

خودشناسی و نسبت آن با توحید افعالی در تفکر عرفانی علامه طباطبائی

□ عبدالخالق فصیحی

چکیده

این مقاله به بررسی خودشناسی و ارتباط آن با توحید افعالی در اندیشه عرفانی علامه طباطبائی می‌پردازد. خودشناسی به عنوان یک فرآیند درونی، به فرد کمک می‌کند تا شناخت عمیق‌تری از وجود خود و جایگاهش در نظام هستی پیدا کند. رویکرد تحلیلی توصیفی از دیدگاه‌های فلسفی و عرفانی علامه طباطبائی در مورد توحید افعالی، نشان می‌دهد که او تمام افعال را نشانه‌ای از اراده و قدرت الهی می‌داند. خودشناسی به عنوان مقدمه‌ای برای درک توحید افعالی عمل می‌کند و شناخت انسان از خود، به درک عمیق‌تری از ارتباطش با خداوند و جهان هستی منجر می‌شود. فطری بودن معنویت به شکوفایی ملکوت انسان در مسیر توحید افعالی کمک می‌کند و با پیمودن مراحل معنوی، انسان متوجه می‌شود که همه چیز تحت مالکیت مطلق باری تعالی قرار دارد و در نتیجه به توحید افعالی ایمان می‌آورد.

واژگان کلیدی: خودشناسی، توحید افعالی، عرفان، علامه طباطبائی، انسان و خدا.

^۱ - دانش آموخته دکتری فلسفه اسلامی در جامعه المصطفی العالمیه، fasihi2033@gmail.com

مقدمه

علامه طباطبایی بر این باور است که معرفت به معنای ادراک پس از علم قبلی است (طباطبایی، ۱۳۸۵: ۲/ ۳۷۱). در اینجا، ادراک پس از علم به چه معناست؟ ایشان معرفت حقیقی را به عنوان علم و یقین مطابق با واقع تعریف کرده اند (همو، ۱۳۲/ ۳). منظور از واقع در اینجا به همان عین خارجی یا متعلق علم و آگاهی اشاره دارد. حضور صورت منتزعه این عین در ذهن عالم، علم حضوری به وجود می آورد و تطبیق آن با واقع، به علم و ادراک یقینی منجر می شود. علامه طباطبایی از علم به صورت اشیاء و تطبیق آن با صاحب صورت در خارج، به عنوان علم قبلی یاد می کند (طباطبایی، ۱۳۸۶: ۹/ ۳۷۷). دستیابی به واقعیت یقینی، از منظر تطبیق صور علمیه با خارج، اولاً معرفت حضوری است و ثانیاً، معیاری برای سنجش صحت و نادرستی آگاهی را فراهم می کند. این نوع معرفت فراتر از علم در ساختار دانش تجربی و صرفاً کسب اطلاعات قرار دارد. با توجه به این تعریف از معرفت، پرسش اصلی این است که خودشناسی چه نسبتی با تهذیب اخلاق دارد و در نهایت، چه نقشی در توحید افعالی ایفا می کند؟

علامه طباطبایی کشف راه های حقیقت و دستیابی به آن را در سه محور اساسی تهذیب نفس، اخلاص در بندگی و معرفت نفس معرفی می کند. وی این سه محور را از طریق تعقل و تدبیر در آیات آفاقی و انفسی یا اوامر و نواهی موجود در ظاهر دین و شریعت متمایز می سازد. با توجه به اهمیت حرکت جوهری و اشتداد وجودی در تفکر علامه، مراتب معرفت یا همان سه راه دسترسی به حقیقت به صورت متوالی مطرح می شود. به گونه ای که از نظر تربیتی هر یک از این مراحل آثار خاص خود را دارد و جایگزین دیگری نمی شود. این نکته، تفاوت اساسی تفکر علامه با سایر حکما و فیلسوفان مسلمان را نشان می دهد. پیوند این مراحل به این معناست که ظواهر شریعت، راهی برای رسیدن به باطن است و نه خود باطن. نقش تعقل و تفکر عقلانی نیز به عنوان مقدمه ای برای علم و معرفت در نظر گرفته می شود. معرفت عقلی، زمینه ساز شهود قلبی یا معرفت حضوری است و عارف را به عمق حقیقت رهنمون می شود. با عبور از طرق تعقل و تدبیر، که همان معرفت از طریق صور ذهنی است، فرد به حقیقت متصل

می‌شود. بنابراین، ذهن پاک و تعقل صحیح، نتایج مثبتی به همراه دارد، زیرا فهم و تعقل به‌عنوان پله ترقی به مرحله بالاتر یعنی شهود قلبی عمل می‌کند، که از نظر عرفا به جذبه معروف است.

ذهن صاف و نهاد پاک به تماشای عقلانی واقعیت‌های جهان آفرینش می‌پردازد و از این منظر، حتی اجزای ناپیدای جهان را نیز درک می‌کند. در این نوع جهان‌بینی، جهان و پدیده‌های آن به‌عنوان آیینه‌های عمل می‌کنند که عارف واقعیت‌های ثابت را به‌صورت زیبا در آن‌ها مشاهده می‌کند و در عین حال، آیینه‌ها این واقعیت‌ها را منعکس می‌سازند. لذت چنین درکی، هر نوع درک دیگری را در نظر عارف ناچیز جلوه می‌دهد و بدین ترتیب، عارف را از شیرینی‌های ناپایدار لذات مادی باز می‌دارد (طباطبائی، ۱۳۷۸: ۱۰۹). ثمره چنین معرفتی این است که دارنده آن خدا را از روی مهر و محبت پرستش می‌کند، نه به امید ثواب یا ترس از عذاب. از این رو، می‌توان نتیجه گرفت که عرفان، راهی از مسیر پرستش توحید از منظر شهود قلبی است که پس از درک حقایق ادیان در برابر ظواهر دین و تفکر عقلی شکل می‌گیرد. در این راستا، خودشناسی توحیدی و تهذیب اخلاق به‌عنوان دو بال پرواز به عمق حقایق حقه عمل می‌کنند؛ جایی که شناخت توحیدی و افعال توحیدی در باطن حقیقت به هم می‌پیوندند و به توحید می‌انجامند.

پیشینه بحث

در زمینه معرفت، نفس‌شناسی، خداشناسی، توحید و توحید افعالی، آثار متعددی از جمله کتاب‌ها، پایان‌نامه‌ها و مقالات نوشته شده است. با این حال، بررسی خودشناسی و ارتباط آن با توحید افعالی از منظر تفکر عرفانی علامه طباطبائی به‌عنوان یک پژوهش مستقل کمتر مورد توجه قرار گرفته است. به‌عنوان نمونه، در مقاله‌ای با عنوان "خداشناسی عرفانی و قرآنی علامه طباطبائی" که توسط عبدالرضا باقی نوشته شده، نکات قابل توجهی در مورد توحید افعالی و معرفت نفس به‌عنوان تنها راه دستیابی به معرفت حقیقی مطرح شده است؛ اما این مطلب تنها به‌عنوان یک اشاره ضمنی محسوب می‌شود و پژوهش مستقلی نیست. همچنین، مقاله‌ای تحت عنوان گذر از خودشناسی به خداشناسی از دیدگاه ملاصدرا و علامه طباطبائی نیز وجود دارد که باز هم نمی‌توان آن را به‌عنوان پژوهش خاصی در زمینه نسبت

خودشناسی و توحید افعالی در تفکر عرفانی علامه طباطبایی به شمار آورد. بنابراین، این مقاله با بررسی خودشناسی و رابطه آن با توحید افعالی در تفکر عرفانی علامه طباطبایی به عنوان یک تحقیق مستقل از سایر پژوهش های موجود متمایز می شود و در واقع، سابقه چندانی ندارد.

روش تحقیق

روش شناسی شامل مجموعه ای از اصول و روش هایی است که در یک تحقیق یا مطالعه علمی برای جمع آوری و تحلیل داده ها به کار می رود. انتخاب روش مناسب به پژوهشگر این امکان را می دهد که به طور منطقی به بررسی پرسش های تحقیق و آزمون آن ها در فرآیند پژوهش بپردازد. این مقاله از روش تحلیلی-توصیفی برای تجزیه و تحلیل داده ها استفاده کرده است. شیوه جمع آوری داده ها ترکیبی از روش کتابخانه ای و استفاده از نرم افزارهای موجود بوده است.

خودشناسی و توحید افعالی

آیا خودشناسی تنها وسیله ای برای رسیدن به حقیقت است یا صرفاً امکان تشبه به حقیقت را فراهم می کند؟ در نگاه نخست، به نظر می رسد که رویکرد دین به مسئله معرفت نفس یک رویکرد آلی است؛ به طوری که خودشناسی به عنوان وسیله ای برای دستیابی به حقیقت توحیدی تلقی می شود. با این حال، دین نمی خواهد که مردم صرفاً به مسایلی سرگرم باشند که هیچ ارتباطی با معرفت پروردگار و عبادت عارفانه او ندارد. به همین دلیل، خودشناسی به عنوان بهترین راه برای تهذیب نفس و تعلیم به عنوان نقطه وصلی به حقیقت مدنظر قرار می گیرد. منظور از وصل شدن به حقیقت چیست و در این مقطع چه اتفاقی می افتد؟ قرآن کریم در سوره انعام آیه ۱۶۲ به روشنی پاسخ می دهد: «همانا نماز من و عباداتم و زندگی و مرگم، تنها برای خدا، پروردگار جهانیان است». این جمله نشان می دهد که با راهکارهای تهذیب، نفس به حقیقت نزدیک می شود. عرفان نیز با تحلیل فطری بودن دین، فطرت انسانی را به تهذیب و در نتیجه به معرفت توحیدی و سپس به توحید افعالی دعوت می کند (طباطبایی، ۱۳۷۴: ۶/۲۷۷).

لازم به ذکر است که مقصود از معرفت نفس در این زمینه، معرفت تام و کامل همراه با عمل است و نه صرفاً مباحث نظری که فلاسفه در باب شناخت عالم و علم النفس مطرح کرده‌اند، که نوعی فن اخلاق به شیوه قدیم محسوب می‌شود (طباطبائی، ۱۳۷۸: ۲۸۶). در تفکر علامه طباطبائی، معرفت نفس و معرفت رب به‌طور جدایی‌ناپذیری ارتباط دارند، به‌طوری‌که خودشناسی به‌عنوان ظرفیتی فوق‌العاده نزدیک به شناخت رب تلقی می‌شود. حدیث «من عرفه نفسه فقد عرفه ربه» و برداشت درست اهل معنا از آن، به‌وضوح نشان می‌دهد که معرفت نفس را جدای از معرفت رب نمی‌دانند (علی‌آبادی، ۱۳۷۸: ۴۸). علامه طباطبائی، شناخت خداوند را به قدر امکان و در خور توان انسان ممکن می‌داند؛ اما باید توجه داشت که اگرچه فرض شود معرفت حق تعالی محال باشد، این امر از رهگذر شناخت حصولی است و نه معرفت شهودی. از این رو، علامه شناخت نفس را بهترین راه ممکن برای شناخت خداوند می‌داند (طباطبائی، ۱۳۸۷: ۷۱).

تقسیم معرفت به آفاقی و انفسی نشان‌دهنده این واقعیت است که اساس معرفت توحیدی در دین مطرح شده است (فصلت، آیه ۵۳). علامه طباطبائی با بهره‌گیری از این بستر دینی در توضیح آیات آفاق و انفس بیان می‌کند: «معنای دقیق حاصل از مباحث حقیقی علم النفس، این است که نظر در آیات آفاقی و معرفت حاصله از آن، معرفت فکری و علم حصولی است. در مقابل، نظر در نفس وقوا و اطوار وجودی آن و معرفتی که خود از تجلیات و آثار آن حاصل می‌شود، نظر شهودی و علم حضوری است» (طباطبائی، ۱۳۷۴: ۶/ ۲۵۲). وی در جای دیگر توضیح می‌دهد: «شناخت و معرفت مربوط به شناخت جهان و آیات الهی، شناخت آفاقی است، ولی معرفت انفسی علم حضوری است که انسان با آگاهی از هر مرتبه‌ی نفس به همان میزان به معرفت خداوند نائل می‌گردد» (طباطبائی، ۱۳۶۴: ۲/ ۲۴-۲۷). سیر در آفاق و انفس، انسان سالک را به کجا وصل می‌کند و پیامد آن چیست؟ قاعده مهم «النفس فی وحدها کل القوا» در مکتب حکمت متعالیه، نفس را در یک منظومه وحدت در عین کثرت مطرح می‌کند. این وحدت در عین کثرت به‌صورت طولی است؛ به‌گونه‌ای که کثرات به درجات و مراتب یک واحد اشاره دارند که هر یک در جوهر خود از مرتبه‌ای به مرتبه دیگر در حال حرکت یا رهایی از خود و تقرب به حق تعالی هستند. خود (قوه) امکان این مراتب است

که از نظر درجه، نسبت تشکیکی برقرار می‌کند. از این منظر، تنزل از هر مرتبه منشاء صدور افعال پست‌تر شده و صعود به مرتبه بالاتر موجب صدور افعال متعالی‌تر می‌گردد (مصباح یزدی، ۱۴۰۱: ۸/۳۳۲).

بنابراین، سیر در آیات آفاق و انفس انسان را به معرفت توحیدی نزدیک‌تر می‌کند و در نهایت ارمغان‌آور توحید افعالی خواهد بود. شاهد این نکته، بیان علامه طباطبایی در تفسیر المیزان است: «پس خلاصه سخن ما این شد که نظر و سیر در آیات انفسی و آفاقی و در نتیجه آشنا شدن به خدای سبحان از این نظر که حیات ابدی انسانی را در نظر مجسم می‌سازد و نیز از نظر این که این حیات تماماً بستگی به توحید و نبوت و معاد دارد، آدمی را به تمسک به دین حق و شریعت الهی هدایت می‌کند. در این هدايات، هر دو طریق یعنی سیر از طریق آفاق و از طریق انفس مؤثر و در راهنمایی به دین و ایمان و تقوا، هر دو شریک و هر دو نافع‌اند» (طباطبایی، ۱۳۷۴: ۶/۲۵۲).

عرفا تحلیل‌های متعددی از این نظریه ارائه کرده‌اند. صدرالدین قونوی در نص اول نصوص پس از تقسیم تعقل و علم به کثرات، بیان می‌کند که یکی از این دو نوع تعقل، تعقل حق تعالی در کثرات است. کثراتی که در وحدت حق متعال مستهلک شده و تعقل مفصل در مجمل به‌شمار می‌روند؛ مانند مشاهده آنچه در هسته اولیه‌ی خرما وجود دارد که شامل شاخه‌ها، برگ‌ها، میوه‌ها و دیگر اجزای موجود در آن است (پزدان‌پناه، ۱۳۹۲: ۳۴۰). یکی از ویژگی‌های انفس، آمادگی غیرقابل تصور آن برای شدت یافتن به معنویت یا کسب قدرت از طریق تهذیب است. اگر انفس در طول زندگی در طریقه‌ای درست قرار گیرد، قوه‌های آن به فعلیت معنوی مشتعل می‌شوند و در پرتو نور آن، قدرت خلق افعال درست را پیدا می‌کند. در نتیجه، انفس دیگر فاعل افعال پست و شیطانی نیست، بلکه منبع افعال فاخر و در عمل، نمایانگر توحید افعالی می‌گردد. در بررسی طریقه‌ی انجام ریاضت‌هایی که برای انفس توان انجام افعال الهی را به ارمغان می‌آورد، مشخص می‌شود که شدت ایمان تأثیر مهمی بر اراده‌ی انفس در انجام افعال الهی دارد. زیرا اراده تابع علم و ایمان قلبی است و به هر اندازه که ایمان به واسطه سیر و سلوک شدت یابد، به همان میزان تأثیرگذاری اراده‌ی انفس بر انجام افعال فاخر تقویت می‌شود (طباطبایی، ۱۳۷۴: ۱/۳۶۴). خلاصه آنکه، انفس به هر اندازه که در بعد

خودشناسی به معرفت توحیدی برسد و این سیر تقریبی را با تهذیب خود اشتداد بخشد، به همان اندازه در بعد توحید افعالی به منبع افعال الهی تبدیل می‌گردد. انسان‌ها با همین اراده و قدرت ایمان، به عالم درون توجه می‌کنند و از سیر در آیات انفس به حقیقت مطلق در دو بعد معرفتی و افعالی پی می‌برند. بنابراین، اشتداد علم و معرفت توحیدی، حکم حواس را به درک و مشاهده قطعی فعلی در پی دارد. بنابراین، نباید تصور کرد که این اعمال، به واسطه‌ی عمل بودنشان، چنین نتیجه‌ای را به بار می‌آورند (مطهری، ۱۳۷۷: ۴/۴۰۶).

فطری بودن معنویت و توحید افعالی

فطرت به ویژگی‌هایی اشاره دارد که در اصل خلقت و آفرینش انسان نهفته است (همو: ۱۹) و می‌تواند زمینه‌ساز خودشناسی و توحید افعالی شود. فطری بودن اراده نفس به تکامل معرفت، گرایش به معنویت را افزایش می‌دهد و به توحید افعالی منجر می‌گردد. در وجود انسان، میل‌های فطری مختلفی وجود دارد، از جمله آگاهی نسبت به حقایق هستی، گرایش به لذت، و گریز از دروغ و زشتی. یکی از این گرایش‌های فطری، میل به جاودانگی است که از دیدگاه علامه طباطبائی با میل به بی‌نهایت و دوری از محدودیت‌های مادی ارتباط دارد. تردیدی نیست که هر فرد، چه بی‌دین و چه دین‌دار، به هنگام مواجهه با سوانح و اتفاقات غمناک و قطع امید از علل ظاهری، با مراجعه به باطن خود امیدوار می‌شود و به علتی و رای درک حواس ظاهری امید می‌بندد. از سوی دیگر، رجاء (امید) مانند اراده، بدون متعلق وجود پیدا نمی‌کند؛ به این معنا که اگر متعلق اراده در خارج وجود نداشته باشد، اراده‌ای شکل نخواهد گرفت و در نتیجه، رجاء نیز محقق نخواهد شد. این امر فطری است و هر انسانی آن را درک می‌کند. اساس این استدلال بر اضافی بودن حقیقت رجاء است؛ زیرا رجاء یک حقیقت ذات اضافی است که بدون مضاف‌الیه حاصل نمی‌شود. بر این اساس، اراده نفس به معرفت و تکامل از نظر علامه یک امر فطری است و نفس به‌طور طبیعی خواهان تهذیب است. اراده به تهذیب و معرفت نفس این امکان را به انسان می‌دهد که خود را از عالم حس به عالم مثال و عقل و حتی فراعقلی سوق دهد و از مادیات به سوی معنویات بال بگشاید. فطرتی که می‌تواند به واسطه آن، اراده به خوب بودن تقوا و عمل خیر را از قبح گناه تشخیص دهد. بنابراین، انسان

به واسطه فطرت، اراده به معرفت پروردگار و تهذیب نفس (طباطبایی، ۱۳۷۴: ۱۲/۷۵). در جای دیگر هم علامه بیان می‌کند این که نفس تقوا را با الهام درمی‌یابد، نشان‌دهنده همخوانی عقل عملی با تهذیب نفس و اعتدال است. انسان قادر نیست که مسیر فطرت را باطل کند، بلکه فقط می‌تواند آن را منحرف نماید (طباطبایی، ۲: ۵۱۰).

از سوی دیگر، انجام اعمال آگاهانه انسان بدون اراده او محقق نمی‌شود و در این زمینه تردیدی وجود ندارد که اراده انسان از لوازم آگاهی است و آگاهی نیز مکمل فاعلیت به شمار می‌آید (دینانی، ۱۳۶۲، ۱۴۰). بنابراین، نفسی که با چنین اراده و عملی به کمال می‌رسد، قطعاً سعادت‌مند خواهد بود و پاداش تمام زحمات و تلاش‌های خود را بدون هیچ خسارتی دریافت می‌کند (طباطبایی: ۱۸۷/۶).

تاثیر معرفت نفس در تهذیب اخلاق

شناخت نفس به‌عنوان تجربه‌ای از شناخت حق تعالی تلقی می‌شود و بر اساس قاعده «النفس فی وحدها کل القوی»، معرفت به نفس یکی از آثار توحید افعالی است و تأثیر شگرفی در زندگی فردی و اجتماعی انسان موحد دارد. در عرفان عملی، بحث بر سر آغاز منازل و مقصدی است که سالک باید به ترتیب طی کند، زیرا حرکت از منزلی به منزل دیگر نیازمند عبور از مراحل قبلی است تا رسیدن به مقصد اصلی ممکن گردد (مطهری، ۱۳۹۰: ۷۷-۷۸/۲). این مراحل در درون انسان قرار دارد؛ به‌گونه‌ای که انسان در واقع مراتب وجودی خود را یکی پس از دیگری طی کرده و از خود به خدا می‌رسد. نتایج مشهود و فطری توحید افعالی این است که انسان از درون به خضوع، خشوع، تصدیق و تسلیم در برابر حق و زیبایی‌های آن دست می‌یابد و از زشتی‌های مادی گریزان می‌شود. این شیوه از اخلاق موجب می‌شود که انسان هیچ حقی برای خود در برابر حق خداوند قائل نشود و به خاطر رضایت خداوند از هر لذتی صرف‌نظر کند (طباطبایی: ۱/ ۵۴۲). عرفان به‌عنوان یک علم عملی و چراغ سیر و سلوک شناخته می‌شود. عرفان عملی نشان می‌دهد که سالک حرکت را از تهذیب خود آغاز کرده و عملاً تلاش می‌کند تا از طریق توحید، شناخت و عمل، به قله‌ی منبع انسانیت یعنی توحید دست یابد. بنابراین، سلوک معنوی یکی از آثار درک و شهود توحید است و به دو

نوع حرکت ظاهری و درونی تقسیم می‌شود (امام خمینی (ره)، ۱۳۷۲: ۷۸). هرچند عرفان عملی شامل حرکت از ظاهر در قالب سفرها و سیاحت‌های سلوکی با انگیزه‌هایی مانند زهدورزی، دوری از اشتغالات دنیوی و ایجاد توحید و عزلت است، اما انگیزه اصلی این حرکت به سمت باطن و سلوک قلبی می‌باشد. از این رو، عرفان عملی در حقیقت سلوک درونی و قلبی از عالم حس و ماده به سوی کمال مطلق و خداوند است. نام این حرکت در تفکر صدرالمتهلین «اشتداد جوهری» است که حامل پیام تحول در ذات انسان می‌باشد. نقطه پایانی این اشتداد وجودی، خداوند است و به همین دلیل، رونده این مسیر را «سالک الی الله» می‌خوانند (طوسی، ۱۳۶۹: ۵).

در سلوک باطنی، فرآیندهای خاصی رخ می‌دهد که در آن منازل و مقامات به نظم و ترتیبی ویژه طی می‌گردند و در نهایت به اتصال به مبدأ هستی منتهی می‌شوند. یکی از این مقامات، مقام «رضا» است که عالی‌ترین مقام برای مقربین سالک الی الله محسوب می‌شود. در این مرحله، همه چیز برای سالک یکسان جلوه می‌کند و مقام رضا به عنوان خروج از رضای نفس و ورود به رضای حق تعریف شده است. مقام رضا، مقام واصلان و بالاتر از مقام تسلیم و درون مقام فنا است (عزالدین کاشانی، ۱۳۷۳: ۱۶۱).

در مقابل، مقام «توکل» به عنوان یکی از مقام‌های یقین، حلقه واسطه‌ای میان کوشش‌های قلبی سالک و نهایی‌ترین مقامات یعنی تسلیم به شمار می‌آید (گوهرین، ۱۳۸۲: ۳/۳۰۶). امام خمینی (ره) در کتاب شرح حدیث عقل و جهل دلیل برتری مقام رضا نسبت به مقام توکل را چنین بیان کرده‌اند: در مقام توکل، سالک برای تحصیل خیر، خدا را وکیل می‌کند، در حالی که در مقام رضا، انسان به طور مطلق قضا و قدر الهی را، اعم از مکروه و مستحب، می‌پذیرد (امام خمینی (ره): ۲۱۷). یکی از شرایط رسیدن سالک به مقام رضا، دوری از رذایل اخلاقی و مبرا بودن از گناه است (اسداللهی، ۱۳۹۰: ۸۳). اهل سلوک بر این باورند که وقتی بنده خود را در قلمرو ربوبیت می‌بیند و تمامی تقدیرات و تدبیرات خداوند را بر مبنای حکمت و مصلحت می‌شناسد، نتیجه آن می‌شود که در برابر آنچه خداوند در مورد او خواسته و مقدر کرده است، صبور، راضی و تسلیم باشد.

دل سپردن به قضای الهی یکی از زیباترین جلوه‌های ولایت‌پذیری پروردگار است. چنان‌که در حدیث قدسی آمده است: «من لم یرضی بقضائی لم یؤمن بقدری فلیتمس الهی غیری» (شیخ صدوق، ۱۳۹۶: ۳۷). امام باقر (ع) نیز فرموده‌اند: «احق من خلق اشد بالتسلیم لما قضی الله من عرف الله» (مجلسی، ۱۴۱۷: ۵۳)، به این معنا که شایسته‌ترین افراد برای تسلیم در برابر مقدرات الهی، کسانی هستند که خدا را بشناسند. در حقیقت، صبر و رضا سرآغاز طاعت و بندگی در تمامی امور است، چه مورد رغبت باشد و چه کراهت. این رضامندی نه تنها نسبت به وضعیت حال یا آینده است، بلکه شامل رضایت نسبت به گذشته نیز می‌شود. امام صادق (ع) سیره نبی اکرم (ص) را این‌گونه بیان می‌کنند: «لم تکن رسول الله یقول لشیء مضمی لوکان غیره»؛ به این معنا که پیامبر (ص) هرگز درباره آنچه گذشته است، نمی‌گفت که کاش غیر از این بود (همو). امام علی (ع) نیز در مورد مقام رضا بیان می‌دارند: «چه خوب طردکننده‌ای است برای غم و اندوه، رضا به قضای الهی» (غرر الحکم، ح ۲۲۴۳). احساس غنای روحی یکی دیگر از آثار رضایت به قضای الهی است. در کلمات بزرگان دین، راز بندگی در مقام رضایت معرفی شده است؛ به گونه‌ای که بیان می‌شود: در برابر خواست خداوند راضی باش تا در روز نیاز و تنگدستی (قیامت) به پاداش الهی دست یابی (همان، ۹۹۰۹).

گذشته از دو مقام یادشده، مقام «تسلیم» نیز وجود دارد. حکیم سبزواری در شرح منظومه بیان می‌کند که مقام تسلیم از مقام رضا و توکل بالاتر است؛ زیرا فرد متوکل خود را مالک می‌بیند و خداوند را در همه امور وکیل می‌گیرد. برتری مقام تسلیم بر مقام رضا در این است که در مقام رضا هنوز فردی وجود دارد که می‌گوید من همه آنچه را خدا رقم زند، می‌پسندم، اما در مقام تسلیم، فردی به‌طور کامل از انانیت خود خالی است (سبزواری، ۱۳۷۳: ۱۵۲-۱۵۹). در توضیح این عبارت می‌توان گفت که توکل در یک سطح، مربوط به عامه مؤمنان است، در حالی که تسلیم مختص خواص و اولیای الهی است که همچون ابراهیم در برابر امر خداوند هیچ اعتراضی نمی‌کنند و تسلیم محض هستند. توحید افعالی نیز در حقیقت بیانگر تسلیم کامل در برابر اراده الهی است؛ زیرا در نگاه عرفانی، انسان در مقابل خداوند موجود مستقلی به حساب نمی‌آید و استقلالی از خود ندارد.

به این ترتیب، تسلیم در باطن خود ناشی از فنای انانیت سالک در اراده خداوند است. به همین دلیل، فرد در مقام تسلیم مانند گوی در دستان چوگان باز است و با محو اراده اش در اراده خداوند، خود را به طور کامل به او می سپارد. این امر نشانه ای از معرفت سالک به این واقعیت است که تمامی زیبایی ها و نیکی ها از آن خداوند بوده و تمامی زشتی ها و بدی ها از آن بنده است. به همین دلیل، خداوند را شایسته اعتماد می داند و با اقتدا به انباء الهی، خود را به او می سپارد و به او دل می بندد (عبادی، ۱۳۴۷: ۱۱۹). علامه طباطبائی نیز حقیقت ایمان را تسلیم شدن در برابر خداوند می داند (طباطبائی، ۱۱: ۴۲۹). ایشان معتقد است که بین مراتب ایمان و اسلام ارتباط و پیوستگی وجود دارد. با این حال، تفاوتی که وجود دارد این است که ایمان معنایی قائم به قلب و از نوع اعتقاد است، در حالی که اسلام معنایی قائم به زبان و مرتبط با اعضا و جوارح است. کلمه «اسلام» به معنای تسلیم شدن است و تسلیم شدن با زبان و اعضا و جوارح تنها در ساحت اقرار به دین صورت می گیرد. سایر اعضا نیز از این اقرار پیروی کرده و هر آنچه خداوند دستور دهد، ظاهراً انجام می دهند، حال آنکه ممکن است از نظر قلبی به حقانیت آنچه زبان اقرار می کند، اعتقاد داشته باشند یا نداشته باشند (همو، ۱۸: ۵۲۰-۵۲۱).

شکوفایی فطرت انسانی

فطرت در واقع، نحوه وجودی انسان است. خداوند انسان را به گونه ای خاص و متمایز از فرشته و حیوان آفریده است؛ به طوری که وجود انسان بالقوه مستعد حقایق الهی است و این ویژگی در سرشت او نهفته است. اگر این قوه ی نهفته در سرشت انسان روزی به فعلیت برسد، آن زمان انسان به کمال خود و به عنوان خلیفه حق تعالی در همه ی اسماء و صفات تبدیل می شود. با این حال، باید توجه داشت که فطرت تنها زمینه و استعداد است و شکوفایی و فعلیت آن بستگی به تربیت معنوی و سلوک خاص الهی دارد. این استعدادها مختص فرد یا گروه خاصی نیست، بلکه در همه انسان ها وجود دارد، هرچند در برخی افراد ممکن است در طول زندگی فرصت ظهور و بروز نیابد.

علامه طباطبایی معتقد است که راه‌های دست‌یابی به باطن عالم و اسرار غیب مختص انبیای الهی نیست، بلکه برای همه انسان‌ها قابل دسترسی است. گاهی این پرسش مطرح می‌شود که آیا راه رسیدن به باطن عالم و پی‌بردن به اسرار غیب ویژه انبیای الهی است و دیگر افراد تنها پس از مرگ می‌توانند به این تجربه دست یابند؟ پاسخ این است که فطرت به‌عنوان نحوه ساختار وجودی انسان به‌طور عام وجود دارد؛ با این حال، رشد و شکوفایی این استعداد نهفته در سرشت انسان، از طریق تزکیه و سلوک خاص نفسانی ممکن است برای هر کسی که خود را در مسیر تربیت الهی قرار دهد (فقیهی، ۱۳۹۳: ۷۳-۸۴). علامه طباطبایی در مورد فطری بودن عرفان نیز بیان می‌دارد: «توحید ذاتی یاد شده امری است که انسان با شهود ساده و تام آن را در می‌یابد. چرا که انسان به مقتضای اصل فطرت، وجود را ذاتاً درک می‌کند و همچنین درمی‌یابد که هر تعینی از یک اطلاق و بی‌قیدی ناشی می‌شود که مشاهده مقید وابسته به مشاهده مطلق است» (طباطبایی، ۱۳۸۸: ۳۴). نتیجه چنین ادراکی از توحید ذاتی این است که در بعد عملی، تنها وجود مطلق و مستقل بالذات است که صفات او عین ذات او و خالق واقعی و مالک حقیقی مقیدات است.

مرحوم علامه طباطبایی با دیدگاه عرفانی خاص خود که عالم را به دو ساحت ظاهر و باطن تقسیم می‌کند، تشیع را معادل عرفان ناب اسلامی می‌داند. ایشان بر این باور است که: (۱) ورای عالم ماده و طبیعت، حقایق اصیلی (باطن) وجود دارد که برای همه‌ی انسان‌ها دیر یا زود، به ویژه در روز رستاخیز، مشهود و مکشوف می‌گردد. (۲) در همین عالم (دنیا و ظاهر) راه اختیاری و اکتسابی برای انسان وجود دارد که به واسطه آن می‌تواند حقایق را کشف و مشاهده نماید. (۳) این راه، همان راه اخلاص و بندگی است. (۴) امکان وصول به حق و حقیقت در همین دنیا، به تبعیت کامل از شریعت بستگی دارد. (۵) همان‌طور که ظاهر شریعت حامی و مبینی دارد، باطن شریعت نیز که مرحله حیات باطنی انسان است، حافظ و قافله‌سالاری دارد. خداوند در هر عصری فردی انسانی را با تأیید و تربیت خاصی می‌فرستد تا به واسطه او، دیگران را به درجات متعالی راهنمایی کند (همو، ۶: ۱۱۱-۱۱۴). بنابراین، توحید افعالی با نگاهی عرفانی، روحیه‌ی توکل، رضا و تسلیم را در انسان پرورش داده و استعدادهای فطری او را به فعلیت می‌رساند. با این حال، در انسان استعدادهای گوناگونی وجود دارد؛ پرسش این است

که چگونه می‌توان این تعدد زمینه‌ها را کنترل کرده و به سمت واحدی هدایت کرد؟ برخی از متفکران اسلامی بر این باورند که اصل عدل همین است که قوای متعدد را به تعادل می‌رساند (مطهری: ۲۳-۱۱۲). پس می‌توان گفت که شکوفای فطرت در تهذیب نفس و ملکات اخلاقی زمانی در وجود انسان نهادینه می‌شود که قوای سه‌گانه شهویه، غضبیه و ناطقه به طور متعادل عمل کنند و از افراط و تفریط دور بمانند. تعدیل قوا به مثابه اجتماع ملکات سه‌گانه است که موجب می‌شود فضیلتی به نام عدالت را نتیجه دهند. بنابراین، مطابق بیان امام خمینی (ره) در کتاب شرح حدیث جنوب عقل و جهل فهم شهودی توحید افعالی دارای آثار فراوان فردی و اجتماعی در زندگی افراد است؛ زیرا توحید، همان‌طور که اصل وجود همه موجودات است، در حوزه شناخت و معرفت نیز اصل جمیع معارف به شمار می‌آید. علم، ایمان و فضایل روحی و قلبی در واقع، از جمله فروع و نتایج درک چنین توحیدی هستند (امام خمینی (ره): ۷۹).

از سوی دیگر، اهل معرفت بر این باورند که حقیقت توحید در ساحت حضور و شهود نفس به معنای واقعی خود می‌رسد؛ چرا که توحید واقعی آن است که آثار آن در شریان حیات انسانی جاری باشد. برخلاف اندیشه کلامی که توحید افعالی را صرفاً یک مقوله نظری می‌داند و اثبات و تحقق آن را تنها در ساحت عقل و برهان مورد بررسی قرار می‌دهد، از نظر عرفا، این مسئله کاملاً یک مقوله عملی است و برهان را در این زمینه سست و متزلزل می‌پندارند. منازل یا مقامات عرفانی مانند مقام توکل، رضا و تسلیم، از جمله آثار مهم توحید عملی به شمار می‌روند. توحید عملی به معنای توجه قلبی و غریزی به وحدانیت حق تعالی است. تا زمانی که قلب سالک به رنگ توحید درنیاید، هیچ اثر عملی و تأثیر باطنی از باور صرف به توحید مورد انتظار نیست؛ زیرا توحید عملی سرچشمه جمیع طهارات است و رنگ باختن تمامی کدورات به تحقق آن وابسته است. به همین دلیل، بسیاری از افراد بالغ به بلوغ علمی و حکمی، توحید را با دلایل و برهان‌های نظری اثبات می‌کنند، اما در عمل، دست نیاز به سوی مخلوق دراز کرده و غیر را بر خدا ترجیح می‌دهند (امام خمینی (ره)، ۱۳۷۸، ۹۳-۹۴).

باتوجه به نکات فوق، می‌توان نتیجه گرفت که ظرفیت قلب انسان با توحید شهودی شدت می‌یابد. به هر اندازه که پذیرش حقایق علوی و معانی والا افزایش یابد، به همان میزان فضای کمتری برای کدورات در چنین قلبی باقی می‌ماند و این، یکی از مهم‌ترین ارکان تعالی

نفس انسانی است. از این رو، رکن نخست توحید، «تحمید» است که به معنای توحید فعلی است. تحمید به ارجاع تمامی حمدها و ثناها به ذات اقدس الهی و نفی همه غیرها از متعلق حمد اشاره دارد. در این نوع توحید، عبد همه عطایا و موهبت‌های تفضیلی را فانی در یک عطیه مطلقه می‌داند و جملگی را به مشیت حق تعالی نسبت می‌دهد که مظهر تأکید آن (حوقله) است. ارباب رموز و اشارات بر این باورند که توحید ذات و صفات در ذات توحید تحمیدی نهفته است. به همین دلیل، علامه طباطبایی با تأکید فراوان بر توحید عملی، معتقد است که سالک نباید به گفتار و تذکر تنها اکتفا کند، زیرا آنچه انسان را می‌سازد، عمل صالح به‌عنوان روش تربیتی است. خداوند نیز در تعلیم امور، تنها به بیان کلیات و قوانین عمومی بسنده نکرده است؛ بلکه مسلمانان را از همان آغاز به عمل واداشته است. بنابراین، هر مسلمانی که به فراگیری معارف دینی موفق بوده است، باید در عرصه عمل نیز قهرمان باشد (طباطبایی: ۴۰۹/۲).

به همین دلیل، علامه طباطبایی در تفسیر سوره حمد بیان می‌کند: «حق تعالی هم در برابر اسماء جمیلش محمود و سزاوار ستایش است و هم در مقابل افعال جمیلش. واضح است که هیچ حمدی از هیچ حامدی در برابر هیچ امری سر نمی‌زند مگر آنکه حمد حقیقتاً برای خدا باشد؛ زیرا آن جمیلی که حمد و ستایش حامد متوجه اوست، فعل خداوند است و او آن را ایجاد کرده است، پس جنس حمد و همه آن از آن اوست» (همو، ج ۱، ۲۷). رکن دوم توحید شهودی، «تهلیل» است. تهلیل به معنای مقام توحید صفات است که در آن عبد، جمیع جمال و کمال، حسن و بهاء را ظهور جمال و کمال حق و تجلی از تجلیات او می‌داند. در حقیقت، در این نوع توحید، الوهیت از غیر نفی می‌شود. مراد از الوهیت در اینجا، الوهیت صفاتی است، نه فعلی، که در واقع توحید ذاتی و فعلی در باطن این توحید نهفته است.

دیگر از ارکان توحید شهودی، «تکبیر» است که به معنای مقام توحید ذات و استهلاک جمیع «انیات» در او می‌باشد. در اینجا باید اشاره کرد که معنای این توحید فراتر از تعریف است؛ زیرا خداوند عظیم‌تر از هر وصفی است که بتوان به آن دست یافت. رکن چهارم توحید شهودی، «تسبیح» است. در این مقام، توحیدهای سه‌گانه از خداوند نفی می‌شود؛ چرا که در دل هر سه توحید فوق، نوعی تکثیر و تلوین مندرج است. اما مقام تسبیح، مقام تنزیه و تمکین

است که توحید با آن به کمال می‌رسد (امام خمینی (ره)، ۱۳۷۴: ۷۹-۸۰). بنابراین، دستیابی به مقام توکل، رضا و تسلیم و درک ارکان توحید شهودی، یعنی تحمید، تهلیل، تکبیر و تسبیح، از مهم‌ترین آثار فردی و اجتماعی توحید عرفانی به شمار می‌آید. این بینش توحیدی، مسیر را برای رسیدن به کمال نهایی انسان هموار می‌کند تا هیچ کثرت و حجابی در راه سلوک الی الله وجود نداشته باشد. در نهایت، با داشتن چنین درکی از توحید عرفانی، اسفار چهارگانه که به رجوع کثرت به وحدت و وحدت به کثرت مربوط می‌شود، رقم می‌خورد. این تراجع متقابل، لازمه تکمیل و تمامیت سیر تکاملی عارف است؛ عارفی که به نهایت مقام توحید، یعنی مقام شهود قیام خلق و رئوس وحدت در کثرت و کثرت در وحدت بدون احتجاب یکی از دیگری نائل آمده است. این مقام را مقام فرق بعد از جمع نیز می‌خوانند (جوادی آملی، ۱۳۷۸: ۲/۴۰۷).

یکی دیگر از ارکان توحید شهودی، «مراقبه» است که به عنوان یکی از مسیرهای رسیدن به منازل عرفانی در بیشتر مکاتب عرفانی به آن توجه ویژه‌ای شده است. این دستور العمل سیر و سلوک عرفانی در دین اسلام نیز جایگاه خاصی دارد و به طور عمیقی با شریعت درهم آمیخته است. مراقبه نقش اساسی در اصلاح فرد و جامعه دارد؛ زیرا با مراقبه است که انسان موحد به مقام توحید دست می‌یابد و تأثیر شگرفی در اخلاق فردی و جمعی ایجاد می‌کند. واژه «مراقبه» از «راقب»، «یُراقِب» و «مراقبه» مشتق شده و به معنای مواظبت است. این واژه در زبان فارسی نیز همان معنای عربی خود را حفظ کرده و معمولاً به معنای مواظبت، محافظت و صیانت به کار می‌رود. در متون اخلاق اسلامی، پیشینه مراقبه به «مربطه» باز می‌گردد که در اینجا به معنای نگاهبانی و مواظبت نفس توسط عقل است (نراقی، ۱۳۷۷: ۳/۱۲۴).

عرف و علمای اخلاق تعریف‌های متفاوتی از واژه «مراقبه» ارائه داده‌اند. خواجه نصیر طوسی در توضیح مراقبه می‌نویسد: «مراقبه آن است که انسان همیشه ظاهر و باطن خود را نگه دارد تا از وی چیزی در وجود نیاید که حسناتی که کرده باطل گردد؛ یعنی باید دائماً احوال خود را ملاحظه کند تا از معصیتی اقدام نکند، نه در آشکار و نه در نهان، و هیچ شاغلی او را از سلوک در مسیر حق باز ندارد، چه قوی و چه ضعیف، و این معنا را همواره در خاطر خود نگه دارد.» علامه طباطبائی نیز در تعریف مراقبه می‌گوید: «مراقبه عبارت است از اینکه سالک

در تمامی احوال مراقب و مواظب باشد تا از آنچه وظیفه اوست تخطی نکند و از آنچه بر آن عزم کرده تخلف ننماید.» ایشان در بیان دیگری مراقبه را توجه باطنی انسان به خدا و عدم روی گردانی از او در همه احوال می داند. مراقبه کمالی است که انسان را به مقصد نزدیک می کند و حتی ممکن است او را به مقصد برساند. در واقع، مراقبه به معنای آن است که انسان خداوند را در تمامی حالات حاضر و ناظر ببیند. چنان که روایات نیز ناظر به همین مسئله، راهنمایی های مهمی دارند. به طور نمونه، امام صادق (ع) می فرماید: «خدا را آن گونه عبادت کن که گویی او را می بینی و اگر تو او را نمی بینی، او تو را می بیند.» برخی نیز معتقدند که مراقبه در کلیه اشیاء است و تا این مراقبه به درستی صورت نگیرد، بقیه کارها و دستورات در مسیر سیر و سلوک هیچ فایده ای ندارد. علامه طباطبایی همچنین بیان می دارد که مراقبه از اهم شرایط سلوک است و مشایخ عظام بر آن تأکید فراوانی داشته و آن را از لوازم حتمی سیر و سلوک دانسته اند.

به هر حال، وجه مشترک تعاریف علما این است که انسان موحد باید دائماً مراقب خود باشد تا از ارتکاب معصیت جلوگیری کند، چه این معصیت در مقام فعل و عمل باشد و چه در مقام فکر و وادی قلب. مهم این است که یک مسلمان واقعی می بایست علاوه بر مراقبت از افعال و کردار خود، مراقب اندیشه ها و افکاری که در ذهن می پروراند نیز باشد. در نهایت، مراقبه از نظر عرفا یک حرکت است که در سیر و سلوک، سالک نامیده می شود. در این خصوص، ذکر روایتی که به امیر المؤمنین (ع) منسوب است، خالی از فایده نیست: «ینبغی أن یکون الرجل مهیمنا علی نفسه مراقبا قلبه و حافظا لسانه» که به معنای این است که انسان باید بر نفس خود مسلط و مراقب قلب و زبان خود باشد.

در نگاه امام علی (ع)، مراقبه باید در سه ناحیه صورت گیرد: یک، نظارت بر اعمال خویش. دوم، مراقبت از قلب و جلوگیری از ورود مفاهیم غیرالهی به آن و ذهن. سوم، مراقبت در گفتار. در حقیقت موحد به توحید عرفانی شهودی کسی است که همواره نظارت در اعمال و افکار را به طور توأمان در نظر دارد؛ زیرا او به خوبی می داند که بین فکر و عمل نوعی تعامل متقابل برقرار است. به این معنا که بروز فکر منجر به عمل می شود و عمل نیز جهت دهنده به فکر است. بنابراین، شخص مراقب ابتدا به شهود و درک حقیقت هستی و وحدت وجود نائل

می‌گردد و سپس از تعلقات خاکی دست برداشته و با پرواز اندیشه در جوار قرب الهی مستقر می‌شود. از این‌رو، تمام سعی و تلاش او در تخلق به اخلاق و صفات الهی و دوری از رذائل اخلاقی با توکل و اعتماد حقیقی به حق تعالی متمرکز می‌شود و در نهایت به مقام توحید می‌رسد. لازمه این امر آن است که شخص در همه حال و همه جا خداوند را ناظر بر افعال و افکار خود ببیند. در چنین حالتی، سالک واصل به مقام توحید، به خود اجازه تعدی به حقوق دیگران و ارتکاب اعمال منافی اخلاق نمی‌دهد. اگر فرد چنین تربیتی یافت و موحد شد، به‌طور طبیعی یک جامعه توحیدی و اخلاق‌مدار شکل می‌گیرد.

دوری از منیت

منیت، به معنای خودخواهی، خودپرستی، و خودپسندی، به افرادی اطلاق می‌شود که از خودراضی و خودپرست هستند. در متون اسلامی، این صفات ناپسند غالباً با عبارات عجب، تکبر و غرور توصیف می‌شوند. هرچند که تفاوت‌های ظریفی بین این مصادیق وجود دارد، اما همگی از ریشه حب ذات یا حب نفس نشأت می‌گیرند. توحید افعالی با رویکرد عرفانی به‌وضوح منیت و خودخواهی را از بین می‌برد. زیرا بنیاد خودخواهی افراد دارای این صفت، در واقع بر پایه جهل و ناآگاهی از توانایی‌ها و استعدادهای خویش استوار است که این ناآگاهی به عدم شناخت و آگاهی از خداوند منجر می‌شود. انسان موحد به توحید شهودی، عظمت حق تعالی را به روشنی درک می‌کند؛ به‌گونه‌ای که دیگر جای برای غرور و خودخواهی باقی نمی‌ماند. او به این حقیقت پی می‌برد که هر علمی و حتی هر ذاتی که دارد، از جمله اعطا و عنایت حق است و نه از خود او. بنابراین، رذیله منیت و خودبینی، مادر رذائل به‌شمار می‌آید؛ زیرا فرعون‌ها و غرورهای ناشی از جهل به مبدأ هستی، ناشی از همین صفات ناپسند بوده و به‌دلیل آن نابود شده‌اند. منیت، انسان را به اشتباه به مقام رب وهمی و غیرواقعی می‌رساند؛ چنان‌که فرعون با همین صفت خبیثه ادعای ربوبیت داشت (امام خمینی (ره)، ۱۳۷۸: ۲۵۳). عرفا معتقدند که انانیت و در واقع، انگیزه فرعونیت اختصاص به فرد فرعون تاریخی ندارد، بلکه این صفت در همه انسان‌ها وجود دارد. بستگی به شرایطی دارد که فرد در آن قرار گیرد و اگر انسان در اختیار خود باشد، هر کس ممکن است به‌طور ناخودآگاه «أَنَا رَبُّكُمْ

الْأَعْلَى» (من ربّ اعلی شما هستم) را بیان کند. تنها راه جلوگیری از این وضعیت، توجه به نقص ذاتی خود و کمال مطلق خداوند است. علامه طباطبایی، با توجه به نگاه عرفانی بر پایه وحدت، نکته ظریفی را مطرح می‌کند. وی بیان می‌دارد که تا زمانی که انسان به وحدت نرسیده و درک نکند که همه چیز از حق تعالی است، «من، ما و او» از یکدیگر متمایز بوده و به صورت واقعی وجود دارند. اما هنگامی که فرق و اختلاف از نظر او محو شود، دیگر نام «من»، «ما» و «او» را بر چیزی نمی‌گذارد و هیچ تفاوتی بین این سه واژه نمی‌بیند (خواجه انصاری، ۱۳۹۷: ۹۳). هرچند در عرفان، مظاهر هرگز از میان برداشته نمی‌شوند و کثرت همچنان باقی است، اما مهم این است که عارف تمامی مظاهر را به عنوان تجلیات واحد در قالب وحدت می‌بیند. به گونه‌ای که عارف در آغاز کار، استقلال مظاهر را خیال می‌کرده است، اما با رسیدن به وحدت درک می‌کند که حقیقت کثرات عین صفات حق تعالی بوده و در واقع، یک حقیقت در ذات، صفت و فعل باقی می‌ماند (همو، ۹۴).

علامه طباطبایی معتقد است که حجاب بین انسان و خداوند، همان حجاب انانیت است. هنگامی که این حجاب برطرف شود، دیگر انانیت باقی نمی‌ماند و «من» و «تو» یکی می‌گردند. در این حالت، وصول به حقیقت مطلقه حاصل می‌شود (همو، ۹۹). حجاب بین خدا و بنده، جز تعین انانیت و جنبه خلقیتی خود انسان نیست: «لیس بینه و بین خلقه حجاب غیر خلقه» (شیخ صدوق، ۱۳۹۸: ۱۷۹). به گفته حافظ: «تو خود حجابی، حافظ از میان برخیز.» راهکار علامه برای برداشتن حجاب و دوری از کثرات این است که می‌گوید: «تا هنگامی که کسی خدا را با خود این گونه ببیند، به همه چیز به همین صورت مشاهده می‌کند؛ اما اگر حق تعالی را بدون تعین مشاهده کند و همه چیز را در حقیقت مطلقه ببیند، تعین از بین رفته و نشانه‌ای از وصول به حقیقت مطلقه هویدا می‌شود و دیگر حجابی تحت عنوان انانیت باقی نمی‌ماند» (خواجه عبدالله انصاری، ۱۰۰). بنابراین، موحد به توحید افعالی باید به این حقیقت رسیده باشد که ذوات، علوم، قدرت، اراده، سمع، بصر، حیات، افعال، کلام‌ها، و به طور کلی، تمامی هستی کثرات را به اعتبار وحدت باطن، به عنوان جلوه‌های حق ببیند. زیرا برای موجودات، ذات مستقلی فرض نمی‌شود و هرگاه چیزی برای آنها در نظر بگیریم، همه به وحدت حق باز می‌گردد.

تخلق به اخلاق قرآنی

یکی از آثار مهم و ارزشمند توحید افعالی، تخلق به اخلاق قرآنی است. فعل اخلاقی اگرچه کیف نفسانی است، اما اثر این کیف نفسانی در خارج و به صورت یک فعل خارجی محسوس متبلور می شود. از نظر علامه طباطبائی، اخلاق عبارت است از ملکات فاضله. راه تحصیل این ملکات در دو ناحیه علم و عمل، مداومت و تکرار عمل صالح است. این مداومت باید تا زمانی که در صفحه دل نقش نبسته و ملکه نفس نگشته است، ادامه یابد. اما آیا تحصیل ملکه فاضله اختیاری است؟ علمای اخلاق معتقدند که به دست آوردن ملکه فاضله اگرچه در اختیار انسان نیست، اما تحصیل مقدمات آن کاملاً یک امر اختیاری است. انسان می تواند با تکرار عمل صالح و مداومت در آن، این ملکه را تحصیل کند (طباطبائی، ۱۴۱۷: ۱/۳۵۱). آثار فردی و اجتماعی تخلق به اخلاق قرآنی یا توحید افعالی شامل انسان دوستی، نرم دلی، عفت و عدالت است. به همین دلیل، علامه طباطبائی معتقد است که پایه دوم اسلام، اخلاق پسندیده ای است که بنای آن بر توحید استوار شده است. زیرا اگر انسان به اخلاق پسندیده و متناسب با عقیده توحید متصف نشود، ایمانش پاک و مهذب باقی نخواهد ماند. قوانین و مقررات اجتماعی هرچقدر هم که مترقی باشند، هرگز قادر نخواهند بود جامعه ای را که از انحطاط اخلاقی رنج می برد، به تعالی اخلاقی برسانند. بنابراین، اخلاق قرآنی برای جامعه بشری تنظیم شده است که ضامن اجرایی عقیده توحید و پاسبان مقررات و قوانین جاری آن است (طباطبائی، بی تا، ۴۹).

علامه طباطبائی توضیح می دهد که روح توحید در اخلاق ساری و جاری است و روح اخلاق نیز در اعمالی که افراد در اجتماع مکلف به انجام آن هستند، منتشر است. از این رو، اگر اجزای دین به خوبی تحلیل گردد، همه چیز به توحید برمی گردد. توحید اگر به حالت ترکیب درآید، به صورت اخلاق و اعمال تجلی می کند. به بیان دیگر، اگر توحید از مقام عالی اعتقادی فرود آید، به اخلاق و اعمال تبدیل می شود و اگر اخلاق و اعمال از درجه نازله خود بالا روند، به توحید می انجامند. اسلام روش جاری ساختن قوانین موضوعه را بر اساس اخلاق بنا می کند؛ زیرا قوانین عملی بر عهده اخلاق است. از سویی، اخلاق فاضله برای پابرجا ماندن به ضامنی نیاز دارد که آن را حفظ و نگهداری نماید و این ضامن چیزی جز توحید نیست. از

نظر علامه، اخلاق به سه نوع دینی، فلسفی و قرآنی تقسیم می‌شود. اخلاق فلسفی، انجام عملی از سوی دارنده آن را ناظر به تحسین دیگران در اجتماع می‌داند و این نظریه اخلاقی از اندیشه‌های یونانیان و دنیوی نشأت می‌گیرد. هدف اصلی این نوع اخلاق، کسب صفات فاضله، تعدیل ملکات و اصلاح اخلاق برای نیل به محبوبیت اجتماعی و ستایش جمع است (طباطبایی: ۳۶۱/۱). در این نوع اخلاق، انانیت به صورت قوی وجود دارد و بنابراین، نمی‌تواند توحیدی باشد. اما در اخلاق دینی، شخص یک فعل اخلاقی را برای دستیابی به ثواب الهی و اخروی انجام می‌دهد. اهداف اخلاق دینی، سعادت اخروی است که همواره مورد توصیه انبیاء نیز بوده و راه خود آنان نیز به شمار می‌رود (همو، ۳۵۸).

در این نوع اخلاق، توجه چندانی به آثار دنیوی و اجتماعی نمی‌شود و هدف آن کامل ساختن ایمان به خدا، سعادت و خیر اخروی انسان است (همو، ۳۸۳). اخلاق قرآنی، بر انجام فعل اخلاقی برای جلب رضایت الهی و کسب محبت حق تعالی تأکید دارد. علامه طباطبایی معتقد است که این نوع اخلاق کارآمدترین نظریه اخلاقی است، زیرا هیچ نوع رذیلت اخلاقی در آن ایجاد نمی‌شود و اصلاً راهی برای ظهور آن وجود ندارد (همو، ۳۵۸). از این منظر، شاخصه اصلی این نوع اخلاق، دفع رذائل و رفع آن‌ها است. غایت و مقصد این اخلاق، نه سعادت و کمال دنیوی، نه سعادت و خوشبختی اخروی، بلکه ذات اقدس الهی است. با توجه به نکات فوق، مشخص می‌شود که علامه طباطبایی اخلاق قرآنی را نوعی تحصیل رضایت و محبت الهی می‌داند. این اخلاق نه بر ظواهر قرآن و نه بر عقل و استدلال، بلکه ناشی از نوع بندگی خالصانه و عاشقانه از منظر الهامات شهودی است. معنای اخلاق قرآنی، طرحی برای کمال برتر انسانی و شایستگی معنوی بیشتر نسبت به سایر مکاتب اخلاقی است.

مشاهده ملکوت انسان

توحید افعالی مبتنی بر شهود فطری، دارای آثار متعددی در فرد موحد است. یکی از مهم‌ترین این آثار، مشاهده ملکوت انسان در فرایند سیر و سلوک است. سلوک الی الله و مسافرت به حریم و حرم قدس الهی، نشان‌دهنده بهره‌مندی انسان از یک جهان‌بینی جامع و کامل و ایدئولوژی سازنده و تعالی‌بخش مبتنی بر معارف وحیانی و آموزه‌های دینی است. این

جهان‌بینی جامع به انسان اجازه می‌دهد که عوالم وجود را پس از شناخت علم حصولی اولیه با علم حضوری و معرفت شهودی درک کند. در واقع، حصول و حضور عالم به‌عنوان قوس صعود و نزول خود انسان سالک شناخته می‌شود، که اکنون می‌تواند آن را در پرتو قرب فرایض و نوافل شریعت حقه درک کند. قوه انسان به‌مثابه مضاهی عالم در وجود انسان وجود دارد، اما اشتغال آن به سمت فعلیت در پرتو نور شریعت تحقق می‌یابد. مراد از عوالم، شامل عالم ماده، عالم مثال و ملکوت، و عالم عقل است (طباطبائی، ۱۳۶۲: ۲۴۵-۲۴۶). اما ملکوت چیست؟ علامه طباطبائی آن را نوعی سلطنت و سیطره وجودی تعریف کرده است (طباطبائی، ۱۳۹۳: ۱۵/۵۹-۶۱). واکاوی معنای ملکوت حاوی نکات زیر است:

یک) در معنای ملکوت، سلطنت و حکومت به‌صورت مبالغه‌ای نهفته است، به‌گونه‌ای که تمامی هستی و حیثیت وجودی مملوک در اختیار مالک بوده و بر آن حاکم است. دوم) ملکوت هر چیزی، وجود آن چیز به‌واسطه ایجاد الهی تحت امر خداوند در ساختار «کن فیکن» است. سوم) ایجاد هر چیزی مختص به خداوند است و زمام هر امری در اختیار اوست. خداوند بر همه مخلوقاتش احاطه‌ای کامل و اطلاقی دارد؛ به‌گونه‌ای که حدوث و بقای عالم وجود تحت قدرت خداوند قرار دارد.

چهار) با تأمل و دقت در عالم هستی، توحید افعالی در وجود نمایان می‌شود و جمال و جمیل الهی در آن قابل مشاهده است. پنجم) جهت هر چیز و هر موجودی متوجه خداوند است. موجودات دارای دو جهت‌اند: یکی رو به خدا و دیگری رو به خلق. به این معنا که موجودات دارای مُلک و ملکوت‌اند. ملکوت هر چیزی رو به خداوند دارد و مُلک آن متوجه خلق است. بنابراین، ملکوت جامع هر دو جهت است و هر موجودی با تمام وجود به سمت حق متوجه است. این وجه جامعیت به معنای آن است که خداوند بر همه چیز سلطنت و حکومت دارد و هیچ غیری در قلمرو سلطنت خداوند جایگاهی ندارد. بدین ترتیب، معنای شهود ملکوت، شهود وجه الله و قدرت مطلقه ولایت الهی است که عالم و آدم آینه‌گردان چنین حقیقت ناب‌اند. ششم) چنان‌که علامه در تفسیر آیه ۱۸۵ سوره اعراف بیان کرده است: «إِنَّ الْمَلَكُوتَ فِي عَرْفِ الْقُرْآنِ عَلَى مَا يَظْهَرُ مِنْ قَوْلِهِ تَعَالَى: إِنَّمَا أَمْرُهُ إِذَا أَرَادَ شَيْئًا أَنْ يَقُولَ لَهُ كُنْ فَيَكُونُ، فسبحان الذي بیده ملکوت کل شیء...»، ملکوت وجه باطن اشیاء است که به

سمت ربّ تعالی متوجه می‌شود. این همان طریق اهل معرفت است که با نگاه توحید شهودی، عرفان حقیقی را با انصراف از جهان ماده و انقطاع از عالم ناسوت و اتصال به غیب جهان می‌دانند تا انسان از انوار ربوبی و عنایت خاص حق تعالی بهره‌مند شود: «المنصرف بفکره الی قدس الجبروت لسروق نور الحق فی سرّه» (همو: ۳۴۸/۸).

موحد به توحید افعالی عرفانی، عالم ملکوت و باطن هستی را دارای معنویت راستین می‌داند؛ معنویتی که انسان مشتاق آن است و به دنبال درک و تجربه حقیقی آن، از ظاهر به باطن عبور می‌کند و از مُلک به ملکوت سفر می‌نماید. علامه طباطبایی بیان می‌کند که کسی که در حیات معنوی و سیر و سلوک عرفانی، مطالعات کافی انجام داده و مقاصد حقیقی این رشته از علوم را دریافته باشد، به‌خوبی درک می‌کند که روش این سیر باطنی و حیات معنوی بر این اساس استوار است که کمالات باطنی و مقامات معنوی، بیرون از واقعیت‌های ظاهری یا طبیعت قرار دارند. عالم باطن، جهان اصیل‌تر و واقعی‌تر از جهان ماده است (همو، ۱۳۸۲: ۲۳۶). در نتیجه، ملکوت هستی به‌عنوان باطن و وجه وجودی عالم، به سوی خداوند و جنبه‌ی «یَلِی الحَقّی» و «یَلِی الرّبّی» اشاره دارد. امکان راه‌یابی به ملکوت برای انسان میسر است و این راه، معرفت رب از طریق عرفان نفس رقم می‌خورد. در پرتو نور معرفت، عبودیت الهی، اخلاص در عمل، انجام عمل صالح و تبعیت از شریعت حقّه محمدیه است که مسیر فطرت را روشن‌تر می‌سازد. تزکیه و طهارت نفس، سلوک توحیدی را در پی دارد و این، همان اوج مشاهده ملکوت و توحید افعالی است.

نتیجه‌گیری

توحید افعالی به عنوان یک اصل بنیادین در عرفان اسلامی، نقش کلیدی در شکل‌گیری اخلاق و سیر و سلوک معنوی انسان دارد. این مفهوم که بر پایه شهود فطری استوار است، به فرد موحد اجازه می‌دهد تا عوالم وجود را با دیدی جامع و کامل مشاهده کند و از ظاهر به باطن سفر کند. علامه طباطبائی تأکید دارد که توحید و اخلاق به طور متقابل یکدیگر را تقویت می‌کنند؛ به گونه‌ای که اخلاق فاضله نه تنها بر اساس توحید شکل می‌گیرد، بلکه توحید نیز بر پایه اخلاق پسندیده استوار است. معنویت راستین در عالم ملکوت و باطن هستی، درک واقعی‌تری از وجود و ارتباط انسان با خداوند را فراهم می‌آورد. این سیر باطنی با تزکیه نفس و انجام اعمال صالح و تبعیت از شریعت حقه امکان‌پذیر است و در نهایت به مشاهده ملکوت و تحقق توحید افعالی منجر می‌شود. به عبارتی، انسان با درک این حقیقت که عالم باطن اصیل‌تر از جهان مادی است، می‌تواند به کمالات باطنی و مقامات معنوی دست یابد و به رضایت و محبت الهی نایل شود. بدین ترتیب، توحید افعالی نه تنها مبنای اخلاق قرآنی و دینی است، بلکه به عنوان مسیری برای نیل به سعادت اخروی و کمال انسانی نیز عمل می‌کند.

کتابنامه

- اسداللهی، خدابخش، اندیشه‌های عرفانی سنایی، اصفهان، دانشکده ادبیات و علوم انسانی، دوره ۴۷، شماره ۹، ۱۳۹۰.
- امام خمینی (ره)، روح الله، مصباح الهدایه و الولاية، مقدمه سید جلال آشتیانی، تهران، مؤسسه تنظیم و نشر آثار امام، چاپ اول، ۱۳۷۲.
- امام خمینی، روح الله، آداب الصلاه، تهران، مؤسسه تنظیم و نشر آثار امام، چاپ دوم، ۱۳۷۸.
- امام خمینی، روح الله، شرح حدیث جنود عقل و جهل، تهران، مؤسسه تنظیم و نشر آثار امام، چاپ سیزدهم، ۱۳۸۹.
- آملی، سید حیدر، جامع الاسرار و منبع الانوار، تهران، انتشارات علمی فرهنگی، چاپ اول، ۱۳۶۷.
- جوادی آملی، عبدالله، عین النضاح، تحقیق: حمید پارسانیا، قم، مرکز اسراء، چاپ اول، ۱۳۷۸.
- حوراء مغربی، خواجه عبدالله، رساله نور وحدت به ضمیمه علامه طباطبایی، مترجم: جعفر صالحان، تهران، تراث، چاپ اول، ۱۳۹۷.
- دینانی، ابراهیم، وجود رابط و مستقل در فلسفه اسلامی، تهران، مؤسسه پژوهشی حکمت و فلسفه ایران، چاپ اول، ۱۳۸۳.
- رخشاد، محمد حسین، در محضر علامه طباطبایی، قم، انتشارات سما قلم، چاپ دهم، ۱۳۹۲.
- سجادی، سید جعفر، فرهنگ اصطلاحات عرفانی، تهران، طهوری، چاپ هفتم، ۱۳۸۳.

سعید سبزواری، حسن، مبانی اخلاق از منظر سبزواری، نشریه جهان اندیشه، شماره ۵۳، ۱۳۷۳.

شیخ صدوق، محمد بن علی بن بابویه، التوحید، قم، جامعه مدرسین، چاپ دوازدهم، ۱۳۹۸.
شیخ صدوق، محمد بن علی بن بابویه، توحید صدوق، مترجم: محمد علی سلطانی، قم، ارمغان طوبی، چاپ شانزدهم، ۱۳۹۶.

طباطبائی، محمد حسین. ترجمه تفسیر المیزان، مترجم: سید محمد باقر موسوی همدانی، قم، دفتر انتشارات اسلامی، چاپ پنجم، ۱۳۷۴.
طباطبائی، محمد حسین، اصول فلسفه و روش رئالیسم، تهران، انتشارات صدرا، چاپ دوم، ۱۳۶۴.

طباطبائی، محمد حسین، انسان از آغاز تا انجام، مترجم: صادق لاریجانی، قم، بوستان کتاب، چاپ اول، ۱۳۸۷.

طباطبائی، محمد حسین، رساله لب ولباب، تقریر سید محمد حسین طهرانی به کوشش سید هادی خسروشاهی، بوستان کتاب، چاپ سوم، ۱۳۹۱.

طباطبائی، محمد حسین، رسائل توحیدی، تهران، انتشارات الزهراء، چاپ اول، ۱۳۷۰.
طباطبائی، محمد حسین، ولایت نامه، مترجم: همایون همتی، تهران، انتشارات روایت فتح، چاپ اول، ۱۳۸۷.

طوسی، نصیرالدین، اوصاف الاشراف، به اهتمام نجیب مایل هروی، تهران، بی‌تا، چاپ اول، ۱۳۶۱.

عبادی، مظفر بن اردشیر، التصیفه فی اصول المتصوفه، به کوشش علام حسین یوسفی، تهران، بنیاد فرهنگ ایران، چاپ دوم، ۱۳۶۸.

عزالدین کاشانی، محمود بن علی، مصباح الهدایه و مفتاح الکفابه، تصحیح: سید جلال الدین همایی، تهران، موسسه نشر هما، چاپ چهاردهم، ۱۳۹۳.
علی آبادی، محمد، قم، کیش مهر، چاپ سوم، ۱۳۷۸.

- فقیهی، سید احمد، روش‌های تربیت اخلاقی در المیزان، قم، موسسه آموزشی و پژوهشی امام خمینی (ره)، چاپ اول، ۱۳۹۳.
- گوهرین، سید صادق، شرح اصطلاحات تصوف، تهران، انتشارات زوار، چاپ دوم، ۱۳۷۶.
- گیلانی، عبدالرزاق، شرح مصباح الشریعه، مصحح: آقا جمال خوانساری، شتهران، پیام حق، چاپ اول، ۱۳۷۷.
- مجلسی، محمد باقر، بحارالانوار، بیروت-لبنان، دار احیاء التراث العربی، چاپ دوم، ۱۴۱۷.
- مصباح یزدی، محمد تقی، شرح جلد هشتم اسفار، قم، موسسه آموزشی و پژوهشی امام خمینی (ره)، چاپ سوم، ۱۴۰۱.
- مطهری، مرتضی، کلیات علوم اسلامی، تهران، انتشارات صدرا، چاپ بیستم، ۱۳۹۰.
- مطهری، مرتضی، مجموعه آثار، تهران، انتشارات صدرا، چاپ هشتم، ۱۳۷۷.
- نراقی، محمد مهدی، علم اخلاق اسلامی (ترجمه جامع السعادات)، انتشارات حکمت، چاپ چهارم، ۱۳۷۷.
- یزدان پناه، یدالله، اصول و مبانی عرفان نظری، قم، موسسه آموزشی و پژوهشی امام خمینی (ره)، چاپ دوم، ۱۳۹۲.