

پژوهشی در حقیقت قرب به خدا در اسلام

اسماعیل علی‌خانی *

چکیده: از موضوعات مهم دربارهٔ انسان، سعادت و کمال است. از نگاه اسلام این سعادت چیزی جز تقرب به خدای متعال نیست؛ تقربی ارزشی، سلوکی و از راه عمل به شریعت، که با واژگان قرآنی «فوز»، «فلاح»، «عند» و «لقاء» بیان می‌شود. از پرسش‌های مطرح دربارهٔ این موضوع اینکه این نزدیکی به چه معنا و از چه سنجی است و چه رخ می‌دهد که به سالک الی الله مقرب می‌گویند؟ آیا تحولی حقیقی و کمالی در او رخ می‌دهد یا تشریفاً او را مقرب می‌خوانند؟ شاخصه‌های این قرب چیست؟ هدف این پژوهش بیان چستی قرب به خدا و ویژگی‌های آن است. در اسلام این سلوک عرفانی و کمالی، تحولی حقیقی و وجودی است و با به فعلیت رسیدن استعدادهای ذاتی شخص با سیر و حرکت اختیاری برق‌آسا یا متوسط یا کند، در قالب هجرت به سوی خدای متعال و دگرگونی درونی، یافتن حیات طیبه و وارد شدن به عالم نور جلوه می‌کند و امری حقیقی، تشکیکی و اکتسابی است.

کلیدواژه‌ها: قرب الی الله، تحول، هجرت، حیات، نور، تشکیک، اکتساب

مقدمه

امکان و لزوم نزدیک شدن انسان‌ها به خدای متعال، از موضوعات مهم در اسلام است. واژه «قرب» از واژگانی است که در رابطه با خداوند و انسان و دیگر مخلوقات به کار می‌رود و دارای معانی محسوس مادی، اعتباری و حقیقی است.^۱ اما واضح است که در ارتباط با خداوند معنایی غیر از معنای محسوس مدنظر است. قرب به خدا یک واقعیت معنوی عمیق است که با تعالی و تکامل روح تحقق می‌یابد.

یکی از بحث‌ها در باب قرب به خدا این است که حقیقت و ماهیت آن چیست؟ به بیان دیگر، برای شخص چه رخ می‌دهد که مقرب نامیده می‌شود؟ ویژگی‌ها و شاخصه‌های این قرب چیست؟ درست است که فهم و درک واقعیات وجودی و معنوی نیازمند شناخت ویژه و نیل به مراتبی از آن است و نمی‌توان با مفاهیم ذهنی حقیقت آن را تبیین نمود، بلکه باید سالک آن مسیر بود تا به حقیقت آن دست یافت، اما می‌توان براساس تعالیم و حیانی و روایات، آنچه در باب حقیقت قرب الی الله آمده است را جمع‌آوری و تحلیل کرد.

بحث موضوعی «قرب به خدا» را می‌توان در کتب عرفانی و اخلاقی یافت، البته شاید بیشترین سخن را عرفا تحت عنوان قرب نوافل و قرب فرائض یا انسان کامل و بحث فنا مطرح کرده باشند. البته در این کتاب‌ها نیز تنها به جایگاه قرب و راه‌های دستیابی به آن اشاره شده است و درواقع پرداختن به قرب مقدمه‌ای برای بحث دیگر یعنی نحوه نیل به آن بوده است. در هیچ‌یک از این مباحث به حقیقت قرب توجه نشده است. تنها پاره‌ای از نظرات در باب چستی قرب الی الله مطرح شده^۲ که آن‌هم در حد نظریه باقی است.

قرب به خدا و تعابیر مرتبط با آن

از موضوعات مطرح در انسان‌شناسی، سعادت انسان است. در اسلام، سعادت چیزی جز قرب به خداوند نیست. از منظر اسلام، این تقرب کمال انسان است. برای انسان متصف به کمال، یعنی «انسان کامل»^۳ تعابیر مختلفی مطرح شده است: «مطهر» (واقعۀ: ۷۹)، «صدیق» (مریم: ۵۶؛ یوسف: ۲۴؛ صافات: ۴۱)، «شهید» (به معنای شاهد بر اعمال دیگران) (حدید: ۱۹؛ نساء: ۶۹)، «مرضی» (خداوند) (مریم: ۵۵)، «مخلص» (مریم: ۵۱)، «دارای نفس مطمئنه» (فجر: ۲۷) و ... یکی از این تعبیرها نیز، «مقرب» نزد

خداوند است (واقعه: ۱۰-۱۱). به نظر می‌رسد کسی که مقرب بارگاه ربوبی است و از مرحله تقرب جستن به مرحله مقرب شدن رسیده و درواقع خداوند او را به مقام نزدیکی خود راه داده است، مطهر، منور، صدیق، شهید، مرضی، مخلص و ... نیز است، اما درواقع چنین نیست که هر کسی که مطهر است، شاهد بر اعمال دیگران، یا مخلص نیز باشد و ...

به بیان دیگر، نظام اخلاقی و معنوی اسلام، همچون سایر نظام‌های اخلاقی و عرفانی، بر این باور است که یک مطلوب نهایی برای انسان وجود دارد. اسلام آن مطلوب نهایی را، که بالفطره برای انسان مطلوب است و به سعادت (هود: ۱۰۵ و ۱۰۸)؛ فلاح (مؤمنون: ۱ و ۱۰۲؛ روم: ۳۸)؛ فوز (احزاب: ۷۱؛ فتح: ۵؛ حدید: ۱۲) و امثال آن تعبیر می‌شود، نزدیک شدن به خدای متعال می‌داند.

از منظر دین توحیدی اسلام، هدف اصلی نیل به «حقیقت» یعنی خداوند است؛ اهداف دیگر تبعی است. قرب به خدا، پیوند با خداوند و سلوک یک مؤمن به جانب خداوند است و نفس پیوند با حضرت حق کمال است (مطهری، ۱۳۶۸: ۱۶۲).

در این نگاه، مؤمن حقیقی تنها طالب خدا است و هر چیز دیگر را نیز برای تقرب به خدا می‌خواهد (طباطبایی، ۱۳۶۳، ج ۱: ۳۶۴-۳۶۵؛ ج ۲: ۱۹۰-۱۹۲). هرچند این هدف با اهداف تبعی و فوایدی نیز همراه است. بنابراین، با وجود آثار فراوان برای قرب، قرب خود مطلوب بالذات است و خود کمال و سعادت انسان است. پس در قرآن کریم و روایات کمال نهایی انسان به «قرب الی الله» منطبق شده است.

درباره نزدیکی بندگان به خداوند، اشاره به این نکته خالی از لطف نیست که ما با دو نوع قرب مواجه هستیم: قرب با بار ارزشی مثبت و قرب بدون بار ارزشی و به تعبیر عارفان، قرب وجودی و قرب سلوکی (رک: جامی، ۱۳۷۰: ۱۶۸) و به بیان سوم، قرب تکوینی و غیرارادی و قرب تشریعی و ارادی. آیات و روایات فراوانی ناظر به قرب تکوینی و غیرارزشی^۴ و به عبارتی، نزدیکی خداوند به خلق است؛ حال از نوع در دسترس بودن باشد، یا احاطه علمی و وجودی (طنطاوی، ۱۴۱۲، ج ۱: ۳۵۷) و یا ... است (رک: آیات حدید: ۴؛ ق: ۱۶؛ انفال: ۲۴).

براساس قرب تکوینی فاصله‌ای میان حق و مخلوقاتش نیست و هیچ چیز از خدا دور و غایب نیست و خداوند حتی از موجودات به خودشان نزدیک‌تر است. قرب خداوند به موجودات به لحاظ احاطه وجودی او بر مخلوقات است. از منظر قرب وجودی و احاطی و به تعبیر ما، قرب با بار ارزشی

خشتی، خدا به همه مخلوقات نزدیک است، اما این نزدیکی امتیازی برای آنان به حساب نمی‌آید. در قرب تکوینی قرب خدا به مخلوقات مستلزم نزدیکی مخلوقات به او نیست.

در قرب ارزشی، قرب انسان به خداوند مدنظر است؛ راهی که انسان باید طی کند و به خداوند نزدیک شود. در اینجا دوری از خداوند معنا دارد، زیرا خود مسئله «تقرب به خدا» بیان‌گر فاصله میان انسان و خدا است، که انسان باید آن را پر کند. میان خدای متعال و خلق، حتی انسان، به‌رغم نزدیکی خداوند به خلق، فاصله وجودی بسیاری است، به همین سبب انسان نیاز به تقرب و نزدیکی شدن دارد. به عبارت دیگر، تا فاصله‌ای نباشد، قرب و نزدیکی معنا ندارد (جامی، ۱۳۷۳: ۲۲۶).

آنچه در دین و عرفان تحت عنوان «قرب الی الله» مطرح است، از این سنخ است و آنچه برای بنده مهم و سودمند است این است که او با خدا باشد و به خدا نزدیک شود نه خدا با او، زیرا به مقتضای نصوص دینی خدا همیشه با او بوده و هست (ابن عربی، بی‌تا، ج ۳: ۴۵۷). قرب کمالی قربی است که در پرتو ایمان و عمل صالح و بندگی خدا و پیمودن سیر تکامل حاصل شود:

به بیان دیگر، خداوند دو گونه معیت دارد: معیت مطلق قیومی، که شامل همه چیز و همه کس می‌شود: «وَهُوَ مَعَكُمْ أَتَيْنَ مَا كُنْتُمْ؟ وَ هَر جَا كَه بَاشِد هَمْرَاه شِمَاسْت» (حدید: ۴) و محصول آن نیز هدایت فراگیر و عمومی تکوینی است: «رَبُّنَا الَّذِي أَعْطَى كُلَّ شَيْءٍ خَلْقَهُ ثُمَّ هَدَى؛ پروردگار ما همان کسی است که آفرینش هر چیزی را به او ارزانی داشته، سپس هدایتش کرده است» (طه: ۵۰) و معیت خاص با مؤمنان و اهل تقوا و احسان، که نتیجه‌اش هدایت خاص تکوینی است (جواد آملی، ۱۳۷۸، ج ۱: ۴۶۴). آیات ذیل به این نوع معیت اشاره دارد: «إِنَّ اللَّهَ مَعَ الَّذِينَ اتَّقَوْا وَالَّذِينَ هُمْ مُحْسِنُونَ» (نحل: ۱۲۸). «أَنَّ اللَّهَ مَعَ الْمُتَّقِينَ» (بقره: ۱۹۴). «أَنَّ اللَّهَ مَعَ الْمُؤْمِنِينَ» (انفال: ۱۹). «إِنَّ اللَّهَ لَمَعَ الْمُحْسِنِينَ» (عنکبوت: ۶۹).

از واژگانی که قرآن برای بیان نزدیکی مؤمنان خاص به خداوند به کار می‌گیرد، واژگان «فوز»، «فلاح»، «عند» و «لقاء» است. فوز در لغت به معنای رهایی و رستگاری و پیروزی همراه با خیر و سلامت و دستیابی به خوبی و نعمت است (مصطفوی، ۱۳۸۵؛ راغب اصفهانی، ۱۴۱۶؛ ابن منظور، ۱۴۱۴، ذیل واژه «فاز»). به بیان دیگر، از آثار و لوازم فوز، رهایی، پیروزی، نجات یافتن و امنیت است، و نتیجه

قرب و رضایت خداوند، ورود به بهشت جاودان و همنشینی با نیکان است: «فَمَنْ زُحِرَ عَنِ النَّارِ وَ أُدْخِلَ الْجَنَّةَ فَقَدْ فَازَ» (آل عمران: ۱۸۵). «رَضِيَ اللَّهُ عَنْهُمْ وَ رَضُوا عَنْهُ ذَلِكَ الْفَوْزُ الْعَظِيمُ» (مانده: ۱۱۹).
 تعبیر دیگر نزدیک به فوز، واژه «فلاح» است. فلاح رهایی از بدی‌ها و به خیر و صلاح و مطلوب دست یافتن و ماندن در نعمت و نیکی و دستیابی به سعادت است که موجب گوارا شدن حیات انسان در دنیا و آخرت است (طریحی، ۱۹۸۵؛ راغب اصفهانی، ۱۴۱۶؛ ابن منظور، ۱۴۱۴، ذیل واژه فلاح). مطابق این معنا، مقربان از مفلحین هستند، زیرا تا ابد در ناز و نعمت خواهند بود: «وَيَدْخُلُهُمْ جَنَّاتٍ تَجْرِي مِنْ تَحْتِهَا الْأَنْهَارُ خَالِدِينَ فِيهَا رَضِيَ اللَّهُ عَنْهُمْ وَ رَضُوا عَنْهُ أُولَئِكَ حِزْبُ اللَّهِ أَلَا إِنَّ حِزْبَ اللَّهِ هُمُ الْمُفْلِحُونَ» (مجادله: ۲۲).

و در نهایت، واژه «عند» است. «عند» به معنای نزدیکی است؛^۵ که گاهی برای مکان (انفال: ۳۵)، اعتقاد و منزلت و رتبه (انفال: ۴؛ آل عمران: ۱۶۹) به کار می‌رود (راغب اصفهانی، ۱۴۱۶، ذیل واژه عند). با توجه به کاربرد این واژه در موارد ذکر شده، «عند» برای مطلق ارتباط و پیوند به کار می‌رود و دو چیز را به هم پیوند می‌دهد (مصطفوی، ۱۳۸۵، ذیل واژه عند).

اما آنچه درباره ارتباط این واژه با بحث قرب به خدا مطرح است این است که یکی از توصیف‌هایی که برای انسان مقرب مطرح می‌شود این است که او، به تعبیر بزرگان عرفان، به مقام «عندیت» رسیده است (امام خمینی، ۱۳۷۲، ج ۲: ۲۶؛ بحر العلوم، ۱۴۱۷: ۵۳؛ جوادی آملی، ۱۳۷۷: ۲۳۸-۲۴۸) و نزد پروردگار مهربان و در جوار او منزل گزیده است: «إِنَّ الْمُتَّقِينَ فِي جَنَّاتٍ وَ نَهَرٍ* فِي مَقْعَدٍ صِدْقٍ عِنْدَ مَلِكٍ مُقْتَدِرٍ» (قمر: ۵۵-۵۴).

چنان‌که همسر فرعون از خداوند می‌خواهد که در جوار خود برای او منزلی مهیا سازد: «قَالَتْ رَبِّ ابْنِ لِي عِنْدَكَ بَيْتًا فِي الْجَنَّةِ» (تحریم: ۱۱). و شهیدان نزد خدا از روزی‌های مادی و معنوی برخوردارند: «وَلَا تَحْسَبَنَّ الَّذِينَ قُتِلُوا فِي سَبِيلِ اللَّهِ أَمْواتًا بَلْ أَحْيَاءٌ عِنْدَ رَبِّهِمْ يُرْزَقُونَ» (آل عمران: ۱۶۹).

از مهم‌ترین ویژگی‌های عالم «عندیت» برتری آن بر عالم زمینی و جاودانگی و ماندگاری آن است: «وَمَا عِنْدَ اللَّهِ خَيْرٌ وَ أَبْقَى لِلَّذِينَ آمَنُوا وَ عَلَى رَبِّهِمْ يَتَوَكَّلُونَ» (شورا: ۳۶).

حقیقت قرب

نزدیک شدن به جانب خدای متعال، تحولی وجودی و حقیقی است، که در اسلام با واژگانی نظیر هجرت، زنده شدن و نورانی شدن تعبیر می‌شود.

۱. تحول و دگرگونی

نزدیک شدن به خدای متعال نوعی تحول و دگرگونی درونی و حقیقی است. از واژگانی که به لحاظ معنایی به این تحول و دگرگونی نزدیک است، واژگان «انقلاب»، «هجرت»، «فرار» و ... است.

انسان می‌تواند از نوعی دگرگونی از حیات نباتی و حیوانی به حیات ایمانی و الهی و هجرت از گناه و کفر و فسق به جانب خداوند را تجربه کند، که تحولی حقیقی است. این تحول و دگرگونی، که به وسیله ایمان و عمل صالح رخ می‌دهد، امری اختیاری و بنابراین تکاملی و ارزشی است: «إِنَّا إِلَىٰ رَبِّنَا مُنْقَلِبُونَ» (شعراء: ۵۰).

در جهان‌بینی اسلام، جهان و انسان ماهیت «از اویی» و «به‌سوی اویی» دارد (بقره: ۱۵۶). افزون‌براین، انسان از این امتیاز برخوردار است که واقعیتش خدایی است و خداوند در آفرینش او عنایتی ویژه داشته و از روح خود در او دمیده است: «وَنَفَخْتُ فِيهِ مِنْ رُّوحِي» (حجر: ۲۹). از این رو، کمال و سعادت انسان، رفتن به‌سوی خداوند و نزدیک شدن به اوست (مطهری، ۱۳۷۷: ۳۴). یعنی ای انسان تو مسافری و در حال رفتن و هر رفتنی منوط به مقصد و مقصود است و مقصود تو خداست؛ تو مسافر الی الله هستی. این صرف احساس روان‌شناسانه نیست، بلکه ریشه در ذات و حقیقت انسان دارد و از مقولات وجودی اوست. به عبارت دیگر، این رفتن بازگشت به وطن و اصل و حقیقت خویش است.

این حرکت تکاملی حتی در قیامت نیز ادامه می‌یابد؛^۷ چنان‌که آنان در آخرت طالب کامل شدن نور خویش هستند: «يَوْمَ لَا يُخْزِي اللَّهُ النَّبِيَّ وَالَّذِينَ آمَنُوا مَعَهُ نُورُهُمْ يَسْعَىٰ بَيْنَ أَيْدِيهِمْ وَ بَأْيَمَانِهِمْ يَقُولُونَ رَبَّنَا أَتْمِمْ لَنَا نُورَنَا وَاغْفِرْ لَنَا إِنَّكَ عَلَىٰ كُلِّ شَيْءٍ قَدِيرٌ» (تحریم: ۸).

علامه طباطبایی می‌نویسد:

سیاق آیه نشان می‌دهد که مغفرت درخواست شده باعث تکمیل نور ایمان می‌شود و این البته نشان می‌دهد که در نور آن‌ها نقصی است. نور همان ایمان و عمل صالح است و ایمان و عمل آن‌ها بر حسب درجات ایمان نقص دارد و این گروه در قیامت از خداوند می‌خواهند که نقص ایمان‌شان را برطرف کند (طباطبایی، ۱۳۶۳، ج ۱۹: ۳۳۶).

اما بسیاری از این انسان‌ها در این حرکت تکاملی اشتدادی و بی‌انتها متوقف می‌شوند و در همان مراحل نباتی و حیوانی و یا مراتب پایین انسانی می‌مانند و ایمان و عمل، که لازمه تداوم مسیر است، آنان را در این راه همراهی نمی‌کند. البته از آنجا که انسان از امکانات و استعداد تکامل و صعود برخوردار است و با سرپوش نهادن بر آن‌ها از سیر صعودی بازمی‌ماند، لازمه‌اش سیر قهقریایی است. همه مراحل تحول انسانی از سنخ حیات بعد از حیات است و اگر گاهی از مرگ سخن به میان می‌آید به لحاظ غیبت ظاهری انسان در حال سیر از منزل پیشین است (جوادی آملی، ۱۳۷۸، ج ۲: ۵۹۶).

نکته دیگر اینکه، در باب سیر انسان به جانب خداوند با دو صراط مواجه هستیم؛ یک صراط بدون بار ارزشی مثبت است؛ که همگان در آن قرار دارند و در نهایت به ملاقات خداوند می‌رسند. آیات زیادی بر این صراط دلالت دارند: «خَلَقَ السَّمَاوَاتِ وَالْأَرْضَ بِالْحَقِّ وَصَوَّرَكُمْ فَأَحْسَنَ صُورَكُمْ وَإِلَيْهِ الْمَصِيرُ» (تغابن: ۳). «لَهُ مَا فِي السَّمَاوَاتِ وَمَا فِي الْأَرْضِ أَلَا إِلَى اللَّهِ تَصِيرُ الْأُمُورُ» (شورا: ۵۳).

یک صراط هم ارزشی است؛ یعنی راهی است که با اختیار باید آن را انتخاب کرد و پیمود؛ که همان دین خدا و برنامه سعادت انسان است و انبیا انسان‌ها را به آن دعوت کرده‌اند: «وَالَّذِينَ جَاهَدُوا فِينَا لَنَهْدِيَنَّهُمْ سُبُلَنَا» (عنکبوت: ۶۹). و نتیجه آن هدایت خاص خداوند است: (جوادی آملی، ۱۳۷۸، ج ۱: ۲۸۹) «إِنَّ اللَّهَ لَهَادِ الَّذِينَ آمَنُوا إِلَى صِرَاطٍ مُسْتَقِيمٍ» (حج: ۵۴).

به بیان دیگر، انسان دارای دو حرکت طبیعی و ارادی و به تبع آن دارای دو صراط وجودی و ایمانی است. او در حرکت ذاتی و طبیعی خویش با موجودات دیگر هم‌سان است و همچون آن‌ها در سیر تحولی بوده، به جانب خداوند در حرکت است؛ هرچند لزوماً به این معنا نیست که انتهای این تحول و انقلاب، لقای خدای رحمان رحیم و وجهه جمالی او باشد. انتهای این حرکت، بینا شدن چشم حقیقت‌بین و دیدن حقایق و مواجه شدن با خداوند در وجهه جلالی‌اش است: «وَلَوْ تَرَىٰ إِذِ الْمُجْرِمُونَ نَاكِسُو رُءُوسِهِمْ عِنْدَ رَبِّهِمْ» (سجده: ۱۲).

اما حرکت دیگر انسان، که حرکت استکمالی است، به وسیله ایمان و افعال، افکار، اذکار و اخلاق ایمانی است و او را به خداوند نزدیک می‌سازد. این حرکت است که می‌توان آن را صراط مستقیم و ارزشمند دانست؛ برخلاف حرکت اولی ذاتی، که احتمال خطا نیز در آن وجود ندارد (ملاصدرا، ۱۳۶۶، ج ۱: ۱۱۶). انسان به سبب قدرت اختیار، علاوه بر حرکت ذاتی،^۸ حرکت ارادی نیز دارد و می‌تواند از صراط مستقیم منحرف شود و به جای سعادت، مسیر شقاوت را در پیش گیرد. به همین دلیل است که خدای متعال با کتاب‌های آسمانی و انبیا و ائمه^۹ او را به صراط مستقیم راه می‌نماید. این هدایت علاوه بر هدایت تکوینی است (ملاصدرا، ۱۳۶۶، ج ۱: ۱۱۲).

به بیان دیگر، از میان همه راه‌های منتهی به خداوند، یک راه مستقیم است و انسان را به خدای رحمان می‌رساند و دیگر راه‌ها انحرافی است و به خدای منتقم منتهی می‌شود: (جوادی آملی، ۱۳۷۸، ج ۷، ص ۱۹). «وَأَنَّ هَذَا صِرَاطِي مُسْتَقِيمًا فَاتَّبِعُوهُ وَلَا تَتَّبِعُوا السُّبُلَ فَتَفَرَّقَ بِكُمْ عَنْ سَبِيلِهِ» (انعام: ۱۵۳). البته، راه و صراط به جانب خداوند، راهی زمینی یا آسمانی و مادی نیست، بلکه راهی در درون انسان‌هاست. آنان در جان خود سفر می‌کنند (ملاصدرا، ۱۳۶۶، ج ۱: ۴۹۶). به همین دلیل است که مؤمنان باید مراقب جان خود باشند: «يَا أَيُّهَا الَّذِينَ آمَنُوا عَلَيْكُمْ أَنْفُسَكُمْ» (مائده: ۱۰۵).

به بیان دیگر، صراط دینی و ایمانی در خارج و از پیش ساخته شده نیست، تا سالک آن را بی‌یابد؛ این حرکت سالک است که آن را تبدیل به صراط می‌کند. مسافت و راه، امری جدای از متحرک نیست. اخلاق و اوصاف روحی از کیفیات نفسانی است و با حرکت انسان به فعلیت می‌رسد. عدالت، تواضع، سخاوت و ... هنگامی محقق می‌شود که کسی آن‌ها را انجام دهد. این انسان است که با عمل به آن‌ها نخست با آن‌ها متحد و سپس به آن‌ها متصف می‌شود. به همین سبب است که حضرات معصومین^۹ خود را صراط مستقیم می‌دانند: (ملاصدرا، ۱۳۶۶، ج ۱: ۴۹۸). «و الله نحن الصراط المستقیم» (عروسی حویزی، ۱۳۸۳، ج ۱: ۲۲). یا «هم الموازین القسط» (فیض کاشانی، ۱۴۰۲، ج ۲: ۶۰۱؛ مجلسی، ۱۴۰۳، ج ۶۸: ۲۲۶). یا امام علی^{علیه السلام} به صراط مستقیم توصیف شده است: «علیّ هو الصراط المستقیم» (عروسی حویزی، ۱۳۸۳، ج ۱، ۲۲).

نکته پایانی اینکه، چنین نیست که انسان مقرب دارای دو دگرگونی کاملاً جدا باشد، بلکه این دو تحول درهم تنیده و در طول هم هستند. به بیان دیگر، او تحول غیراختیاری را به تحول اختیاری تبدیل می‌سازد.

هجرت

تعبیر دیگر برای «تحول» انسان به جانب خداوند، «هجرت» است. هجرت از ماده «هجر»، نقطه مقابل وصل و پیوند و توقف، به معنای جدایی از جایی یا کسی یا ترک چیزی، خواه به بدن یا به زبان و یا به قلب است (ابن منظور، ۱۴۱۴؛ قرشی، ۱۳۵۲، ذیل واژه هجر). مهاجرت را بدین سبب مهاجرت می‌نامند که باعث قطع ارتباط و ترک مکان و دوستان و اقوام است.

هجرت در ادبیات دینی بر دو گونه است: هجرت کبری و هجرت صغری. هجرت کبری، توبه از کفر و نفاق و پیوستن به اسلام و نیز هجرت از پلیدی و گناه است: «وَالرُّجُزَ فَاهْجُرْ؛ و از پلیدی دوری گزین» (مدثر: ۵). حضرت لوط به ابراهیم پیوست و گفت من به‌سوی پروردگارم هجرت می‌کنم: «فَأَمَّنَ لَهُ لُوطٌ وَقَالَ إِنِّي مُهَاجِرٌ إِلَىٰ رَبِّي» (عنکبوت: ۲۶). و هجرت صغری، کوچیدن از محیط شرک و کفر به سرزمین اسلام است: «وَمَنْ يَخْرُجْ مِنْ بَيْتِهِ مُهَاجِرًا إِلَى اللَّهِ وَرَسُولِهِ ثُمَّ يُدْرِكُهُ الْمَوْتُ فَقَدْ وَقَعَ أَجْرُهُ عَلَى اللَّهِ» (نساء: ۱۰۰).

پیداست که آنچه مهم و برتر است هجرت کبری است و هجرت صغری در مقایسه با هجرت کبری از اهمیت چندانی برخوردار نیست (رک: جوادی آملی، ۱۳۷۸، ج ۲۰: ۹۵-۹۶) هرچند در مواردی مقدمه آن است.

هجرت اختیاری است و حرکت در هجرت، به نحو فرار از جایی و چیزی به جایی و چیزی دیگر است (جوادی آملی، ۱۳۷۴: ۱۱۲) «فَقَرُّوا إِلَى اللَّهِ إِنِّي لَكُمْ مِنْهُ نَذِيرٌ مُبِينٌ» (ذاریات: ۵۰).

انتهای هجرت و تحول درونی انسان نیز خلافت الهی است. انسان مسافر، مهاجر و صائر است و درنهایت سیر خود، خلیفه خدا می‌شود و زمینه تجلی جلوه‌ای از علم، حکمت و غفران و ستاریت و سایر اسمای حسنای الهی را در خود متجلی می‌سازد. به هر میزان که این اسما در وجود او بیشتر متجلی شود، او در مراتب بالاتری از خلافت و قرب الهی قرار می‌گیرد.

۲. زنده شدن

صعود «انسان بی جان» به سوی «انسان حقیقی»، عبور از مرگ به حیات طیبه و حقیقی^۹ و ساحت برتر وجود است: (Murata, 1992, pp. 43-44) «أَوْ مَنْ كَانَ مَيِّتًا فَأَحْيَيْنَاهُ وَ جَعَلْنَا لَهُ نُورًا يَمْشِي بِهِ فِي النَّاسِ كَمَنْ مَثَلُهُ فِي الظُّلُمَاتِ لَيْسَ بِخَارِجٍ مِنْهَا» (انعام: ۱۲۲) و «مَنْ عَمِلَ صَالِحًا مِّنْ ذَكَرٍ أَوْ أَنْتَى وَ هُوَ مُؤْمِنٌ فَلَنُحْيِيَنَّهٗ حَيَاةً طَيِّبَةً» (نحل: ۹۷).^{۱۰}

ایمان و عمل صالح باعث حیاتی جدید، غیر از حیات نباتی و حیوانی می شود، که از آن به «حیات طیبه» تعبیر می کنند.^{۱۱} واژه «طیب» در لغت به معنای چیز گوارا، دل چسب، طبع پسند، که مایه آرامش و لذت است و در آن ناراحتی و شکوه و ملال نیست، آمده است (راغب اصفهانی، ۱۴۱۶؛ ابن منظور، ۱۴۱۴؛ قرشی، ۱۳۵۲، ذیل واژه طیب؛ ابن عاشور، بی تا، ج ۱۱: ۱۱۰).

مقصود مجازگویی نیست، بلکه مراد حیاتی با ویژگی ها و آثار حیات حقیقی، نظیر امداد الهی، علم و معرفت است، که انسان های دور از خدا از آن محروم هستند. «أُولَئِكَ كَتَبَ فِي قُلُوبِهِمُ الْإِيمَانَ وَ أَيَّدَهُم بِرُوحٍ مِنْهُ» (مجادله: ۲۲) و «جَعَلْنَا لَهُ نُورًا يَمْشِي بِهِ فِي النَّاسِ» (انعام: ۱۲۲).

تأیید و یاری از جانب خداوند (مجادله: ۲۲؛ روم: ۴۷)، دریافت نور الهی (انعام: ۱۲۲)، برطرف شدن غم و اندوه و ترس و دلهره (انعام: ۱۲۲) و ... از کارویژه های این حیات است. از ویژگی های مهم این حیات، به شرط وجود شرایط، پایا و ابدی بودن آن است، زیرا قرآن برای آن اجل و مدتی تعیین نمی کند، حال آنکه حیات مادی دارای مدت معینی است. در مراتب بالای همین حیات حقیقی است که انسان دارنده آن قدرت تصرف بر هستی می یابد و می تواند به اراده خدا کار خدایی بکند، حال آنکه در حیات معمولی تنها می توانست کار نباتی و حیوانی انجام دهد. از سوی دیگر، علم و قدرت جدید ناشی از این حیات باعث می شود چشم حق بین مؤمن بینا شود و امور را مطابق حقایق شان ببیند و از باطل اعراض کرده، به حق روی آورد. از این روست که او فقط طالب و دوستدار خداوند، یعنی حق مطلق است و جز به او دل نمی بندد و جز از او نمی هراسد (طباطبایی، ۱۳۶۳ق، ج ۱۲: ۳۴۲).

خلاصه اینکه،

خدای سبحان در کلام مجید خود به انسان های الهی حیات جدیدی را نسبت داده که با مردن سپری نمی شود، بلکه پس از مرگ در سایه ولایت خدا محفوظ است. در آن

زندگی سختی و فرسودگی نیست، ذلت و شقاوت وجود ندارد، صاحبان آن زندگی غرق در محبت پروردگار و خرسند از تقرب درگاه او هستند و جز با سعادت روبرو نمی‌شوند و در امنیت و سلامت و نشاط و لذتی به‌سرمی‌برند که با هیچ ترس و خطر و نابودی آمیخته نیست. آنان چیزهایی را می‌بینند و می‌شنوند که دیگران از آن محرومند و عقل و اراده‌شان به جایی می‌رسد که دست دیگران از آن کوتاه است (طباطبایی، ۱۳۶۳ق، ج ۷: ۳۴۸).

هرچند برخی مفسران، با توجه به برخی روایات، مصادیق خاصی، نظیر رزق و روزی حلال، زندگی شرافت‌مندانه همراه با قناعت و خشنودی، بهشت پرطراوت، زندگی سعادت‌مندانه در بهشت برزخی و... را برای حیات طیبه ذکر کرده‌اند (طبرسی، ۱۹۸۸، ج ۷: ۷۳۵-۷۳۴)، اما به نظر می‌رسد مقصود از حیات طیبه، زندگی آرام، گوارا، شاد و بانشاط، همراه با عافیت و آرامش در سایه یاد خداست؛ که هم می‌تواند در دنیا تحقق یابد و هم در آخرت.

البته در پایان تذکر یک نکته رواست و آن اینکه چنین نیست که دارنده حیات حقیقی و طیبه، یعنی مؤمن دارای دو حیات معمولی و طیبه باشد، بلکه مقصود مراتب تشکیکی حیات است. حیات طیبه، همین حیات پیشین است که شکوفا و کامل شده است (طباطبایی، ۱۳۶۳، ج ۱۲: ۳۴۳؛ فخررازی، ۱۴۰۵، ج ۲۰: ۱۱۲).^{۱۲}

۳. نورانی شدن

سومین عامل تقرب به خداوند نورانی شدن دل آدمی است. شاید بتوان معادل وجود و مراتب آن در شدت و ضعف و نیز سیر تکاملی موجودات از طریق حرکت جوهری، اصطلاح «نور» و مراتب شدید و ضعیف آن را قرار داد. نور یکی از واژگان کلیدی و محوری است و نقش مهمی در تعبیر دینی ایفا می‌کند. قرآن انواع متعدد نورهای مادی و معنوی، نظیر نور خورشید و ماه (نوح: ۱۶؛ یونس: ۵)، نور خدای متعال (نور: ۳۵)، نور قرآن (نساء: ۱۷۴؛ تغابن: ۸)، نور ایمان (حدید: ۱۹؛ تحریم: ۸) و ... را مطرح می‌کند. در اینکه آیا همه مصادیق نور حقیقی هستند یا برخی حقیقی و برخی مجازی و استعاری،^{۱۳} در میان صاحب‌نظران اختلاف وجود دارد. اما از منظر بسیاری از اندیشمندان، الفاظ برای روح معانی وضع شده‌اند (ملاصدرا، ۱۳۶۶، ج ۴: ۱۵۱-۱۵۰؛ فیض کاشانی، ۱۴۰۲، ج ۱: ۶۸-۶۷؛ جوادی آملی، ۱۳۷۸، ج ۳: ۲۲۸) بدون اینکه آن معانی مشروط به هیئت و صورت خاص و یا مصداق محسوس یا

معقول باشد. غرض و غایت از وضع، یکی است و تحول مصادیق دگرگون کننده معنا نیست. امام خمینی درباره واژه «نور» می‌فرماید:

کلمه «نور» که موضوع است از برای آن جهت ظاهریت بالذات و مظهریت للغير، گرچه اطلاقش به این انوار عرضیه دنیاویّه خالی از حقیقت نیست - زیرا که در اطلاق به آن‌ها جهت محدودیت و اختلاط به ظلمت منظور نیست و همان ظهور ذاتی و مظهریت در نظر است - ولی اطلاق آن بر انوار ملکوتیه، که ظهورشان کامل‌تر و به افق ذاتیت نزدیک‌تر است، و مظهریت‌شان بیشتر است - کمیتاً و کیفیتاً - و اختلاط‌شان به ظلمت و نقص کمتر است، به حقیقت نزدیک‌تر است؛ و اطلاقش بر انوار جبروتیه به همین بیان نزدیک‌تر به حقیقت است، و اطلاقش بر ذات مقدس حق جلّ و علا، که نور الانوار و خالص از همه جهات ظلمت است و صرف نور و نور صرف می‌باشد، حقیقت محض و خالص است. بلکه توان گفت که اگر «نور» وضع شده باشد برای «ظاهر بادنه و مظهر لغیره» اطلاق آن بر غیر حق تعالی در نظر عقول جزئیّه حقیقت است؛ و اما نزد عقول مؤئیده و اصحاب معرفت مجاز است، و فقط اطلاقش بر حق تعالی حقیقت است (امام خمینی، ۱۳۷۴: ۲۵۰).

چنان‌که استاد مطهری می‌گوید وقتی ما نور را به معنای پیدا و پیداکننده گرفتیم، حال پیدا برای چشم یا عقل و یا دل، به این معنا درست است که ما خدای متعال را هم «نور» بدانیم، یعنی حقیقتی که در ذات خود پیدا و پیداکننده غیر است. به این معنا دیگر هیچ چیزی در مقابل خدا نور نیست، یعنی همه نورها در مقابل خدا ظلمت‌اند، زیرا آن چیزی که در ذات خودش پیدا و پیداکننده است فقط خدا است، اشیای دیگر اگر پیدا و پیداکننده هستند، خدا آن‌ها را پیدا و پیداکننده کرده است (رک: مطهری، ۱۳۷۰، ج ۴: ۱۰۴-۹۸).

نور در عرفان نیز چیزی شبیه به همین معناست، الا اینکه در نظر عارف، اختلاف نورها به چیزی است که بر ذات آن‌ها عارض می‌شود، نظیر امکان و وجوب. از منظر عرفان، این احکام مربوط به تجلیات و تعینات نور است. حقیقت نور یکی است و تعدد نور به لحاظ اختلاف مظاهر و قابل‌ها است (ملاصدرا، ۱۳۶۶، ج ۴: ۳۴۸). تفاوت در نور به شدت و ضعف و درواقع به صورت تشکیکی است. بالاترین درجه نور، نور الهی است، که نور هر چیز و ظهور هر چیزی است، سپس نورهای عالی عقلی و نفسی و درنهایت، نورهای سافل عنصری و مادی است (مطهری، ۱۳۷۰، ج ۴: ۳۵۱).

بنابراین، با توجه به طولی بودن معنا و دیدگاه وضع الفاظ برای روح معانی، نه تنها نور بودن خداوند حقیقی است و نه استعاری، بلکه نور مؤمنان نیز حقیقی است، از این رو دارای اثر بوده، راهنمای سیر آنان به سوی خدای متعال و بهشت خواهد بود (رک: حدید: ۱۲ و ۲۸؛ تحریم: ۸؛ انعام: ۱۲۲). در نقطه مقابل نیز ظلمت انسان‌های دور از خدا حقیقی است، که نمی‌توانند به سوی حق تعالی حرکت کنند (رک: نور: ۴۰؛ بقره: ۱۷).

در نظرگاه دین، انسان دارای اعضا و جوارح اداری و تحریکی باطنی است و به وسیله آن اعضا با حقایق غیبی در ارتباط است و با فقدان هر حس باطنی از شهود حقیقت غیبی مربوط به آن حس محروم می‌شود (جوادی آملی، ۱۳۷۸، ج ۱۲: ۲۱۸). نفس انسانی مدام در حال تحول است و در هر آنی، شأنی جدید بر او عارض می‌شود و بر اثر اکتساب به اخلاق، به حقایق مختلف نورانی یا ظلمانی تبدیل می‌شود. درواقع، نفس بر اثر حرکت جوهری، با هر فعل و قول و نیتی، در ذات خود متحول می‌شود و نفس مقرب به نور تبدیل می‌شود (ملا صدرا، ۱۹۸۱، ج ۸: ۲۵۴-۲۴۷).

همان‌گونه که هرچه یک شی‌ای به منبع نور حسی نزدیک‌تر باشد، نورانی‌تر و روشن‌تر از چیزی است که از آن دورتر است، به همین سان انسان هرچه به منبع نور حقیقی، که خدای متعال است، نزدیک‌تر باشد، نورانی‌تر است. به تعبیر دیگر، همان‌گونه که شخص با قرار گرفتن در برابر نور خورشید، روشن می‌شود، با آنکه نور خورشید عارضی است، اگر روی خود را به جانب خدا کند، به‌راستی نورانی می‌شود (فخر رازی، ۱۴۰۵، ج ۲۸: ۱۰۸). «يَوْمَ تَبْيَضُّ وُجُوهٌ» (آل عمران: ۱۰۶) و «نُورُهُمْ يَسْعَى بَيْنَ أَيْدِيهِمْ وَبِأَيْمَانِهِمْ» (تحریم: ۸).

نور ایمان و معرفت

علاوه بر نور عام الهی، که سبب روشنی و ظهور و بروز همه مخلوقات می‌شود، نور دیگری از جانب خداوند به مؤمنان اختصاص دارد، که نور ایمان و معرفت است. خداوند مؤمنان را با نور خود، که نور هر نوری است و آسمان و زمین را با آن روشن می‌سازد، راهنمایی می‌کند: «يَهْدِي اللَّهُ لِنُورِهِ مَن يَشَاءُ» (نور: ۳۵). «اللَّهُ وَلِيُّ الَّذِينَ آمَنُوا يُخْرِجُهُم مِّنَ الظُّلُمَاتِ إِلَى النُّورِ» (بقره: ۲۵۷).

خداوند به واسطه ایمان، مؤمنان را متحول ساخته، از تاریکی‌های جهالت و ظلم و فساد به جانب روشنایی وارد می‌سازد. این نور خاص ایمان و معرفت است که به وسیله آن راه سلوک مؤمنان به

جانب خداوند روشن می‌شود (طباطبایی، ۱۳۶۳، ج ۱۵: ۱۲۳). چنان‌که در جای دیگر می‌فرماید: «أَفَمَنْ شَرَحَ اللَّهُ صَدْرَهُ لِلْإِسْلَامِ فَهُوَ عَلَى نُورٍ مِّنْ رَبِّهِ» (زمر: ۲۲) و «وَالَّذِينَ آمَنُوا بِاللَّهِ وَرُسُلِهِ أُولَٰئِكَ هُمُ الصَّادِقُونَ وَالشَّهَدَاءُ عِنْدَ رَبِّهِمْ لَهُمْ أَجْرُهُمْ وَنُورُهُمْ» (حدید: ۱۹) و «جَعَلْنَا لَهُ نُورًا يَمْشِي بِهِ فِي النَّاسِ» (انعام: ۱۲۲).

مقصود از این نور، علم و معرفتی است که سبب راه‌یابی انسان در اعتقاد و عمل به حق می‌شود؛ چیزی که دیگران از آن بی‌بهره‌اند (طباطبایی، ۱۳۶۳، ج ۱۲: ۳۴۱). مؤمنان با این نور خاص، به اعمال صالح راه می‌یابند و دل و دیده آنان در روزی که دل‌ها و دیده‌ها زیر و رو می‌شود، با آن روشن می‌شود، و در نتیجه به‌سوی سعادت جاودانه خود هدایت می‌شوند و آنچه در دنیا برای‌شان غیب بود در آن روز برای‌شان عیان می‌شود (طباطبایی، ۱۳۶۳، ج ۱۵: ۱۲۳).

اعمال و عقاید حق مصداق معنوی نور است و اعمال و عقاید باطل مصداق غیبی ظلمت و استعمال لفظ در مصداق غیبی آن مانند استعمال در مصداق مشهود، استعمال حقیقی است نه مجازی و استعاری. به بیان دیگر، الفاظی مانند کفر و ایمان، به حقایق تکوینی درونی انسان تکیه دارند. ایمان روح را نورانی می‌کند. عمل به معارف و اخلاق و احکام دینی باعث اثر تکوینی در روح انسان شده، آن را نورانی می‌سازد. انسان‌های بصیر در همین دنیا آن حقایق تکوینی را می‌بینند و دیگران در قیامت (جوادی آملی، ۱۳۷۸، ج ۱۲: ۲۲۱-۲۲۰).

با تقویت مراتب ایمان و عمل نیک نور مؤمنان کامل‌تر و بیشتر می‌شود و بالتبع از ظلمت‌شان کاسته می‌شود. نور ایمان به تدریج بر قلب مؤمن می‌تابد و پیوسته افزایش یافته، حقیقتش کامل می‌شود. این نور نخست باعث خشیت از خدا، هنگام توجه به حضرت حق می‌شود: «إِنَّمَا الْمُؤْمِنُونَ الَّذِينَ إِذَا ذُكِرَ اللَّهُ وَجِلَتْ قُلُوبُهُمْ» (انفال: ۲)، سپس با سیر در آیات خداوند، رشد و نمو می‌یابد و ایمان صاحب آن قوی شده، به مرحله یقین می‌رسد: «وَإِذَا تُلِيَتْ عَلَيْهِمْ آيَاتُهُ زَادَتْهُمْ إِيمَانًا» (انفال: ۲) و با فرونی ایمان، به مقام پروردگار و جایگاه خود معرفت می‌یابد؛ تا جایی که همه‌چیز را از آن خدای متعال و وابسته به خداوند می‌بیند، به همین روی به او توکل می‌کند و او را وکیل امور خود قرار می‌دهد و به تصمیم او برای خود خرسند می‌شود و به آن گردن می‌دهد: «وَعَلَىٰ رَبِّهِمْ يَتَوَكَّلُونَ» (انفال: ۲)، و در نهایت به مقام عبودیت و اخلاص دست می‌یابد (طباطبایی، ۱۳۶۳، ج ۸: ۱۱).^{۱۴}

این نور، روح زنده‌ای است که مؤمن با آن حیات دارد: «أَوْ مَنْ كَانَ مَيِّتًا فَأَحْيَيْنَاهُ وَ جَعَلْنَا لَهُ نُورًا يَمْشِي بِهِ فِي النَّاسِ كَمَنْ مَثَلُهُ فِي الظُّلُمَاتِ لَيْسَ بِخَارِجٍ مِنْهَا» (انعام: ۱۲۲). خداوند به دنبال این نور، حیاتی جدید، افزون بر حیات پیشین که از آن همگان است، به مؤمن می‌بخشد (طباطبایی، ۱۳۶۳، ج ۲: ۲۹۰).

مؤمن با نور الهی، خیر و شر و راه نجات و رستگاری را تشخیص می‌دهد؛ حال آنکه کسانی که از این نور محروم هستند، در زندگی سرگرداند و بیشتر آن را به آزمون و خطا می‌گذرانند و یا ره به سقوط می‌برند. انسان مقرب با چنین نوری تمام وجودش نورانی می‌شود، نورانی می‌بیند، می‌شنود و عمل می‌کند. در اینجا همه‌چیز برای او روشن و مکشوف می‌شود و خدا پرده از دل او برمی‌دارد: «كُلًّا إِنَّ كِتَابَ الْأُتْرَارِ لَفِي عَلَيِّنَ وَ مَا أَدْرَاكَ مَا عَلَيُّونَ كِتَابٌ مَرْقُومٌ يَشْهَدُهُ الْمُقَرَّبُونَ» (مطففين: ۱۸-۲۱) و «وَ كَذَلِكَ نُرِي إِبْرَاهِيمَ مَلَكُوتَ السَّمَاوَاتِ وَ الْأَرْضِ وَ لِيَكُونَ مِنَ الْمُوقِنِينَ» (انعام: ۷۵).

مؤمنان و صالحانی که از نور هدایت بهره‌مند شوند، هم در دنیا نورانی می‌شوند و هم در آخرت و خداوند زندگی‌شان، یعنی وجودشان را دگرگون می‌سازد. آنان زندگی نوری دارند، که با آن در میان مردم معاشرت می‌کنند، چنان‌که آیه ۱۲۲ سوره انعام به آن تصریح داشت و در آخرت نیز با آن سیر می‌کنند: «يَوْمَ لَا يُخْزِي اللَّهُ النَّبِيَّ وَ الَّذِينَ آمَنُوا مَعَهُ نُورُهُمْ يَسْعَى بَيْنَ أَيْدِيهِمْ وَ بَايَمَانِهِمْ يَقُولُونَ رَبَّنَا أَتْمِمْ لَنَا نُورَنَا» (تحريم: ۸).

اینکه از تابیدن نور به «سعی و دویدن» تعبیر کرده است، بیان‌گر این امر است که آنان به‌سوی درجات بهشت در حال دویدن و سعی هستند و مسیرهای سعادت و مقامات قرب یکی پس از دیگری برای‌شان روشن می‌شود، تا آنجا که نورشان کامل می‌شود (طباطبایی، ۱۳۶۳، ج ۱۹: ۱۵۵). و اینکه نورشان ساطع است و تا مسیر زیادی را روشن می‌کند، از این‌روست که وجودشان نورانی است، نه اینکه چراغی به خود بسته باشند. آنان نور دارند، نه ابزار نور. این نور نور حقیقی است که خداوند برای مؤمنان قرار داده است (ابن‌عاشور، بی‌تا، ج ۲۸: ۳۳۲).

شاخصه‌های عام قرب به خدا

با توجه به آنچه در باب حقیقت قرب به خدا مطرح شد، می‌توان این قرب را دارای شاخصه‌هایی دانست، که برخی از آن‌ها به قرار ذیل است:

۱. تحول وجودی و حقیقی

از آنجاکه میان روح و افعالش، رابطه‌ای حقیقی و وجودی برقرار است، پیامد این رابطه نیز امری حقیقی خواهد بود؛ که قرب به خدا و صعود یا برعکس است. بنابراین قرب الی الله، قرب کمالی و درجه وجودی و حقیقی است، نه اعتباری و تشریفاتی.

به بیان دیگر، در قرب به خدای متعال، ویژگی‌ها و شایستگی‌هایی که باعث این منزلت نزد خداوند می‌شوند، حقیقی هستند و در افراد محقق می‌شوند؛ بنابراین خود قرب نیز امری وجودی و حقیقی است و حقیقتاً وجود، علم و دیگر اوصاف مقرب به وجود و علم و اوصاف خداوند نزدیک می‌شود. نتیجه ارزش‌های اخلاقی، کمالات تکوینی روحی است. انسان دارای ارزش اخلاقی مثبت، به‌راستی از نظر وجودی کامل‌تر است و صرف یک قرارداد و اعتبار محض نیست (مصباح یزدی، ۱۳۶۸: ۳۷۲).

در قرب به خدا، که مرتبه‌ای از وجود است، استعدادهای ذاتی انسان با حرکت اختیاری (طباطبایی، ۱۳۶۳، ج ۳: ۱۹۵) رو به جلو،^{۱۵} خواه سریع و برق‌آسا، مانند انبیا و اولیای خدا^{۱۶} و خواه متوسط و کند، مانند سایر مؤمنان، به فعلیت می‌رسد (مصباح یزدی، ۱۳۸۰: ۷۶). انسان با پیمودن راه بندگی خداوند، درجات قرب به خدا را طی می‌کند و از مرحله حیوانی تا مرحله فوق‌ملک را می‌پیماید. این صعود و تعالی، بالا رفتن بر نردبان وجود است. شدت و قوت وجود و کامل شدن آن است؛ که مساوی است با زیادی و کمال در علم و قدرت و حیات و اراده و مشیت و درنهایت، کمال دایره نفوذ و تصرف (مطهری، بی‌تا، ۶۸).

با توجه به مقدمات طی کمال انسانی، انسان مسیر کمال را طی می‌کند و جوهر وجودش تکامل می‌یابد و همه استعدادها و قابلیت‌های ذاتی، معنوی و انسانی‌اش به فعلیت و کمال می‌رسد (مطهری، بی‌تا، ۸۷؛ مصباح یزدی، ۱۳۸۰: ۲۵۴-۲۵۳).

۲. تشکیکی بودن قرب

قرب مانند ایمان، تقوی، برّ و ... دارای مراتب است و چنین نیست که فقط دارای یک مرتبه بوده، همهٔ مقربان در یک رتبه و درجه باشند. قرب به خدا دارای مراتب مختلف است و اگر وصول به عالی‌ترین مرتبهٔ آن برای همه میسر نباشد، رسیدن به نازل‌ترین مراتب آن، برای همگان میسر است (مصباح یزدی، ۱۳۸۰: ۷۵). همان‌گونه که ایمان از شهادت به یگانگی خداوند تا مراتب اوج باور به خداوند را شامل می‌شود، از مرحلهٔ نیل به مقام قرب تا اوج صعود به جانب خداوند، مراتبی از قرب و شاید بتوان گفت مراتبی بی‌نهایت از آن وجود دارد (ابن‌عجیبه، ۱۴۲۰: ج ۲: ۵۳۹). مقربان، با توجه به درجه و اخلاص ایمان و نیز عمل نیک‌شان، به درجات متفاوت کمال نائل می‌شوند. اشرف این مقربان رسول خدا (ص) و سپس اهل بیت (ع) و بعد یاران و دوستان خاص آن حضرات هستند.

مقربان، با توجه به درجه و اخلاص ایمان و نیز عمل نیک، به درجات متفاوت «مخلصین» (صافات: ۱۵۹-۱۶۰)، «موقنین» (ذاریات: ۲۰)، «منیین» (غافر: ۱۳)، «مطهرین» (واقع: ۷۷-۷۹)، «اولیاء» (یونس: ۶۲) و «صدیقین» (نساء: ۶۹) و ... تقسیم می‌شوند.

البته باید توجه داشت که مقصود این است که همهٔ درجات از آن همهٔ مؤمنان و مقربان است، نه اینکه همهٔ آنان به‌تنهایی دارای جمیع این درجات هستند. چرا که درجات به‌تبع ایمان مؤمنان است، که ذومراتب است (طباطبایی، ۱۳۶۳، ج ۸: ۱۲).

درجه‌دار شدن و درجه شدن

گاه درجه و یا درجات گوناگون برای مؤمنان مطرح است: «أُولَئِكَ هُمُ الْمُؤْمِنُونَ حَقًّا لَهُمْ دَرَجَاتٌ عِنْدَ رَبِّهِمْ» (انفال: ۴). گاه نیز خود انسان‌ها تبدیل به درجه و رتبه می‌شوند: «هُمْ دَرَجَاتٌ عِنْدَ اللَّهِ» (آل‌عمران: ۱۶۳). با توجه به اینکه درجات معنوی، همچون تقوی، حقیقی و دارای بار ارزشی است (رک: مجادله: ۱۱؛ حدید: ۱۰؛ انعام: ۱۶۵؛ زخرف: ۳۲)، انسان می‌تواند به جایی برسد که خودش عین درجه بشود، نه اینکه درجه‌ای برای او مطرح باشد، چنان‌که علم و عالم، عمل و عامل و تحقیق و محقق با هم اتحاد دارند (رک: فخررازی، ۱۴۰۵، ج ۷: ۷۷؛ نیشابوری، ۱۳۸۱، ج ۲: ۳۰۲-۳۰۱). اولیاء الله خود درجهٔ حقیقی هستند و در میزان درجه و نوع آن برخی بر دیگری برتری دارند (جوادی آملی، ۱۳۷۸، ج ۱۲: ۴۹).

اگر کسی سلوک الهی و عرفانی‌اش از مرتبه حال بگذرد و به مرتبه ملکه برسد و اوصاف کمالی در جان او رسوخ کند و جزء ذات و هویت او گردد، چنین شخصی از درجه‌دار بودن فراتر رفته، خود معیار ارزش و درجه می‌شود. در اینجا سخن از اتحاد وجودی علم و عمل و ایمان با عالم و عامل و مؤمن است. بنابراین، سخن برخی مفسران در تفسیر این آیه شریفه که مقصود این باشد که آنان دارای درجات و مراتب رفیع هستند، (رک: طوسی، ۱۴۱۲، ج ۳: ۳۷؛ طبرسی، ۱۹۸۸، ج ۲: ۸۷۵) درست نیست و آیه بیانگر آن است که آنان بر اثر صعود کمالی خود تبدیل به درجه و معیار شده‌اند (جوادی آملی، ۱۳۷۸، ج ۱۲: ۴۹).

۲. اکتسابی بودن قرب

با توجه به مبانی انسان‌شناختی اسلام، نظیر اختیار و تحول‌پذیری انسان و لوازم اختیار، یعنی شناخت، قدرت و میل، تکامل انسان اکتسابی است. اسلام بر ضرورت مسئولیت اخلاقی بشر تأکید دارد. سعادت در اسلام به سبب شایستگی انسان و در پرتو بندگی خدا و پیمودن مسیر تکامل است. او می‌تواند ابتدا با کمک قرآن (یس: ۹ و ۸۲)، و محبت اهل بیت^(ع) (شوری: ۲۳)، و نیز عقل (بقره: ۱۶۴؛ حج: ۴۶؛ روم: ۲۴ و ۲۸؛ جاثیه: ۵ و ...) همچنین الگوی نبوی (احزاب: ۲۱)، به کمال برسد.

ملائک سعادت در اسلام، ایمان و عمل نیک است (طباطبایی، ۱۳۶۳، ج ۱: ۲۱۵؛ طبرسی، ۱۹۸۸، ج ۱: ۱۴۷). با ایمان، عمل نیک و عبادت می‌توان به مقام قرب خداوندی دست یافت: «وَمَا أَمْوَالُكُمْ وَلَا أَوْلَادُكُمْ بِالَّتِي تُقَرِّبُكُمْ عِنْدَنَا زُلْفَىٰ إِلَّا مَنْ آمَنَ وَعَمِلَ صَالِحًا» (سبأ: ۳۷؛ هود: ۲۳، رعد: ۲۹، جاثیه: ۳۰، توبه: ۲۰ و ۸۸؛ نساء: ۱۲۲).

البته، انسان خود را شایسته اعطای خدا قرار می‌دهد، اما از فاعلیت تکوینی خداوند و نیز نقش توفیق و امداد الهی نباید غافل بود. امدادهای الهی اشراقات ربانی بر دل بندگان مخلص هستند. حد اختیار انسان، انتخاب راه و عمل است، اما این خداوند است که عمل را به ثمر می‌رساند (جوادی آملی، ۱۳۷۸، ج ۱: ۴۹۲). به رغم فاعلیت حقیقی الهی، انسان نیز دارای اختیار است و بنابراین مسئول همه ادعاهای اعمال، رفتار (عنکبوت: ۱۳؛ احزاب: ۸؛ زخرف: ۱۹) و حتی اعضا و جوارح خویش است (اسراء: ۳۶). ایمان و عمل، اختیاری است و از بیرون بر انسان تحمیل نمی‌شود (انسان: ۳) و نقش راهنمایان بیرونی متحول ساختن درون انسان است. خداوند خود را به انسان‌ها نزدیک می‌سازد و از آنان

دعوت به تقرب به سوی خود می‌کند و منتظر واکنش آنان است (بقره: ۱۸۶)؛ این عمل کرد خود آناهست که آنان را به خدا نزدیک (محمد: ۱۷) یا از او دور می‌سازد (بقره: ۷-۶؛ جاثیه: ۲۳).

نتیجه

مطابق آنچه گذشت، قرب به خدا تحول وجودی حقیقی و کمالی است. انسان موجودی تحول‌پذیر است و این تحول حقیقی است نه اعتباری و تشریفی. چنین تحولی با اختیار و عمل انسان، به دو سوی تعالی و تنزل امکان‌پذیر است. تحول تعالی‌جویانه انسان با تعبیر هجرت، حیات طیبه و نورانی شدن توصیف می‌شود؛ چنان‌که تحول نزولی و ناشی از سوء اختیار، به مرگ و منشاء اثر نبودن (فاطر: ۲۲)، رفتن به سمت حیوانیت (انفال: ۲۲ و ۵۵؛ اعراف: ۱۷۹؛ فرقان: ۴۴) و مسخ شدن (بقره: ۶۵)، ظلمت (نور: ۳۹-۴۰) و ... تعبیر می‌شود.

مؤمن حقیقتاً در سیر تکاملی خویش به جانب خدای رحمان و رحیم، تحول وجودی می‌یابد و این‌گونه نیست که اعتباراً و تشریفاً او را مقرب خدا بنامند؛ جوهر او حقیقتاً تغییر می‌یابد و به موجودی الهی، نورانی، کامل، زنده، شاهد بر اعمال مخلوقات و ولی، یعنی محیط بر هستی تبدیل می‌شود؛ یعنی تبدیل به موجودی نورانی، حی، قادر، محیط و دارای اسمای حسناى خدای متعال می‌گردد. بنابراین کار خدایی می‌کند. معرفت و مشاهداتی که در این مسیر برای بنده حاصل می‌شود، بر مرتبه وجودی‌اش می‌افزاید و به تدریج جوهر ذاتش را کامل‌تر می‌سازد. پیداست که لوازم چنین تحولی، متخلق شدن به اخلاق و اوصاف خداوندی است و نتیجه و غایت آن مخلص، مطهر، مرضی و مطمئن شدن است.

بنابراین، قرب به خدا یعنی به فعلیت رسیدن استعدادهای ذاتی شخص با سیر و حرکت اختیاری برق‌آسا یا متوسط یا کند. در این نگاه، انسان بر اثر تکامل و شکوفا کردن استعدادهای انسانی و کنار نهادن نقص‌ها و ضعف‌ها، به کمال مطلق نزدیک‌تر می‌شود. پیداست که در اینجا مقصود این نیست که انسان با افزایش علم و قدرت و سایر صفات مادی به کمال می‌رسد و به خداوند نزدیک می‌شود. مقصود این است که انسان مؤمن بر اثر لطف خداوند، به شناخت و بصیرت بالایی دست می‌یابد و اعمالش را براساس آن شناخت برای خداوند خالص می‌کند و هرچه بالاتر می‌رود این احساس برایش واضح‌تر می‌شود که همه‌چیز از خداست و او از خود چیزی ندارد. ولی به هر حال

آنچه رخ می‌دهد این است که استعدادهای انسانی و الهی او شکفته می‌شود و به‌راستی شایسته عنوان خلیفه‌اللهی می‌شود؛ یعنی به شئون و اوصاف حقیقی دست می‌یابد، نه اینکه تشریفاً و اعتباراً خداوند عنوان خلیفه و مقرب را به او بدهد.

بنابراین، مقصود از بیشتر شدن صفات وجودی، بیشتر شدن صفات وجودی کمالی است، نه هر صفتی. منظور از علم، علم به حقایق هستی است، نه علم ریاضی و فیزیک. منظور از قدرت، قدرت تصرف در هستی و کار خارق عادت انجام دادن است، نه قدرت جسمانی. به عبارت دیگر، مقرب به مقام ولایت دست می‌یابد و می‌تواند به اذن الله در هستی تصرف کند. پس نفس او بر اثر این نزدیکی، قوی شده و قدرت الهی یافته است.

البته این قرب هیچ‌گاه فقر وجودی عبد را برطرف نمی‌سازد. به عبارت دیگر، او در برابر خداوند همچنان عبد است و این رابطه مخلوق و خالق و عبد و معبودی همچنان پابرجاست. ثانیاً این نزدیکی به اذن و توفیق خود خداوند است.

از سوی دیگر، همان‌گونه که از کلمه «تقرب» پیداست، قرب فرایندی تدریجی و تکاملی است و بنده به تدریج، بر اثر تقویت ایمان و عمل صالح، به خداوند نزدیک می‌شود. او از آغاز حقیقتاً به خدا نزدیک نبوده است، نه اینکه نزدیک بوده و خود از آن باخبر نبوده است. او در این مرحله واقعاً تغییر کرده و به شخصی غیر از شخص اولیه‌اش تبدیل شده است. درنهایت اینکه، قرب به خدا امری حقیقی و وجودی، تشکیکی و اکتسابی است.

پی‌نوشت‌ها

۱. قرب به معنای نزدیکی زمانی و مکانی (بقره: ۳۵؛ یوسف: ۶۰؛ ذاریات: ۲۶-۲۷)، نزدیکی خویشاوندی و نسبی یا سببی (نساء: ۷)، (شعراء: ۲۱۴؛ روم: ۳۸) و احاطه کامل داشتن بر چیزی (ق: ۱۶).
۲. برای دیدن این نظریات بنگرید به: شهید مطهری، *ولاءها و ولایت‌ها؛ نیز انسان کامل*، مجلسی، *مرآة العقول*؛ نیز *عین الحیات*؛ محمدتقی مصباح یزدی، *خودشناسی برای خودسازی*، نیز *به‌سوی خودسازی*.
۳. ما در اینجا درصدد بیان «انسان کامل» در اصطلاح عرفا نیستیم، بلکه مقصود بیان انسان کامل از منظر قرآن است که در قالب تعبیری نظیر «مطهر»، «مرضی»، «مخلص»، «مقرب» و ... بیان می‌شود. در ادامه نیز خواهد آمد که «کمال» در این «انسان کامل» تشکیکی است و از نخستین درجه ورود به کمال یا حد نصاب کمال و تقرب تا مراتب نهایی را شامل می‌شود.

۴. منظور از «غیرارزشی» در اینجا بدین معناست که این قرب به خودی خود برای انسان ارزش به حساب نمی‌آید، زیرا اولاً اختصاص به انسان ندارد و ثانیاً به صورت تکوینی است و نه اکتسابی و اختیاری و از طریق پیمودن طریق الی الله.
۵. مخالفت و عناد نیز که از کلمه «عند» گرفته می‌شود، که محل بحث نیست.
۶. ما در اینجا در صدد بیان این نکته نیستیم که مقصود از نفخ روح الهی در انسان چیست؛ آیا مقصود بیان تشریفی است یا مقصود نهادن جلوه‌ای از اسما و صفات الهی در انسان و یا
۷. تداوم غیر از آغاز شدن است؛ حرکت کمالی باید در دنیا آغاز شود، اما می‌تواند در قیامت تداوم یابد.
۸. حرکت ذاتی انسان حرکت در جوهر انسان است و همچون حرکت‌های دیگر دارای فاعل و قابل و مسافت و آغاز و پایان است، اما فرقی این است که در این حرکت، مسافت حرکت، خود متحرک است، که خود انسان باشد (ملاصدرا، تفسیر القرآن الکریم، ج ۱: ۱۱۲).
۹. قرآن نقطه مقابل حیات مؤمنان را مرگ می‌داند و کافران را، به‌رغم برخورداری از حیات نباتی و حیوانی، مرده و اهل قبور می‌داند؛ یعنی برای حیات آن‌ها اثر حقیقی قائل نیست (نمل: ۸۰؛ روم: ۵۲؛ فاطر: ۲۲).
۱۰. مولانا در ترسیم این مرگ و حیات می‌گوید:

از جمادی مردم و نامی شدم	و ز نما مردم ز حیوان سر زدم
مردم از حیوانی و آدم شدم	پس چه ترسم کی ز مردن کم شوم
حمله دیگر بمیرم از بشر	تا برآرم از ملائک بال و پر...
بار دیگر از ملک قربان شوم	آنچه اندر وهم ناید آن شوم

(مثنوی، دفتر سوم)
۱۱. درمقابل آن حیات تلخ و ناگوار است، که از آن کسانی است که از خدا دورند (طه: ۱۲۴).
۱۲. برخی بر این باورند که جایگاه حیات طیبه دنیا نیست، بلکه آخرت یا برزخ است. برای مشاهده اقوال در این باب بنگرید به: آلوسی، تفسیر آلوسی، ج ۱۴: ۲۲۶، ۲۲۷.
۱۳. شاید بتوان گفت با توجه به آیه «کَيْسَ كَمِثْلِهِ شَيْءٌ»، تعبیر «خدا نور است»، خالی از استعاره نباشد. چرا که خداوند را نمی‌توان از سنخ نورهای شناخته شده دانست. اما اگر معتقد به طولی بودن معانی و وضع الفاظ برای روح معانی باشیم، می‌توان گفت خداوند حقیقتاً نور است و بلکه نور حقیقی است و سایر نورها نور خود را از او می‌گیرند. البته پیدا است که در اینجا نور خداوند از سنخ مصادیق امکانی و

- شناخته شده نور نیست. هم چنان که می گوئیم خداوند وجود یا علیم و قدیر است؛ که مقصود مصادیق امکانی علم و قدرت و وجود نیست.
۱۴. چنان که حضرت علی^(ع) در مناجات شعبانیه می فرماید: «الهی هب لی کمال الانقطاع الیک و أنر ابصار قلوبنا بضیاء نظرها الیک حتی تخرق ابصار القلوب حجب النور فتصل الی معدن العظمة فتصیر ارواحنا معلقة بعز قدسک».
۱۵. در اینجا می توان حرکت قهقرای و رو به عقب را نیز در نظر گرفت، که از آن کافران و معاندان است.
۱۶. نظیر اینکه حضرت عیسی^(ع) در گهواره می فرماید: «إِنِّی عَبْدُ اللَّهِ آتَانِی الْكِتَابَ وَجَعَلَنِی نَبِیاً وَجَعَلَنِی مُبَارِکاً» (مریم: ۳۰-۳۱).

کتاب نامه

- قرآن کریم
- ابن منظور، محمد بن مكرم. (۱۴۱۴ق)، لسان العرب، بیروت: دار صادر.
- ابن عاشور، محمد طاهر. (بی تا)، التحریر و التنویر، بی جا، بی نا.
- ابن عجبیه، احمد بن محمد. (۱۴۲۰ق)، البحر المذید فی تفسیر القرآن المجید، بیروت: دار الفکر.
- ابن عربی، محیی الدین. (بی تا)، فتوحات المکیه، دوره چهار جلدی، بیروت: دار صادر.
- آلوسی، ابوالفضل شهاب الدین محمود. (بی تا)، روح المعانی فی تفسیر القرآن العظیم و السبع المثانی، تصحیح محمود شکر ی آلوسی، تهران: جهان.
- امام خمینی، روح الله. (۱۳۷۴)، آداب الصلاة، تهران: مؤسسه تنظیم و نشر آثار امام خمینی.
- _____ . (۱۳۷۲)، مصباح الهدایه، تهران: مؤسسه تنظیم و نشر آثار امام خمینی.
- بحر العلوم، محمد مهدی. (۱۴۱۷ق)، رساله سیر و سلوک، تهران: نشر علامه طباطبائی.
- جامی، عبدالرحمن. (۱۳۷۳)، نفحات الأنس من حضرات القدس، تهران: اطلاعات.
- _____ (۱۳۷۰)، نقد النصوص فی شرح الفصوص، تهران: مؤسسه مطالعات و تحقیقات فرهنگی.
- جوادی آملی، عبدالله. (۱۳۷۸)، تفسیر تسنیم، قم: اسراء.

- _____ (۱۳۷۴)، تفسیر موضوعی قرآن کریم، صورت و سیرت انسان در قرآن، تهران: مرکز نشر فرهنگی رجاء.
- _____ (۱۳۷۷)، تفسیر موضوعی قرآن کریم؛ حیات حقیقی انسان در قرآن، قم: اسراء.
- _____ (۱۴۱۶ق)، مفردات الفاظ القرآن، بیروت: الدار الشامیه، دمشق، دارالقلم.
- _____ (۱۳۶۶)، تفسیر القرآن الکریم، (دوره ۶ جلدی)، قم: بیدار.
- _____ (۱۹۸۱)، الحکمة المتعالیة، بیروت: دار احیاء التراث العربی.
- _____ (۱۳۶۳ق)، المیزان، بیروت: مؤسسه اعلمی.
- _____ (۱۳۸۶)، طریق عرفان: ترجمه و شرح رساله الولایه، ترجمه صادق حسن زاده، قم: مطبوعات دینی.
- _____ (۱۹۸۸)، مجمع البیان، بیروت: دار المعرفة للطباعة و النشر.
- _____ (۱۹۸۵)، مجمع البحرین، بیروت: دار و مکتبه الهلال.
- _____ (۱۴۱۲ق)، التیان فی تفسیر القرآن، بیروت: دار احیاء التراث العربی.
- _____ (۱۴۱۲ق)، التفسیر الوسیط للقرآن الکریم، بیروت: دار احیاء التراث العربی.
- _____ (۱۳۸۳ق)، تفسیر نور الثقلین، قم: مجاهدی.
- _____ (۱۴۰۵ق)، التفسیر الکبیر، بیروت: دارالفکر..
- _____ (۱۴۱۴ق)، کتاب العین، قم: جامعه مدرسین حوزه علمیه قم.
- _____ (۱۴۰۲ق)، الصافی فی تفسیر القرآن، بیروت: مؤسسه اعلمی.
- _____ (۱۳۵۸)، علم الیقین فی اصول الدین، قم: بیدار.
- _____ (۱۳۵۲)، قاموس قرآن، تهران: دار الکتب الاسلامیه.
- _____ (۱۴۰۳ق)، بحار الانوار، بیروت، دار احیاء التراث العربی.
- _____ (۱۳۸۹)، عین الحیات، اصفهان: نقش نگین.
- _____ (۱۳۶۳)، مرآة العقول فی شرح أخبار آل الرسول، تهران: دار الکتب الاسلامیه.
- _____ (۱۳۷۱)، میزان الحکمة، قم: مکتب الاعلام الاسلامی.

-
- مصباح یزدی، محمدتقی. (۱۳۸۰)، به‌سوی خودسازی، قم: مؤسسه آموزشی و پژوهشی امام خمینی.
 - _____ (۱۳۶۸)، معارف قرآن، قم: مؤسسه در راه حق.
 - مصطفوی، حسن. (۱۳۸۵)، *التحقیق فی کلمات القرآن*، قم: مرکز نشر آثار علامه مصطفوی.
 - مطهری، مرتضی. (۱۳۷۰)، *آشنایی با قرآن*، قم: صدرا.
 - _____ (۱۳۶۸)، *تکامل اجتماعی انسان*، تهران: صدرا.
 - _____ (۱۳۷۷)، *مقدمه‌ای بر جهان‌بینی اسلامی*، تهران: صدرا.
 - _____ (بی‌تا)، *ولاءها و ولایت‌ها*، قم: صدرا.
 - مولوی، جلال‌الدین محمد. (۱۳۶۳)، *مثنوی معنوی*، تصحیح نیکلسون، تهران: امیرکبیر.
 - نیشابوری، نظام‌الدین حسن‌بن محمد. (۱۳۸۱ق)، *تفسیر غرائب القرآن و رغائب الفرقان*، قاهره: مکتبه مصطفی البابي الحلبي و اولاده.
 - Sachiko Murata, *The Tao of Islam*, Albany, suny press, 1992.