخن گفت آنگاه که بنده گفت: خداوند سخن کسی را که او را سپاس گفت، شنید» و نیز آن جناب به دست خود اشاره کرد و فرمود: «این، دست خداست» در صورتی که دست، دست محمد ۹ بود و همچنین در آیه (إِذْ رَمَيْتَ ...) اوست که حقیقتاً پرتاب کننده است. بنابراین، دست او، دست حق، و نیز فقط این حق است که پرتاب کننده است؛ زیرا در گفته خداوند که می فرماید: (وَمَا رَمَيْتَ إِذْ رَمَيْتَ...) پرتاب کردن از محمد ۹ نفی، و در ادامه آیه که می فرماید: (وَلَكِنَّ اللَّهَ رَمَى) همان پرتاب کردن برای خداوند اثبات شده است. این مقام، مقام «قرب فرایض» بود و مقام دوم، مقام «قرب نوافل» است که عبارت است از اینکه حق تعالی با وجود خویش در هویت و وجود عبد حاضر گشته و سمع، بصر، زبان و سایر قوای او گردد (جندی، ۱۳۸۱، ص ۳۴۶).

آنچه در این عبارت سزاوار توجه بیشتر بوده، مقصود اصلی ماست، آن است که جندی در مقام بیان معنای «قرب فرایض» و «قرب نوافل»، «فرض» را به وجود حق تعالی - که اصل عالم و واجب است - و «نفل» را به وجود عالم یا وجود عبد - که زاید بر وجود حق تعالی و طفیلی آن است - معنا و تفسیر کرده است و این ریشه و اصل همان

چیزی است که ما در پی آنیم تا با تکیه بر آن، بیان کنیم دو اصطلاح عرفانی «قرب فرایض» و «قرب نوافل» فقط در لفظ و همچنین در یک وجه شبّه با «قرب فرایض» و «قرب نوافل» فقهی اشتراک دارند.

اشتراک این دو در لفظ، روشن است و به بیان نیاز ندارد، ولی اشتراکشان در وجه شبّه که به بیان نیازمند است، این است که در نوافل فقهی، کسی که حضور پررنگ دارد و زمام امر به دست اوست، عبد است و از این رو، وی حق و اختیار دارد همه یا بعضی از آنها را انجام دهد یا همه یا بعضی از آنها را ترک کند؛ برخلاف فرایض که در آنها حق تعالی حضوری پررنگ دارد و زمام امر به دست اوست، نه عبد. از این رو، او حق و اختیار ندارد که آنها را ترک کند یا برخی را بجا آورد و برخی را ترک کند، بلکه او باید در همه آنها، تابع حق و درست مطیع وی باشد و فقط امر حق را اجرا کند و خودی از خود نشان ندهد.

جناب ملاسلطان محمد گنابادی در تفسیر بیان السعاده فی مقامات العبادة می‌نگارد:

وان وفقه الله للسلوك اليه ... فاما ان يسلك بقدم نفسه ويتعب نفسه في السلوك اليه، و بعبارة اخرى اما ان يعبد الله مع بقاء حكم النفس عليه و في قيود انانيته و يسمى تقربه حينئذ بقرب التوافل و هذا و ان اتعب نفسه في السلوك و العبادة و جاهد غاية المجاهدة لم يكن له شأنية المشاهدة و المواصله و ليس له الا الفرقه و المباعده، أو يسلك الى الله و يعبد الله من غير بقاء حكم النفس و أثرها عليه و يسمى تقربه بقرب الفرائض و هذا لخروجه من حدود نفسه و قيودها و ارتفاعه عن حجاب انيته له شأنية المواصله و المشاهدة؛

و اگر خداوند عبد را برای سلوک و حرکت به جانب خویش موفق کند ... پس او یا با قدم نفس سلوک می‌کند و در پیمودن مسیر، خود را به زحمت می‌اندازد - و به دیگر عبارت، او یا خدا را با وجود قید انانیت و بقای حکم نفس، عبادت می‌کند و یا سلوک و عبادت وی در حالی است که او از قید انانیت و حکم و اثر نفس رها گشته است؛ که تقرب او در صورت نخست، «قرب نوافل» و در صورت دوم، «قرب فرایض» نامیده می‌شود و کسی که قرب او «قرب نوافل» است، هر چند خویش را در سلوک و عبادت به زحمت می‌اندازد و نهایت کوشش خود را می‌کند، ولی به دلیل بقای حکم نفس و تعلقی که به نفس دارد، لیاقت مشاهده و وصال حقیقی را ندارد و بهره او چیزی جز

فراق و دوری نیست؛ برخلاف کسی که قرب او «قرب فرایض» است؛ زیرا او به دلیل اینکه از قید نفس و حجاب انانیت خارج گشته است، شأنیت و لیاقت مشاهده و وصال را دارد (سلطانعلیشاه، ۱۴۰۸ق، ج ۲، ص ۲۰۵).

اینک می‌گوییم در «قرب نوافل» عرفانی نیز این‌گونه است که عبد حضوری پررنگ دارد و حق تعالی چونان آینه در او پنهان است. از این‌رو، در این قرب، این حق است که سمع و بصر عبد می‌شود؛ برخلاف «قرب فرایض» که در آن حق تعالی حضوری پررنگ دارد و عبد در او فانی و پنهان است. از این‌رو، در این قرب، این عبد است که «ید الله»، «اذن الله»، «قلب الله» و «جنب الله» است.

درجات مقام قرب و اهل آن

پس از آشنایی با معنا و حقیقت دو اصطلاح قرب نوافل و قرب فرایض، نسبت سالکان را با این دو اصطلاح جست‌وجو می‌کنیم. سالکان الی الله در برخوردارگی از این دو نوع قرب، سه گونه‌اند:

۱. گونه نخست کسانی هستند که مقامشان فقط بهره‌مندی از «قرب نوافل» است و از «قرب فرایض» بی‌بهره‌اند.
۲. گونه دوم کسانی‌اند که به‌عکس دسته نخست، فقط از «قرب فرایض» برخوردارند و از «قرب نوافل» نصیبی ندارند.
۳. گونه سوم کسانی هستند که به‌عکس هر دو دسته پیشین، به هیچ‌یک از دو قرب یادشده محدود نگشته، بلکه با رهایی از تقید و میل به خصوص یکی از آن دو، به مقام «جمع بین القربین» بار یافته‌اند که از آن به مرتبه «تمخض و تشکیک» نیز یاد می‌کنند.

صدرالدین قونوی، شاگرد برجسته و شاخص ابن عربی در این‌باره در کتاب مفتاح الغیب می‌نویسد:

و اصحاب السلوك فيما ذكرنا على طبقات بحسب سيرهم و مقاماتهم و عناية الحق بهم فيما يتقلبون فيه، إذ لكل مرتبة اول و وسط و آخر، و لكل مما ذكرنا اهل، و آخر المقامات متصل باؤل مقام الكمال المقصود هنا ايضاح احكامه و آياته و آرابه. و اهل الدرجة الاولى من مقام الكمال من كان الحق سمعه و بصره - كما ورد عن

النبي ۹ - و أوسطه من كان الحق يسمع به ويصر وينطق، و إليه الإشارة بقوله: ان الله قال على لسان عبده: سمع الله لمن حمده. و آخر درجات الكمال المتعينة و الممكن الذكر بالتنبيه التمحض و التشكيك، لسرّ الجمع الاعتدالي الوسطى و الخروج عن حكم التعينات و التنبيه عليها بالاشارات، فلسان التّمحض (إِنَّ الَّذِينَ يَبَايِعُونَكَ إِنَّمَا يُبَايِعُونَ اللَّهَ) ، (يُدُّ اللَّهُ فَوْقَ أَيْدِيهِمْ) و «هذه يد الله» و «هذه يد عثمان» و لسان الجمع المقدس عن الميل عن الوسط المقتضى غلبة احكام الخلقية أو الحقيقية قوله: (وَمَا رَمَيْتَ إِذْ رَمَيْتَ وَ لَكِنَّ اللَّهَ رَمَى)؛

صاحبان سلوک، در آن چه ذکر کردیم، بر حسب سیر و مقاماتشان و همچنین بر حسب عنایت و ویژه حق تعالی به آنان در مقاطع گوناگون سیر، چند طبقه‌اند؛ چراکه برای هر مرتبه، درجاتی - اعمّ از درجه آغازین، متوسط و نهایی - و برای هر درجه، اهلی است، و پایان مقامات، به آغاز کمالی که مقصود ما در اینجا توضیح احکام، نشانه‌ها و صاحبان آن است، متصل است. اهل درجه نخست کمال یاد شده، کسی است که - همان گونه که از پیامبر ۹ نقل شده است - حق تعالی سماع و بصیر وی باشد. و اهل درجه متوسط کمال مزبور، کسی است که، بر عکس درجه نخست، حق به وسیله او می شنود، می بیند و نطق می کند، و رسول الله ۹ آنجا که فرمود: همانا خداوند به زبان بنده اش سخن گفت، آنگاه که بنده گفت: «خداوند سخن کسی را که او را سپاس گفت، شنید» به این درجه اشاره دارد، و نهایی ترین درجاتی از آن کمال، که تعیین داشته و نیز قابل تنبیه و آگاهانیدن است، مرتبه «تمحض و تشکیک» است. اما نامیدن این مرتبه به «تمحض»، به دلیل خروج از حکم تعینات و بسنده کردن به اشارات تنبیهی بدانهاست، که زبان آن، این دو آیه شریفه است که می گویند: «همانا کسانی که با تو بیعت می کنند، فقط با خدا بیعت می کنند، نه کس دیگری» و «دست خدا بالای دست آنان است» که رسول الله ۹ به دست خود اشاره کرد و فرمود: «این، دست خداست» و نیز به دست عثمان اشاره کرد و فرمود: «دست عثمان است». أما نامیدن این مرتبه به «تشکیک»، به دلیل سرّ جمع اعتدالی و سَطَی صاحب این درجه و مقام است، که از میل به جانب یکی از دو طرف حق و خلق و غلبه احکام یکی از آن دو بر او منزه است، و زبان آن، این آیه شریفه است که می گوید: «آنگاه که تو سنگریزه‌ها را به طرف مشرکان پرتاب کردی، این تو نبودی که پرتاب کردی، بلکه این خدا بود که پرتاب کرد» (صدرالدین قونوی، ۱۳۷۴، ص ۱۱۵).

گفتنی است در این عبارت، مراد از درجه‌های نخست، متوسط و نهایی کمال، به ترتیب همان مقام‌های «قرب نوافل»، «قرب فرایض» و «جمع بین القربین» یا مرتبه «تمحّض و تشکیک» است؛ چنانکه فناری، شارح مفتاح الغیب در کتاب مصباح الانس^۱ و همچنین جناب میرزا هاشم اشکوری در حواشی خود بر نصوص^۲ با توجه به عبارت قونوی بر آن تأکید می‌کنند.

البته برخی از عارفان «جمع بین القربین» را به دو گونه تصویر کرده‌اند: نخست آنکه، شخص به هر دو قرب، با هم متحقّق باشد، بدون اینکه گاه یکی باشد و گاه دیگری؛ و دوم آنکه، شخص به هیچ‌یک از دو قرب و حتّی به جمع میان هر دو قرب، به گونه‌ای که یاد شد، مقید نباشد، بلکه گاه قریبش «قرب نوافل»، گاهی «قرب فرایض» و زمانی بین دو قرب یادشده جمع کند. براین اساس، از نگاه آنان، مقربان چهار دسته‌اند. جامی در اشعة اللمعات درباره این چهار دسته چنین می‌نگارد:

بدان که مقربان از چهار حال بیرون نیستند: یا متحقّق به قرب نوافل‌اند فقط، و ایشان را صاحب قرب نوافل خوانند و یا به قرب فرایض فقط، و ایشان را صاحب قرب فرایض خوانند و یا به جمع بین القربین بی‌تقید به أحدهما و بی‌مناوبه که گاهی یکی باشد و گاهی دیگری، بلکه معاً به هر دو قرب و احکام آن متحقّق باشند و این را مرتبه

۱. «و ذکر هنا انه اول درجات الكمال و هو قرب النوافل و اوسط درجاته مقام ان الله قال على لسان عبده - سمع الله لمن حمده، و هو قرب الفرائض و آخر درجاته الممكن الذكر بالتنبيه، إذ ما بعده من المراتب الأكملية لا نهاية له - لعدم نهاية المعلومات و المقدورات - هي مرتبة التمحض و التشكيك. فالتمحض هو الخروج عن حكم التعينات و اصباغ احكام الإمكان، و لسانه: (إِنَّ الَّذِينَ يَبَايِعُونَكَ إِنَّمَا يُبَايِعُونَ اللَّهَ)، (يُدُّ اللَّهُ فَوْقَ أَيْدِيهِمْ) و مثله: «و هذه يد الله» و «هذه يد عثمان»، و التشكيك و التردد بين الطرفين بسرّ الاعتدال الوسطى الجمعي بين المقامين و القربين، و لسانه - أي لسان التشكيك بين طرفي الحقيقة و الخلقية و هو لسان الجمع المقدس عن الميل عن الوسط المقتضى غلبة احكام كلا الطرفين - قوله تعالى: (وَ مَا رَمَيْتَ إِذْ رَمَيْتَ وَ لَكِنَّ اللَّهَ رَمَى) (فناری، ۱۳۷۴، ص ۶۴۴).

۲. «فان اول درجات الكمال هو قرب النوافل، و اوسط درجاته هو قرب الفرائض، و آخر درجاته الممكنة الذكر، هي مرتبة التمحض و التشكيك، و التمحض هو الخروج عن حكم التعينات، و امتناع احكام الإمكان، و لسانه: (إِنَّ الَّذِينَ يَبَايِعُونَكَ، إِنَّمَا يُبَايِعُونَ اللَّهَ)، (يُدُّ اللَّهُ فَوْقَ أَيْدِيهِمْ) و التشكيك، التردد بين الطرفين، لسير الاعتدال الوسطى الجمعي، بين المقامين و القربين، و لسانه، اي لسان التشكيك بين طرفي الحقيقة و الخلقية و هو اللسان الجمع المقدس عن الميل عن الوسط المقتضى عليه احكام كلا الطرفين قوله، تعالى: (وَ مَا رَمَيْتَ إِذْ رَمَيْتَ وَ لَكِنَّ اللَّهَ رَمَى) (همان، ص ۱۰۱).

جمع‌الجمع و مقام «قاب قوسین» و مقام کمال خوانند و آیه (إِنَّ الَّذِينَ يَبَايِعُونَكَ إِنَّمَا يَبَايِعُونَ اللَّهَ يَدُ اللَّهِ فَوْقَ أَيْدِيهِمْ) (فتح ۴۸، ۱۰) اشارت به این مرتبه است، و یا به هیچ‌یک از این احوال سه‌گانه مقید نیستند، بلکه مرایشان راست که به هر یک از قرین ظاهر شوند و به جمع بینهما نیز، بی‌تقید به هیچ‌یک از این احوال، و این را مقام احدیت جمع و مقام «أَوْ أَدْنَى» خوانند و اشارت به این آیه است: (وَمَا رَمَيْتَ إِذْ رَمَيْتَ وَلَكِنَّ اللَّهَ رَمَى) (انفال ۸، ۱۷) و این مقام، حالت خاص خاتم النبیین است و به وراثت و کمال متابعت، کمال اولیا را از این حظی است (جامی، ۱۳۸۳، ص ۱۳).

قرب نوافل و فرایض در متون دینی

در میان آیات قرآن کریم، یکی از مواردی که می‌توان آن را با دو قرب یادشده مرتبط دانست، آیات هشتم و نهم از سوره مبارکه نجم است که از حقایق و اسرار معراج پیامبر والامقام اسلام ۹ پرده برمی‌دارند؛ آنجاکه حق تعالی می‌فرماید: (ثُمَّ دَنَا فَتَدَلَّى * فَكَانَ قَابَ قَوْسَيْنِ أَوْ أَدْنَى)؛ سپس نزدیک و نزدیک‌تر شد، پس میانشان به اندازه دو کمان یا کمتر فاصله بود.

توضیح آنکه، گرچه بنا بر نظر بسیاری از مفسران، مراد از قرب و نزدیکی در این دو آیه، قرب و نزدیکی جبرئیل به رسول الله ۹ هنگام القای وحی به آن جناب است (ر.ک: بیضاوی، ۱۴۱۸، ج ۵، ص ۱۵۷؛ نیشابوری، ۱۴۱۵، ج ۲، ص ۷۷۱؛ ابوحیان، ۱۴۲۰، ج ۱۰، ص ۱۱)، ولی همان‌گونه که از سیاق آیات به دست می‌آید و برخی روایات نیز آن را تأیید می‌کند، مراد از قرب یادشده، قرب و نزدیکی معنوی پیامبر ۹ به حضرت پروردگار و مشاهده او با چشم شهود، هنگام معراج و تلقی وحی از وی بدون وساطت جبرئیل است. چنانکه برخی مفسران و نیز برخی قرآن‌پژوهان عارف‌مشرب بر این معنا تأکید کرده‌اند (ر.ک: کاشانی، ۱۳۳۶، ج ۹، ص ۷۲؛ طیب، ۱۳۷۸، ج ۱۲، ص ۳۲۷؛ قمی مشهدی، ۱۳۶۸، ج ۱۲، ص ۴۷۷).

برای نمونه، مصطفوی در کتاب التحقیق فی کلمات القرآن الکریم پس از اشاره به آیات یادشده و بیان معنای واژه‌های «دنو»، «تدلی» و «قوس» در تبیین معنای مراد می‌نویسد:

أَيُّ إِنَّ الرَّسُولَ ۹ فِي الْأَفْقِ الْأَعْلَى مِنَ الْمَرَاتِبِ الرُّوحَانِيَّةِ الْعَالِيَةِ، وَقَدْ تَقَرَّبَ مَتَوَاضِعًا خَاشِعًا مَتَسْفِلًا، وَانْحَدَرَ عَنِ تَمَامِ تَشَخُّصَاتِهِ وَمَنِيَّتِهِ، حَتَّى كَانَ الْأَفْقَ فِيمَا بَيْنَهُ وَبَيْنَ اللَّهِ الْمُتَعَالَى قَابَ قَوْسَيْنِ، أَوْ أَقْرَبَ مِنْهُ؛

یعنی پیامبر ۹ در بالاترین افق از مراتب روحانی و معنوی قرار گرفت؛ در حالی که متواضعانه، خاشعانه و خاکی محض به خداوند نزدیک گشته و از همه تشخصات و منیت‌هایش فرود آمده و در نتیجه، فاصله میان او و خداوند متعالی به اندازه دو قوس یا از این هم نزدیک‌تر بود (مصطفوی، ۱۴۲۶ق، ج ۹، ص ۳۳۴).

سپس وی در بیان مراد از دو قوس چنین می‌نگارد:

و أمّا وجود القوسین الممتدین: عبارة عن الحدین حدّ الحدود الذاتية الامكانية، و حدّ الحدود الخارجية الجسمانية من الزمان و المكان و غیرهما. و هذان الحدان متلازمان للبشر أي بشر کان، و لو بلغ الی نهاية بلوغه و کماله، و حصل له أقصى مرتبة الفناء و البقاء و اللقاء؛

و اما وجود دو قوس ممتدی که میان خداوند متعالی و آن جناب بود، عبارت از حدّ حدود ذاتی امکانی و حدّ حدود خارجی جسمانی است که همواره ملازم هر بشری است؛ هر چند به نهایت بلوغ و کمال خویش رسیده و به بالاترین مرتبه لقاء، فناء و بقای بعد از فناء دست یابد (همان، ج ۹، ص ۳۳۴).

همچنین در جای دیگری از کتاب یاد شده در بیان معنای مراد از آیات پیش گفته می‌گوید: «أي تبعد عن التشخص و تنزل عن الأناية و حطّ مقام نفسه حتّى تقرب من الله العزيز المتعال؛ یعنی پیامبر ۹ از تشخص دور گشت و از انانیت فرود آمد و مقام نفس خویش را پایین آورد تا به خداوند متعالی نزدیک شد» (همان، ج ۳، ص ۲۵۶).

نخجوانی نیز در تفسیر آیات یاد شده چنین می‌گوید:

ثمّ ذنا و تقرب - صلّى الله عليه و سلّم - الی ربّه فتدلّی و لحق و تعلق صلّى الله عليه و سلّم به سبحانه نوع تعلق و تحقّق الی حیث تحقّق فكان قرب ما بینهما قاب قوسین ای مقدار قوسی الوجوب و الإمكان الحافظین لمرتبتی الربوبیة و العبودیة أو أدنی و أقرب منهما لفناء حصّة الناسوت مطلقا فی حصّة اللاهوت و بقاتها ببقاء حضرة الرحموت و بعد ما صار صلّى الله عليه و سلّم ما صار و قرب الی حیث قرب؛

پس آن حضرت ۹ نزدیک شده و به پروردگارش تقرّب جست. سپس به نوعی از انواع تعلق، به او تعلق یافته و بدو پیوست و به همان مقام که به آن تحقّق یافت، متحقّق گشت، و در نتیجه فاصله میان آن دو به اندازه دو قوس وجوب و امکان - که حدّ فاصل

بین مرتبهٔ ربوبیت و مرتبهٔ عبودیت‌اند - و یا از این هم نزدیک‌تر بود؛ زیرا پس از آن دگرگونی و قربی که برای آن حضرت حاصل شد، حصهٔ ناسوتی او در حصهٔ لاهوتی‌اش فانی و به بقای حضرت رحمت باقی گشت (نخجوانی، ۱۹۹۹م، ج ۲، ص ۳۶۳).

سیدحیدر آملی نیز در کتاب جامع الاسرار مراد از قرب پیش‌گفته را قرب پیامبر ۹ به حضرت ذات احدیت و نیز مراد از دو قوس یادشده را دو قوس امکان و وجوب می‌داند. به‌باور ایشان، این دو قوس با خط موهومی که دایره وجود را به دو نیمه واجب و ممکن تقسیم می‌کند، به‌دست می‌آید. او خط موهوم فاصل بین وجوب و امکان را از فرمایشی که به امام امیرمؤمنان علی ۷ منسوب است، اقتباس کرده است؛ چراکه بر اساس این نسبت، امام در جواب کمیل که از اصحاب سرّ آن حضرت شمرده می‌شد و از آن جناب دربارهٔ حقیقت پرسیده بود، می‌فرماید: «الحقیقة محو الموهوم مع صحو المعلوم؛ حقیقت آن است که با صاف و شفاف‌شدن معلوم، آنچه را موهوم است، محو کنی» (آملی، ۱۳۶۸، ص ۲۹۴).

سید حیدر در ادامه می‌نگارد:

در آن حال، قُرب پیامبر ۹ به ذات احدیت به اندازه و گونه‌ای بود که او را از مشاهدهٔ غیر باز داشت؛ یعنی آن جناب تا این پایه به حضرت حقّ - جلّ و علی - نزدیک گشت که غیر او مطلقاً از نظرش برطرف شده و فقط یک حقیقت و یک وجود را مشاهده می‌کرد؛ چون ایشان به مقام «أُوْأَدْنَى» - که همان مقام «وحدت ذاتیه» و مشاهدهٔ «حضرت احدیت» است - رسیده و تمام حجاب‌ها از جلو دید او برطرف گشته بود و لیاقت یافته بود که وحی را بدون واسطهٔ جبرئیل از خود حضرت حقّ - جلّ و علا - بگیرد؛ زیرا جبرئیل پیش از این گفته بود: من اگر به اندازهٔ یک بند انگشت نزدیک‌تر بیایم، هر آینه می‌سوزم (همان، ص ۲۹۴).

صرف‌نظر از این دیدگاه‌های تفسیری ذیل این آیات، از اهل بیت عصمت و طهارت : اخباری نقل شده که این گونه برداشت‌ها را به‌طور صریح تأیید می‌کند؛ از جمله می‌توان به نمونه‌های زیر اشاره کرد:

الف) «عن النبي ۹ قال: لَمَّا عَرَجَ بِي إِلَى السَّمَاءِ وَ دَنَوْتُ مِنْ رَبِّي عَزَّ وَ جَلَّ حَتَّى كَانَتْ بَيْنِي وَ بَيْنَهُ قَابَ قَوْسَيْنِ أَوْ أَدْنَى؛ از پیامبر اکرم ۹ نقل شده که آن جناب فرمودند: آنگاه که من را به معراج بردند، تا این پایه به پروردگارم نزدیک گشتم که فاصلهٔ میان من و او به

اندازه دو قوس یا نزدیک‌تر بود» (طوسی، ۱۳۷۶، ج ۱، ص ۳۶۲).

ب) «عن علی بن الحسین ۸ قال: ... أنا ابن من علا فاستعلی فجاز سدرۃ المنتهی فکان من ربّه قاب قوسین أو أدنی؛ از امام علی بن الحسین ۸ نقل شده که آن جناب - در خطبه معروفی که آن را در مجلس یزید بن معاویه ایراد کردند - در معرفی خود فرمودند: ... من پسر کسی هستم که (در شب معراج) بالا رفت و پس از آن بالاتر، تا پایه‌ای که از سدره المنتهی گذشت، تا اینکه فاصله میان او و پروردگارش به اندازه دو قوس یا نزدیک‌تر بود» (طبرسی، ۱۴۰۳، ج ۲، ص ۳۱۱).

ج) «عن ابي الحسن موسى 7 قال: فلما اسرى بالثبي 9 و كان من ربّه كقاب قوسين أو أدنی رفع له حجاب من حجه؛ از امام موسی بن جعفر 7 نقل شده که آن جناب فرمودند: آن گاه که پیامبر 9 به معراج برده شد و فاصله میان او و پروردگارش به اندازه دو قوس یا نزدیک‌تر بود، حجابی از حجاب‌های میان او و پروردگار برطرف گشت.» (ابن بابویه، ۱۳۸۵، ص ۳۳۲).

البته نمی‌توان این امر را پنهان کرد که در تأیید برداشت نخست نیز روایاتی از اهل بیت عصمت و طهارت نقل شده است که به یقین آن هم نمی‌تواند بی‌وجه باشد و شاید اختلاف سطح فکری افراد و تفاوت استعدادهای آنان ایجاب کرده است آن ذوات مقدس به اقتضای سخن پیامبر 9 که فرمودند: «نحن معاشر الأنبياء أمرنا أن نكلّم الناس علی قدر عقولهم؛ ما گروه انبیاء ماموریم تا در اندازه فهم مردم سخن بگوییم» (کلینی، ۱۳۶۵، ج ۱، ص ۲۳). در حد فهم مخاطب از روی حقایق و معارف بلند الهی پرده بردارند و هر مطلبی را با هر کسی در میان نگذارند. از این رو، با کسانی که معنای مشاهده را در رؤیت بصری منحصر می‌دانسته و استعداد فهم حقیقت قرب الهی را بدون آنکه به دام تشبیه صرف بیفتند، نداشته‌اند، به گونه نخست سخن گفته و قرب و نزدیکی مطرح در آیات را به قرب و نزدیکی جبرئیل به رسول الله 9 معنا کرده‌اند. نیز متقابلاً با کسانی که استعداد فهم حقیقت قرب الهی را داشته و بدون آنکه به دام تشبیه صرف بیفتند، می‌توانسته‌اند آن را تصوّر کنند و نیز معنای مشاهده را در رؤیت بصری منحصر نمی‌دانسته‌اند، به گونه دوم سخن گفته و تقرّب یاد شده را به قرب و نزدیکی رسول الله 9 به حضرت حقّ - جلّ و علا - و برطرف شدن حجابی از حجاب‌های میان آن دو تفسیر نموده‌اند؛ چنان‌که فیض کاشانی در تفسیر صافی ذیل این آیات پس از اشاره به روایات مختلف یاد شده، در بیان

وجه جمع میان آنها می‌گوید: «لا تنافی بین هذه الروایات و کلّها صدر من معدن العلم علی مقادیر افهام المخاطبین؛ بین این روایات به ظاهر متخالف، تنافی نیست و همه آنها بر اساس اندازه فهم مخاطبان از معدن علم صادر شده‌اند.» (فیض کاشانی، ۱۴۱۵، ج ۵، ص ۸۸).

اکنون با توجه به آنچه گفته آمد، می‌گوییم نمی‌توان قرب و نزدیکی مطرح شده در آیات مورد اشاره را که از آن با عبارات‌های «دنا»، «فتدلی»، «قاب قوسین» و «أو أدنی» یاد شده است، با «قرب نوافل»، «قرب فرائض» و «جمع بین القربین» بی‌ارتباط دانست. از این رو، برخی عارفان محقق در آثار مکتوب خویش «دنا» را اشاره به «قرب نوافل» و «تدلی» را اشاره به «قرب فرائض» دانسته‌اند؛ چنان‌که علامه حسن زاده آملی در کتاب ممدّ الهمم در شرح فصوص الحکم می‌نویسد: «قرب نوافل تدنی است و قرب فرائض تدلی "ثمّ دنا فتدلی" که تدلی بعد از تدنی است؛ زیرا طفره مطلقاً محال است» (حسن زاده آملی، ۱۳۷۸، ص ۶۲۸).

برخی دیگر «قاب قوسین» را بر «جمع بین القربین» به گونه تقید به جمع و «أو أدنی» را بر «جمع بین القربین» به گونه عدم تقید، تطبیق کرده‌اند؛ چنان‌که پیش‌تر آن را از جناب جامی در کتاب اشعة اللمعات نقل کردیم و مرحوم سیدجلال‌الدین آشتیانی نیز در مقدمه‌ای که بر کتاب مصباح الهدایة امام خمینی ۱ نوشته، چنین کرده است (ر.ک: جامی، ۱۳۸۳، ص ۱۳؛ خمینی، ۱۳۷۶، ص ۱۵۸-۱۶۳، مقدمه آشتیانی).

در پایان مناسب است مطالب این وجیزه را با سخنان حضرت امام خمینی ۱ به پایان ببریم. ایشان در شرح چهل حدیث می‌نگارد:

پس از آنکه انسان سالک قدم بر فرق انیت و انانیت خود گذاشت و از این بیت خارج شد و در طلب مقصد اصلی و خداجویی، منازل و مراحل تعینات را سیر کرد و قدم بر فرق هر یک گذاشت و حجب ظلمانیه و نورانیه را خرق نمود و دل از همه موجودات و کائنات برکند و بت‌ها را از کعبه دل به ید ولایت‌مآبی فرو ریخت و کواکب و اقمار و شمس از افق قلبش افول کردند و وجه دلش یک رو و یک جهت بی‌کدورت تعلق به غیر، الهی شد و حال قلبش «وَجَّهْتُ وَجْهِيَ لِلَّذِي فَطَرَ السَّمَوَاتِ وَالْأَرْضِ» شد و فانی در اسماء و ذات و افعال گردید، پس در این حال از خود بی‌خود شود و محو کلی برایش حاصل شود و صعق مطلق رخ دهد. پس حق در وجود او کارگر شود و به سمع حق بشنود و به بصر حق ببیند و به ید قدرت حق بطش کند و به لسان حق نطق کند، و

به حق ببیند و جز حق نبیند، و به حق نطق کند و جز حق نطق نکند، از غیر حق کور و کر و لال شود و چشمش و گوشش جز به حق باز نشود، و این مقام حاصل نشود مگر با جذبه الهیه و جذوه نار عشق که بدین جذوه عشقیه لازال متقرب به حق شود، و به آن جذبه ربوبیه، که عقیب حبّ ذاتی است، از او دستگیری شود که در این وادی حیرت نلغزد و به «شطح» و جز آن، که از بقایای انانیت است، گرفتار نیاید، و در این حدیث اشاره به این دو شده است بقوله: «و إِنَّهُ يَتَقَرَّبُ إِلَيَّ بِالنَّافِلَةِ حَتَّىٰ أَحِبَّهُ». تقرب عبد از جذوه عشق است، و جذبه الهیه حق از حبّ است.

تا که از جانب معشوق نباشد کششی کوشش عاشق بیچاره به جایی نرسد

پس، منتهای قرب نوافل فنای کلی و اضمحلال مطلق و تلاشی تامّ است، و نتیجه آن «كنت سمعه الّذی یسمع به...» است، و پس از این فنای تام و محو کلی و محق مطلق و صعق تمام، گاه شود که عنایت ازلیه شامل حالش شود و او را به خود آورد و ارجاع به مملکت خودش فرماید، و حالت «صحو» از برای او دست دهد، و حالت انس و طمأنینه پیدا کند و کشف سبحات جمال و جلال بر او گردد، و در این حالت صحو، در مرآت ذات صفات، و در آنها اعیان ثابتات را و لوازم آنها را، کشف نماید، و حال اهل سلوک در این مقام نیز مثل مقام اوّل است در اینکه عین ثابتش تابع هر اسمی است، در همان اسم فانی شود و به همان اسم باقی ماند، و در حال صحو نیز کشف همان اسم بر او گردد، و کشف عین ثابت تابع همان اسم بر او گردد. پس انسان کامل در تحت اسم جامع اعظم کشف مطلق اعیان ثابته و لوازم آن ازلاً و ابداً بر او گردد، و کشف حالات و استعداد موجودات و کیفیت سلوک و نقشه وصول آنها بر او گردد، و خلعت خاتمیت و نبوت ختمی، که نتیجه کشف مطلق است، بر قامت زیبای مستقیمش راست آید، و دیگر پیغمبران هر یک به مناسبت اسمی که از آن مظهریت دارند و به مقدار حیظه و سعه دایره آن، کشف اعیان تابعه آن اسم کنند، و باب کمال و نقص و اشرفیت و غیر آن و سعه و ضیق دایره دعوت از آنجا شروع شود و به تبعیت اسماء الهیه رجوع کند، چنانچه تفصیل آن را در رساله مصباح الهدایة ذکر کردیم. بالجمله، پس از این حالت که صحو بعد المحو دست داد، وجود او وجود حقّانی گردد و حق تعالی در مرآت جمال او موجودات دیگر را مشاهده فرماید، بلکه هم افق با مشیت گردد، و اگر انسان کامل باشد با مشیت مطلقه هم افق گردد و روحانیت او عین مقام ظهور فعلی حق گردد، و در این حال حق تعالی به

او می بیند و می شنود و بطش می کند، و خود او اراده نافذ حق و مشیت کامله و علم فعلی است: «فالحق یسمع به و بیصر به ...» الحدیث. علی عین الله و سمع الله و جنب الله إلی غیر ذلك. پس قرب فرایض صحو بعد المحو است و نتیجه آن آنهاست که شنیدی، و باید دانست که این صحو و رجوع به کثرت را «قرب» گوئیم؛ زیرا که این صحو بعد المحو غیر از این حالت غفلتی است که از برای ماست، و این وقوع در کثرت پس از فنای محض غیر از این کثرتی است که ما در آنها واقع هستیم، زیرا که کثرت برای ما حجاب است از وجه حق، و برای آنها مرآت مشاهده است: «ما رأیت شیئاً إلاّ و رأیت الله معه و فیه و قبله و بعده؛ ندیدم چیزی را مگر آنکه خدا را همراه آن و پیش از آن و در آن دیدم» و توان قرب نوافل را فنای اسمائی دانست، و قرب فرایض را فنای ذاتی، و بنابراین، نتیجه قرب فرایض محو مطلق شود (خمینی، ۱۳۸۸، ص ۵۹۰).

نتیجه گیری

در «قرب نوافل» عبد به رغم آنکه به حق تقرب یافته، ولی هنوز حضور دارد و از قید انانیت رها نگشته است و متقابلاً حق تعالی چونان آینه در او پنهان است. از این رو، در این قرب، این حق است که سمع و بصر عبد می شود؛ برخلاف «قرب فرایض» که در آن عبد از انانیت خویش فارغ گشته و فقط و فقط حق تعالی است که حضور دارد و برعکس عبد در او فانی و پنهان است. از این رو، در این قرب، این عبد است که «ید الله»، «اذن الله»، «قلب الله» و «جنب الله» است و سالکان در برخورداری از این دو نوع قرب، یا مقامشان فقط بهره مندی از «قرب نوافل» است و از «قرب فرایض» بی بهره اند، یا برعکس، فقط از «قرب فرایض» برخوردارند و از «قرب نوافل» نصیبی ندارند، و یا برعکس هر دو، به هیچ یک از دو قرب یاد شده محدود نگشته، بلکه با رهایی از تقید و میل به خصوص یکی از آن دو، به مقام «جمع بین القربین» بار یافته اند که از آن به مرتبه «تمحض و تشکیک» نیز یاد می شود.

منابع

قرآن کریم

۱. آملی، حیدر بن علی (۱۳۶۸). جامع الاسرار و منبع الانوار. تهران: انجمن ایران شناسی فرانسه.
۲. ابن بابویه، محمد بن علی (۱۳۸۵). علل الشرایع. قم: کتابفروشی داوری.
۳. _____ (۱۳۸۷ق). التوحید. صححه و علق علیه سید هاشم حسینی تهرانی. تهران: مکتبه الصدوق.
۴. ابن عربی، محمد بن علی (۱۳۷۰). فصوص الحکم (ج ۱). تحقیق عقیقی. تهران: الزهراء 3.
۵. ابوحیان، محمد بن یوسف (۱۴۲۰ق). البحر المحيط فی التفسیر (ج ۱۰). بیروت: دار الفکر.
۶. بیضاوی، عبدالله بن عمر (۱۴۲۰ق). انوار التنزیل و اسرار التاویل المعروف بتفسیر البیضاوی (ج ۵). بیروت: دار احیاء التراث العربی.
۷. جامی، عبدالرحمن بن احمد (۱۳۸۳). اشعة اللمعات. تحقیق هادی رستگار مقدم. قم: موسسه بوستان کتاب.
۸. جندی، مویدالدین محمود (۱۳۸۱). شرح فصوص الحکم. صححه و علق علیه سید جلال آشتیانی. ویراست دوم. چاپ دوم. قم: موسسه بوستان کتاب.
۹. حر عاملی، محمد بن حسن (۱۴۰۹ق). وسائل الشیعه (ج ۴). قم: مؤسسه آل البيت .:
۱۰. حسن زاده آملی، حسن (۱۳۷۸). ممد الهمم در شرح فصوص الحکم. تهران: وزارت فرهنگ و ارشاد اسلامی، سازمان چاپ و انتشارات.
۱۱. خوانساری، محمد باقر بن زین الدین (۱۳۴۸). روضات الجنات فی احوال العلماء و السادات. قم: مکتبه اسماعیلی.
۱۲. خمینی، روح الله (۱۳۸۸). شرح چهل حدیث. تهران: مؤسسه تنظیم و نشر آثار امام خمینی 1.
۱۳. _____ (۱۳۷۶). مصباح الهدایة الی الخلافة و الولاية. مقدمه سید جلال الدین آشتیانی. تهران: مؤسسه تنظیم و نشر آثار امام خمینی 1.
۱۴. سلطانعلیشاه، سلطان محمد بن حیدر (۱۴۰۸ق). بیان السعادة فی مقام العبادة (ج ۲). چاپ

- دوم. بیروت: موسسه الاعلمي للمطبوعات.
۱۵. صدرالدين قونوی، محمدبن اسحاق (۱۳۷۴). مفتاح الغيب. صححه و قدم له محمد خواجوی. تهران: مولی.
۱۶. _____ (۱۳۷۱). النصوص. تهران: مرکز نشر دانشگاهی.
۱۷. صفار، محمدبن حسن (۱۴۰۴ق). بصائر الدرجات الكبرى في فضائل آل محمد ۹. تقديم و تعليق و تصحيح محسن كوجه باغی. تهران: موسسه الاعلمي.
۱۸. طبرسی، فضل بن حسن (۱۴۰۳ق). الاحتجاج على أهل اللجاج (ج ۲). مشهد: نشر مرتضی.
۱۹. طوسی، محمدبن حسن (۱۳۷۶). الامالي (ج ۱). تهران: نشر کتابچی.
۲۰. طیب، عبدالحسین (۱۳۷۸). اطیب البیان في تفسیر القرآن (ج ۱۲). تهران: کتابفروشی اسلامی.
۲۱. فناری، محمدبن حمزه (۱۳۷۴). ترجمه مصباح الأنس، یا، پیوند استدلال و شهود در کشف اسرار وجود صدرالدين قونوی. مقدمه و ترجمه محمد خواجوی. تهران: مولی.
۲۲. فیض کاشانی، محمد محسن بن شاه مرتضی (۱۴۱۵ق). تفسیر الصافي (ج ۵). صححه و قدم له و علق عليه حسين الاعلمي. تهران: مكتبة الصدر.
۲۳. قمی مشهدی، محمدبن محمدرضا (۱۳۶۸). تفسیر کنزالدقائق بحر الغرائب (ج ۱۲). تحقیق حسین درگاهی. تهران: وزارت فرهنگ و ارشاد اسلامی، موسسه چاپ و انتشارات.
۲۴. کاشانی، فتح الله بن شکرالله (۱۳۳۶). منهج الصادقين في الزام المخالفين (ج ۹). تهران: کتابفروشی محمدحسن علمی.
۲۵. کلینی، محمدبن یعقوب (۱۳۶۵). اصول کافی (ج ۱ و ۲). تهران: دار الکتب الاسلامیه.
۲۶. مصطفوی، حسن (۱۴۲۶ق). التحقيق في كلمات القرآن الكريم (ج ۹). بیروت: دار الکتب العلمیه.
۲۷. مجلسی، محمد باقر بن محمد تقی (۱۳۶۶). بحار الانوار (ج ۷۱). تهران: المكتبة الاسلامیه.
۲۸. نخجوانی، نعمت الله (۱۹۹۹م). الفوائد الإلهية و المفاتيح الغيبية (ج ۲). مصر: دار رکابی للنشر.
۲۹. نیشابوری، محمود بن ابی الحسن (۱۴۱۵ق). ايجاز البیان عن معاني القرآن (ج ۲). بیروت: دار الغرب الاسلامي.