

مفهوم جذبۀ در نظام معرفتی عرفان اسلامی

الهام سیدان^۱

(تاریخ دریافت مقاله: ۹۵/۱۱/۲۴ - تاریخ پذیرش مقاله: ۹۶/۴/۲۶)

چکیده

نظر به گستردگی تعاریف و مفاهیمی که از جذبۀ در متون عرفانی مطرح است، این پژوهش به بررسی، طبقه‌بندی و تحلیل موضوع جذبۀ در متون نثر عرفانی تا قرن هفتم هجری می‌پردازد. نتایج این بررسی نشان می‌دهد که جذبۀ در متون عرفانی همیشه به یک معنا به کار نرفته است؛ برخی از این مفاهیم عبارتند از: مشاهده و معاینه، وجد و اخذ، سیر در احوال، اجتناب و اصطفا، طلب، توفیق و عنایت و آزاد شدن از بندگی نفس. در اغلب این تعاریف جذبۀ کششی از جانب حق تعالی است و در برخی تعاریف هم جذبۀ کشش بنده به سمت حق و به مفهوم طلب تعبیر شده است. بررسی سیر مفهوم جذبۀ نشان می‌دهد اگرچه جذبۀ موهبتی الهی است، بدون مقدمه بر فرد وارد نمی‌شود. در واقع بنده با پاک‌سازی درون، زمینه دریافت جذبۀ الهی را فراهم می‌کند، همچنین جذبۀ در کلام عرفا درجات مختلفی دارد؛ به گونه‌ای که در هر مقامی نوعی از جذبۀ بر فرد وارد می‌شود. در یک تقسیم‌بندی کلی جذبۀ به انواع عام و خاص تقسیم می‌شود. از دیگر اقسام جذبۀ کششی است که حق تعالی در روز ازل نصیب ذریۀ انسان می‌کند و آن را بر فطرت خداجو می‌آفریند.

کلید واژه‌ها: جذبۀ، جذبۀ خاص، جذبۀ عام، مجذوب، مشاهده.

۱. مقدمه و بیان مسئله

مفاهیم و موضوعات عرفانی در سیر تاریخی خود تحولات بسیاری را پشت سر گذاشته است. در عرفان اسلامی تا پایان سده هفتم هجری با تنوع تعاریف و مفاهیم عرفانی مواجه هستیم؛ به گونه‌ای که گاه از یک موضوع، ده‌ها تعریف در دست است. جذبه نیز از موضوعاتی است که در غالب کتاب‌های عرفانی از آن سخن به میان آمده و بر نقش محوری آن در طی مراتب کمال تأکید شده است. ترمذی از جمله نخستین کسانی است که به بررسی موضوع جذبه می‌پردازد. او فصل بیست و چهارم از کتاب «ختم‌الأولیا» را به این موضوع اختصاص داده و نکات درخور توجهی را در باب شرایط دریافت جذبه، مراتب جذبه و جز آن مطرح کرده است. از منظر ترمذی جذبه بدون حصول شرایط و مقدمات آن نصیب فرد نمی‌شود. بعد از ترمذی این موضوع در بسیاری از متون عرفانی از جمله «اللمع»، «التعرف»، «شرح تعرف مستملی بخاری»، «کشف‌المحجوب»، «احیاء علوم الدین» غزالی، آثار عین‌القضات، آثار روزبهان بقلی و... مطرح و در کلام عرفا با نکات و ظرایف بسیاری همراه می‌شود. در یک تقسیم‌بندی رایج اهل کمال به چهار دسته مجذوب، سالک، مجذوب سالک و سالک مجذوب تقسیم می‌شوند. این تقسیم‌بندی در عرفان اسلامی شناخته‌شده‌تر از دیگر مفاهیم و تعاریفی است که از جذبه در دست است، صرف نظر از این تقسیم‌بندی تعاریف دیگری نیز از جذبه در دست است که نشان از مراتب و درجات مختلف جذبه دارد. روزبهان بقلی از دیگر عرفایی است که به طرح مباحث تازه‌ای در باب این موضوع می‌پردازد. او یک فصل از کتاب «مشرب‌الارواح» را به مقامات جذوبین اختصاص داده است. برخی از دیدگاه‌های وی در باب این موضوع، بی‌سابقه بوده است. با توجه به تنوع تعاریف و دیدگاه‌های عرفا در باب موضوع جذبه، این پژوهش با بررسی متون نثر عرفانی تا سده هفتم هجری، در پی پاسخ به پرسش‌های زیر بوده است:

- جذبه در نظام معرفتی عرفان اسلامی به چه معناست؟

- شرایط دریافت جذبه چیست؟

- آیا مرتبه تمامی مجذوبین یکسان است؟

بنابراین هدف از انجام این پژوهش بررسی و تحلیل کارکردهای عرفانی و مفهوم جذبه، اقسام و شرایط دریافت آن در نظام معرفتی عرفان اسلامی است.

۲. پیشینه تحقیق

جستجو در پژوهش‌های پیشین نشان می‌دهد که تا کنون تحقیق مستقلی در باب

مفهوم جذبه و اقسام آن در متون عرفانی صورت نگرفته است. رودابه خاکپور [۵] در پایان‌نامه‌ای با عنوان «تحلیل سالک مجذوب و مجذوب سالک» به بررسی و تبیین جایگاه سالک مجذوب و مجذوب سالک در عرفان اسلامی می‌پردازد و تفاوت‌های سلوک این دو مرتبه را توضیح می‌دهد. در این پژوهش بر موضوع جذبه به‌طور خاص تمرکز نشده است و صرفاً دسته‌بندی مشهور «سالک مجذوب و مجذوب سالک» و تفاوت مراتب و مراحل عرفانی و مشاهدات این دو گروه بررسی شده است. حسن‌زاده آبادکریم [۴] در مقاله‌ای با عنوان «مراتب قرب در عرفان اسلامی» در مبحث کوتاهی صرفاً به جذبه و سلوک و اقسام اهل طریق اشاره می‌کند؛ اما بحث دقیق و مفصلی در باب موضوع جذبه در این پژوهش مطرح نیست.

بررسی و تحلیل موضوع جذبه در متون نثر عرفانی تا پایان سده ششم هجری برای نخستین بار در این پژوهش انجام می‌گیرد.

۳. معنای لغوی جذبه

جذبه در لغت به معنای کشش و ربودن است [۲، ذیل جذب] و در معنای عام به هرگونه کشش و میلی - اعم از کشش حق تعالی یا جذب و کشش هر موجودی به موجود دیگر یا هر شیء به شیء دیگر - اطلاق می‌شود. صرف نظر از مفهوم عرفانی این واژه، در متون عرفانی گاه به معنای عام آن نیز اشاره شده است. سنخیت و مشابهت از جمله عواملی است که سبب جذب شدن اشیا و موجودات به یکدیگر می‌شود: «شبه الشیء منجذب إلیه، ای، شبه چیزی سوی آن رود؛ و مانند به مانند مایل‌تر باشد» [۱۶، ج ۴، ص ۵۲۸]. بنابراین هر چیزی «به سنخ خود منجذب باشد. نبینی که کلوخی را از مرکز زمین به جانب محیط اندازند، چون اصل او سفلی است و قاعده «کل شیء یرجع الی أصله» ممهّدست، به عاقبت کلوخ به زیر آید» [۱۲، ج ۳، ص ۲۹۵]. در این معنا ممکن است فرد، مجذوب حق، مجذوب دنیا یا هر امر دیگری باشد: «کسی که به اسفل السافلین مجذوب باشد، به اعلیٰ علیین مجذوب نشود؛ و هر که بر دنیا حریص بود، منجذب باشد به دنیا» [۱۶، ج ۴، ص ۱۳۲].

صرف‌نظر از معنای عام این واژه، در متون عرفانی دایره معنایی وسیعی برای این واژه در نظر گرفته می‌شود که در ادامه به بررسی و تحلیل آن پرداخته می‌شود.

۴. مفاهیم و تعاریف

تنوع تعاریفی که از جذبه در متون عرفانی مشاهده می‌شود، نشان از اختلاف دیدگاه‌های عرفا در باب این موضوع دارد. همه مفاهیم و تعاریفی که از جذبه در متون عرفانی مشاهده می‌شود، در یک سطح نیستند. در ادامه به بررسی و تحلیل آنها پرداخته می‌شود.

۴.۱. جذبه در مقابل سلوک

چنانکه از مجموع سخنان عرفا در باب جذبه برداشت می‌شود، جذبه در اصطلاح عرفانی موهبتی الهی است که با حصول شرایطی نصیب اهل کمال می‌شود. در متون عرفانی غالباً از جذبه در مقابل سلوک یاد می‌شود؛ به گونه‌ای که در یک تقسیم‌بندی رایج، اهل کمال به چهار دسته تقسیم می‌شوند: سالکان (سالکان غیر مجذوب)، مجذوبان (مجذوبان غیرسالک)، سالکان مجذوب و مجذوبان سالک [نک: ۲۳، ص ۷۶ و ۱۲۶]. این تقسیم‌بندی به صورت‌های دیگری نیز مطرح شده است؛ به‌عنوان مثال ترمذی اصحاب جذبات را به سه دسته تقسیم می‌کند: مجذوب غیر سالک، سالک مجذوب و مجذوب سالک [۳، ص ۵۰۳]. ترمذی مرتبه مجذوبان سالک را بالاتر از دو گروه پیشین می‌داند. سهروردی در عوارف‌المعارف سالکان راه دین و طالبان حقایق یقین را به چهار گروه تقسیم می‌کند: سالک مجرد، مجذوب مجرد، سالک متدارک به جذبه و مجذوب متدارک به سلوک [۱۱، ص ۳۶]. به عقیده او سه دسته نخست شایسته مقام شیخی نیستند. سالک مجرد کسی است که صفات نفسانی هنوز در وجود او باقی مانده است. چنین فردی در مقام معامله و ریاضت و مجاهده به سر می‌برد؛ اما به حالی که او را از رنج مجاهده برهاند و به قرب حضرت احدیت برساند، راهی ندارد. مجذوب مجرد کسی است که حق تعالی دل او را به نور یقین منور کرده و حجاب میان دل او و حضرت، به جذبه لطف برداشته است؛ اما بازماندن او از معامله، نقصان حال اوست. سالک متدارک به جذبه در بدایت حال با متابعت حضرت رسول (ص) به مجاهده می‌پردازد و پس از کثرت ریاضات به نفحات جذبات مستأنس می‌شود و به مقام مشاهده می‌رسد. اگرچه چنین سالکی به موهبت حال، مخصوص شده است، در او هم، نوعی از نقصان باشد؛ زیرا او محبوس حال خود و دربند احکام آن حال و به حظ آن قانع است [۱۱، ص ۳۶].

سهروردی معتقد است که مجذوب متدارک به سلوک، کامل‌ترین مقام را برای شیخی و مقتدایی دارد، زیرا «او را از مقام اعلای جذبه، به منزل ادنای مجاهدت و

ریاضت و کثرت طاعت و عبادت آورد و نشانش آن باشد که او را لذتی تمام باشد، در کثرت عبادات و طاعات، تا قالب او رنگ قلب گیرد... و لحظةً فلحظةً ترقی می‌یابد و از وهدةً بشریت به ذروه احدیت عروج می‌کند» [۱۱، ص ۳۷].

نسفی هم معتقد است که سالکان و مجذوبان کامل هستند اما مکمل نیستند. طبق این دیدگاه، مجذوبان سالک بالاترین مرتبه را دارند و «کاملان مکمل» محسوب می‌شوند. نسفی معتقد است که سلوک به کسب و اختیار بنده است و جذبه به فضل و عطای خداست. او ولایت اولیا و نبوت انبیا را هم به فضل و عطای حق می‌داند؛ نه به کسب و اختیار آنها و انبیا و اولیا را از جمله مجذوبان برمی‌شمرد [نک: ۲۳، ص ۷۷].

هرچند که دیدگاه عرفا در باب اهمیت و برتری جذبه یا سلوک یکسان نیست، غالباً در متون عرفانی بر اهمیت جذبه و نقش مؤثر آن برای رسیدن به حقیقت تأکید شده است. از یحیی بن معاذ رازی نقل شده است که «خداوند اول مجذوبان را می‌خواهد و به آخر مجاهدان را» [۱۳، ص ۳۱۹]. میبیدی سعادت بندگان و هرگونه کوششی را در گرو جذبه و عنایت حق تعالی می‌داند: «سعادت بندگان در عنایت است و آنجا که عنایت است پیروزی را چه نهایت است. کار جذبه الهی دارد؛ مغناطیس عزت و کشش عنایت. هر کجا کششی بود، آنجا کوششی بود» [۲۰، ج ۴، ص ۱۴۳]. عزیز نسفی هم در تقسیم‌بندی دیگری بر اهمیت جذبه، پیش از سلوک تأکید می‌کند: «بدان که اهل تصوف سه چیز را به غایت اعتبار کنند: اول جذبه، دوم سلوک، سوم عروج» [۲۴، ص ۲۲۵]. از منظر او، جذبه عبارت است از کشش، سلوک کوشش است و عروج بخشش است [۲۴، ص ۲۲۵].

۴.۲. جذبه به معنای مشاهده و معاینه

در برخی از متون عرفانی جذبه ملازم مشاهده در نظر گرفته شده است. میبیدی از جمله کسانی است که این تعبیر را به کار می‌برد. او در تفسیر آیه (هُوَ الَّذِي يُسَيِّرُكُمْ فِي الْبَرِّ وَالْبَحْرِ) [یونس، ۲۲] از دو نوع سیر یاد می‌کند: سیر برّ که عبارت است از راه بردن در مشارع شرع از روی استدلال به واسطه رسالت و سیر بحر که عبارت است از غلبات حق در وقت وجد [۲۰، ج ۴، ص ۲۷۸]. میبیدی سیر برّ را خاص عابدان و زاهدان می‌داند: «سیر برّ، سیر عابدان است و زاهدان در بادیه مجاهدت، بر مرکب ریاضت به دلالت شریعت، مقصد ایشان بهشت رضوان و نعمت جاودان». او با استناد به سخن «جذبة من الحق توازی عمل الثقیل» سیر بحر را خاص عارفانی است که در پرتو عنایات حق تعالی

به یک جذبۀ الهی مسافت همه عمر را طی می‌کنند و در بحر مشاهده راه می‌سپزند: «سیر بحر، سیر عارفان است و صدیقان در کشتی رعایت، میروند آن را باد عنایت در بحر مشاهدت، مقصد ایشان کعبه وصلت و راز ولی نعمت؛ و گفته‌اند برّ و بحر اشارت‌اند بقبض و بسط عارفان، گهی در قبض میان دهشت و حیرت می‌زارند، گهی در بسط میان شهود و وجود می‌نازند» [۲۰، ج ۴، ص ۲۷۹].

هجویری هم ذیل بحث مشاهده، تعریف درخور توجهی از جذبۀ دارد. از منظر او مشاهده دیدار دل است؛ به‌گونه‌ای که سالک به دل، حق تعالی را در خلأ و ملأ مشاهده می‌کند. حقیقت این مشاهده بر دو گونه است: یکی از صحت یقین و دیگر از غلبۀ محبت. کسی که در اثر غلیان محبت به مشاهده رسیده است، کلیت او همه حدیث دوست می‌شود و جز او را نمی‌بیند. هجویری شیوۀ چنین فردی را شیوۀ جذبی می‌داند و در مقابل از شیوۀ استدلالی نیز یاد می‌کند: «یکی مستدل بود تا اثبات دلایل، حقایق آن بر وی عیان کند و یکی مجذوب و ربوده باشد؛ یعنی دلایل و حقایق وی را حجاب آید» [۲۵، ص ۴۸۵]. فرد مستدل فعل حق تعالی را می‌بیند و از فعل به فاعل راه می‌برد؛ اما مجذوب به واسطۀ غلبۀ محبت تنها حق تعالی را می‌بیند.

روزبهان بقلی نیز بر این نکته تأکید می‌کند که مجذوب به مشاهده دست یافته است: «سالک راه رود به مجاهدات، و مجذوب ببرد به مشاهدات» [۷، ص ۴۷۶]، همچنین روزبهان ارتباط نزدیکی میان جذبۀ مشاهده و تجلی برقرار می‌کند؛ به این ترتیب جذبۀ دست یافتن سالک به مشاهده است و در چنین حالتی است که حق تعالی بر روح عارف تجلی می‌کند: «جذب ارواح سموّ قلب است به مشاهده اسرار. حقیقت جذب ظهور لویح تجلی است در عیون ارواح؛ تا طیران کنند به جناح استباق و اشتیاق به معادن حقایق» [۷، ص ۶۲۱].

سخنی نیز از ابوسعید ابوالخیر نقل شده است که در آن معاینۀ ذات و در نهایت فنا و بقا از نتایج جذبۀ ذکر شده است: «جذب جذبۀ من الحق الی معاینۀ الذّات فحینئذ صار العلم عینا و العین کشفا و الکشف شهودا و الشهود وجودا» [۱۸، ج ۱، ص ۲۸۹-۲۸۸]. در چنین حالتی است که زبان از بیان بازمی‌ماند و فناء فی‌الله و بقاء بالله به تمامی حاصل می‌شود و رنج و تعب مجاهده از میان برمی‌خیزد [۱۸، ج ۱، ص ۲۸۹-۲۸۸].

۳.۴. جذبۀ به معنای سیر در احوال

در بسیاری از اشاراتی که در باب جذبۀ در متون عرفانی مطرح است، ارتباط نزدیکی میان جذبۀ و احوال عرفانی وجود دارد. در «شرح شطحیات» روزبهان سخنی از حلاج در

باب «اهل طریق الله» ذکر شده است. حلاج آنان را به سه دسته مجذوب، مأخوذ و سالک تقسیم می‌کند و تفاوت آنان را چنین برمی‌شمرد: «مجذوب تطرق کند در احوال، و سالک تطرق کند در معاملات و مقامات، و مأخوذ از جمله فانی است. چون به حق رسید از فنا در حق فانی شود. آنگه او را طریقی نماند. سیر در قدم است...» [۷، ص ۴۰۷]. به گفته حلاج مجذوب کسی است که در احوال سیر می‌کند و در مقابل او سالک کسی است که به سیر در مقامات می‌پردازد و البته این دو (سیر در احوال و مقامات) قرین و ملازم همدیگر هستند؛ به‌گونه‌ای که سالک در سیر الی الله با دست یافتن به جذبه حق تعالی و سیر در احوال می‌تواند مقامات طریقی را نیز پشت سر گذارد. / احمد غزالی از سیر در مقامات با عنوان «روش» و از سیر در احوال با عنوان «کشش» یاد می‌کند و معتقد است که به یاری سیر در احوال و کشش، منازل طریقت پشت سر گذاشته می‌شود: «روش در کشش گرفتن گیرد تا در عنایت جذبه تمام‌المنازل رفته آید» [۱۵، ص ۳۱].

۴.۴. جذبه به معنای وجد و اخذ

روزبهان بقلی در تعریف وجد آن را مترادف با جذب می‌داند: «وجد عین جذب است، و حقیقت سلب است، پرتو مشاهده است» [۶، ص ۶۳]. به عقیده او وجد و سلب از مقام کبریایی خداوند نشأت می‌گیرند و در مقام معشوقی بر بنده وارد می‌شوند: «وجد سلب است و جذب است. رمز معشوق است، لطمه کبریایی است، سطوت ازلی است، کشف نوادر غیبی است...» [۸، ص ۱۶-۱۷]. روزبهان جذبه را در مقابل سلوک قرار می‌دهد و آن را همواره قرین طرب و وجد می‌داند: «نصب سالکان را و طرب مجذوبان را» [۷، ص ۴۷۶].

در جای دیگر هم روزبهان جذب را مترادف با اخذ و مرتبه بالاتر از سلب در نظر می‌گیرد: «مستلب و مأخوذ به یک معنی‌اند؛ اما مأخوذ تمام‌ترست؛ دو غایب‌اند در جلال عظمت اما سلب، خطف تجلی سرّ سرّ است در وقت صحو و اخذ جذب حق است وجود محب را و انداختنش در عیون قدم» [۷، ص ۵۵۴]؛ البته دیدگاه‌های روزبهان در این زمینه یکدست نیست. روزبهان در «مشرّب الأرواح» سلب را یکی از مقامات محبین می‌داند و آن را مرتبه بالاتر از جذبه در نظر می‌گیرد: «المسلوب فوق المجذوب لأنه سلبه الحق من الحدث إلى القدم و من الرسوم إلى الحقيقة و من العبودية إلى الربوبية» [۹، ص ۱۰۶].

صرف نظر از اینکه مرتبه سلب بالاتر است یا اخذ، اشارات مذکور نشان می‌دهد که

ارتباط نزدیکی بین جذب، وجد، سلب و اخذ در متون عرفانی وجود دارد و این مفاهیم در معنایی نزدیک به هم به کار رفته‌اند.

۴.۵. جذب به معنای اجتبا و اصطفاء

اجتبا و اصطفاء از معانی دیگری است که در متون عرفانی برای جذب مطرح شده است. حکیم ترمذی از جمله نخستین کسانی است که از جذب در این معنا استفاده کرده است: «المجذوب من اصطفاه الحق تعالی و اختصه بحضرة انسه و طهره بماء قدسه، فجاز جميع المقامات بلا كلفة المكاسب و المتاعب» [۳، ص ۵۰۳]، همچنین او در تفسیر آیه (اللَّهُ يَجْتَبِي إِلَيْهِ مَنْ يَشَاءُ وَيَهْدِي إِلَيْهِ مَنْ يُنِيبُ) [شوری، ۱۳]، اصطفای انبیا را از جمله جذبه‌های حق تعالی برمی‌شمرد. او معتقد است «مجتبی» در این آیه قرآن، بنده‌ای است که خداوند قلب او را به سمت خود جذب کرده است و چنین کسی به رنج و سختی جهد و تلاش دچار نمی‌شود: «فالمجتبی هو عبد قد جذب الله تعالی قلبه الیه، فلم يعان جهد الطريق. و انما جذبته علی طریق اصطفاء الانبياء» [۳، ص ۴۰۶].

از منظر ترمذی خداوند خود تربیت قلبی و نفسانی چنین بنده‌ای را بر عهده می‌گیرد تا او را به بالاترین درجات اولیا برساند: «فأجراه [الله] علی خزائن المنن. ثم اخذ بقلبه فجذبته الیه و اصطفاه. فلم یزل یتولّی تربیتته، قلبا و نفسا - حتی رقی به الی اعلی درجات الاولیاء، و أذناه من محل الانبياء، بین یدیه» [۳، ص ۴۰۷].

در مقابل چنین بندگانی ترمذی از دسته دیگری نیز یاد می‌کند؛ کسانی که خداوند هدایت آنها را بر عهده دارد: «صنف الذین ولی هدایتهم بانابتهم» [۳، ص ۴۰۶]. اگر خداوند گروه نخست (مجتبی) را با مشیت خود برمی‌گزیند، گروه دوم (مهتدی) را با انابتشان هدایت می‌کند. از منظر ترمذی مهتدی کسی است که با انابت و صدق در عمل به خداوند روی می‌آورد و نهایت تلاش خود را در این راه می‌کند؛ پس خداوند به خاطر انابت و صدق عمل او را هدایت می‌کند. چنین بنده‌ای اگرچه هدایت شده است، به واسطه جهدش همواره از حق در حجاب است: «فهذا عبد، جهده نصب عینیه ابدأ؛ و هو حجاب له عن ربّه، عزوجل» [۳، ص ۴۰۷]؛ اما مجذوب که مصطفی و مجتبی حق است، با جهد و تلاش هدایت نمی‌شود؛ بلکه خود بشارت داده شده و رفته شده به سمت حق است: «و المجذوب لم يعان شیئا من هذا؛ فهو علی اصطفاء الانبياء، یمر الی الله و الله یدهب به. و هو لا یهتدی لشیء من الطريق. فهو صاحب الحدیث و المبشر و المستعمل. فلا شیء

یتعاضم عنده من هذه الاقوال» [۳، ص ۴۰۷].

روزبهان بقلی نیز جذب را مترادف با اصطناع می‌داند. او با استناد به آیه (وَاصْطَنَعْتُكَ لِنَفْسِي) [طه، ۳۹] اصطناع را مرتبه خاصان انبیا و اولیا می‌داند: «حقیقت [اصطناع] جذب لطائف قدم ارواح قدسی را به نعت تربیت تجلی صفات در کنف وصلت و مشاهده ذات به ذات و خالص محبت خاصان از حق به حق» [۷، ص ۶۲۴].

در بسیاری از متون عرفانی پیامبر اکرم (ص) مصداق مجذوب و مصطفی معرفی شده‌اند. حتی واقعه معراج پیامبر (ص) نیز به جذبه تعبیر شده است. میدی در «کشف‌الأسرار» به کرات از این واقعه یاد می‌کند: «چنانک مغناطیس آهن را به خود جذب کند، شرفات عرش مجید، آن مهتر را به خود جذب کرد و از عرش مجید قصد حضرت قاب قوسین کرد و در مقام قاب قوسین در مسند جمال به وصف کمال در مشاهده جلال تکیه‌گاه ساخت. تنزیل عزیز این اسرار در رموز این کلمات بیان کرد که: (ثُمَّ دَنَا فَتَدَلَّى. فَكَانَ قَابَ قَوْسَيْنِ أَوْ أَدْنَى) [نجم، ۹-۸] [۲۰، ج ۹، ص ۳۷۴].

۴.۶. جذبه به معنای طلب

عین‌القضات همدانی معنای متفاوتی برای جذبه در نظر می‌گیرد. او ضمن بحث عشق به بررسی موضوع طلب می‌پردازد و با طرح مثالی آن را تبیین می‌کند. عین‌القضات حقیقت طلب را به جذب آهن به وسیله آهن‌ربا تشبیه می‌کند. در صورت که در طلب شخص پراکندگی نباشد، به تمامی متوجه حقیقت می‌شود. در واقع وجود شخص همچون آهنی است که اگر خالص باشد، تمام آن به آهن‌ربا جذب می‌شود. اگر در وجود شخص عیب و نقصی باشد، مانند آن است که چیزی از طلا یا گچ و امثال آن با ذات آهن بیامیزد و این آلودگی‌ها مانع جذب آن به آهن‌ربا می‌شود. از منظر روزبهان عیب و نقصی در کمال طلب نیست؛ بلکه عیب متوجه ذات طالب است. اگر سالک ناخالصی نداشته باشد، به تعبیر روزبهان «طلب و جذب حقیقی» برای او میسر شده است [۱۴، ص ۱۰۶]. تعبیر عین‌القضات با بقیه تعاریف و برداشت‌هایی که از جذبه در متون عرفانی مشاهده می‌شود، متفاوت است؛ به این ترتیب که سالک به میزان خلوص خود جذب حقیقت متعالی می‌شود و به طلب آن برمی‌خیزد. جذب در این معنا دقیقاً مترادف با طلب استعمال شده است و ویژگی عاشق است نه معشوق. از این منظر جذب موهبتی الهی نیست؛ بلکه کشش معشوق است به عاشق که بر اساس خلوص معشوق صورت می‌گیرد.

۴.۷. جذبه حاصل توفیق و عنایت یا قهر و غلبه حق

از سخنان برخی از عرفا برمی‌آید که جذبه امری جز عنایت و توفیق حق تعالی نیست. *ابونصر سراج* از قول یکی از مشایخ تصوف - احتمال می‌دهد ابراهیم خواص باشد - نقل می‌کند: «... فامّا جذب الارواح و سموّ القلوب و مشاهده الأسرار و المناجاه و المخاطبه و ما یشاکل ذلك فانّ أكثر ذلك عبارات تعبّر عن التوفيق و العنايه و ما یبدو علی القلوب من انوار الهدایه» [۱۰، ص ۳۶۸]. طبق این دیدگاه اصطلاحاتی مانند «جذب ارواح، سموّ القلوب، مشاهده الأسرار، مناجات و مخاطبه»، عباراتی هستند که از توفیق و عنایت حق تعالی و انوار هدایت او حکایت می‌کنند. میبیدی هم تعبیر «کشش عنایت» را در تعریف جذبه به کار می‌برد: «سعادت بندگان در عنایت است و آنجا که عنایت است پیروزی را چه نهایت است. کار جذبه الهی دارد مغناطیس عزت و کشش عنایت. هر کجا کششی بود آنجا کوششی بود» [۲۰، ج ۴، ص ۱۴۴].

با این وصف برخی از عرفا جذبه الهی را نتیجه صفت قهر و غلبه حق تعالی می‌دانند. مستملی بخاری در شرح عبارتی از التعرف، (المتعرّف إلى أولیائه بأسمائه و نعوته و صفاته ... و الجاذب لهم إلیه) [۱۷، ص ۱]، جذبه الهی را ناشی از ربوبیت و قاهریت حق تعالی می‌داند: «اقبال حق تعالی به بنده، ربوبیت است و اقبال بنده به حق تعالی، عبودیت است ... حق تعالی غالب است و مغلوب نیست؛ و قاهر است و مقهور نیست» [۱۹، ج ۱، ص ۴۴]. به باور مستملی بخاری، کسی که خداوند او را به خود جذب کند، مغلوب حق تعالی است و نمی‌تواند که به سمت حق تعالی نرود و کسی نیز نمی‌تواند مانع جذب او به حق شود [۱۹، ج ۱، ص ۴۴]. نجم‌الدین کبری نیز جذب را از جمله صفات قدرت حق تعالی برمی‌شمرد: «الجذب من قوة القدرة» [۲۱، ص ۱۶۹].

۴.۸. خلوص نتیجه جذبه

مستملی بخاری در شرح عبارتی از التعرف (لا یخلص له إلیا من جذبه الیه) ارتباط نزدیکی را بین خلوص و جذبه در نظر می‌گیرد و چنانکه از این عبارت برداشت می‌شود، رسیدن به اخلاص تنها با جذبه حق تعالی میسر می‌شود. طبق دیدگاه وی، خلوص به معنی یکتا بودن است؛ به گونه‌ای که ناخالصی در چیزی نباشد و چیز دیگری با آن نیامیزد. کسی که برای خداوند خالص شده باشد، از هر چیزی که ظاهر او را از خدمت حق تعالی منع کند، دوری می‌کند و به چیزی که سر او را از حق تعالی مشغول کند، توجهی نمی‌کند. مستملی بخاری جذب را نیز در لغت به معنی کشیدن و در اصطلاح به

معنای آن می‌داند که هر چیزی که بنده با آن بیارامد، خداوند عین آن چیز را بر او بلا گرداند تا از آن چیز بگریزد و به خداوند روی بیاورد [نک: ۱۹، ج ۲، ص ۷۴۱-۷۴۰]. مستملی بخاری نکته ظریفی را در این زمینه مطرح می‌کند. او به تفاوت‌های مخلص (اسم فاعل) و مخلص (اسم مفعول) اشاره می‌کند: «مخلص آن باشد که یکتا مر حق را باشد و مخلص آن باشد که حق عزوجل مر ورا یکتا گرداند» [۱۹، ج ۲، ص ۷۴۱]؛ بنابراین جذبه الهی شخص را به مقام مخلصین می‌رساند: «مخلصین چنان باشد که ما او را یگانه گردانیدیم تا یکتا ما را گشت. اینک جذب حق دوست خویش را چنان باشد» [۱۹، ج ۴، ص ۱۵۳۵]. بنابراین دست‌یابی به اخلاص از نتایج جذبه برشمرده شده است.

۹.۴. جذبه به معنای آزاد شدن از بندگی نفس

عطار در «تذکره‌الاولیا» سخنی از ترمذی در باب مجذوب نقل می‌کند که در بررسی مفهوم جذبه درخور توجه است. ترمذی با طرح یک مثال شخصی را که اسیر صفات نفسانی است به مکاتبی^۱ تشبیه می‌کند که حتی اگر یک درم بر او باقی باشد، آزاد نیست و همچنان بنده آن یک درم است. اما کسی که آزاد شده است هیچ چیز - حتی یک درم هم - بر عهده او نیست. ترمذی چنین کسی را مجذوب می‌داند؛ بنابراین به تعبیر او «[مجذوب کسی است که] حق تعالی او را از بندگی نفس آزاد کرده بود؛ از آن وقت که او را جذب کرده بود. پس آزاد حقیقی او بود» [۱۳، ص ۴۶۴].

به باور ترمذی دست یافتن به جذبه الهی محصول آزاد شدن از بندگی نفس و صفات نفسانی است و از طرف دیگر هنگامی که خداوند بنده‌ای را از نفس خود آزاد کند، مجذوب است.

۵. شرایط دریافت جذبه

بر اساس دیدگاه‌های عرفا در باب جذبه و تعاریفی که از آن ارائه می‌دهند، جذبه موهبتی الهی است که از جانب خداوند بر بنده وارد می‌شود. پرسشی که در این زمینه مطرح است، اینکه جذبه بر چه افرادی وارد می‌شود و خداوند این موهبت را نصیب چه کسانی می‌کند؛ آیا امکان دارد جذبه الهی بدون دلیل و بدون وجود شایستگی در فردی بر او وارد شود. از مجموع دیدگاه‌های عرفا دریافت می‌شود که بنده باید شرایطی داشته

۱. مکاتب: بنده‌ای که خویشتن را بخرد [۲، ذیل کتب].

باشد تا مستعد دریافت جذبه الهی شود. حکیم ترمذی از نخستین کسانی است که به تفصیل به بررسی جوانب این موضوع پرداخته است. ترمذی برای مجذوب در بدو امر شرایطی در نظر می‌گیرد:

اعلم ان المجذوب فی مبدأ أمره [هو عبد] صحیح الفطرة، طیب التربة، عذب الماء، زکی الروح، صافی الذهن، عظیم الحظ من العقل، سلیم الصدر من الآفات، لیس الاخلاق، واسع الصدر، مصنوع له، أعنی: محفوظا علیه. فاذا بلغ وقت الإنابة، هداه [الله] و وفقه للخیر، حتی اذا بلغ وقت کشف الفتح، فتح له» [۳، ص ۴۱۶].

با تأمل در آرای ترمذی مشخص می‌شود که مجذوب باید فردی پاک‌طینت و مصون از آفات باشد. تنها چنین کسی است که به واسطه سلیم‌النفس بودن در هاله‌ای از عنایات حق قرار می‌گیرد و در هنگام انابت، خداوند او را هدایت می‌کند و بر خیر توفیق می‌دهد؛ بنابراین اگرچه بنده در دریافت جذبه از خود اختیاری ندارد، در فراهم کردن شرایط دریافت آن دارای اختیار است.

غزالی هم اختیار بنده را در آن می‌داند که بنده با دور کردن جاذبه‌های دنیا از دل، خود را در پیش جذبه الهی قرار دهد:

کسی که به اسفل‌السافلین مجذوب باشد، به اعلی‌علیین مجذوب نشود و هر که بر دنیا حریص بود، منجذب باشد به دنیا؛ پس قطع علاقت‌های جاذبه خواستن است بدانچه پیغامبر - علیه‌السلام - گفته است: «ان لله فی آیام دهرکم نفحات ألا فتعرضوا لها» [۱۶، ج ۴، ص ۱۳۲].

و البته هر چند مهیا کردن مقدمات و پاک کردن نفس از جاذبه‌های دنیا از شرایط دریافت جذبه شرط است، لزوماً باعث دریافت آن نمی‌شود. غزالی این موضوع را با طرح مثالی تبیین می‌کند. کسی که در انتظار دریافت جذبه است، همچون شخصی است که زمینی را به صلاح می‌آرد و از خس پاک می‌کند و در آن تخم می‌پاشد و البته همه این امور فایده‌ای نخواهد داشت، مگر در صورتی که باران ببارد و مشخص نیست که خداوند اسباب نزول باران را چه زمانی مقدر می‌کند. از فضل خداوند انتظار می‌رود که هیچ سالی از باران فرونگذارد؛ به تعبیر غزالی «کم سالی و ماهی باشد که از جذبه‌ای از جذبات و نفحه‌ای از نفحات خالی ماند» [۱۶، ج ۴، ص ۱۳۲].

ابونصر سراج نیز از قول یکی از مشایخ تصوف جذبه را عنایت و توفیق حق تعالی می‌داند و البته معتقد است که دریافت این عنایات مستلزم شرایطی است: «آنچه از انوار هدایت بر قلوب سالکان وارد می‌شود، به میزان قرب و بعد و صدق و صفای او در وجد است» [۱۰، ص ۳۶۸]. میبیدی نیز سوخته‌دلی را از شرایط دریافت جذبه الهی می‌داند:

«جز دل سوختگان شکار نکند کمند جذب او» [۲۰، ج ۹، ص ۱۴].

نجم‌الدین کبری بحث ظریفی را در این زمینه مطرح می‌کند. از منظر وی هرگونه گوهر گرانبهایی که در باطن انسان وجود داشته باشد، موجب درک حال یا مشاهده‌ای در آسمان می‌شود، به‌گونه‌ای که هر گاه نوری از بنده به آسمان صعود کند، نوری از آسمان به سمت او نزول می‌کند. از منظر نجم‌الدین، جواهر آسمانی محدود هستند و از حد خود تجاوز نمی‌کنند اما جواهری که در وجود انسان به ودیعه نهاده شده‌اند، شایسته تربیت و ازدیاد هستند. نجم‌الدین رابطه جواهر آسمانی و جواهر وجودی انسان را به «حنین» و «جذب» تعبیر می‌کند و با توجه به اینکه جواهر وجودی انسان قوی‌تر باشند یا جواهر آسمانی سه حالت برای برخورد آنها در نظر می‌گیرد: ۱- اگر جواهر آسمانی قوی‌تر از جواهر وجودی انسان باشد، جواهر ناقص انسان به سمت جواهر آسمانی میل می‌کند و جواهر قوی آسمانی، آن را جذب می‌کند؛ ۲- اگر نیروی هر دو برابر باشد، هر دو به یکدیگر میل می‌کنند و همدیگر را جذب می‌کنند و در میانه راه با یکدیگر تلاقی می‌کند؛ ۳- اگر جواهر وجودی انسان قوی‌تر باشد، جواهر آسمانی به سمت آن میل می‌کند و جواهر انسانی آن را جذب می‌کند و سبب نزول آن می‌شود [۲۱، ص ۱۶۹-۱۶۸]. طبق این دیدگاه جذب ناشی از صفت قدرت است و میل کردن (حنین) ناشی از صفت رحمت است. از منظر نجم‌الدین کبری جذب فرایندی دوجانبه است و همچنان که جواهر آسمانی می‌تواند بنده را جذب کند، بنده نیز در شرایطی می‌تواند جواهر آسمانی را جذب کند؛ به این ترتیب بنده با تربیت و تزکیه درون می‌تواند شرایط جذب جواهر آسمانی را فراهم کند.

۶. اقسام و مراتب جذبه

هر چند به‌صراحت از اقسام جذبه در متون عرفانی سخنی مطرح نیست، چنانکه از مجموع دیدگاه‌های عرفا آشکار می‌شود، جذبه یک مرتبه و یک درجه ندارد؛ به‌گونه‌ای که به تناسب هر مقام، نوعی از جذبه و مرتبه‌ای از آن بر سالک وارد می‌شود. حکیم ترمذی نخستین کسی که از مراتب جذبه سخن به میان می‌آورد. به عقیده ترمذی قلب مجذوب پیوسته در تصرف قبضه الهی است، اما به‌واسطه وجود نفس نمی‌تواند به یکباره به قرب حق دست یابد؛ بنابراین حق تعالی به‌آهستگی و مرتبه به مرتبه، مجذوب را در مراتب ترقی پیش می‌برد و به قدر طاقت نفس مجذوب، عطایی بر او وارد می‌کند.

ترمذی مراحل این عطا را چنین برمی‌شمرد: «ففی أول ما یرد علیها من العطاء مایسکرها عن شهوات الدنيا؛ ثم بعد ذلك، یرد علیها من العطاء مایسکرها عن وجود حلاوة هذا العطاء. ثم بعد ذلك، یرد علیها ما یسکرها عن وجود حلاوة القربة. ثم توصل الی مکان الغربة» [۳، ص ۴۱۷].

ترمذی در جای دیگر نیز با اشاره به منازل مجذوبان، حظ نبی مکرم اسلام (ص) را بیش از دیگر مجذوبان می‌داند:

مجدوب را منازل است؛ چنانکه بعضی از ایشان را ثلث نبوت دهند و بعضی را نصفی و بعضی را زیادت از نصف تا به جایی رسد که مجذوبی افتد که حظّ او از نبوتّ بیش از آن مجذوبان بود و او خاتم‌الاولیاء و مهتر جمله اولیا بود. چنانکه محمد مصطفی - صلی الله علیه و سلم - مهتر جمله انبیا و ختم نبوتّ بدو بود [۱۳، ص ۴۶۴].

نسفی نیز معتقد است هر مقامی جذبه، سلوک و عروج مخصوص به خود را دارد: «از اول مقام انسانی تا به آخر مقام انسانی ده مقام است و در هر مقامی جذبه هست و سلوک هست و عروج هست» [۲۲، ص ۱۵۲]. از منظر او جذبه هر مقامی با جذبه مقام دیگر متفاوت است.

چنانکه از مجموع دیدگاه‌های عرفا آشکار می‌شود، مقام تمامی مجذوبان یکسان نیست. با توجه به اقوال عرفا دو تقسیم‌بندی کلی برای جذبه مطرح است که در ادامه به بررسی آنها پرداخته می‌شود.

۶.۱. جذبه عام و خاص

از مجموع دیدگاه‌های عرفا آشکار می‌شود که جذبه بر عوام و خواص بندگان وارد می‌شود. در بسیاری از تعاریفی که از جذبه مطرح است، جذبه خاص اولیا و برگزیدگان حق توصیف شده است. /بوسعید خراز/ از جذب ارواح اولیا سخن می‌گوید: «انّ الله جذب ارواح اولیائه الیه و لذّها بذکره [خداوند جان‌های دوستانش را به خود جذب کرد و به ذکر خویش آنها را شاد ساخت]» [۱۰، ص ۳۶۸؛ ۱۴، ص ۴۵]. شواهدی که پیش از این برای جذبه به معنای اصطلاح یاد شد نیز گویای این امر است.

صرف‌نظر از اشاراتی که در باب جذب اولیا و خاصان حق در متون عرفانی مطرح است، گاه از جذب عامه مؤمنین نیز سخن به میان آمده است. روزبهان بقلی در شرح شطحی از حلاج به تبیین شواهد (براهین) وجود خداوند می‌پردازد و قلوب و نفوس خاصان و صدیقان را شاهدهی می‌داند که خداوند به وسیله آن قلوب عامه را به خود جذب

می‌کند: «آنکه به ذات آیات نفوس و قلوب، عامه را به واسطه صدیقان به خود جذب کرد. قال الله تعالی: (آیاتٌ بیناتٌ فی صدور الّذین اٰتوا العلم) [عنکبوت، ۴۹]» [۷، ص ۴۱۰]. روزبهان معتقد است که قلوب عامه مؤمنین نیز با واسطه‌هایی به حق تعالی جذب می‌شوند و آن واسطه‌ها قلوب و نفوس خاصان و صدیقان هستند. روزبهان بقلی نیز از جذبی سخن می‌گوید که در مقام توبه نصیب سالک می‌شود. «بیان توبت - که مبادی است مریدان را - آن است که دل گم‌شده در ظلمات قهر به قذف نور انابت منور کنند ... و گوش هوش او به انگشت جذب بمالند» [۶، ص ۴۲]. بنابراین ممکن است جذبه بر انبیا و اولیا (خاصان حق) یا عامه مؤمنان و مبتدیان سلوک وارد شود.

۲.۶. جذبه دنیایی و جذبه ازلی

در غالب تعاریفی که از جذبه در متون عرفانی مطرح است، جذبه موهبتی الهی است که در این دنیا نصیب سالک می‌شود. دیدگاه دیگری نیز در باب جذبه و زمان نزول آن مطرح است. روزبهان بقلی این دیدگاه را در مشرب‌الارواح مطرح می‌کند. روزبهان در این کتاب طرح جامعی از منازل سیر الی الله ارائه می‌دهد. او سالکان و سادات طریقت را به بیست طبقه تقسیم می‌کند^۱. روزبهان در هر باب از کتاب به شرح مقاماتی می‌پردازد که این دسته از سالکان پشت سر می‌گذارند. هر طبقه از عرفا در حدود پنجاه مقام را پشت سر می‌گذارند و پس از عبور از این مقامات برای ورود به طبقه بعد شایستگی پیدا می‌کنند. بنابراین در مجموع روزبهان بین بنده و حق هزار مقام در نظر می‌گیرد و به تشریح جزئیات آن می‌پردازد.

در طرح روزبهان، مجذوبین اولین طبقه عرفا هستند و البته مقام و مرتبه تمامی مجذوبین نیز یکسان نیست. مجذوبین مراتبی را پشت سر می‌گذارند. روزبهان پنجاه مقام برای آنها برمی‌شمرد.

روزبهان در این فصل با استناد به حدیث «كنت كنزاً مخفياً فأحببتُ أن أعرف فخلقت الخلق لکی أعرف» و آیه شریفه (قل الروح من أمر ربی) [إسراء، ۸۵] به طرح

۱. این طبقات در مشرب‌الارواح عبارتند از: ۱- مجذوبین ۲- سالکین ۳- سابقین ۴- صدیقین ۵- محبین ۶- مشتاقین ۷- عاشقین ۸- عارفین ۹- شاهدین ۱۰- مقربین ۱۱- موحدین ۱۲- واصلین ۱۳- نقباء ۱۴- اصفیاء ۱۵- اولیاء ۱۶- أهل الأسرار من النجباء ۱۷- مصطفین ۱۸- خلفاء ۱۹- بدلاء ۲۰- أقطاب و غیاث [نک: ۹].

ماجرای خلقت روح می‌پردازد. فیض حق در عالم امر بر روح وارد می‌شود. نگرش روزبهان به مفهوم جذبه کاملاً تازه و ابتکاری است. از منظر غالب عرفا مجذوب کسی است که یا هنوز قدم در راه سیر و سلوک نگذاشته است و جذبه حق بر او وارد می‌شود و یا پس از اینکه قدم در راه سیر الی الله می‌گذارد از این فیض برخوردار می‌شود؛ اما مجذوب از منظر روزبهان روح انسانی است؛ زمانی که هنوز به جسم وارد نشده است. زمان جذبه هم با آراء پیش از روزبهان تفاوت اساسی دارد. جذبه حق نه در این دنیا بلکه در عالم امر بر روح وارد می‌شود. این جذبه در هنگام خلقت روح و حتی پیش از آن که روح به واسطه ایجاد حق هستی بیابد و امر حق بر آن جاری شود، نصیب روح می‌شود. بنابراین اولین مقام مجذوبین، مقام روح است هنگامی که روح هنوز به جسم انسانی نپیوسته است: «مقام الروح فی بدو أمرها قبل دخولها فی الجسد و کونها یایجاد الحق و إدراکها فی الکینونة مباشرة الأمر بنعت الفیض» [۹، ص ۱۱]. در همین هنگام است که روح به واسطه ایجاد حق هستی می‌یابد. دومین مقام مجذوبین «مقام الروح ادراک لذة مباشرة الفعل» [۹، ص ۱۲] است. در این مقام حق تعالی به واسطه فعل خود در عالم امر بر روح تجلی می‌کند و به ترتیب در مقام سوم و چهارم روح به مقام تجلی صفات و ذات می‌رسد [۹، ص ۱۳-۱۲].

روح پیش از ورود به جسم انسانی خطاب حق را می‌شنود، در عوالم ملکوت سیر می‌کند و سپس به واسطه صنعت «خلقت بیدی» در صورت انسانی وارد می‌شود. تا مقام بیستم روح هنوز به صورت انسانی متصل نشده است و در مقام بیست و یکم، «مقام الروح فی دخولها فی الصورة» [۹، ص ۱۸]، روح به صورت متصل می‌شود.

نتیجه‌گیری

بررسی و تحلیل موضوع جذبه در متون نثر عرفانی تا سده هفتم هجری نشان می‌دهد: - جذبه تا پیش از قرن هفتم هجری به معانی مختلفی ذکر شده است و البته بین این معانی ارتباط و وابستگی نزدیکی مشاهده می‌شود. در یک تقسیم‌بندی رایج اهل کمال به چهار دسته مجذوب، سالک، مجذوب سالک و سالک مجذوب تقسیم می‌شوند. دیدگاه غالب عرفا آن است که در بین این چهار گروه، مجذوب بالاترین مرتبه را دارد و شایسته مقام شیخی و مقتدایی است. اما تعاریف دیگری نیز از جذبه در دست است. جذبه به معنای سیر در احوال، وجد و سلب و اخذ، مشاهده و معاینه، آزادشدن از بندگی نفس، طلب و توفیق و

عنایت نیز ذکر شده است. در غالب این تعاریف جذبیه قرین وجد و طرب و حال برشمرده شده است و غالباً با بی‌اختیاری بنده همراه است. البته در برخی تعاریف هم جذبیه با اختیار بنده همراه است؛ به عنوان مثال گاه جذبیه به معنای طلب به کار رفته است. در این تعریف جذبیه کششی از جانب بنده به سمت حق تعالی است.

- مجموع دیدگاه‌های عرفا نشان می‌دهد که جذبیه یک مرتبه و یک درجه ندارد و هر مقامی جذبیه مخصوص به خود را دارد. در برخی از تعاریفی که از جذبیه در دست است، جذبیه خاص برگزیدگان، اولیا و انبیای الهی توصیف شده است و در برخی از تعاریف از جذبیه عام مؤمنان یا سالکان مبتدی سخن به میان آمده است.

- در تقسیم‌بندی دیگری جذبیه به انواع دنیایی و ازلی تقسیم می‌شود. بر این اساس، جذبیه دنیایی، موهبتی است که در این دنیا نصیب فرد می‌شود و زمینه قرب فرد به حق تعالی را فراهم می‌کند و جذبیه ازلی در عالم امر، پیش از دخول روح در جسم، بر روح انسانی وارد شده است. بر اساس این دیدگاه خداوند در عالم ذر به واسطه فعل، صفت و ذات بر روح تجلی کرده است و بنابراین اگر در این دنیا روح گرایش و کششی به حق تعالی دارد، حاصل جذبیه‌ای است که در عالم ذر نصیب او شده است. این مفهوم از جذبیه - که روزبهان بقلی برای نخستین بار آن را مطرح می‌کند - شباهت بسیاری به بحث فطرت دارد و اینکه هر انسانی بر فطرت پاک آفریده شده است.

- اگرچه جذبیه عنایتی الهی است، با حصول شرایطی نصیب فرد می‌شود. بنابراین این عنایت بدون دلیل و بدون وجود شایستگی به شخصی عطا نمی‌شود. جذبیه الهی بر افرادی وارد می‌شود که با آزاد شدن از بندگی نفس و پاک کردن جاذبه‌های دنیا از دل، وجود خود را صافی کرده و به این ترتیب خود را در معرض دریافت جذبیه الهی قرار می‌دهند.

منابع

- [۱] قرآن کریم.
- [۲] ابن‌منظور، محمد بن مکرم (۱۴۱۴ ق). *لسان‌العرب*، بیروت، دار صادر.
- [۳] ترمذی، محمد بن علی (۱۴۲۲ ق). *ختم‌الاولیاء*، تصحیح عثمان اسماعیل یحیی، ج دوم، بیروت، مه‌الآداب الشرقیه.
- [۴] حسن‌زاده آبادکریم، داود (۱۳۹۱). «مراتب قرب در عرفان اسلامی»، *حکمت عرفانی*، سال ۱، شماره ۴، پاییز و زمستان، صص ۸۹-۱۰۶.
- [۵] خاکپور، رودابه (۱۳۹۲). «تحلیل سالک مجذوب و مجذوب سالک». پایان‌نامه کارشناسی ارشد، *دانشکده الهیات و معارف اسلامی سمنان*، به راهنمایی جناب آقای دکتر عظیم حمزئیان.

- [۶] روزبهان بقلی، روزبهان بن ابی نصر (۱۴۲۶ق). *مشرب الأرواح*، تصحیح عاصم ابراهیم کیالی حسینی شاذلی درقاوی، بیروت، دارالکتب العلمیه.
- [۷] _____ (۱۳۶۶). *عبهرالعاشقین*، تصحیح هانری کربن و محمد معین، تهران، منوچهری.
- [۸] _____ (۱۳۷۴). *شرح شطحیات*، به تصحیح هانری کربن، تهران، طهوری
- [۹] _____ (۱۳۸۱). *رسالة القدس و رسالة غلطات السالکین*، تصحیح جواد نوربخش، تهران، انتشارات یلدا قلم.
- [۱۰] سراج، ابونصر عبدالله بن علی (۱۹۱۴م). *اللمع فی التصوف*، به تصحیح رینولد آلن نیکلسون، لیدن، مطبعه بریل.
- [۱۱] سهروردی، عمر بن محمد (۱۳۷۵ الف). *عوارف المعارف*، ترجمه ابومنصور اصفهانی، چ دوم، تهران، علمی و فرهنگی.
- [۱۲] سهروردی، یحیی بن حبش (۱۳۷۵ ب). *مجموعه مصنفات شیخ اشراق*، تصحیح هانری کربن، چ ۳، تهران، مؤسسه مطالعات و تحقیقات فرهنگی (پژوهشگاه).
- [۱۳] عطار نیشابوری، فریدالدین (۱۳۸۶). *تذکره الأولیاء*، تصحیح محمد استعلامی، چ شانزدهم، تهران، زوار.
- [۱۴] عین القضاة همدانی، عبدالله بن محمد (۱۳۸۵). *دفاعیات و برگزیده حقایق به انضمام ترجمه دو رساله شکوی الغریب و زبده الحقایق*، ترجمه و تحشیه قاسم انصاری، چ دوم، تهران، منوچهری.
- [۱۵] غزالی، احمد (۱۳۵۶). *مکاتبات خواجه احمد غزالی با عین القضاة همدانی*، به تصحیح نصرالله پورجوادی، تهران، انتشارات خانقاه نعمت‌اللهی.
- [۱۶] غزالی، محمد بن محمد (۱۳۸۶). *احیاء علوم الدین*، ترجمه مؤیدالدین خوارزمی، به کوشش حسین خدیو جم، چ ۴، تهران، علمی و فرهنگی.
- [۱۷] کلابادی، ابوبکر محمد بن ابراهیم (۱۹۳۳م). *التعرف لمذهب التصوف*، مصر، مطبعه السعاده.
- [۱۸] محمد بن منور (۱۳۸۶). *أسرار التوحید فی مقامات أبی سعید*، تصحیح محمدرضا شفیعی کدکنی، چ هفتم، ج ۲، تهران، آگاه.
- [۱۹] مستملی بخاری، اسماعیل (۱۳۶۳). *شرح التعرف لمذهب التصوف*، تهران، اساطیر.
- [۲۰] میبدی، ابوالفضل رشیدالدین (۱۳۷۱). *کشف الأسرار و عده الأبرار*، تصحیح علی اصغر حکمت، چ پنجم، تهران، امیرکبیر.
- [۲۱] نجم‌الدین کبری، احمد بن عمر (۱۴۲۶ق). *فوائج الجمال و فواتح الجلال*، تحقیق یوسف زیدان، مصر، دار سعاد الصباح.
- [۲۲] نسفی، عزیز بن محمد (۱۳۸۶). *الانسان الکامل*، تصحیح و مقدمه ماریزان موله، تهران، طهوری.
- [۲۳] _____ (۱۳۸۶). *کشف الحقایق*، تصحیح احمد مهدوی دامغانی، تهران، علمی و فرهنگی.
- [۲۴] _____ (۱۳۵۲). *مقصد اقصی*، تصحیح حامد ربانی، تهران، گنجینه.
- [۲۵] هجویری، علی بن عثمان (۱۳۸۶). *کشف المحجوب*، تصحیح محمود عابدی، چ سوم، تهران، سروش.

