

چگونگی قُرب به خدا از نگاه کوردوورو و بررسی آن با نهج البلاغه

محمد رضائیان حق* / بخشعلی قنبری** / بهزاد سالکی***

تاریخ پذیرش: ۱۴۰۲/۰۵/۰۱

تاریخ دریافت: ۱۴۰۱/۱۲/۲۱

چکیده

قرب در مکاتب عرفانی به عنوان یکی از مهم‌ترین احوال مطرح شده است و عارفان دو سنت یهودی و اسلامی به زوایا و مراتب آن توجه کرده‌اند. در متون قبالی برای نزدیک شدن انسان به خداوند بیشتر از اصطلاح «دِقوت» که به معنای اتحاد و اتصال به خداوند می‌باشد، استفاده شده است. موسی بن یعقوب کوردوورو، آموزه «تقلید از خداوند» را لازمه اتحاد عرفانی و قرب انسان به خدا می‌داند. هرچند «اتحاد با خداوند» در نهج البلاغه به طور مستقیم بیان نشده است، اما اصطلاح قرب به خداوند به عنوان امری مشکک به کرات به کار رفته و با کیفیت اعمال عبادی، ارتباطی مستقیم دارد. با بررسی آثار کوردوورو و نهج البلاغه می‌توان به مصادیق مشترکی همچون نمازگزاردن، صدقه دادن، نیکوکاری و... که موجب تقرب به خداوند می‌شود، اشاره کرد. همچنین مطابق حدیث «قرب نوافل» انسان با انجام فرایض و نوافل دینی به مرتبه خداگونگی می‌رسد و شرط رسیدن به این وحدت بنا به بیان نهج البلاغه و کوردوورو، نیت خالص و اخلاص در عمل است.

کلید واژه

تقلید از خدا، قرب، اتحاد، دِقوت، کوردوورو

*. دانشجوی دکتری گروه فلسفه و ادیان. واحد تهران مرکزی، دانشگاه آزاد اسلامی، تهران، ایران.

rezaeiyanhagh@gmail.com

** دانشیار گروه فلسفه و ادیان (نویسنده مسئول). واحد تهران مرکزی، دانشگاه آزاد اسلامی، تهران، ایران.

bghanbari768@gmail.com

dr-saleki25@gmail.com

*** استادیار موسسه حکمت و فلسفه. تهران، ایران.



اصطلاح قرب به خداوند، در متون عرفانی ادیان الهی با عباراتی نظیر: وصال، وحدت، اتحاد با خداوند، خداگونگی، یکی شدن عاشق و معشوق و... ارتباط پیدا می‌کند. در متون قباله‌ای یهود، از قُرب به خداوند با اصطلاح «دوقوت^۱» که معمولاً به معنای اتحاد عرفانی با خداوند ترجمه می‌شود، یاد می‌شود. موسی بن یعقوب کوردوورو (۱۵۲۲-۱۵۷۰م) به عنوان یکی از شخصیت‌های اصلی و با نفوذ در عرفان قباله‌ای شناخته شده است. او حدود سی اثر از خود به یادگار گذاشت، و در این آثار وی به شرح و توضیح اصول قباله‌ای پرداخته است. کوردوورو شاگردان زیادی تربیت کرد، در میان شاگردانش از الیاس بن موسی ویداسی^۲، ابراهیم بن مردخای گالاتتی^۳، ابراهیم بن الیعاذر، هالوی بروخیم^۴، ساموئل گالیکو^۵ و حییم ویتال^۶ می‌توان یاد کرد (بوآز، ۱۹۹۸: ۳۱۰). وی معتقد است که اتحاد با خداوند، از طریق تقلید از خداوند (یا تقلید از صورت علوی) امکان‌پذیر است (نک به: کوردوورو، ۱۹۶۰: ۲).

در متون اسلامی قرب به خداوند غالباً با استناد به حدیث «قرب نوافل»، از طریق عمل به واجبات و مستحبات دینی میسر می‌شود. انسان با انجام نوافل به درجه‌ای از قرب می‌رسد که محبوب خداوند شده و شایستگی تخلّق به اخلاق الهی را می‌یابد (شرح طوسی بر اشارات و تنبیهات، ۱۹۹۴م، قسم الرابع: ۹۸).

حال این سوال مطرح می‌شود که چگونه با وجود تمایز میان ذات و صفات خداوندی و انسان، این قرب و اتحاد حاصل می‌شود؟

زیرا که به باور متکلمان، واجب الوجود در هیچ صفتی از اوصاف با ممکن الوجود مشترک نیست (نک: رحمتی، ۱۳۹۵: ۳۸)، و هرگونه تشبیه و توصیف خداوند به غیر، منجر به جسم‌انگاری و یا محدود دانستن صفات خداوندی می‌شود و چنین اعتقادی با ارائه‌ی دلایل عقلی و نقلی مردود شمرده شده است (نک: علامه حلی: ۹۸-۹۷).

در پاسخ باید گفت اصطلاح «اتحاد» در متون کلامی ناظر به دو وجه متفاوت از رابطه‌ی انسان

1. DEVEKUT.
2. Elijah ben Moses de Vidas.
3. Abraham ben Mordecai Galante.
4. Avraham ben Eliezer.
5. Samuel Gallico.
6. Hayyim Vital.

با خداوند است؛ یعنی از منظر متکلمان رابطه‌ی خدا با انسان، رابطه‌ی علی و معلولی / وجودی و امکانی است و خداوند واجب الوجود مستغنی بوده و سایر موجودات، ممکنات و معلول اند؛ در نتیجه روا نیست که موجود غنی بالذات با موجود فقیر و وابسته متحد گردد (سبحانی و محمد رضایی، ۱۳۸۶: ۹۲). چنانکه خواجه نصیر اتحاد را با حلول مرادف دانسته ضمن اینکه «اتحاد حقیقی» دو چیز مختلف ذاتی را محال عقلی و مستلزم تناقض به شمار آورده است (طوسی، ۱۳۵۹، ج ۱: ۴۵۰ نیز نک: طوسی، ۱۳۸۶: ۴۰۸). اما در متون عرفانی وجه دیگر «اتحاد در معنای مجازی» یا همان «فنا‌ی صفاتی» انسان عارف دانسته شده است. «فنا‌ی صفات» یا «ظهور انوار طامس» در عرفان اسلامی، نفی هرگونه دوگانگی و اعتبارات تلقی می‌شود؛ به بیانی دیگر صاحب این مقام، حتی از فنا‌ی در حق نیز فانی می‌شود. عارفان مسلمان «اتحاد» را نوعی فنا‌ی صفات (طمس) می‌دانند، (نک: زمانی، ۱۳۹۲: ۵۱-۳۵) و معتقدند که در مرتبه‌ی قرب نوافل، صفات انسانی فانی شده و صفات الهی جایگزین آن می‌شود (جامی، ۱۳۸۳: ۴۶).

در نهج البلاغه بدون اشاره‌ی مستقیم به اتحاد با خداوند، از اصطلاح «قرب» با مشتقات آن به کرات استفاده شده است. قرب به خداوند در نهج البلاغه دارای مراتب است و بالاترین درجه آن با کیفیت اعمال آدمی در ارتباط است. با عنایت به اینکه نهج البلاغه درباره قرب نظر روشنی دارد درصددیم نظر کوردوورو را بر اساس نظرات نهج البلاغه مورد نقد و بررسی و مقایسه قرار دهیم.

روش تحقیق

این پژوهش تا حدودی بر اساس روش معناشناسی و مقایسه‌ای گردآوری و تنظیم شده است. از نظر محققان معناشناسی یکی از روشهای تحقیقی است که به دور از هرگونه پیش داوری و تعصب و با تکیه بر توصیف یک معنا در چهارچوبی نظام‌مند، می‌توان به «کشف مراد متن و مؤلف» دست یافت. در واقع در روش معناشناسی سعی بر آن است که پژوهشگر با دستیابی به فرهنگ واژگان متن و بررسی مفاهیم متن با مراجعه به آثار خود مؤلف، به فهم متن دست یابد (نک: قنبری، ۱۳۹۷: ۲۰-۴۴). این روش بهترین راه فهم متن در بین روش‌های موجود به ویژه برای فهم متون مقدس و فهم درست و به دور از تفسیر به رأی، در قرن بیستم شناخته شده است (همان: ۲۲-۲۳). از محاسن این روش این است که شناخت خواننده، از «فهم عرفی»^۱ متن به فهم علمی و مطابق با واقع ارتقاء می‌یابد. این پژوهش با مراجعه به آثار کوردوورو به ویژه اثر عرفانی-اخلاقی او با نام «درخت نخل

دوره، به بررسی و تحلیل قرب به خداوند از منظر وی و مقایسه آن با نهج البلاغه پرداخته است.

اهمیت قرب

بنا به نظری قرب به خدا غایت آرزوی عارفان الهی است (قمی، ۱۳۸۵: ۱۳۳).^۱ حاصل رهیافت عارفان ادیان الهی در باب قرب به خداوند، کمک شایانی در جهت شناخت خداوند و همچنین نجات و رستگاری آدمیان می‌کند. در اهمیت قرب همین بس که در حوزه‌های مختلف همچون اخلاق، عرفان، کلام و فقه به آن پرداخته شده است. در نظر برخی از فقهای اسلام شرط اصلی پذیرش عبادات، قصد قرب الهی می‌باشد (حیدری، ۱۳۸۰: ۶۱). کم و بیش همین وضعیت در سنت یهودی هم وجود دارد و اصناف مختلف اهل نظر در این دین به اهمیت قرب امعان نظر داشته‌اند. در این پژوهش قصد بر آن است که این دیدگاه با مراتب قرب به خداوند در نهج البلاغه مورد بررسی قرار گرفته و وجوه اشتراک و افتراق آن مورد نقد و بررسی قرار گیرد. حاصل تبیین نگاه کوردوورو و نهج البلاغه در باب قرب به خداوند، در شناخت طریق وصال و قرب به خداوند به ما کمک می‌کند.

معنای لغوی قُرب باصم - در زبان عربی به معنی نزدیکی، خویشی، تهیگاه (صفی پوری، ج ۳: ۲۵۴۸) و همچنین مرتبه و منزلت می‌باشد. این واژه مشتقات فراوانی دارد که اکثراً در همین معانی به کار رفته‌اند مانند مَقْرَبَة و قَرِيب نیز که از مشتقات قُرب می‌باشند و به معنای نزدیک‌اند (نک: صفی پوری، ج ۳: ۲۵۵۰-۲۵۴۸). که خواه قرب مکانی باشد، یا زمانی و یا نَسَبی، یا قرب مقام و منزلت و امثال آن. این واژه با مشتقاتش به طور فراوان در نهج البلاغه به کار رفته است (قرشی، ج ۲: ۱۳۷۴: ۸۵۰).

در زبان عبری קָרַב (قُربا) به معنای تقرب، قرابت، خویشی، نسبت نزدیکی و مجاورت می‌دهد (حییم، ۱۳۴۴: ۴۹۶) هرچند استعمال این واژه در ادبیات قباله‌ای، مرسوم نیست اما در کتاب مقدس به کرات به کار رفته است. این واژه با مشتقات آن همچون «قارب»، «قریبا» در کتاب مقدس به معنای پیش آمدن و نزدیک شدن در مکان، و گاه به معنای پیوند معرفت با معروف، آمده است. برای نمونه، واژه‌ی «قریبا/قُرب» در سفر تثنیه ۱/۱۷ به طور ضمنی به معنای «آگاه کردن» می‌باشد: "و هر دعوی که برای شما مشکل است نزد من بیاورید" (ابن میمون، ج ۱، ۱۳۹۷: ۱۱۴). کوردوورو واژه‌ی مقرب را که در کتاب مقدس آمده از ریشه‌ی «قَرُو»^۲ می‌داند، و به طور کلی آن را به

۱. یا غایة آمال العارفين (دعای کمیل بن زیاد).

۲. «قَرُو» به معنای «مرتبط/وابسته به او» = و نیز یک «قَرُو» یعنی «شخصی نزدیک به» می‌باشد.

معنای یک خویشاوندی نزدیک در نظر می‌گیرد (کوردوورو، ۱۹۶۰: ۴).

اصطلاح «قرب»، با توجه به تعاریفی که در کتب فلسفی، عرفانی، فقهی و... ارائه می‌شود، تقسیم‌بندی می‌شود. به عنوان مثال در متون حقوقی روابط میان خویشاوندان، به قرابت سببی، نسبی (مصاهره) و رضاعی تقسیم می‌شود (نک: محقق داماد، ۱۳۸۰: ۶۱-۹۶).

مفهوم اتحاد در متون قباله ای

اصطلاح قرب به شکلی که در متون اسلامی به کار رفته است، چندان در متون قباله‌ای بیان نشده است؛ اما اصطلاح دوقوت (اتحاد) که در آثار عارفان قباله‌ای مشهود است، به مفهوم قرب نزدیک است.

دوقوت^۱ (عبری: דְּוֻקוּת)؛ معنای تحت اللفظی: پیوستن / چسبیدن / ملصق شدن) فعل «دوق» به مفهوم ملصق شدن به خدا، اغلب در سفر تثئیه (۴: ۴، ۱۰: ۲۰، ۱۱: ۲۲، ۱۳: ۵، ۳۰: ۲۰) به کار رفته است. تلمود می‌پرسد که چگونه «اتحاد با خداوند» که «آتشی سوزنده»^۲ است، برای انسان میسر است؟ و پاسخ می‌دهد: این امر از طریق ازدواج کردن با دختر یک خردمند یا کسانی که به لحاظ مالی به وی یاری می‌رسانند، محقق می‌شود^۳. در جایی دیگر در پاسخ به همین سوال، می‌گوید: به وسیله‌ی تقلید از خدا^۴، و تقلید از صفاتش (دان، ج ۵، ۲۰۰۷: ۶۲۸).

هم اسم دوقوت و هم فعل آن یعنی دوق^۵، چندین معنای عرفانی و کلامی در ادبیات قباله‌ای دارد. غالباً به معنای «نزدیک بودن» یا «ملصق شدن» به کار رفته است. با این حال مرسوم‌ترین معنای این اصطلاح «اتصال با خدا» است، که عمدتاً در هنگام نماز یا مراقبه‌ی قبل از نماز با نیت خالص، حاصل می‌شود (دان، ج ۵، ۲۰۰۷: ۶۲۸).

معمولاً دوقوت به عنوان بالاترین مرحله از یک نردبان معنوی توصیف می‌شود، مرحله‌ای که مؤمن پس از وصول به مراتب خشیت الهی^۶، عشق الهی و غیره به آن می‌رسد. قباله‌ای‌ها به وضوح تأکید می‌کنند که اتصال حاصل در هنگام نماز، توسط عارف زنده، ذاتاً گذرا و ناقص است و تنها پس از مرگ است که انسان می‌تواند امید داشته باشد که روحش به وصال کامل و دائمی دوقوت با

1. DEVEKUT.

۲. «یهوده خدایت آتش سوزنده و خدای غیر است» (تثنیه ۴: ۲۴).

3. Ket. 111b.

4. Imitation of God.

5. Davok.

6. The believer has Mastered the attitudes of fear of God.

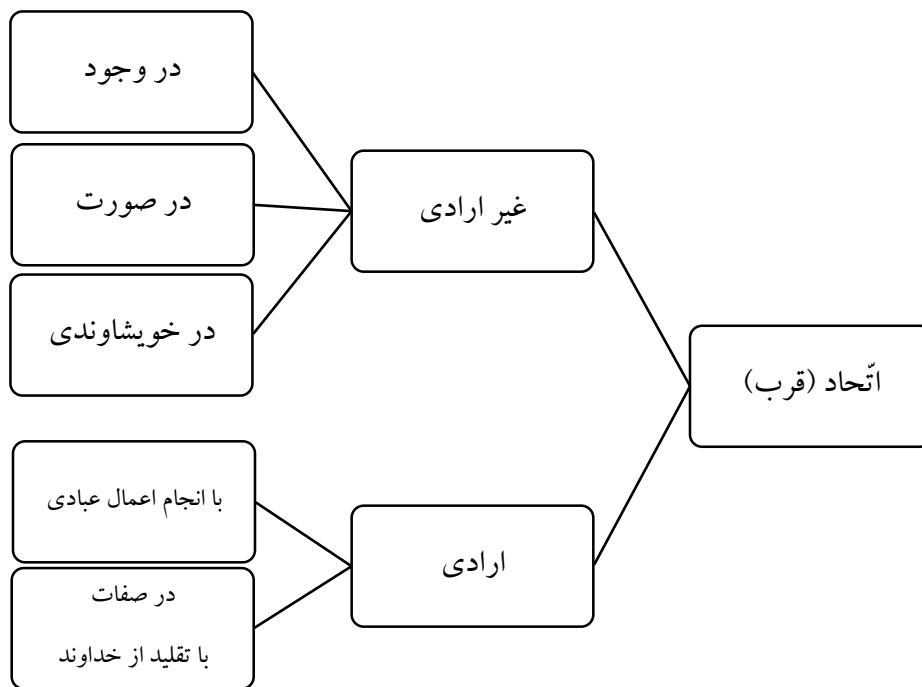
خداوند نائل آید(دان، ج ۵، ۲۰۰۷، ۶۲۸).

قرب و اتحاد در آثار کوردوورو

در آثار کوردوورو، آدمی با تقلید از «سیزده صفت رحمت الهی»، به کمال و اتحاد با ده سفیروت الهی که نماد آدم ازلی (آدام قدمون) هستند، دست می‌یابد. قرب به خداوند از طریق تقلید آدمی از صفات الهی در اعمال و اخلاق کمک شایانی در سعادت انسان و بهروزی جهان هستی (تیقون) می‌کند(آبرامسون، ۲۰۱۴: ۷۳ نیز نک: کوردوورو، ۱۷۸۰، باب ۲: ۲). کوردوورو در میان عارفان قباله‌ای دوقوت/قرب را با تفسیر برخی از مواضع از کتاب مقدس و سایر متون دینی یهود همچون تلمود مورد توجه قرار داد. نویسندگان متأخر، به ویژه نویسندگان متأثر از کوردوورو و فلسفه‌ی کانتی نیز، برآموزه‌ی «تقلید از خدا» تأکید می‌ورزند و بر این باورند که رفتار اخلاقی انسانی بایستی معطوف به خداوند باشد، خداوندی که به عنوان مطلوب غایی در نظرگرفته می‌شود(سیگل، ج ۹، ۲۰۰۷: ۷۳۸).

نظریه‌ی تقلید از خداوند در میان آثار عارفان قباله‌ای اولین بار توسط موسی کوردوورو مطرح گردید. مطابق دیدگاه کوردوورو آدمی با تقلید از صفات الهی به دوقوت یا همان «اتحاد عرفانی»، که غایت قرب الهی است، دست می‌یابد. (نک: شولم، ۱۳۹۲: ۲۱۹).

در عرفان قباله‌ای کوردوورو، رابطه‌ی انسان با خداوند ناظر به دو شکل غیرارادی و ارادی است. مراد از «قرب غیر ارادی»، ویژگی‌ها و ارتباطی است که میان انسان و خداوند وجود دارد ولی انسان در دستیابی به آن فاقد قدرت اختیار است، و به نوعی موهبتی است. اما «قرب ارادی» با تلاش و کوشش انسان در جهت تقرب به خداوند حاصل می‌شود.



اتحاد غیر ارادی

اتحاد در آثار کوردوورو همچون سایر عارفان قباله ای، مترادف با مفهوم قرب به کار می‌رود. با مطالعه‌ی آثار کوردوورو می‌توان چنین استنباط کرد که رابطه‌ی انسان با خداوند به طور کلی به دو رابطه‌ی ارادی و غیر ارادی (اکتسابی و غیر اکتسابی) تقسیم می‌شود (نک: کوردوورو، ۱۹۶۰). به جهت برخورداری آدمی از موهبت عقل، خداوند صفات الهی را در او بالقوه نهفته است و او را به «صورت الهی» مژین ساخته است. (نک: ابن میمون، ۱۳۹۷: ۶۱-۶۵).

در کتاب مقدس برای بیان نزدیکی خداوند به انسان - به جهت عشق و آگاهی خداوند نسبت به بندگانش -، از تمثیلات بشری استفاده شده است. تمثیلاتی همچون «مادر من»، «خواهر من» و... که در میان انسانها به عنوان نزدیک‌ترین روابط و عاشقانه‌ترین روابط به‌شمار می‌رود. این رابطه و اتحاد ذاتی تا زمانی با ارزش است که انسان در حفظ آن تلاش کند، در غیر اینصورت بنا به گفته‌ی کوردوورو، آدمی با اعمالش ممکن است آن صورت نوعی خویش را خراب سازد (نک: کوردوورو، ۱۹۶۰: ۲-۴).

۱-۱ اتحاد در وجود

کوردوورو در کتاب نور درخشان / اور نِعْرَو^۱ رابطه‌ی انسان با خداوند را نوعی رابطه‌ی وجودی می‌داند (کوردوورو، ۱۹۹۴، بخش ۶: ۱). از آنجا که علت وجودی انسان، خداست و وجودش وابسته به وجود خداوند است، پس هر دو در وجود بایکدیگر مشترک‌اند. اما این اشتراک وجود، تنها اشتراک لفظی است و معنای هستی خداوند با هستی بشر یکسان نیست. ابن میمون که کوردوورو در برخی آثارش به وی استناد جسته است می‌گوید: "واژه‌ی «هستی» هم بر خداوند و هم بر سایر موجودات حمل می‌شود. همین اندازه که توده‌ی مردمان و خردسالان بدانند که باشندگی کاملی وجود دارد که «جسم» نیست و نیرویی در جسم نیست و مبرزای از هرگونه نقصی است، کافی است" (ابن میمون، ۱۳۹۷: ۱۹۵).

کوردوورو برای تبیین این رابطه‌ی وجودی از مثال مفهومی اعداد استفاده می‌کند. "به لحاظ مفهومی «یک» برای همه‌ی اعداد لازم است، زیرا هیچ عددی بدون آن وجود نخواهد داشت. {البته} خداوند {به لحاظ کمی} یک عدد نیست. اگر عدد «یک» حذف شود، همه‌ی اعداد حذف می‌شوند، در حالی که اگر لازم باشد که اعداد حذف شوند، یک با حذف آنها محذوف نمی‌شود، به همین دلیل خداوند خالق را، که متبارک است نام او، واحد- بدون تغییر با جمع و تفریق - شبیه به عدد یک نسبت داده‌اند" (کوردوورو، ۱۹۹۴، بخش ۶: ۱).

۱-۲ اتحاد در صورت

محوریت آثار کوردوورو مسئله ذات و صفات الهی است. «این-سوف^۲»، اصطلاحی است که معمولاً برای ذات ناشناختنی خداوند متعال و «سفیروت^۳»، اصطلاحی است که برای صفات الهی در عرفان قباله‌ای به کار می‌رود. از آنجا که خدای پنهان در سراسر عالم، فعال است، او برخی صفاتی که به نوبه‌ی خود نمایانگر جنبه‌هایی از ذات الهی هستند را، آشکار می‌سازد. به عقیده‌ی قباله‌ای‌ها، خداوند ده صفت اساسی دارد که همزمان ده سطح هستند و حیات الهی از طریق آنها سریان می‌یابد. نام‌های این ده «سفیره» منعکس کننده‌ی وجوه مختلف تجلی الهی هستند. سفیروت، با یکدیگر «عالم واحد» حیات خداوندی را تشکیل می‌دهند که معمولاً به صورت درخت (درخت راز آمیز خداوند) یا انسان (آدم قدمون / انسان نخستین) تصور می‌شوند (الیاده، ۱۳۹۵ ج ۳: ۱۸۸).

1. Or Neerav.

2. Ein Sof, or Eyn Sof.

3. Sefirot.

«آدام قدمون»^۱ (انسان قدیم، آدم ازلی) در میان قباله ای‌ها اصطلاحی است که برای صورت علوی و اولیه‌ای که خداوند آن را شبیه خود آفریده است، به کار می‌رود. البته آدام قدمون با آدم زمینی (مقصود حضرت آدم) و انسان معمولی متفاوت است (هال، ۱۹۸۲: ۱۲۱). در متون قباله‌ای همچون تیقونی زهر از آدام قدمون با نام «آدام علیون» (انسان علوی) و «نمونه اولیه‌ی انسان نخستین»^۲ نیز یاد می‌شود (شولم، ج ۱، ۲۰۰۷: ۳۷۸). کوردوورو با استناد به سفر پیدایش که: " و خداوند گفت: اراده کردیم که انسان را به صورت خودمان، و مطابق شبیه ما بسازیم...^۳ معتقد است که انسان نه تنها در صورت ظاهری بلکه در اعمال نیز بایستی شبیه همان «صورتِ علوی»^۴ باشد، در غیر اینصورت اعمال بد او باعث تباهی و تخریب صورت اولیّه‌ی وی می‌شود (کوردوورو، ۱۹۶۰: ۲). کوردوورو همچون دیگر عارفان قباله ای، برای رهایی از دام تشبیه و تجسیم خداوند (جسم‌انگاری خداوند)، «صورتِ خداوندی انسان» را، همان تجلی صفات الهی یا صورت علوی (آدام قدمون) می‌نامد.

از منظر فلاسفه‌ی یهود نیز «صورت خداوندی انسان» به این شکل تأویل می‌شود: ابن میمون معتقد است معنای کلمه‌ی عبری «صَلِم» که در سفر پیدایش آمده است، نامی مشترک و مشکک است که هم بر «صورت نوعی» و «صورت دست‌ساز» و همانند آن همچون: رخساره‌ی جسم طبیعی و ریخت آن، اطلاق می‌شود. در این آیه مراد از «اراده کردیم که آدم را بر صورت خویش بیافرینیم» همانا «صورت نوعی» و «آگاهی عقلی» است نه رخسار و ریخت... انسان به واسطه‌ی داشتن خرد و قدرت آگاهی که از خداوند دریافت کرده است، از سایر مخلوقات متمایز گشته و به صورت خدا منسوب شده است، نه اینکه خدای تعالی جسم باشد و پیکری داشته باشد (ابن میمون، ۱۳۹۷: ۶۲-۶۵).

از نظر عارفان قباله‌ای تمامی اعمال و افکار آدمی در عالم کیهانی تأثیر می‌گذارد اگر انسان با تقوا و با فضیلت رفتار نماید ثبات خیرش به سوی بالا می‌رود؛ در نتیجه فیض الهی در سراسر عالم، آزادانه به جریان می‌افتد. از طرفی اگر آدمی تسلیم شر و بدی گردد، باعث کاهش نیروی سفیروت و در نتیجه عدم توازن در قلمرو سفیروت و توقف فیض الهی می‌شود (جیکوبز، بی تا: ۳۲۳).

1. Adam Kadmon or Adam Elyon.

2. Adam Kadmon le-khol ha-kedumim (in Hebrew).

۳. پیدایش ۱: ۲۶.

۴. منظور همان صورت و ویژگی‌های آدام قدمون می‌باشد.

۱-۳ اتحاد در خویشاوندی

کوردوورو در جایی دیگر با استناد به ریشه‌ی واژه‌ی مقرب در زبان عبری، قرابت انسان با خداوند را نوعی قرابت خویشاوندی معرفی می‌کند. در مزامیر آمده است: "بنی اسرائیل قوم مقرب اویند" (مزامیر ۱۴۸: ۱۴) در جایی دیگر انسانها به عنوان «بازماندگان میراث خداوند»^۱ یاد شده‌اند (میکاه نبی: ۷: ۱۸)

کوردوورو در کتاب درخت نخل دُبوره به نقل از آیات مختلف کتاب مقدس عهد عتیق، رابطه‌ی بنی اسرائیل با خداوند را به رابطه‌ی خویشاوندی با او تفسیر می‌کند، چرا که در بخشهای مختلف کتاب مقدس، خداوند آنان را با عباراتی نظیر «دختر من»، «خواهر من» و یا «مادر من» فرا می‌خواند (کوردوورو، ۱۹۶۰: ۴). البته کوردوورو همچون ابن میمون معتقد است این عباراتی که در کتاب مقدس به کار رفته استعاری است و ناظر به وجهی باطنی از تورات است که افراد خردمند آن را درمی‌یابند. "بنا به تعریف حکما، فهمیدن و ادراک، همان چیزی است که فرد از چیزی، پی به چیز دیگری می‌برد" (کوردوورو، ۱۹۹۴، بخش ۱: ۴-۱). اما "نادان تمایلی به ادراک ندارد، وی تنها به خاطر هوای نفسش مجادله می‌کند و هرگونه روشنگری درباره‌ی اسرار تورات را رد می‌کند. ولی بر خلاف نادان، حکیم اشراقی، وحدت خداوند^۲ و جدایی کامل خداوند از مقولات جسمانی را درک می‌کند (کوردوورو، ۱۹۹۴، بخش ۱: ۴-۱). کوردوورو برای نشان دادن رابطه‌ی یهودیان (خداپاوران) با خداوند از چندین استعاره‌ی قدرتمند استفاده می‌کند که هر کدام از این عبارات ریشه در آیات کتاب مقدس دارند؛ همچون: عروس، معشوق، دختر و مادر. خاخام لاندائو^۳ تفاوت‌های میان این اصلاحات را تبیین می‌کند. وی معتقد است که عبارت «عروس من» به جدیدترین حالت رابطه، یعنی از نوبستن عهد و پیمان، اشاره دارد؛ عبارت «معشوق من» در بردارنده‌ی مفهوم مشارکت با اهداف مشترک است؛ عبارت «دختر من» استعاره از عشق بی‌بدیل پدر و مادر به کودک است؛ «خواهر من» کنایه از ایثار و از خودگذشتگی برای دیگری است و «مادر من» اشاره به عشقی است که عزت و احترام را درهم آمیخته است (آبرامسون، ۲۰۱۴: ۷۴). در این متن {منظور درخت نخل دُبوره} عشق والدین نسبت به فرزندی که خود را در دردهای او شریک می‌داند- به ویژه دردی که حاصل مجازات می‌باشد- مورد توجه بیشتری قرار گرفته است. یک پدر و مادر عاشق نمی‌توانند

۱. که ترجمه‌ی عبری آن «شعر باسار» - و معنای تحت‌اللفظی آن «رابطه‌ی جسمی» - می‌باشد.

2. DEVEKUT.

3. Rabbi Landau.

بدون شریک شدن در درد فرزندان، او را مجازات کنند. کوردوورو با استناد به کتاب میکاه نبی، بنی اسرائیل را به عنوان «بازماندگان میراث خداوندی^۱» معرفی می‌کند، و نیز معتقد است که خداوند، خود را در مصائب و دردهای آنان شریک می‌داند، چرا که دردها و مصائب آنان به بالاترین صفت الهی (یعنی کِیتر^۲ یا همان تاج) راه می‌یابد. خداوند می‌گوید: «چگونه آنان را مجازات کنم؟ زیرا که درد از برای من است». و در جای دیگر می‌فرماید: «خداوند در تمامی مصائبشان رنجور شده بود»^۳ (کوردوورو، ۱۹۶۰: ۴-۵).

اتحاد ارادی

نوع دیگری از «اتحاد با خداوند» در آثار کوردوورو، اتحاد ارادی است. بر خلاف اتحاد غیرارادی که بیشتر جنبه ذاتی و موهبتی دارد، این قُرب و اتحاد، چنانکه پیشتر ذکر شد، با تلاش و کوشش انسان حاصل می‌شود. اتحاد ارادی نیز به طرق مختلفی میسر می‌گردد.

۲-۱ انجام اعمال عبادی

مطابق دیدگاه عارفان قباله ای، آدمی در اثر گناه، صورت ازلی خویش را تباه ساخته است. تفسیر عارفان یهودی، از «گناه نخستین»، این است که حضرت آدم عليه السلام سفیروت میانی و آخری را به شکل درخت حیات و درخت معرفت، شهود کرده است. او به جای حفظ وحدت نخستین سفیروت و متحد ساختن قلمروهای «حیات» و «معرفت» و آوردن رستگاری و نجات به عالم-با خوردن میوه درخت معرفت- سبب جدایی آنها از یکدیگر شد و بدون توجه به اتحاد آن با سایر سفیروت، تنها بر عبادت تمرکز داشت. لذا او مانع جریان حیاتی شد که از قلمرویی به قلمروی دیگر جاری است و جدایی و انفکاک در عالم پدید آمد. در اصطلاح عارفان قباله ای این گسست و جدایی سفیروت (سفیره‌ها)، «تبعید شخینا» نام دارد. این شکاف مانع اتحاد خداوند با شخینا-یعنی همان آخرین صفتی که با عالم مادی و انسان ارتباط دارد- است. نظم و هماهنگی که وظیفه‌ی آدمی است، با برچیدن خفت و گناه، به جهان باز می‌گردد و به اصطلاح «تیقون»^۴ یا همان بازسازی شکل خواهد گرفت. در چنین شرایطی «عالم بالا» و «عالم پائین» به کمال رسیده و باهم اتحاد و پیوند پیدا

۱. میکاه نبی: ۷: ۱۸-۲۰.

۲. کِیتر یا همان تاجی که در عرفان قباله به عنوان بالاترین سفیروت محسوب می‌شود.

۳. اشعیا نبی: ۶۳: ۹.

۴. اصطلاح تیقون (تیکون عولم) در لغت، به معنای بازسازی دنیا می‌باشد. در دین یهودیت به عنوان وظیفه‌ی انسانها در بازسازی و ترمیم دنیا می‌باشد. این اصطلاح به یکی از مفاهیم اصلی قباله ای‌ها تبدیل شد. مشابه این مفهوم در ادیان دیگر نیز همچون آئین زرتشت با اصطلاح فرشکرد (فرشوکرته) به کار رفته که به عنوان یکی از وظایف انسانی در پاک‌سازی جهان از بدی به‌شمار می‌رود (نک: رضائیان حق، ۱۳۹۲: ۱۸۱-۱۹۰).

می‌کنند (شولم، ۱۳۹۲: ۴۰۹-۴۱۰).

مصادیق اعمال عبادی و کیفیت هر کدام از این اعمال که به نوعی با سفیروت الهی پیوند خورده‌اند به تفصیل در کتاب <درخت نخل دُبوره> شرح داده شده است. به عنوان نمونه با اعمالی همچون نمازگزاردن در اوقات آن، ملاقات بیماران و درمان آنان، انجام رسم ختان، صدقه دادن به فقیر (عشریه)، کارهای عام المنفعه، عنایت به امور مردگان (اعم از غسل و اعمال تدفین)، مهیا کردن ملزومات ازدواج برای زوجین، ایجاد صلح و سازش در میان هموعان و... این اتحاد شکل می‌گیرد (نک: کوردوورو، ۱۹۶۰: ۳۲-۲۵).

۲-۲ اتحاد در صفات با تقلید از خداوند

در متون عرفانی یهود مفهوم تقلید از خدا (Imitatio Dei)، به معنای تعهد انسان به تقلید از خدا در اعمالش می‌باشد. این مفهوم که در سنت ابراهیمی به خوبی بسط یافته است، اساس آن برگرفته از آیات کتاب مقدس عهد عتیق می‌باشد به عنوان نمونه در سفر لاویان آمده است: «...مقدس باشید، زیرا که من یهوه خدای شما قدوس هستم...» (لاویان ۱۹: ۲). بین برداشت خاخام‌ها از مفهوم «تقلید از خدا» و فیلسوفان یونانی، به‌ویژه افلاطون، شباهت‌هایی وجود دارد. به عنوان نمونه در نوشته‌های فیلون، آموزه‌ی تقلید از خدا با ایده‌ی افلاطونی مبنی بر «تشبّه به خدا» مناسبت وجود دارد (سیگل، ج ۹، ۲۰۰۷: ۷۳۸).

مضمون اصلی کتاب درخت نخل دُبوره اثر کوردوورو که در میان متکلمان قرون وسطی شناخته شده است، تقلید از خداست (آبرامسون، ۲۰۱۴: ۱۶)، البته تقلید از خداوند به این معنا نیست که انسان خود را همانند خداوند بداند و یا آرزوی خدا شدن را داشته باشد (نک: پیدایش ۳: ۵). بلکه قرار است که انسان در اعمال و رفتارش خداگونه باشد، پس انسان برای اتحاد با خداوند لازم است در اعمالش از صفات الهی تقلید کند. از منظر مفسران و همچنین کوردوورو، انکار دستیابی به صفات بالقوه‌ی الهی که در آدمی نهفته است - زیرا که به صورت خداوند آفریده شده است - نوعی خیانت به ذات اصلی خود اوست، و انسان را به موجودی که "از نظر شکل و صورت زیباست ولی از نظر رفتاری تنفر برانگیز است" تنزل می‌دهد (آبرامسون، ۲۰۱۴: ۱۶ نیز نک: کوردوورو، ۱۹۶۰: ۲). از سوی توصیف خدای ناشناختنی، مورد تأمل فیلسوفان یهودی قرار گرفته است که اصولاً چگونه می‌توان از خداوندی تقلید کرد، که اساساً قابل شناخت نیست؟ راشی، بزرگترین مفسر قرون وسطی (خاخام شولومو یتزهاکی، ۱۰۴۰-۱۱۰۵) با رویکردی عمگرایانه می‌نویسد: «به راه‌های خداوند ملصق شو، با مهربانی رفتار کن، مردگان را دفن کنی، بیماران را ملاقات کنی، همانگونه که

خداوند اینچنین کرد» (آبرامسون، ۲۰۱۴: ۲۵-۲۴). ابن میمون «راه‌های الهی» را به معنای «صفات فعلی الهی» در نظر می‌گیرد، و بر این باور است که این صفات از طریق افعال خداوندی در ارتباط با مخلوقاتش، شناخته می‌شوند (ابن میمون، ۱۳۹۷: ۲۹۱) او با تفسیر عقلانی مفاهیم مرتبط با تقلید از خداوند، مانند آیه‌ی «... و در راه‌های خداوند گام بردار» (تثنیه ۲۸: ۹) از شیوه‌ی «راه میانه طلایی» {همان حد وسط} ارسطویی تبعیت می‌کند (ارسطو معتقد است انسان هنگامی در مسیر الهی قرار می‌گیرد، که شخصیتی متعادل داشته باشد. {و از افراط و تفریط پرهیز کند} (آبرامسون، ۲۰۱۴: ۲۴-۲۵).

درک کوردوورو از مفهوم تقلید از خداوند، دربرگیرنده‌ی همه این رویکردهاست و بلکه از آنان هم پیشی می‌گیرد، از نظر وی معنای حقیقی این عبارت کتاب مقدس «ساخته شده به صورت خداوند» (پیدایش ۱: ۲۶ و ۲۷)، استفاده‌ی صحیح از اراده‌ی انسانی است. تقلید از خداوند به معنای همسو ساختن اراده‌ی انسان با اراده‌ی خداوند از طریق بکارگیری حداکثر توان خود در نفس و عمل، می‌باشد (آبرامسون، ۲۰۱۴: ۲۵-۲۴). از سویی اگر انسان بخواهد به نوعی از خداوند تقلید کند باید ذات الهی را درک کند، برای همین است که <درخت نخل دوبره> همان کالبد روحانی خدا (صورت علوی) را برای ما به تصویر می‌کشد، البته تاجایی که امکان درک آن، در مقیاسهای فهم بشری مقدور باشد (آبرامسون، ۲۰۱۴: ۱۶) کلید تقلید از خداوند، از منظر کوردوورو در درک تجلی خداوند در جهان از طریق صفات الهی - معروف به سفیروت - نهفته است (آبرامسون، ۲۰۱۴: ۲۵). کوردوورو در این کتاب، ابتدا به شرح و توصیف «سیزده صفت فعلی» خداوندی که در کتاب میکاه نبی^۱ به آن اشاره شده است، می‌پردازد و از آن با عنوان «سیزده صفت رحمت» یاد می‌کند؛ زیرا که این صفات به رفتار الهی در ارتباط با گناه‌کاران پرداخته شده است. خاصیت ویژه‌ی این صفات این است که چنانچه انسان در این پائین (دنیا) مطابق این صفات رفتار نماید، در این صورت او اسباب نزول صفات اعلا‌ی الهی (سفیروت)، برکت و درخشش انوار الهی در روی زمین را فراهم نموده است (کوردوورو، ۱۹۶۰: ۱۴-۱۳). پس از آن به شرح سفیروت یا همان صفات ذاتی الهی که میان آدام قدمون و خداوند مشترک است می‌پردازد، توصیف سفیروت، با توصیف ویژگی‌های پیکره و کالبد

۱. «کیست خدایی مثل تو که گناه را می‌آمرزد و از تقصیر بقیه میراث خویش درمی‌گذرد؟ او خشم خود را تا به ابد نگاه نمی‌دارد زیرا رحمت را دوست می‌دارد. او دوباره بر ما شفقت خواهد داشت، بر ما رحمت خواهد نمود و گناه ما را پامال خواهد کرد و تو جمیع گناهان ایشان را به اعماق دریا خواهی انداخت. تو وفاداریت را به یعقوب و رحمت به ابراهیم را نشان خواهی داد، همچنانکه که تو در روزگاران قدیم برای پدرانمان قسم خوردی» (میکاه نبی ۷: ۱۸-۲۰).

روحانی خداوند که در مکاشفه‌ی حزقیال نبی نیز مشهود است، مناسبت دارد. ویژگی‌هایی که برای این کالبد و پیکره‌ی روحانی توصیف شده است نیز در اثری باستانی به نام شیعوَر قوما (حدود و اندازه‌ی قامتِ {خداوندی}) می‌توان یافت. تصادفی نیست که کوردوورو نیز عنوان یکی از آثارش عیناً از همین اثر باستانی یعنی شیعوَر قوما برگرفته باشد. صورت پنهانی خداوندی، با سفیروت که به شکل «درخت سفیروت» یا صورت عرفانی انسان (آدام قدمون) توصیف می‌شود، تجلی پیدا می‌کند (شیعوَر قوما: ۲۴).

قرب در نهج البلاغه

قرب در نهج البلاغه به دو صورت کلی قرب عام و قرب خاص مطرح شده است.

قرب به معنای عام

مراد از معنای عام قرب، همان معانی است که برای عموم موجودات به کار می‌رود. خداوند به همگان نزدیک است و در این میان هیچ فرقی بین موجودات وجود ندارد. این تقرب به نوعی قرابت ذاتی تلقی می‌شود، از این جهت که باری تعالی، علت العلل است و سایر موجودات معلول و وابسته به اویند (نک: قنبری، ۱۳۹۸، ج ۲: ۱۷۳). این قسم از قرب در نهج البلاغه گاهی در ارتباط با اشیاء و گاهی در ارتباط فرد با دیگران و گاهی در ارتباط خداوند با انسان به کار رفته است. وجه مشترک تمامی این تقسیمات این است که این قرابت وجه عمومی دارد و مختص افراد خاصی نیست.

قرب به معنای عرفی:

قرب متضاد بُعد، به معنای نزدیک بودن است. گفته شده واژه «القرب» در زبان عربی برای نزدیک بودن در مکان، و «القربی» برای نزدیک بودن در خویشاوندی و کلمه «القربیه» نزدیک بودن در مقام به کار می‌رود (شرقی، ۱۳۶۶: ۴۵). همچنانکه حضرت امیر علیه السلام می‌فرمایند: «...وَإِنْ أَعْفُ فَاَلْعَفُولُ قُرْبَةٌ...» «... واگر عفو نمایم پس عفو من برای من منزلتی {در نزد خداوند} است...» (نامه ۲۳).

قرب زمانی و مکانی:

یکی دیگر از معانی قرب، نزدیک شدن زمانی یا مکانی به چیزی را گویند. این قرب (نزدیکی) که در برابر بُعد (دوری) به کار می‌رود، اختصاص به عالم جسم و مادی دارد؛ و چون خداوند متعال مبرای از هرگونه نواقص امکانی است، این قرب در مورد خداوند صادق نیست. حضرت علی علیه السلام در نهج البلاغه صراحتاً قرابت مکانی خداوند با مخلوقات را مردود می‌شمارد، به این معنا که خداوند در عین نزدیکی در همه‌ی مکانها و زمانها، محدودیتهای مکانی و زمانی او را در بر نمی‌گیرد «...وَإِنَّهُ

لَبِ كُلِّ مَكَانٍ وَفِي كُلِّ حِينٍ وَأَوَانٍ وَمَعَ كُلِّ إِنْسٍ وَجَانٍ...» «... خداوند در همه جا، و در هر لحظه، و هر زمان، با انسان و جَبَّان است...» (خطبه ۱۹۵) در عین حال «...وَلَا فَرْقَ بَيْنَهُمَا فِي الْمَكَانِ بِهِ...» «... نزدیکی او به موجودات موجب مساوی بودنش با آنها در مکان نگشته است...» (خطبه ۴۹). «...وَلَا يَغَيِّرُهُ زَمَانٌ وَلَا يُجَوِّدُهُ مَكَانٌ...» «... و گذشت زمان در او دگرگونی ایجاد نمی‌کند، و مکانی او را در بر نمی‌گیرد...» (خطبه ۱۷۸)

قرب به معنای خویشاوندی:

از مصادیق این قرب، نزدیکی خویشاوندان به هم‌دیگر می‌باشد (قنبری، ۱۳۹۸، ج ۲: ۱۷۳). برای نمونه در حکمت ۳۰۸، قرب به معنای خویشاوندی است: «مَوَدَّةُ الْأَبْنَاءِ قَرَابَةٌ بَيْنَ الْأَبْنَاءِ وَالْقَرَابَةُ إِلَى الْمَوَدَّةِ أَحْوَجُ إِلَى الْمَوَدَّةِ مِنَ الْمَوَدَّةِ إِلَى الْقَرَابَةِ؛ دوستی پدران سبب نزدیکی خویشاوندگونه‌ی فرزندان شود و خویشاوندی به دوستی نیازمندتر است تا دوستی به خویشاوندی» (نهج البلاغه، حکمت ۳۰۸: ۵۲۹). این قرب در ارتباط خداوند و مخلوقاتش در نهج البلاغه به کار نرفته است، و بنابر حکمت فوق تنها در ارتباط انسانها با یکدیگر ذکر شده است.

قرب به معنای شناختی:

مقصود از قرب شناختی، آگاهی و علم الهی نسبت به تمامی رفتار و حالات بندگان و همه‌ی اشیاء است. به بیانی دیگر رابطه‌ی خداوند با انسان و سایر موجودات به اندازه‌ی نزدیک است که حتی نسبت به اقرباء وی و حتی اعضاء درونی او نیز به وی نزدیک‌تر است (نک: شوشتری، ۱۳۷۶: ۱۶۹) این نوع قرب در قرآن کریم به کرات اشاره شده است. به عنوان نمونه: ﴿...نَحْنُ أَقْرَبُ إِلَيْهِ مِنْ حَبْلِ الْوَرِيدِ...﴾ (ق: ۱۶) «ما از رگ گردن به شما نزدیک‌تریم» و یا ﴿وَإِذَا سَأَلَكَ عِبَادِي عَنِّي فَإِنِّي قَرِيبٌ...﴾ (بقره: ۱۸۶) «و هنگامی که بندگان من، از تو درباره من سوال کنند، {بگو} من نزدیکم...» همچنین در نهج البلاغه نیز به این نوع قرب اشاره شده است: «...وَقَرَّبَ فِي الدُّنْيَا شَيْءٌ أَقْرَبُ مِنْهُ...» (خطبه ۴۹) «... و آنچه‌ان به مخلوقات نزدیک است که از او نزدیک‌تر چیزی نمی‌تواند باشد...». قرب شناختی با عبارت «مَعِيَّت» نیز در قرآن و نهج البلاغه به کار رفته است. به عنوان نمونه: ﴿...وَهُوَ مَعَكُمْ أَيْنَ مَا كُنْتُمْ وَاللَّهُ بِمَا تَعْمَلُونَ بَصِيرٌ﴾ (حدید: ۴) «و او با شماست هر جا که باشید». در نهج البلاغه در خطبه یکم می‌فرماید: «...مَعَ كُلِّ شَيْءٍ لَا يَمْقَارَتُهُ...» «با همه‌ی اشیاء است اما قرین آنها نیست». وجه ایجابی این عبارت یعنی معیّت (همراهی) خداوند با اشیاء، اشاره به آگاهی، مشاهده، مصاحبت و پنهان نبودن همه‌ی موجودات از خداوند دارد، و وجه سلبی آن اشاره به قرین نبودن با اشیاء دارد، به این معنا که بر خلاف سایر موجودات و یا اجسام و... که لازمه‌ی

معیتشان، خالی بودن از غیر و یا سایر مکانهاست، معیت خداوند با موجودات مستلزم خالی بودن از مکان و یا محدود شدن به زمان نیست (نک: خوبی، ج ۱: ۳۴۴-۳۴۵)

قرب خاص

مراد از قرب خاص، تقرب اختیاری است که سالکان طریقت و عارفان در اثر عبادت به آن دست خواهند یافت (نک: قنبری، ۱۳۹۸، ج ۲: ۱۷۳). این قرب با انجام اعمال عبادی اعم از فرایض و نوافل محقق می‌گردد. اما کیفیت دستیابی به این حال، امری مشکک و ذومراتب است.

۱-۲) ویژه‌ی مؤمنان:

این نوع تقرب، قرب عموم مؤمنان به دین و خداست. مثلاً حج از عوامل چنین قربی است (قنبری، ۱۳۹۸، ج ۲: ۱۷۴). «... الْحَجَّ تَقَرُّبًا لِلدِّينِ...» خداوند حج را برای نزدیکی و همبستگی مسلمانان به (دینش) قرار داده است (حکمت ۲۵۲) و یا «... الصَّلَاةُ قُرْبَانٌ كُلُّ تَقِيٍّ...» نماز، وسیله‌ی تقرب هر پرهیزکاری است (حکمت ۱۳۱). همچنین زکات و عفو و گذشت نیز مایه تقرب به خداست (خطبه ۱۹۹ و نامه ۲۴).

در نهج البلاغه علاوه بر مشتقات واژه‌ی قرب از واژه‌ی «توسل» نیز به عنوان جانشین این کلمه استفاده شده است و مفسران معنای عبارت «توسل به التوسلون» در خطبه‌ی ۱۱۰ را به معنای «تقرب به المتقربون» معنا کرده‌اند (نک: شوشتری، ۱۳۷۶: ۱۰۰). مطابق نظر نهج البلاغه ده موضوعی که موجب نزدیکی و تقرب انسان به خداوند می‌شود، به ترتیب عبارتند از: ۱- ایمان به خدا و رسولش ﷺ ۲- جهاد در راه خدا ۳- اخلاص ۴- برپا داشتن نماز ۵- پرداخت زکات، ۶- روزه گرفتن ۷- حج و عمره گذاردن ۸- صله‌ی ارحام ۹- صدقه دادن پنهانی و صدقه دادن آشکارا ۱۰- نیکوکاری (خطبه ۱۱۰).

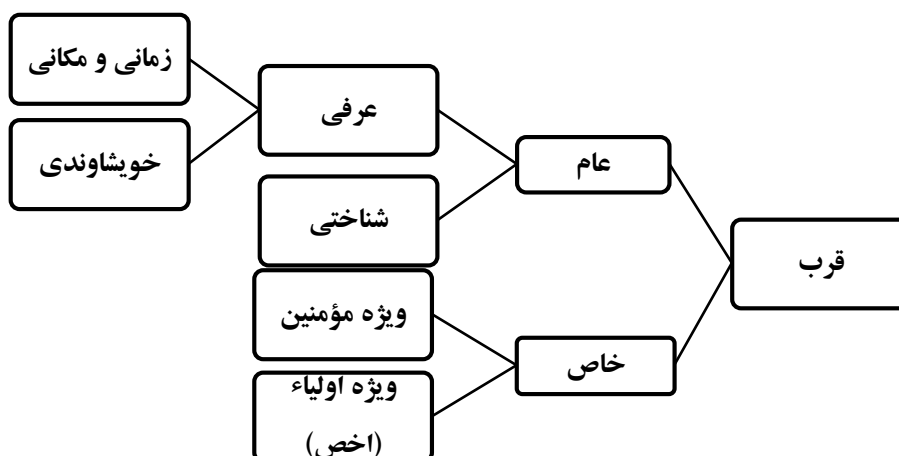
۲-۲) ویژه‌ی اولیاء (اخص):

این تقرب به عارفان اختصاص دارد. در واقع معیار تشخیص این مرتبه از قرب اختصاص به اولیاء دارد و در رأس همه‌ی آنها حضرت علی علیه السلام است (قنبری، ۱۳۹۸، ج ۲: ۱۷۴). مؤمنین به اندازه‌ی درجه‌ی ایمان و عمل صالح به خداوند نزدیک می‌شوند و در نهایت تنها برخی به لقای الهی دست می‌یابند (طباطبایی، ج ۱: ۱۹۵) این قرب اگرچه در ظاهر با قرب خاص تفاوت چندانی ندارد، اما امری مشکک است به این معنا که کیفیت اعمال عبادی تأثیر مستقیمی در جهت تقرب به خداوند دارد. به بیانی دیگر، نماز و روزه و دیگر فرایض و نوافل دین که توسط اولیاء الهی از جمله حضرت علی علیه السلام انجام می‌گردد با سایر افراد عادی تفاوت دارد، زیرا که اولیاء الهی به مقام یقین رسیده‌اند و

بنابر این حتی انجام مباحاتی همچون خوابیدن، از مرتبه‌ی انجام نوافل برای آنان، برتر است. حضرت علی علیه السلام هنگامی که صدای نمازگزار از خوارج را هنگام خواندن نماز شب و قرآن شنید، فرمود: «... نَوْمٌ عَلَى يَقِينٍ خَيْرٌ مِنْ صَلَاةٍ فِي شَكٍّ» «خوابیدن همراه با یقین، برتر از نمازگزاردن با شک و تردید است» (حکمت ۹۷).

مطابق روایتی از حضرت محمد صلی الله علیه و آله، قرب الهی از طریق انجام فریاض و نوافل الهی محقق می‌شود. حدیث «قرب نوافل»، حدیثی قدسی است که خداوند در معراج خطاب به پیامبر صلی الله علیه و آله فرمود. این حدیث از جایگاه مؤمن نزد خدا و تقرب انسان به خدا به وسیله‌ی انجام فریاض (واجبات) و نوافل (مستحبات) سخن گفته است. لذا در بیشتر متون دینی، از «قرب فریاض و قرب نوافل» به عنوان مراتب و درجات قرب الهی یاد می‌کنند. برخی از عارفان قرب نوافل را با فنای صفاتی و قرب فریاض را با فنای ذاتی سالک تطبیق داده‌اند. مطابق نظر ایشان انسان با انجام اعمال مستحبی به درجه‌ای از کمال می‌رسد که صفات خود را از دست داده، صفات الهی در او جایگزین می‌شوند، در چنین حالتی اعضاء و جوارح وی عین حق می‌گردد، به این معنا که حق بر خلق غالب شده، و مخلوق، مغلوب و مقهور می‌گردد (جامی، ۱۳۸۳: ۴۶)، چون در این حالت از نفس خویش منقطع شده و به خداوند متصل گردیده است، قدرت، علم و اراده‌ی وی در قدرت، علم و اراده‌ی الهی مستغرق شده، خداوند چشم او، گوش او، قدرت او و... می‌شود و به وسیله‌ی او می‌بیند و به وسیله‌ی او می‌شنود و به وسیله‌ی او کار انجام می‌دهد... در این حال عارف در حقیقت متخلّق به اخلاق الهی شده است (شرح طوسی بر اشارات و تنبیهات، ۱۹۹۴م، قسم الرابع: ۹۸). مطابق این حدیث در چنین حالی، سالک محبوب خداوند شده، گوش، چشم و زبان و دست وی خداگونه می‌شود. البته شرط اصلی پذیرش اعمال مستحبی این است که به عملکرد واجبات آسیبی نرسد، به بیانی دیگر انجام مستحباتی که به واجبات آسیب می‌رسانند، موجب تقرب به خداوند نخواهند شد. چنانکه حضرت علی علیه السلام می‌فرماید: «لَا قُرْبَةَ بِالنَّوَافِلِ، إِذَا أَصْرَتْ بِالْفَرَائِضِ» (حکمت ۳۹: ۴۷۵).

۱. «... وَمَا تَقَرَّبَ إِلَى عَبْدٍ بِشَيْءٍ أَحَبَّ إِلَيَّ مِنْ مِمَّا افْتَرَضْتُ عَلَيْهِ وَإِنَّهُ لَيَتَقَرَّبُ إِلَيَّ بِالنَّوَافِلِ حَتَّىٰ أَحْبَبْتُهُ فَإِذَا أَحْبَبْتُهُ كُنْتُ سَمْعَهُ الَّذِي يَسْمَعُ بِهِ وَبَصَرَهُ الَّذِي يَبْصُرُ بِهِ وَلِسَانَهُ الَّذِي يَنْطِقُ بِهِ وَيَدَهُ الَّتِي يَبْطِشُ بِهَا...» (کلینی، ج ۲: ۳۵۲).



بررسی و مقایسه:

- ۱- با توجه به رویکرد معناشناسی توصیفی، می‌توان گفت که مفهوم قرب در آثار کوردوورو و نهج البلاغه به معنای نزدیک به هم به کار رفته است.
- ۲- قرابت انسان با خداوند، در آثار کوردوورو به طور کلی به دو قرب ارادی و غیرارادی تقسیم می‌شود. کوردوورو با استناد به کتاب مقدس، از قرابت ذاتی یا «اتحاد صورت» انسان با «صورت علوی»، یعنی ویژگی‌ها و خصوصیت‌هایی که میان انسان و خداوند مشترک است، یاد می‌کند. شاید مفهوم «اتحاد صورت» در آثار کوردوورو قابل تطبیق و مقایسه با «حدیث صورت»^۱ در متون اسلامی باشد؛ اما نهج البلاغه، هرگونه توصیف و تشبیه خداوند در ذات و اوصاف را نفی می‌کند (نک: خطبه ۱ نهج البلاغه) در عین حال خداگونگی انسان را مورد تأیید قرار و این امر را به ویژه درباره ویژگی‌های پیامبر مورد تأکید قرار می‌دهد. ضمن اینکه کوردوورو تمامی تشبیهاتی که در کتاب

۱. «... ان الله خلق آدم علی صورته» این روایت هم در کتب روایی اهل تسنن و هم در کتب شیعی از پیامبر ﷺ نقل شده است (نک: صدوق، بی تا: ۱۴۸ و بخاری، ۱۴۰۶ق، ج ۴، ص ۵۶).
 اگرچه در برخی روایات شیعی گفته شده که قسمت اول روایت را برخی از راویان حدیث حذف کردند و «ه» ضمیر در کلمه «صورته» در این روایت به حضرت آدم برمی‌گردد. در روایتی از امام رضا علیه السلام اینچنین نقل شده: خداوند انسان را صورت آدم آفرید پس دشنام دادن به او نوعی دشنام به حضرت آدم علیه السلام است (نک: صدوق، بی تا، ۱۴۸). و برخی انتساب این صورت خداوندی به انسان را، انتساب و اضافه تشریفی می‌دانند همچون اضافه روح و کعبه به خدا چنانکه حضرتش می‌فرماید: بیتی یا روحی (نک: کلینی، ۱۳۶۲، ج ۱: ۱۳۴ نیز نک: دلشاد نداف، ۱۳۹۹: ۶۰-۳۹).



مقدس به کار رفته است را به معنای مجازی و نه حقیقی آن در نظر می‌گیرد. به عنوان نمونه یکی دیگر از اقسام مطرح شده در آثار کوردوورو قرابت خویشاوندی انسان با خداوند است؛ وی برای بیان رابطه‌ی عاشقانه خداوند با دینداران از عباراتی نظیر «خواهر من»، «مادر من» و... استفاده می‌کند. در نهج البلاغه به رابطه‌ی خویشاوندی انسان با خدا چه به حقیقی و یا به صورت مجازی (تمثیلی) اشاره نشده است.

۳- یکی از اقسام مطرح شده در آثار کوردوورو و نهج البلاغه، قرب به خداوند از طریق انجام اعمال دینی است. معمولاً این قرب در متون دینی اسلامی با عنوان «قرب فرایض» و «قرب نوافل» شناخته می‌شود و در متون قباله‌ای غالباً قرب به خداوند با اصطلاح «دوقوت» به کار رفته است. مصادیق مشترک بسیار زیادی همچون نمازگزاردن و پرداختن زکات (عشریه) و... در هر دو اثر دیده می‌شود که از شروط اصلی آن داشتن نیت خالص و اخلاص بیان شده است. اما آموزه اصلی کوردوورو یعنی اتحاد با خداوند از طریق تقلید از اخلاق الهی (صفات فعلی)، در نهج البلاغه یافت نشد (نک: خطبه ۱۹۹، نامه ۲۴ و حکمت ۱۳۱ و نیز کوردوورو، ۱۹۶۰: ۳۲-۲۵).

۴- کوردوورو معتقد است که انجام اعمال خیرخواهانه‌ای که انسان در عالم زیرین (دنیا) انجام می‌دهد اگر با نیت خالص انجام شود، عوالم علوی (عرش الهی) نیز به تبع از این الگو، کامل و ساخته می‌شود، پس بایستی این اعمال عبادی با نیت نیابت الهی^۱ انجام شود (کوردوورو، ۱۹۶۰: ۳۲-۲۵).

در خطبه یکم نهج البلاغه «اخلاص» به عنوان کمال توحید الهی معرفی شده است «وکمال توحید الاخلاص له». مطابق نظر شارحان یکی از مصادیق اخلاص، اخلاص در عمل و اعراض از ماسوی الله می‌باشد (خویی، ۱۳۴۴: ج ۱: ۳۲۱). تا وقتی انسان عارف توجه به جلال و عظمت الهی داشته باشد و در عین حال غیر او را ببیند هنوز به مقام وصول دست نیافته است، زیرا غیر را با خدا دیده است (بحرانی، بی تا، ج ۱: ۳).

همچنین رابطه جانشینی انسان (خلافت الهی)، در قرآن و نهج البلاغه اشاره شده است (نک: بقره: ۳۰، حکمت ۱۴۷ و خطبه ۲۳۹). مقصود از رابطه جانشینی، به این معناست که انسان، می‌تواند به نیابت از خداوند برخی از کارهایی را که خداوند انجام می‌دهد را انجام دهد. مثلاً خداوند دوست دارد زمین‌های بایر آباد شوند؛ پس هر کسی که بتواند با آبیاری و انجام سایر اقدامات چنین زمینی را

1. on his Creator's behalf.

دایر کند، کار خدایی کرده و جانشین او در زمین شده است. البته این جانشینی، جانشینی به معنای عام است؛ در حالی که جانشینی خاص الهی، مختص کسانی است که با انجام عبادات ویژه و طی طریق، سیر و سلوک صفات خداوند را در خود محقق و متجلی می‌سازند و از این طریق این اعمال به جانشینی خاص خدا نایل می‌شوند (قنبری، ۱۳۹۸: ۳۷).

از منظر عارفان، اوج قرب الهی تحقق اتحاد میان بنده و خداست. به تعبیر دیگر تحقق این درجه از قرب در سالک به معنای آن است که اوصاف خدا در سالک تجلی کرده و او خداگونه می‌گردد (قنبری، ۱۳۹۸، ج ۲: ۱۷۲).

نتیجه گیری

در ادیان الهی، سعادت انسان و پذیرش اعمال عبادی‌اش درگرو قرب به خداوند در نظر گرفته می‌شود؛ بنا براین کیفیت و نحوه‌ی دستیابی به قرب الهی بسیار با اهمیت است.

مفهوم قرب به خداوند در متون قباله‌ای و کتاب مقدس علاوه بر واژه‌ی «قرب» و مشتقات آن، با اصطلاحاتی نظیر «دوقوت»، «ملصق شدن به خدا»، «اتحاد با خداوند» و... نیز به‌کار رفته است. اصطلاح «قرب» به لحاظ لغوی در زبان عبری و عربی معانی مشترکی دارند. همچنین به لحاظ مفهومی، به نظر می‌رسد که «قرب به خدا» در متون اسلامی تقریباً با اصطلاح «اتحاد» در آثار عارفان مسلمان و «دوقوت» در متون قباله‌ای مشابهت دارد. تفاوت معنایی «اتحاد» از منظر متکلمان و عرفا، ناظر به دو رابطه‌ی «اتحاد خالق و مخلوق» و عکس آن یعنی «اتحاد مخلوق با خالق» است. به بیانی دیگر معنای «اتحاد» در متون قباله‌ای و متون عرفانی اسلامی، با معنای کلامی آن که منجر به حلول و یا اتحاد واجب‌الوجود و ممکن‌الوجود می‌شود، متفاوت است. در کتابهای عرفانی معمولاً عکس این رابطه یعنی اتحاد ذات و صفات ممکن‌الوجود با واجب‌الوجود به جهت کمال و یا فناء او مطرح شده است. مثلاً در «حدیث قرب نوافل» آدمی با انجام فرایض و نوافل دینی ذات و صفات خود را از دست داده، ذات و صفات خداوند جایگزین می‌شود.

«تقلید از خداوند» یکی از مضامین مهم در آثار کوردوورو، به ویژه در کتاب <درخت نخل دבורه> به عنوان آموزه‌ی اصلی وی، مطرح شده است. وی معتقد است همچنان که انسان شبیه به صورت خداوندی آفریده شده، شایسته است که در رفتار و اعمال نیز از صفات الهی تقلید و تبعیت نماید. وی برای رهایی از دام تشبیه و تجسیم خداوند، برای معرفی صفات الهی از اصطلاح ویژگی‌ها و صفات «صورت علوی»، استفاده می‌کند؛ که معمولاً در عرفان قباله‌ای با «آدام قدمون» و یا «صورت نخستین و ازلی انسان» مطابقت داده شده است.

با بررسی آثار کوردوورو و نهج البلاغه، مصادیق مشترکی برای قرب به خداوند، همچون انجام اعمال عبادی مانند نمازگزاردن، پرداختن زکات (عشریه) و... یافت شد که اگر این اعمال با نیت خالص انجام شوند، موجب قرب به خداوند می‌شود. اما با بررسی نهج البلاغه، آموزه‌ی اصلی کوردوورو یعنی «تقلید از خداوند» یا «تقلید از صورت علوی» در اعمال، به عنوان شرط رسیدن به کمال و یا بازسازی عوالم علوی، یافت نشد.

منابع

القرآن الکریم

- نهج البلاغه، (۱۴۱۴ق). شریف رضی. تصحیح: صبحی صالح، قم: موسسه دارالهجره.
۱. ابن سینا، علی. (۱۹۹۴م). *الاشارات و التنبيهات مع شرح نصیرالدین طوسی*، القسم الرابع. تحقیق: الدكتور سلیمان دنیا، قاهره: ناشر: دارالمعارف.
 ۲. ابن میمون، موسی. (۱۳۹۷). *دلالة الحائرين*. ترجمه ناصر عباس پور. تهران: نشر ورا.
 ۳. الیاده، میرچا. (۱۳۹۵). *تاریخ اندیشه‌های دینی از محمد ﷺ تا عصر اصلاحات*، جلد سوم، ترجمه بهزاد سالکی، تهران، بنگاه ترجمه و نشر کتاب پارسه.
 ۴. جامی، عبدالرحمن. (۱۳۸۳). *اشعة المعات*، تحقیق و تصحیح هادی رستگار مقدم گوهری. قم: بوستان کتاب.
 ۵. حلّی، ابومنصور جمال‌الدین حسن بن یوسف بن مطهر. (۱۳۷۸). *الباب حادی عشر با شرح النافع یوم الحشر*، شرح ابو عبدالله مقداد بن عبدالله ره، مشهور به فاضل مقداد یا فاضل سُیوری، مترجم میرزا محمد علی حسینی شهرستانی، تصحیح محمود افتخارزاده. تهران: نشر هیات.
 ۶. حیدری، علامه علی نقی. (۱۳۸۰). *ترجمه و شرح اصول الاستنباط*. ترجمه عباس زراعت و حمید مسجد سرایی. کاشان: نشر فیض.
 ۷. حمیم، سلیمان. (۱۳۴۴). *فرهنگ عبری-فارسی*. تهران: برادران القانایان.
 ۸. رضائیان حق، محمد. (۱۳۹۲). *کلام زرتشتی*. تهران: انتشارت فروهر.
 ۹. شرقی مراغه، محمد علی. (۱۳۶۶). *قاموس نهج البلاغه*، جزء الرابع. تهران: انشارات دارالکتب الاسلامیه.
 ۱۰. شولم، گرشوم. (۱۳۹۲). *گرایش‌ها و مکاتب اصلی عرفان یهود*. ترجمه علیرضا فهیم. قم: انتشارات دانشگاه ادیان و مذاهب.
 ۱۱. شهیدی، جعفر، معین، محمد، گروهی از نویسندگان، و دهخدا، علی‌اکبر. (۱۳۷۲-۱۳۷۳). *لغت نامه دهخدا*. ۱۵ ج. تهران: انتشارات روزنه.
 ۱۲. صدوق، محمد بن علی بن حسین بن بابویه قمی، *اسرار التوحید ترجمه التوحید*. مترجم محمد علی اردکانی. تهران: انتشارات علمیه اسلامیه.
 ۱۳. صفی پوری، عبدالرحیم بن عبدالکریم. (۱۳۹۶). *منتهی الارب فی لغت العرب*، مقدمه، تصحیح



- تعلیق و فهارس: علیرضا حاجیان نژاد. جلد سوم. تهران: انتشارات سخن.
۱۴. طباطبایی، محمد حسین. (۱۳۹۰ق). *المیزان فی تفسیر القرآن*، جلد اول. بیروت: موسسه الاعلمی للمطبوعات.
۱۵. طوسی، خواجه نصیرالدین محمد. (۱۳۸۶). *کشف المراد، شرح تجرید الاعتقاد*. شرح از جمال الدین علامه حلّی. ترجمه و شرح فارسی شیخ ابوالحسن شعرانی. تهران: انتشارات کتابفروشی اسلامیّه.
۱۶. طوسی، خواجه نصیرالدین محمد. (۱۳۵۹). *تلخیص المخصّل. بانضمام رسائل و فوائد کلامی*، جلد اول. تهران: چاپ عبداللّه نورانی.
۱۷. قرشی، سید علی اکبر. (۱۳۷۴). *مفردات نهج البلاغه*. جلد دوم. ارومیه: بی جا.
۱۸. قمی، حاج شیخ عباس. (۱۳۸۵). *مفاتیح الجنان*. ترجمه مرحوم الهی قمشه‌ای. قم: انتشارات الطیار.
۱۹. قنبری، بخشعلی. (۱۳۹۷). *معناشناسی به مثابه‌ی روش*. تهران: انتشارات نو شناخت.
۲۰. ----- (۱۳۹۸). *نظام اخلاقی نهج البلاغه*. تهران: انتشارات نو شناخت.
۲۱. ----- (۱۳۹۸). *نظام عرفانی نهج البلاغه*. جلد دوم. تهران: انتشارات نو شناخت.
۲۲. کلینی، محمد بن یعقوب. (۱۳۶۲). *الکافی. جلد اول و جلد دوم*. تهران: انتشارات اسلامیّه.
۲۳. محقق داماد، مصطفی. (۱۳۸۰). *بررسی فقهی حقوق خانواده نکاح و انحلال آن*، تهران: مرکز نشر علوم اسلامی.

مقاله‌ها

۲۴. حسن زاده کریم آباد، داود. (۱۳۹۱). مراتب قرب در عرفان اسلامی، *حکمت عرفانی*. سال اول. شماره چهارم. صص ۸۹-۱۰۶.
۲۵. دلشاد نداف، علی. (۱۳۹۹). حدیث «خلق الله آدم علی صورته» در ادیان ابراهیمی، *پژوهشنامه ادیان*. شماره ۲۷. صص ۳۹-۶۰.
۲۶. رحمتی، ان شاء الله. (۱۳۹۵). الهیات تنزیهی از دیدگاه قاضی سعید قمی، *خردنامه صدرا*. شماره ۸۶. صص ۳۳-۴۸.
۲۷. زمانی، مهدی. (۱۳۹۲). «نور طامس» در حکمت اشراق سهروردی و «مقام طمس» در حکمت متعالیه ملاصدرا. *فصلنامه تخصصی عرفان اسلامی*، سال دهم، شماره ۳۸.

منابع الکترونیک

۲۸. ابن میثم، بحرانی، میثم بن علی. (بی تا). *شرح نهج البلاغه*، جلد اول و دوم، مترجمان: محمد صادق عارف، قربانعلی مقدم، محمد رضا عطایی، علی اصغر نوایی یحیی زاده، محمد بن العباس یزیدی، حبیب الله روحانی، گرد آورنده: محمد بن حسین شریف رضی. مشهد: انتشارات آستان قدس رضوی (نسخه دیجیتالی).
۲۹. حسن زاده آملی، حسن. (بی تا). *شرح دفتر دل علامه حسن زاده آملی*، جلد اول. به کوشش داود صمدی آملی. قم: انتشارات نبوغ، ناشر دیجیتالی: مرکز تحقیقات رایانه‌ای اصفهان.
۳۰. خویی، حبیب الله بن محمد هاشم. (۱۳۴۴). *منهاج البراعه فی شرح نهج البلاغه*، جلد اول. تصحیح و تهذیب ابراهیم المیانجی، تهران: مکتبه الاسلامیه (نسخه دیجیتالی).
۳۱. شوشتری، محمد تقی (تستری). (۱۳۷۶). *بهج الصباغه فی شرح نهج البلاغه*. دار امیرکبیر للنشر بیروت، لبنان (نسخه دیجیتالی).

منابع لاتین

32. Abramson, H. M, 2014, *the Kabbalah of Forgiveness*. Retrieved from https://touro scholar.touro.edu/lcas_books/2
33. Cordovero, Moses. *Or Neerav*. (1994) Annotated trans. Ira Robinson. Source : ktav.com. Digitization : Digitized by Sefaria. License : CC-BY.
34. Cordovero, Moses. *Tomer Devorah (The palm Tree of Deborah)*. (1960) rans. Louis Jacobs, New York Sepher-Hermon Press.
35. Cordovero, Moses. (1780) *Pardes Rimonim*. tran. Koretz, https://www.sefaria.org/Pardes_Rimonim (In Hebrew)
36. Dan, Joseph. "Devekut". (2007). *the Encyclopedia Judaica, Vol: 5*, pp. 268-269. Fred Skolnik, Editor in Chief, ASSOCIATION WITH KETER PUBLISHING HOUSE Ltd., JERUSALEM
37. Huss, Boaz. "SACK, KABBALAH OF RABBI MOSHE CORDOVERO". *The Jewish Quarterly Review*, Vol : 88, No. 3/4 (Jan. - Apr., 1998), pp. 310-

38. Jacobs, Louis. *Kabbalistic World View*. Leo Baeck College, London, England.No. 4.7, pp. 321-329
39. Kressel, Getzel. "ALKABEZ, SOLOMON BEN MOSES HA-LEVI". (2007). *the Encyclopedia Judaica, Vol: 1*, p.662. Fred Skolnik, Editor in Chief, ASSOCIATION WITH KETER PUBLISHING HOUSE Ltd., JERUSALEM
40. Palmer Hall, Manly. *The secret teaching of all ages*. (1928). source URL; <http://www.secred-texts.com/eso/sta/sta29>.
41. *Shi'ur Komah: THE MYSTICAL SHAPE OF THE GODHEAD*. <http://www.ma.huji.ac.il/~kazhdan/Shneider/Petersburg2010/Shi'ur%20Komah.pdf>
42. Sholem, Gershum. "ADAM KADMON (Primordial Man)". (2007). *the Encyclopedia Judaica, Vol: 1*, pp. 378-379. Fred Skolnik, Editor in Chief, ASSOCIATION WITH KETER PUBLISHING HOUSE Ltd., JERUSALEM
43. Siegel, Seymour. "IMITATION OF GOD (Imitatio Dei)". (2007). *the Encyclopedia Judaica, Vol: 9*, pp.737-738. Fred Skolnik, Editor in Chief, ASSOCIATION WITH KETER PUBLISHING HOUSE Ltd., JERUSALEM