

بررسی ارزش‌های اخلاقی رضا، توکل و تفویض از دیدگاه عرفانی امام خمینی

۱. لایلا خدابخش: دانشجوی دکتری، گروه تخصصی عرفان اسلامی، واحد اهواز، دانشگاه آزاد اسلامی، اهواز، ایران

۲. مریم بختیار: گروه عرفان اسلامی، واحد اهواز، دانشگاه آزاد اسلامی، اهواز، ایران

۳. عبدالمجید مقامی: گروه معارف، واحد دزفول، دانشگاه آزاد اسلامی، دزفول، ایران

* ایمیل نویسنده مسئول: bakhtyarm@iau.ac.ir

چکیده

این تحقیق با موضوع کاربردی بررسی ارزش‌های اخلاقی رضا، توکل و تفویض از دیدگاه عرفانی امام خمینی شکل گرفته است. فهم و تحقق منازل عرفانی منوط به فهم و تحقق مبانی نظری عرفانی است و این مهم در آثار عارفان شارح مکتب ابن عربی مورد توجه بوده است. امام خمینی نیز به عنوان شارح و عارف معاصر این مکتب، در تبیین منازل عرفانی از برخی مبانی نظری وجود شناختی و انسان شناختی استفاده کرده است. این پژوهش به روش توصیفی-تحلیلی و با مراجعه به کتابخانه ها، مقالات و کتاب صورت گرفته است. ابتدا مفاهیم منازل سلوکی در اهم آثار معطوف به عرفان عملی امام بررسی و مطالعه شد، سپس جایگاه این منازل در احوال و مقامات عرفانی و در نهایت درجات آن‌ها تحلیل و توجیه شده است. این مطالعه نشان داد که منازل عرفانی از لحاظ عمق و غنا مراتب متفاوتی با یکدیگر دارند؛ از طرف دیگر، مبانی نظری عرفانی با یکدیگر مرتبط و در هم تنیده هستند. در بررسی تبیین‌های انجام شده عارف بزرگ امام خمینی از منازل سلوکی تاثیر مبانی نظری و ضرورت آن‌ها برای تبیین منازل عرفانی ثابت شده و معلوم شد که تحقق هر منزل سلوکی به ترکیبی از چند مبنای نظری وابسته است و خود این مبانی نیز در ارتباط با یکدیگر قرار دارند و از یکدیگر جدا نیستند. در واقع، چرایی لزوم محقق شدن آن منزل برای سالک و همچنین تبیین چگونگی تحقق آن مبتنی بر همین اصول و مبانی نظری امکان پذیر است که در این مقاله نشان داده شد. در یک نگاه کلی تر نیز باید گفت که این حقیقت که منازل سلوکی به وسیله مبانی نظری عرفانی قابل تبیین هستند و این مبانی در تحقق آن‌ها موثر هستند نشان دهنده وجود پیوند میان عرفان عملی و عرفان نظری است و امام خمینی به عنوان عارف و شارح معاصر در آثار حکمی-عرفانی خود به پیوند و تأثیر و تأثر عرفان عملی و عرفان نظری توجه داشته و این پیوند و ارتباط را در خلال بحث‌های عرفانی خود از منازل سلوکی نشان داده است.

کلیدواژه‌گان: ارزش‌های اخلاقی، رضا، توکل، تفویض، امام خمینی

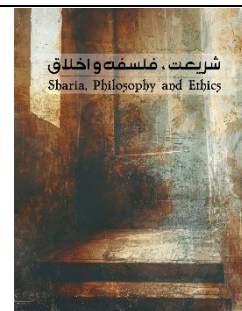
شبهه استناددهی: خدابخش، لایلا، بختیار، مریم، و مقامی، عبدالمجید. (۱۴۰۴). بررسی ارزش‌های اخلاقی رضا، توکل و تفویض از دیدگاه عرفانی امام خمینی. *شریعت، فلسفه و اخلاق*، ۳(۶)، ۲۶-۱.

تاریخ ارسال: ۱۲ مهر ۱۴۰۴

تاریخ بازنگری: ۲۲ بهمن ۱۴۰۴

تاریخ پذیرش: ۲۹ بهمن ۱۴۰۴

تاریخ چاپ: ۱ اسفند ۱۴۰۴



© ۱۴۰۴ تمامی حقوق انتشار این مقاله متعلق به نویسنده است. انتشار این مقاله به صورت دسترسی آزاد مطابق با گواهی (CC BY-NC 4.0) صورت گرفته است.

An Examination of the Ethical Values of Contentment (Riḍā), Trust (Tawakkul), and Delegation (Tafwīd) from the Mystical Perspective of Ruhollah Khomeini

1. Leyla Khodabakhshi: PhD Student, Islamic Mysticism Department, Ahv.C., Islamic Azad University, Ahvaz, Iran
2. Maryam Bakhtiar*: Department of Islamic Mysticism, Ahv.C., Islamic Azad University, Ahvaz, Iran
3. Abdul Majid Maghami: Department of Education, Dez.C., Islamic Azad University, Dezful, Iran

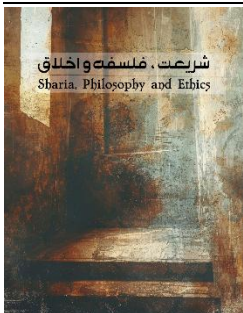
*Corresponding Author's Email: bakhtyarm@iau.ac.ir

Abstract

This applied study investigates the ethical values of contentment (riḍā), trust (tawakkul), and delegation (tafwīd) from the mystical perspective of Imam Khomeini. The comprehension and realization of mystical stations are contingent upon the understanding and actualization of underlying theoretical mystical foundations, a matter that has received considerable attention in the principal works of mystics interpreting the school of Ibn 'Arabī. Imam Khomeini, as a contemporary interpreter and mystic within this tradition, has also drawn upon certain ontological and anthropological theoretical foundations in explicating mystical stations. This research was conducted using a descriptive-analytical method and based on library resources, including books and scholarly articles. Initially, the concepts of spiritual wayfaring stations (manāzil al-sulūk) were examined in key works related to Imam Khomeini's practical mysticism; subsequently, the position of these stations within mystical states and stations, and finally their degrees, were analyzed and justified. The findings indicate that mystical stations differ from one another in terms of depth and richness; moreover, mystical theoretical foundations are interrelated and deeply interconnected. In examining Imam Khomeini's explanations of spiritual wayfaring stations, the influence and necessity of theoretical foundations for explicating mystical stations were confirmed. It was further demonstrated that the realization of each spiritual station depends on a combination of several theoretical principles, which themselves are interconnected and inseparable. In essence, the rationale for the necessity of attaining a given station for the spiritual wayfarer, as well as the explanation of how it is realized, becomes intelligible only through these theoretical principles, as demonstrated in this study. From a broader perspective, the fact that spiritual stations can be explained through mystical theoretical foundations—and that these foundations actively contribute to their realization—indicates a fundamental linkage between practical mysticism and theoretical mysticism. Imam Khomeini, as a contemporary mystic and commentator, has paid close attention to this relationship and mutual influence in his philosophical-mystical works, illustrating this connection throughout his discussions of spiritual wayfaring stations.

Keywords: *Ethical values, contentment (riḍā), trust (tawakkul), delegation (tafwīd), Imam Khomeini*

How to cite: Khodabakhshi, L., Bakhtiar, M., & Maghami, A. M. (2025). An Examination of the Ethical Values of Contentment (Riḍā), Trust (Tawakkul), and Delegation (Tafwīd) from the Mystical Perspective of Ruhollah Khomeini. *Sharia, Philosophy and Ethics*, 3(6), 1-26.

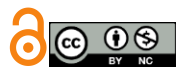


Submit Date: 04 October 2025

Revise Date: 11 February 2026

Accept Date: 18 February 2026

Publish Date: 20 February 2026



© 2025 the authors. This is an open access article under the terms of the Creative Commons Attribution-NonCommercial 4.0 International (CC BY-NC 4.0) License.

Extended Abstract

This study examines the ethical values of contentment, trust in God, and entrustment from the mystical perspective of Imam Khomeini and situates them within the wider framework of Islamic ethical thought and spiritual anthropology. Ethics occupies a foundational place in the cultivation of the human being because spiritual realization, social integrity, and moral discipline all depend upon the recognition and embodiment of genuine values. In Imam Khomeini's view, the human being reaches perfection not through outward knowledge alone but through inner refinement, purification of the soul, and adornment with Islamic virtues. His moral and mystical writings consistently treat the human being as the most comprehensive locus of divine manifestation, capable of transcending limitation and moving toward spiritual completion through disciplined transformation. For that reason, moral education is not a secondary matter in his thought but a necessary condition for individual felicity and collective health. The present study therefore focuses on three central values that structure the path of spiritual wayfaring: contentment as inward satisfaction with divine decree, trust in God as reliance upon divine sufficiency, and entrustment as the deeper surrender of one's affairs and will to God. These values are not merely practical recommendations but stations of the path, each grounded in a network of ontological, anthropological, and theological assumptions. Earlier studies have approached mystical stations in Imam Khomeini's works comparatively or analytically, and some have specifically discussed patience, trust, entrustment, submission, and contentment; however, the present inquiry emphasizes the ethical meaning of these stations and their integration in Imam Khomeini's mystical system (3-6).

The theoretical basis of the study rests on the distinction between theoretical mysticism and practical mysticism, a distinction that is essential for understanding Imam Khomeini's interpretation of ethical values. Mysticism in the Islamic tradition refers to a mode of immediate and experiential knowledge attained through spiritual discipline, self-purification, remembrance, and inward transformation. Theoretical mysticism articulates a metaphysical vision of God, the world, and the human being, while practical mysticism concerns the path, stations, states, and disciplines through which the seeker advances toward nearness to God (6, 7). Within this framework, ethical values are not isolated virtues but structuring principles of spiritual motion. They function as standards for evaluating conduct and as formative powers that orient the soul toward higher realization. From a sociological and moral standpoint, values are abstract criteria through which good and bad, fitting and unfitting, proper and improper are distinguished, and when organized into a coherent system they shape personal action and social life (8). From a specifically ethical standpoint, values designate desirable voluntary traits and actions, whereas disvalues refer to morally undesirable states and acts (9, 10). Imam Khomeini's writings show that mystical ethics cannot be detached from these broader normative concerns, because stations such as contentment, trust, and entrustment involve both inward transformation and outward moral consequence. Thus, the study treats practical mysticism not simply as an inward devotional path but as a disciplined moral order grounded in a coherent vision of reality, one in which the refinement of the self, the regulation of desire, and the purification of intention are inseparable from theological truth and spiritual knowledge (1, 24, 35).

Among the three values examined, contentment occupies a particularly elevated place. Lexically, it signifies satisfaction and the absence of resentment, and in Qur'anic and ethical discourse it denotes the servant's inward acceptance of what God has decreed (14, 15). In ethical literature, contentment is described as refraining from objecting to divine decree in both inward and outward form, and this definition highlights its active moral dimension rather than mere passivity (16). Imam Khomeini presents contentment as one of the loftiest spiritual stations, higher than submission yet lower than annihilation, and he characterizes it as the joyful satisfaction of the servant with God, with divine will, and with divine decrees (31). In his treatment, contentment emerges gradually through several stages: first, intellectual recognition of the beauty and perfection of divine acts;

second, the penetration of that recognition into the heart until it becomes faith; third, the attainment of tranquility through certainty regarding divine wisdom; and fourth, a level of witnessing in which the seeker's heart is cleared of multiplicity and becomes receptive to divine self-disclosure (31, 32). In this perspective, contentment is rooted in the recognition that all divine acts are beautiful, wise, and ordered toward the perfection of the servant. Qur'anic depictions of the tranquil soul returning to its Lord in a state of being content and well-pleasing support this interpretation, as does the broader scriptural language concerning mutual pleasure between God and the faithful (17, 18, 22). Imam Khomeini also places contentment above trust because the person who trusts still seeks personal welfare, whereas the person who is content has effaced personal preference before divine will. In that sense, contentment is not merely acceptance after the fact but a transformation of desire itself, so that the seeker increasingly loves what proceeds from God precisely because it proceeds from God (31, 32).

Trust in God is the next major value analyzed in the study, and Imam Khomeini treats it as one of the indispensable stations of the path. Lexically, the term denotes handing over one's affair to another and relying upon that other, while in Islamic ethical and mystical usage it means reliance upon God with full recognition of one's own need and God's sufficiency (20, 37). Classical sources define trust as the heart's dependence upon God in all matters and the relinquishing of hope in all that is other than Him (16, 23). Imam Khomeini considers several standard definitions to be closely related and ultimately defines trust as the entrusting of all affairs to the divine agent, confidence in divine guardianship, withdrawal of hope from created things, and reliance upon God alone (13, 34). His analysis is especially important because he distinguishes between verbal, intellectual, faithful, assured, and witnessed forms of trust. Many people verbally affirm divine control yet remain practically dependent on causes and outward means; such people have not truly attained trust. Others reach an intellectual conviction that God knows needs, has power to fulfill them, is not miserly, and is merciful toward His servants; this establishes the rational foundations of trust, but it still falls short of living faith. Genuine trust begins when these truths descend from the level of abstract knowledge into the heart, producing reliance, inward rest, and release from attachment to causes (24, 34). In this way, trust does not negate action, labor, or the use of means. Rather, it negates the attribution of independent efficacy to those means. This point is reinforced in exegetical and ethical sources, where trust is understood as affirming divine efficacy while continuing to act within the divinely established order of causes (18, 26-28). Imam Khomeini therefore presents trust as a moral station built on theological vision: the more completely the seeker recognizes divine lordship and operative unity, the more complete trust becomes (31, 40).

Entrustment is treated as the most subtle and difficult of the three values because it lies very close to trust while also surpassing it. Lexically, entrustment means consigning an affair to another and placing that person in full charge of it (37, 41). In theological discourse, the term can refer to a rejected doctrine of absolute human autonomy, namely the idea that God has entirely delegated affairs to human beings. Imam Khomeini explicitly rejects this theological meaning and argues that complete delegation in that sense is impossible, because it would require suspending divine sustaining agency and granting created beings independent power, which contradicts the ontological dependence of all things on God (42). In mystical discourse, however, entrustment means the servant's consigning of his or her affairs to God. On this meaning, it becomes a genuine spiritual station and is closely linked to the realization of operative divine unity (11, 42). The study shows that Imam Khomeini did not devote a separate full chapter to entrustment in the way some earlier mystics did, but his remarks within the discussion of trust make clear that he regarded entrustment as a distinct, higher station. Whereas the trusting person still regards God as acting on behalf of the servant's interest, the one who entrusts no longer preserves a strong claim to personal management or ownership; personal agency becomes increasingly withdrawn before divine disposal (34, 45). Commentarial sources on the stations explain that entrustment reaches its perfection when the seeker witnesses his or her own incapacity, perceives divine

management over movement and stillness, contraction and expansion, and thereby becomes inwardly detached from self-management altogether (12, 19, 44). On this basis, the study interprets entrustment in Imam Khomeini as a station founded on operative unity and the poverty of the creature: the seeker sees that all affairs already belong to God and therefore does not merely ask God to manage them but recognizes that they were never truly one's own in the first place (6, 24).

In conclusion, the study shows that contentment, trust in God, and entrustment form an interconnected triad within Imam Khomeini's mystical ethics and that each of these values can be understood only through the deeper theoretical principles that support them. Contentment transforms the seeker's relation to divine decree, trust transforms the seeker's relation to means and outcomes, and entrustment transforms the seeker's relation to personal agency itself. Together, they reveal a graded path of moral and spiritual maturation in which the seeker moves from ethical discipline toward inward surrender, from conceptual belief toward existential realization, and from attachment to self-management toward repose in divine wisdom. The analysis also makes clear that practical mysticism and theoretical mysticism are inseparably linked in Imam Khomeini's thought: spiritual stations are explained by metaphysical principles, and metaphysical principles become existentially meaningful through the lived experience of spiritual stations. For that reason, the ethical values examined here should not be reduced to devotional sentiments or abstract virtues. They are structurally significant stations in the formation of the spiritual human being and remain highly relevant for any account of Islamic moral cultivation that seeks to unite inner transformation, disciplined conduct, and a coherent vision of divine reality.

اخلاق از مسائل بنیادی در تربیت انسان است و شناسایی ارزش‌های اخلاقی در تحقق معنویات دارای اهمیت است. نقش اخلاق در ثبات جامعه از لوازم ضروری شمرده شده است؛ از این رو لازم است ارزش‌های اخلاقی شناسایی و به آن پرداخته شود. از دیدگاه امام خمینی (ره)، انسان برای رسیدن به کمال مطلوب باید مذهب و آراسته به اخلاق اسلامی باشد. چنان‌که از نگاه محققین اسلامی تبیین آراء و اندیشه‌ها و سیره عملی او، مجسمه اخلاق و پیروی از آن‌ها موجب سعادت زندگی مادی و معنوی خواهد شد. از برجستگی‌های اندیشه امام، عظمت و بزرگی انسان در نگاه اوست؛ به گونه‌ای که او را عصاره خلقت و از همه محدودیت‌ها و حصارها، آزاد شده و رها می‌داند (1).

یکی از موضوعاتی که انسان به صورت ناخودآگاه به سوی آن کشیده می‌شود، بحث از تهذیب نفس و پاکسازی وجود از صفات ناپسند است. مطابقت مباحث اخلاقی با فطرت انسانی باعث می‌شود که انسان از شنیدن آن‌ها لذت برده و بدون هیچ تأملی قهرمانان میدان مبارزه با نفس را بستاید. ولی باید توجه داشت که این سخن به آن معنی نیست که هر کس می‌تواند به آسانی اخلاق ناپسند خویش را ترک کرده، به فضایل و سجایای پسندیده روی آورد. بدیهی است که انسان به همان اندازه که از فکر داشتن خلیات و صفات پسندیده لذت می‌برد، از ترک صفات زشتی که در درون او ریشه زده و آثارشان در کردار و رفتار ظاهر گردیده، ناخشنود، بلکه هراسان است و به همین دلیل است که وارستگان از صفات حیوانی بسیار اند و بازماندگان در ورطه هواهای نفسانی بی‌شمارند و رهایی از خلق و خوبی که انسان به آن عادت کرده، بسیار مشکل بوده و جز با تلاش پیگیر و مداوم در طول سالیان متمادی امکان‌پذیر نیست. تعهد به ارزش‌های اخلاقی از جمله اموری است که امام عقیده دارد معلمانی که در مدارس هستند و کسانی که در این مدارس تبلیغ می‌کنند یا صحبت می‌کنند، اشخاصی باشند که صددرصد اسلامی و معتقد به احکام اسلام و عقاید اسلامی باشند (2) که کسانی پیش آن‌ها تربیت می‌شوند، تربیت‌های اسلامی با تهذیب اسلامی باشد و شما بدانید که اگر چنانچه عالم، هر عالمی باشد، تهذیب اسلامی پیدا نکند و اخلاق اسلامی پیدا نکند، برای اسلام مضر است که نافع نیست. آن قدری که از زبان و قلم اشخاصی که تعهد به اسلام نداشته‌اند و انحراف داشته‌اند، کشور ما دیده است که از توپ و تانک و از محمدرضا و پدرش صدمه ندیده است. صدمه این‌ها صدمه روحی است. صدمه روحی بالاتر از صدمات جسمی است. اگر چنانچه عالم مذهب نباشد، ولو این که عالم به احکام اسلام باشد، ولو این که عالم به توحید باشد، اگر مذهب نباشد، برای خودش، کشورش و ملتش و برای اسلام ضرر دارد که نفع ندارد. اگر بخواهید خدمتگزار اسلام باشید، خدمتگزار ملت اسلامی باشید و اسیر در دست ابرقدرت‌ها و آن‌ها که پیوند با ابرقدرت‌ها دارند نباشید، باید دانشگاه و فیضیه و همه آن‌ها که مربوط به دانشگاه‌اند و همه آن‌ها که مربوط به فیضیه هستند، در رأس برنامه‌های تحصیلی‌شان برنامه‌های اخلاقی و برنامه‌های تهذیبی باشد تا فرآورده‌های آن‌ها امثال مرحوم مطهری را به جامعه تسلیم کند و اگر خدای ناخواسته برخلاف باشد، آن وقت افراد مقابل این افراد را به جامعه می‌فرستد و این‌ها جامعه را به فساد می‌کشند و مردم را به اسارت. مهم‌تر چیزی که برای کشور ما لازم است، تعهد اسلامی و تهذیب اسلامی است که اگر این یک سنگر صحیح بشود و سنگر دانشگاه و فیضیه یک سنگر اسلامی باشد، دیگر سایر ملت به این طرف یا آن طرف نخواهند گرایید و با صراط مستقیم، راه انسانیت، اسلامیت، استقلال و راه آزادی را طی می‌کنند (2). نیز به علت افول اخلاقی در جامعه‌های پیشرفته و عدم پاسخگویی اخلاق غربی برای جوامع در حال رشد و توسعه و به جای تمسک به فرهنگ اصیل و غنی دینی و گرایش به ارزش‌های اخلاقی، و حیانی و روی آوردن به مکاتب اخلاقی گوناگون که باعث سستی بنیان اخلاق در جوامع گردیده است؛ لذا به شدت نیاز به اخلاق عرفان اسلامی احساس شده که جایگزین شود و مشکلات روحی-اخلاقی جوامع را حل نماید. با توجه به اهمیت ارزش‌های اخلاقی، در این تحقیق برآنیم تا ارزش‌های اخلاقی رضا، توکل و تفویض را از

منظر عرفانی امام خمینی بررسی کنیم. تحقیقات متعددی پیرامون مباحث مطروحه انجام شده است که می‌توان به صالح‌زاده و همکاران (3)، مستجاب‌الدعوانی (4)، ناسخیان (5)، عبدالمحمدی (6) و اشاره کرد.

مبانی نظری تحقیق

عرفان به نوع خاصی از معرفت اطلاق می‌شود؛ نوعی معرفت شهودی و حضوری که از راه اشکال گوناگون سیر و سلوک معنوی حاصل می‌آید. موضوع اصلی عرفان اسلامی خدای متعال، اسماء، صفات و افعال است. استعمال واژه عرفان ناظر به دو معنا به کار می‌رود: «عرفان نظری» و «عرفان عملی». عرفان نظری که گاهی به آن «علم مشاهده»، «علم مکاشفه» یا «عرفان علمی» نیز اطلاق می‌شود، نوعی جهان‌بینی و بینش عرفانی است که شامل خداشناسی عرفانی، جهان‌شناسی عرفانی و انسان‌شناسی عرفانی می‌شود (7). ابن‌فناری تفاوت عرفان نظری و عرفان عملی را، که نام آن را علم تصوف و سلوک می‌گذارد، به متعلق این دو علم بازمی‌گرداند. او در این باره می‌گوید: علوم باطنی اگر متعلق به تعمیر باطن از راه تعاملات قلبی به وسیله پیراستن آن از امور مهلک و آراستن آن به امور نجات‌بخش باشد، این علم تصوف و سلوک است. اما اگر دانش باطنی وابسته به چگونگی ارتباط حق به خلق و جهت گستردن کثرت از وحدت حقیقی باشد، در عین تباین آنها، این علم مکاشفه و مشاهده خواهد بود (6).

درباره عرفان عملی نیز دو تلقی وجود دارد: یکی چنانچه محقق فناری در تعریف بالا بیان کرد، به معنای معرفت و شناخت مراحل سیر و سلوک و منازل و مقامات سلوکی است و دیگری، به معنای فرایند سیر و طی عملی مراحل سیر و سلوکی و مقامات و منازل می‌باشد.

یادآوری این نکته لازم است که مراد از عرفان در این نوشتار، عرفان عملی به معنای فرایندی آن است. در باب تربیت عرفانی، برخی آن را به گونه‌ای تعریف کرده‌اند که بسیار نزدیک به تربیت اخلاقی است. به عنوان مثال، ابومحمد حریری می‌گوید: تصوف عبارت از: «در رفتن است به هر خوی که نیکوتر باشد و بیرون شدن است از هر خوی که زشت‌تر باشد».

در مجموع، تربیت عرفانی، مجموعه تدابیر اختیاری و برنامه‌ریزی شده‌ای است که به واسطه آنها آدمی در راه پرورش توانایی‌های باطنی خویش، از مراتب پست و دنیای مادی عبور کرده و از چنگ نفس آماره‌رهای یابد و ایمان، اخلاص و عشق به خدا را تجربه کند. هم‌زمان با پیمودن منازل، حالات و مقامات، جذبه‌ها، نفع‌ها و حالات روحانی را دریابد و به فنای فی‌الله و بقای بالله بار یابد.

الف) ارزش

اصولاً انسان‌ها همواره ایده‌هایی درباره آنچه که خوب یا بد، مناسب یا غیرمناسب و ضروری و یا غیرضروری است داشته‌اند که به این گونه ایده‌ها ارزش گفته می‌شود و هنگامی که این ارزش‌ها در نظامی از معیارها و ملاک‌ها، برای ارزیابی ارزش اخلاقی و شایستگی رفتار، سازمان‌دهی می‌شوند، یک نظام ارزشی را پدید می‌آورند (8). بنابراین ارزش‌ها، نظام‌های نمادهایی که در قالب ایده‌های انتزاعی اخلاقی مربوط به خوب و بد، مناسب و نامناسب، درست و نادرست سازمان‌دهی شده‌اند، می‌باشند (8). ارزش‌ها به دلیل عام بودن و انتزاعی بودن، وضعیت‌های گوناگون را فرا می‌گیرند؛ بدین معنا، ارزش‌ها «آن قدر کلی هستند که قابلیت به کارگیری در موقعیت‌های بسیار متفاوتی را دارند» (8). بدون این حالت انتزاعی، که به ما اجازه می‌دهد تا ارزش‌ها را به موقعیت‌های خاصی پیوند دهیم، مردم در برقراری ارتباط و همراهی با یکدیگر دچار مشکل می‌شدند؛ زیرا در این صورت آن‌ها معیار اخلاقی مشترکی در دست نداشتند که به وسیله آن، کنش‌های خود و دیگران را ارزیابی کنند. نتیجه آنکه، ارزش، ملاک، معیار، الگو و ابزار سنجش اعمال، گفتار و کردار افراد است که جامعه یا گروه یا فرد براساس این ملاک‌ها و الگوها، رفتار و کردار افراد را مورد قضاوت قرار می‌دهد. براساس همین ملاک و معیار سنجش است که تمام اشیاء و حتی حیوانات با کلمات خوب و بد، قابل تحسین یا نکوهش، مورد ارزیابی قرار می‌گیرند.

به بیانی دیگر، ارزش‌ها به مثابه پدیده‌های اجتماعی نقش اساسی در شکل‌گیری، کنترل و پیش‌بینی کنش‌ها و گرایش‌های افراد جامعه داشته‌اند و عنصری مرکزی در ساختار فرهنگی جوامع به شمار می‌روند.

ب) ارزش‌های اخلاقی

با توجه به وجه جامعی که در معنای ارزش ذکر شد، برخی نیز مراد از ارزش در اخلاق را، اموری دانسته‌اند که از نظر اخلاقی مطلوب باشد؛ به این معنا که، با توجه به متعلق اخلاق که صفات اکتسابی و کارهای اختیاری می‌باشد، صفات و افعال اختیاری مطلوب اخلاق، نیز ارزشمند و صفات و افعال نامطلوب، ضد ارزش نامیده می‌شود. نتیجه آنکه با ارزش، یعنی مطلوب، و بی‌ارزش یا ضد ارزش به معنای نامطلوب است (9). ارزش‌های اخلاقی، که در درون نظام اخلاقی معنا می‌یابد، نقش مهمی در راستای جهت‌دهی به رفتارها، صفات و وضعیت اختیاری آدمی ایفا می‌کند؛ چرا که کلیه رفتار، صفات و وضعیت آدمی که در حیطه اختیار اوست، متأثر از ارزش‌های اخلاقی بوده و بر اساس آن نیز شکل می‌یابد. با این نگاه، مکاتب اخلاقی مختلف، در واقع نتیجه و حاصل اختلاف در نظریه‌های اخلاقی است. معیار ارزش و نظریات مطرح در این باب، نظریه ارزش و یا معیار و مناط ارزش اخلاقی، به مثابه ترازویی است که در آن افعال و صفات و وضعیت‌های اختیاری انسان قرار می‌گیرد و وزن اخلاقی آن‌ها آشکار می‌گردد. این ترازو، ممکن است برای رفتاری و یا صفتی، وزن مثبت یا وزن منفی نشان دهد. همچنین، نظریه ارزش، پشتوانه احکام و گزاره‌های اخلاقی است. ارجاع احکام و ارزش‌های اخلاقی، به این ملاک ارزش، موجب می‌شود که این دو، موجه تلقی گردند و بی‌پایه و مبنا محسوب نشوند (10). بنابراین اخلاق و ارزش‌های اخلاقی تعیین‌کننده رفتارهای انسان‌ها می‌باشند و میزان تمایل افراد یک جامعه به ارزش‌های اخلاقی می‌تواند موجبات انحراف یا جلوگیری از انحرافات اجتماعی را در جامعه به وجود آورد و به طور کلی جامعه‌ای که افراد آن پایبند به اخلاق و ارزش‌های اخلاقی نباشند، دیر یا زود به زوال کشیده خواهد شد.

ج) عرفان

واژه عرفان، واژه‌ای متأخر از واژه تصوف است. البته واژه عرف، يعرف یا عرفان و نوع واژه‌ها، هم در نصوص دینی ما و هم در زبان عربی وجود داشته است؛ ولی به عنوان یک مسلک، یک عقیده، یک مشی و یک دانش، این اصطلاح از قرن چهارم به بعد مطرح شده است که افرادی مثل بوعلی سینا در مقامات العارفین از این واژه به صراحت یاد کرده‌اند، ولی قبل از آن واژه تصوف به کار می‌رفته است. عرفان به معنای شناختن است. در کتاب لغت، عرفان علمی از علوم الهی معرفی شده است: «نام علمی است از علوم الهی که موضوع آن شناخت حق و اسما و صفات اوست و بالجمله راه و روشی که اهل الله برای شناسایی حق انتخاب کرده‌اند عرفان می‌نامند» (11). در تعریفی دیگر، عرفان یعنی خداشناسی و شناخت حضرت حق تعالی (12). امام خمینی در تعریف عرفان می‌فرمایند: «عرفان عبارت است از معرفت خدا و شئون ذاتی و تجلیات اسمائی و افعالی او در حضرت علمیه و غیبیه با یک نوع مشاهده حضوری. همچنین علم حضوری داشتن به کیفیت صفاوتی و مراودات و نتایج الهی در حضرات اسمائی و اعیانی» (13). همچنین امام خمینی در تعلیقات علی شرح فصوص الحکم و مصباح الانس، عرفان را «کمال الجلاء و الاستجلاء» می‌داند. این تعریف با آنکه خیلی موجز و مختصر است، ولی تمام چیزهایی که یک سالک برای وصول به طریق حقیقت باید داشته باشد در آن نهفته است؛ چون امام در توضیح این تعریف می‌فرماید: «کمال الجلاء ظهور الحق فی المراه الاتم و کمال الاستجلاء شهوده نفسه فیها...» یعنی ظهور حق در آئینه اتم، این کمال الجلاء است و ظهور ذات مقدس لذاته در تعیناتش کمال استجلاء است (13).

د) رضا

رضا به معنای خشنودی (14) و ضد سخط (15) است. رضا در کتاب مفردات الفاظ قرآن کریم بر دو قسم آمده است: «رضا العبد عن الله: رضایت بنده از خداوند به این معناست که از آنچه پروردگار در حقش قدر فرموده ناراحت نباشد. اما رضا الله عن العبد: این است که خداوند بنده اش را مطیع دستورش و برحذر کننده از نواهی الهی ببیند» (14).

در تعریفی دیگر «رضا» عبارت است از ترک اعتراض بر مقدرات الهیه در باطن و ظاهر، قولاً و فعلاً (16)، به گونه‌ای که بنده مقامی بیشتر از آنچه خدا آن را قرار داده است طلب نکند که این خود بالاترین درجه تکامل است؛ زیرا تکامل دارای درجاتی است: اول: صبر، دوم: تنزیه خداوند، سوم: سپاس و ستایش پروردگار، چهارم: رضا به قضای الهی (17). علامه طباطبایی می‌نویسد: «مقام رضوان الهی به گونه‌ای است که معرفت انسان نمی‌تواند آن را و حدود آن را به درستی درک کند؛ چون رضوان خدا محدود نیست تا اندیشه انسان بدان راه یابد» (18). از نگاه عرفا برای این مقام تعاریف متعددی مطرح شده است. از نظر برخی رضا عبارت است از: «رفع کراهت و استحالی مرارت احکام قضا که بعد از عبور از منزل توکل است و نهایت مقام سالکان است» (19).

در قرآن کریم رضای الهی به رضوان تعبیر شده است. «وَرِضْوَانٌ مِّنَ اللَّهِ أَكْبَرُ» (توبه/۷۲) کلمه رضوان به کسر هاء و همزه ضممه آن به معنای بالاترین درجه رضا و خشنودی است و چون بزرگ‌ترین رضا، خشنودی خداوند است، واژه رضوان در قرآن به هر چه که از اوست اختصاص یافته است. رضوان الهی مقامی نیست که هر کس بتواند آن را آرزو کند، زیرا مقدار آرزوی هر کس به اندازه ادراک و اندیشه اوست و رضوان خدا در حیطه دعا و آرزو نیست.

خداوند متعال در آیات متعددی به خشنودی متقابل، یعنی خشنودی خداوند از بنده و خشنودی بنده از خداوند اشاره می‌فرماید و از آن جمله، آیه: «قَالَ اللَّهُ هَذَا يَوْمٌ يَنْفَعُ الصَّادِقِينَ صِدْقُهُمْ لَهُمْ جَنَّاتٌ تَجْرِي مِنْ تَحْتِهَا الْأَنْهَارُ خَالِدِينَ فِيهَا أَبَدًا رَضِيَ اللَّهُ عَنْهُمْ وَرَضُوا عَنْهُ ذَلِكَ الْفَوْزُ الْعَظِيمُ» (مائده/۱۱۹) است.

خداوند در سوره الفتح اشاره می‌کند که ایمانی مورد رضایت ایشان است که همراه با وفاداری نسبت به پیامبرش باشد و الطاف الهی، مخصوص کسانی است که برخوردارهایشان از سر اخلاص و صداقت باشد. «قَدْ رَضِيَ اللَّهُ عَنِ الْمُؤْمِنِينَ إِذَا بَيَأُوتُونَكَ تَحْتَ الشَّجَرَةِ فَعَلِمَ مَا فِي قُلُوبِهِمْ فَأَنْزَلَ السَّكِينَةَ عَلَيْهِمْ وَأَثَابَهُمْ فَتْحًا قَرِيبًا» (الفتح/۱۸) (17). با در نظر گرفتن آیه فوق چنین برداشت می‌شود که خشنودی خداوند با صداقت، اخلاص و اطاعت از پیامبران الهی ملازم است.

خداوند در وصف انسان‌های کمال یافته می‌فرماید: «يَا أَيُّهَا النَّفْسُ الْمُطْمَئِنَّةُ الرَّجِعي إِلَي رَبِّكَ رَاضِيَةً مَرْضِيَةً فَادْخُلِي فِي عِبَادِي وَادْخُلِي جَنَّتِي» (الفجر/۲۷/۳۰). در این آیه نفوس مطمئنه را به وصف راضیه و مرضیه توصیف کرده است. بدین جهت که اطمینان و سکونت یافتن دل به پروردگار مستلزم آن است که از او راضی باشد و هر قضا و قدری که او برایش پیش می‌آورد، کمترین چون و چرایی نکند، حال چه آن قضا و قدر تکوینی باشد و چه حکمی باشد که خدا قرار داده است. پس هیچ رویدادی او را به خشم نمی‌آورد و هیچ معصیتی دل او را منحرف نمی‌کند، او در مجرای تقدیرات اراده خود را در مسیر خواست خدا قرار می‌دهد و به آنچه واقع شده و می‌شود، ولو برخلاف اراده و میلش باشد، با کمال رضایت گردن می‌نهد و به رضای خاطر، خطرات را استقبال می‌کند و اوامر خداوند را به جان خریداری می‌کند. این امر بدان دلیل است که نفس مطمئنه می‌داند که تمام افعال الهی موافق حکمت و عین صلاح است؛ در تمام حالات خشنود و خرسند است، فقر باشد یا ثروت، سلامت یا بیماری، نعمت یا بلا.

خداوند در آیه: «فَانقَلَبُوا بِنِعْمَةِ مِّنَ اللَّهِ وَفَضَّلِ لِمِ يَمَسُّهُمْ سُوءٌ وَاتَّبَعُوا رِضْوَانَ اللَّهِ وَاللَّهُ ذُو فَضْلٍ عَظِيمٍ» (آل عمران/۱۷۴) از انسان‌هایی سخن می‌گوید که در راه خدا به استقبال خطر می‌روند و اصل مهم برای آنان رضایت الهی است. این گونه انسان‌ها از جانفشانی در راه کسب رضای الهی هیچ گونه

ابایی ندارند «وَمِنَ النَّاسِ مَن يَشْرِي نَفْسَهُ ابْتِغَاءَ مَرْضَاتِ اللَّهِ وَاللَّهُ رَءُوفٌ بِالْعِبَادِ» (بقره/۲۰۷) و خداوند فضل بزرگ خود را نصیب آن‌ها می‌کند. «وَاللَّهُ ذُو فَضْلٍ عَظِيمٍ» (آل عمران/۱۷۴) (۱۷).

ه) توکل

یکی از موضوعات مهم قرآنی که به عنوان یک اصل اعتقادی مطرح است، مسئله توکل هست. توکل از ماده «وکل» به معنای واگذار کردن یا واگذاشتن کار خویش به دیگری است و «توکیل» به صورت خاص به معنای اعتماد کردن یا سپردن کارها به خداست (۲۰).

توکل بر خدا یکی از ارکان ایمان و از فضایل اخلاقی به شمار می‌آید. مهم‌ترین عاملی که پیامدهای مثبتی در زندگی فردی و اجتماعی انسان، از جمله آرامش و اطمینان، به همراه دارد، توکل است. در آیات متعددی از قرآن به مسئله توکل پرداخته شده است و این تأکید در کلام الهی نشانه اهمیت توکل از سوی خداوند متعال است، چنان که خداوند می‌فرماید: «وَمَا لَنَا أَلَّا نَتَوَكَّلَ عَلَى اللَّهِ وَقَدْ هَدَانَا سُبُلَنَا وَلَنَصْبِرَنَّ عَلَىٰ مَا آذَيْتُمُونَا وَعَلَى اللَّهِ فَلْيَتَوَكَّلِ الْمُتَوَكِّلُونَ» (ابراهیم/۱۲) و چرا بر خدا توکل نکنیم، با اینکه ما را به راه‌های (سعادت) رهبری کرده است؟! و ما به طور مسلم در برابر آزارهای شما صبر خواهیم کرد و توکل کنندگان، باید فقط بر خدا توکل کنند!.

و در جایی دیگر می‌فرماید: «وَيَرْزُقُهُ مِنْ حَيْثُ لَا يَحْتَسِبُ وَمَنْ يَتَوَكَّلْ عَلَى اللَّهِ فَهُوَ حَسْبُهُ إِنَّ اللَّهَ بَالِغُ أَمْرِهِ قَدْ جَعَلَ اللَّهُ لِكُلِّ شَيْءٍ قَدْرًا» (طلاق/۳) و او را از جایی که گمان ندارد روزی می‌دهد و هر کس بر خدا توکل کند، کفایت عمرش را می‌کند. خداوند فرمان خود را به انجام می‌رساند و خدا برای هر چیزی اندازه‌ای قرار داده است.»

امام علی (علیه السلام) فرمودند: «من توکل علیه کفاه؛ هر کس خدا را وکیل خود قرار دهد، همان کفایتش می‌کند» (۲۱).

در معنای اصطلاحی «توکل» عبارت است از: «اعتماد قلب به خدا در جمیع امور؛ یعنی انسان معتقد باشد که جز خداوند مؤثری در وجود نیست. از این رو تنها به او اعتماد کند و از غیر او انسان قطع امید نماید و امور خود را به او واگذارد» (۱۶) یا انجام دادن همه امور لازم در حوزه تدبیر فردی و اجتماعی و واگذاری نتیجه امور به خدا در حوزه خارج از دسترس انسان (۲۲).

در المحجۀ البيضاء آمده است: «التوکل عبارة عن اعتماد القلب على الوكيل وحده؛ توکل این است که قلب انسان، تنها به وکیل خود اعتماد کند» (۲۳).

از این رو، به تعبیر گروهی دیگر از دانشمندان «توکل» حالتی است مؤمنانه که در اثر ایمان به خداوند در دل جوانه می‌زند و به معنای اعتماد محکم و استوار به خداوند حکیم است (۲۴)؛ چنانکه در اصطلاح اخلاق به این معناست که: «انسان تمام امور خود را به خدا بسپارد و از غیر خدا قطع امید کند. پس در این معنا نیز به کارگیری اسباب با توکل منافاتی ندارد، به شرط آنکه انسان به اسباب تکیه نکند، و آرامش و سکوتش تنها با نام خدا باشد» (۲۵).

علامه طباطبایی توکل را به معنای ارجاع دادن تأثیر امور به خداوند و تنها او را مؤثر دانسته است و مشیت او را پذیرفتن و او را وکیل خود کردن در تدبیر امور معنی می‌کند و لازمه آن را برتری دادن اراده خدا بر اراده خود و عمل به احکام او می‌داند (۱۸). به نظر او نیز توکل به معنای الغای اسباب ظاهری نیست، بلکه سلب اعتماد از این اسباب و اعتماد کردن به خداوند است که همه اسباب به مشیت اوست (۱۸).

شیخ طوسی در مورد توکل چنین می‌نویسد: «توکل یعنی واگذاری امور به خدا و راضی بودن به تدبیر او و اطمینان داشتن به حسن اختیار خدای سبحان» (۲۶).

طبری در معنای توکل آورده است: «در امور به خدا اعتماد کردن» (۲۷)، «امر خود را به او واگذارند و به قضای او راضی بودن» (۲۷) و «مقاد و تسلیم او بودن است» (۲۷).

به نظر فخر رازی توکل عبارت است از: «تسلیم بودن به امر خدا و اعتماد کردن به فضل او می‌باشد» (28).

مرحوم محدث قمی در سفینه البحار، ماده توکل، نقل می‌کند که: «پیامبر اکرم (صلی الله علیه و آله و سلم) از جبرئیل پرسید: توکل بر خدا چیست؟ جبرئیل گفت: این که بدانی مخلوق، سود و زیانی به تو نمی‌رساند و از غیر خدا کاملاً مأیوس شوی. اگر انسان به این درجه رسید، جز برای خدا کار نمی‌کند و از غیر خدا نمی‌هراسد و جز به خدا امید ندارد و این حقیقت توکل است» (29, 30).

و) تفویض

تفویض معانی متعددی دارد. در قرآن و روایات و لغت و همین‌طور در علم کلام حداقل شش معنا وجود دارد که معانی خوب و درستی است. مثل این که می‌گویند کارهای خود را به خدا تفویض کنید، مثل توکل. توکل داشتن به خدا یعنی کارهای خود را انجام دهید، اما بقیه مسائل را به خدا واگذار کنید. این معنای خوب تفویض است. تفویض معانی بدی هم دارد که ما با یکی از این معانی کار داریم که معنای درستی نیست و آن همان معنایی است که مقابل جبر است. جبر می‌گوید همه کارها در دست خدا است، فاعل فقط خدا است و انسان فاعل نیست و فقط فعلی که خدا در او ایجاد کرده است را کسب می‌کند و اختیار و آزادی ندارد. تفویض برعکس است و می‌گوید خدا کاری انجام نمی‌دهد، صفر تا صد امور به دست انسان است و خدا هیچ نقشی در افعال ما ندارد. خدا ما را آفریده و بعد ما را رها کرده و قضا و قدری هم نیست. البته آن‌ها در غیر از افعال اختیاری قائل به قضا و قدر هستند، مثلاً در آفرینش آسمان و زمین و... اما در افعال اختیاری انسان، افعالی که محکوم به احکام پنجگانه است، مستحب، مباح، واجب، حرام، مکروه معتقدند که قضا و قدر در این احکام نیست. یک گروه قدریه نخستین بودند که غیلان دمشقی و شخص دیگری به نام معبد جهنی که سردمداران این گروه بودند و گروه دوم معتزله هستند. نظر معتزله بیشتر این است که جبر درست نیست، پس تفویض درست است، یعنی در واقع می‌خواهند از این راه جلو بیایند که یا جبر است یا تفویض، یا خدا این فعل من را انجام می‌دهد و من هیچ کاری انجام نمی‌دهم یا من انجام می‌دهم و خدا کاری انجام نمی‌دهد. جبر به دلایل متعدد درست نیست که در این مقاله درباره آن بحث شده است. پس آن‌ها می‌گویند دیدگاه مقابل جبر، یعنی تفویض درست است. خدا کارها را به ما واگذار کرده و هیچ قضا و قدری هم نیست و ما آزادانه افعال خود را انجام می‌دهیم و خدا هیچ نقشی در افعال ما ندارد (6).

مفهوم رضا و ماهیت آن از دیدگاه امام خمینی

رضا، از جمله والاترین مفاهیم عرفانی است. به تعبیری، رضا شاد بودن دل است، در تلخی قضا. گویی که رضا ثمره محبت است و هر کس که در مقام رضا ساکن شود، از آفت حسد، رهایی می‌جوید و به ارزشمندی می‌رسد. مقامات عرفانی را تنها از طریق زبان رمز در آثار بزرگان می‌توان درک کرد. بزرگان بسیاری چون بایزید، ذوالنون مصری، ملاحسین کاشفی، مولانا و... در ضمن کلام گهر بار خود، مفهوم رضا را به گونه‌های مختلف مطرح کرده‌اند.

امام راحل در تعریف رضا گوید: «رضا عبارت است از خشنودی بنده از حق تعالی شأنه و اراده او و مقدرات او. مرتبه اعلای آن، از اعلا مراتب کمال انسانی است و بزرگ‌تر مقامات اهل جذب و محبت است و آن فوق تسلیم و دون مقام فناست» (31). ایشان پس از آوردن تعریف خواجه عبدالله انصاری و نقد و رد آن، آورده است که اگر مقصود از وقوف اراده عبد با مرادات حق، فنای اراده باشد در مقابل اراده حق، این تسلیم است و دون مقام رضاست. آن بزرگوار، نهایتاً فرموده‌اند: «مقام رضا، عبارت از خشنودی و فرحناکی عبد از حق و مرادات او و قضا و قدر او و لازمه این خشنودی، خشنودی از خلق نیز هست و حصول فرح عام می‌باشد» (31).

مبای‌ مقام رضا

چون مبدأ رضا معرفت به جمیل بودن افعال حق تعالی است، حضرت امام مراتب معرفت عبد را در مقام رضا ذکر کرده، مبای و مقدماتی را که موجب پیدایش مقام رضا و کمال آن می‌شود، به شرح ذیل بیان می‌فرماید:

علم به جمیل بودن حضرت حق: اول مرتبه‌ای که از برای عبد حاصل شود، علم به جمیل بودن حق است ذاتاً، صفاتاً و فعلاً؛ پس نقطه آغازین رضا، معرفت سالک به جمیل بودن خداست.

ایمان قلبی به جمیل بودن حق: مرتبه دوم آن است که همین مرتبه را، که جمال حق است و جمیل بودن اوصاف و افعال است، به قلب برسانند، به طوری که قلب به جمیل بودن حق ایمان آورد و این حاصل نشود مگر آنکه با شدت تذکر از نعم الهی و آثار جمال او، قلب را خاضع کند تا کم کم دل، صفت جمال حق را قبول کند و این مقام ایمان است؛ لذا نتیجه چنین ایمانی آن خواهد شد که نور خشنودی و خوش‌بینی نسبت به خدا در دل سالک جلوه‌گر شود و به تعبیر امام این اول مرتبه رضا است.

طمأنینه نفس به مقام جمیلیت حق: در این مرتبه، عبد سالک به درجه اطمینان رسد و چون طمأنینه نفس به مقام جمیلیت حق حاصل شد، مرتبه رضا کامل تر گردد؛ در این صورت است که مخاطب آیه شریفه: «یا ایتها النفس المطمئنه ارجعی الی ربک راضیه مرضیه» (فجر/۲۷) قرار خواهد گرفت؛ یعنی، به مرحله‌ای می‌رسد که هم خدا از او راضی است و هم او از خدا.

مقام مشاهده: این مقام، مرتبه چهارم است که برای اهل معرفت و اصحاب قلوب دست می‌دهد. آنها صورت قلب خود را از عالم کثرت و ظلمت، منصرف نموده، خانه دل را از غبار اغیار زدوده، از قلب، غبار کثرت را بیرون می‌کنند (32).

پس حق تعالی به جلوه‌های مناسب با قلوبشان، به آنها تجلی فرماید و دل آنها را به خود خوش کند و از دیگران منصرف فرماید که برای این مقام به طور کلی سه درجه مدنظر است:

الف) مشاهده تجلی افعالی: در این مقام رضا به قضاء الله به کمال مرتبت حاصل آید. ب) مشاهده تجلی صفاتی و اسمائی. ج) مشاهده تجلی ذاتی. حضرت امام این دو مقام، طمأنینه و مشاهده، را ارفع از اسم رضا و امثال آن دانسته ولی می‌فرماید: «گرچه روح رضا، که حقیقت محبت و جذب است، در این مقام به طور کامل موجود است» (31, 33).

جایگاه رضا در مقامات و احوال از منظر حضرت امام خمینی

امام با کلیات تعریف خواجه عبدالله از مقام رضا موافق نیست، زیرا آن تعریف مرز مشخصی با مقام تسلیم و مقام فنا ندارد (31). مقام رضا نزدیک‌ترین مقام به توحید است و در مقابل آن سخط یا ناخشنودی قرار دارد. همچنین این نکته قابل توجه است که رضای از حق تعالی، رضای از مخلوقات او را هم به دنبال دارد و توجیه این ارتباط با نظر به مراتب توحید و اصل وحدت وجود و کثرت مظاهر امکان‌پذیر است که در ادامه بیان خواهد شد. از نظر امام، مقام رضا بالاتر از مقام توکل است:

بدان که مقام رضا غیر از مقام توکل است، بلکه از آن شامخ‌تر و عالی‌تر است، زیرا که متوکل طالب خیر و صلاح خویش است، و حق تعالی را که فعل خیر دارد و کیل کند در تحصیل خیر و صلاح، و راضی، فانی کرده است اراده خود را در اراده حق و از برای خود اختیاری نکند، چنانچه از بعضی اهل سلوک پرسیدند: ما ترید؟ قال: ارید أن لا ارید؛ مطلوب او مقام رضا بود (31).

در اینجا منظور مرتبه توکل عقلانی و ایمان است نه مراتب توکل اطمینانی و شهودی، زیرا در مراتب عقلانی و ایمانی توکل است که سالک هنوز در کثرت سیر می‌کند و برای خود و غیر خود شانی از تصرف و اراده قائل است و به اصطلاح، دوئیت‌انگاری دارد. اما با رسیدن به مقام فنا و سپس ترک توکل، دیگر این مقایسه صدق نخواهد کرد.

مقام رضا همچنین نسبت به مقام صبر بالاتر بوده و از اثرات آن است:

صبر در معاصی منشأ تقوای نفس شود، و صبر در طاعات منشأ انس به حق گردد، و صبر در بلیات منشأ رضا به قضای الهی شود و این‌ها از مقامات بزرگ اهل ایمان، بلکه اهل عرفان، است (34).

دلیل بالاتر بودن مقام رضا از صبر این است که صبر در برابر هر یکی از این سه امر برای سالک همراه با نوعی کراهت است، اما در مقام رضا هیچ کراهتی برای سالک وجود ندارد.

از نظر امام(ره) حق تعالی روح و راحت را در یقین و رضا قرار داده است. در حدیثی از حضرت صادق(ع) آمده است: «از دوستی یقین مرد مسلمان آن است که راضی نکند مردم را به خشم و سخط خدا و ملامت نکند آن‌ها را بر آنچه خدای تعالی، بر آن‌ها عطا فرموده» (31).

از نظر ایشان، مردم دنیا دو طبقه‌اند: یا آن‌که یقینشان، آن‌ها را به جایی می‌رساند که تمام اسباب ظاهری را مسخر و تحت اراده ازلیه کامله و جویبه می‌بینند و از غیر حق چیزی را نمی‌بینند و نمی‌خواهند، رضای مردم را و سخط آن‌ها را چیزی ندانند و جز رضای حق طالب نباشند. چنین اشخاصی، رضای تمام سلسله موجودات را به سخط حق تعالی نفروشدند و همه موجودات را فقیر الی الله می‌دانند و اما طایفه دوم، آنان هستند که از حق بی‌خبرند؛ رضایت مخلوق را می‌طلبند.

در سلوک سه اصل بنیادین وجود دارد که میان آن‌ها پیوند علت و معلولی برقرار است که عبارتند از: توحید، توکل و رضا که با توجه به سخن عارفان هر کدام از دیگری حاصل می‌گردد. سالک پس از آنکه به یگانگی خدا اعتقاد پیدا کند و بداند که حق، سرچشمه خیر و برکت است و تنها اوست که بر هر کاری توانا و به هر چیزی داناست (=توحید)، کار خود را بدو وا می‌گذارد (=توکل) و همان می‌خواهد که او خواسته است؛ یعنی به قضا، رضا می‌دهد و سر بر آستان تسلیم می‌نهد و باور می‌دارد که در طریقت هر چه پیش آید، خوش آید و یقین حاصل کند که بر قلم صنع خطایی نرفته است؛ پس سالکی که به مقام رسیده باشد، نه دل بر آینده می‌بندد، نه خود را به گذشته سرگرم می‌دارد (=ابن‌الوقت) و اینها باعث می‌شود تالاب از شکوه و شکایت بردارد؛ بدینی را به کلی رها کرده، به خوش‌بینی روی آورد؛ پس مقام رضا در عرفان به معنای این است که انسان آنچه را که خداوند برای او مقدر کرده، بدان راضی باشد؛ لذا کسی که به مقام رضا رسید، همواره بر سپهر توکل سوار است؛ زیرا رضا و توکل در کنار یکدیگرند (33). حضرت امام معتقدند که انسان از تمام انوار وجودی به مقدار نورانیت وجودی و کمال ذاتی آن، راضی و خشنود می‌شود و دلیل را این‌گونه بیان می‌کنند: «انسان بالفطره عاشق حق است که کمال مطلق است، گرچه خودش نداند به واسطه احتجاب نور فطرت؛ پس انسان غیر محتجب که کمال مطلق را حق بداند و معرفت حضوری به مقام مقدس کامل علی‌الاطلاق داشته باشد، آنچه را نیز از او ظهور پیدا کند، کامل بیند و جمال و کمال حق را در جمیع موجودات، ظاهر ببیند... پس همان عشق و رضایتی که به ذات مقدس پیدا کند، به همه نظام وجود، از آن جهت که لازمه کمال مطلق است، پیدا کند؛ لذا از تمام انوار وجودی، به مقدار نورانیت وجودی و کمال ذاتی آن راضی و خشنود شود» (31). ایشان ضمن تمسک به بیت زیر از سعدی شیرازی، لازمه این عشق ذاتی و رضایت فطری را سخط و نارضایتی از جنبه سوائیه، که جهت نقص و ظلمت و عدم است، می‌داند:

به جهان خرم از آنم که جهان خرم از اوست عاشقم بر همه عالم که همه عالم از اوست

پس اگر بنده‌ای چنین باشد، آنچه را از حق تعالی ببیند و آنچه را از ذات مقدس خالق نسبت به او صادر شود، به نظر خشنودی و رضایت به او نظر کند و از حق تعالی و افعال او راضی و خشنود می‌باشد (31).

حضرت امام خمینی (ره) رضا را مقدمهٔ قرب نوافل می‌داند؛ چون در قرب نوافل، حق، چشم، گوش و اعضا و جوارح عارف سالک می‌گردد و علت آن را تأثیر فراوان رضا در تصفیه و تجلیهٔ نفس می‌داند؛ تأثیرات بسیاری دارد که قلب را مورد تجلیات خاصهٔ الهی قرار می‌دهد و ایمان را به کمال ایمان و کمال ایمان را به طمأنینه و طمأنینه را به کمال آن و کمال آن را به مشاهده و آن را به کمال مشاهده و کمال آن را به معاشقه و معاشقه را به کمال آن و کمال آن را به مروده و مروده را به کمال آن و کمال آن را به مواصلة و مواصلة را به کمال آن و آنچه در وهم من و تو ناید، ترقی دهد و در ملک بدن و آثار و افعال صوری، که شاخ و برگ است، تأثیرات غریبی دارد. سمع و بصر و دیگر قوا و اعضا را الهی کند و سر: كُنْتُ سَمِعُهُ وَ بَصَرَهُ را تا اندازه‌ای ظاهر گرداند (35).

مراتب و درجات رضا

افرادی همچون عبدالرزاق کاشانی برای رضا درجاتی، سه درجه، را ذکر کرده‌اند؛ امام راحل، نور الله مضعه، نیز برای این مقام درجات و مراتبی را مرقوم فرموده‌اند:

۱) رضا به مقام ربوبیت حق: عبد سالک خود را در تحت ربوبیت حق، تعالی شأنه، قرار دهد و از سلطنت شیطانی، خود را خارج کند و به این ربوبیت الله تعالی راضی و خشنود باشد: «رَضِيْتُ بِاللَّهِ رَبًّا». پس اول مرتبهٔ رضا آن است که پس از دخول در تحت ربوبیت الله، از این تربیت الهی خشنود باشد و علامتش، علاوه بر آنکه مشقت تکلیف برداشته شود، از اوامر الهی خشنود و خرم باشد و آن را به جان و دل استقبال کند و منهیات شرعی پیش او مبغوض باشد و دلخوش باشد به مقام بندگی خود و مولایی حق و اگر کسی در تحت تربیت حق تعالی قرار گیرد، خود را تسلیم به مقام ربوبیت کند و خرم و فرحناک از احکام اسلامی باشد: «رَضِيْتُ بِالْإِسْلَامِ دِينًا». و رضایت و خشنودی از نبوت و امامت نیز حاصل نشود مگر عمل به طرق سعادت و کمال انسانیت که ما را بدان هدایت نمودند: «رَضِيْتُ... بِمُحَمَّدٍ صَلَّى اللَّهُ عَلَيْهِ وَ آلِهِ وَ سَلَّمَ نَبِيًّا وَ رَسُولًا وَ بِالْقُرْآنِ كِتَابًا وَ بِعَلِيِّ أَمِيرِ الْمُؤْمِنِينَ وَ أَوْلَادِهِ الْمَعْصُومِينَ عَلَيْهِمُ السَّلَامُ أُمَّةً» (36).

حضرت امام تذکر داده است که دعوی مقامات و مدارج کردن سهل است، ولی اتصاف به حقایق و وصول به مقامات با این دعوی‌ها نشود؛ خصوصاً مقام رضا که از اشق مقامات است.

۲) رضا به قضا و قدر حق: یعنی خشنودی از پیشامدهای گوارا و ناگوار و فرحناکی از آنچه حق تعالی برای او مرحمت فرموده، چه از بلیات و امراض و فقدان احبه و چه از مقابلات آن‌ها، و پیش او بلیات و امراض و امثال آن با مقابلاتش، یکسان باشد در این که هر دو را عطیهٔ حق تعالی شمارد و به آن راضی و خشنود باشد... و حصول این مقام نشود مگر با معرفت به مقام رأفت و رحمت حق تعالی به عبد و ایمان به اینکه آنچه حق تعالی مرحمت فرماید در این عالم برای تربیت بندگان و حصول کمالات نفسانی آنها و فعلیت فطریات مخمور در جبلت آنان است... اگر سالک تحصیل مقام محبت و جذبه کرده باشد و از کأس عشق جرعه‌ای نوشیده باشد، آنچه از محبوبش برسد، محبوب اوست. حضرت امام در این قسمت از کلام، با آوردن بیت زیر از سعدی شیرازی، از او جهت ادای مقصود یاری می‌جوید:

زهر از قَبْلِ تو نوشدارو فحش از دهن تو طیبات است

و این مقام، یعنی مقام محبت و جذبه را باید اوایل درجهٔ رضا دانست.

۳) رضاء برضی الله: و آن، چنان است که عبد از خود خشنودی ندارد و رضایت او تابع رضایت حق است، چنانچه اراده او به اراده خداست: رضا الله رَضَانَا أَهْلِ الْبَيْتِ (29, 31). خشنودی خداوند، خشنودی ما اهل بیت است. گرچه ممکن است این اشاره به مقام عالی تری باشد که عبارت است از قرب فرایض که بقاء بعد الفناء است (31).

توکل و تفویض

در این قسمت به تحلیل دو منزل توکل و تفویض براساس مبانی نظری می‌پردازیم. از آنجایی که امام در آثار خود بخش مستقلی را به منزل تفویض اختصاص نداده و ذیل همان منزل توکل از آن بحث کرده است و همین‌طور، به این دلیل که تفاوت‌های یاد شده در منازل السائرین برای تفویض و توکل را رد کرده است و نیز چون این دو منزل بسیار به یکدیگر نزدیک هستند، لذا بررسی رابطه این دو منزل از نظر امام ایجاب می‌کند که به دنبال هم تحلیل شوند.

توکل و ماهیت آن از دیدگاه امام خمینی

سیزدهمین منزل از منازل و مقامات سلوک امام خمینی، توکل است. در تعریف لغوی توکل دو عنصر اساسی وجود دارد: اظهار ناتوانی و عجز و دیگر اعتماد بر غیر است (37). این دو عنصر در تعریف اصطلاحی توکل از زبان عارفان نیز آشکار هستند. امام بر همین اساس، معانی اصطلاحی گوناگونی را که برای توکل گفته شده است نزدیک به یکدیگر دانسته و از آن میان سه معنا را برگزیده است. در تعریف خواجه عبدالله انصاری، توکل واگذار کردن تمام کارها به صاحب آن و اعتماد کردن به و کالت او در تمام آن کارها است. در تعریف دوم به نقل از رساله کشمیری «توکل عبارت است از انداختن بدن در بندگی و تعلق قلب به پروردگی»؛ در این تعریف نیز همان دو مفهوم اصلی ناتوانی و اعتماد وجود دارد. البته این بیان بیشتر ناظر بر لوازم توکل است نه تعریف خود توکل و به این معناست که اگر انسان خود را در همه امور مادی و معنوی عاجز و ناتوان یافت و در مقابل خداوند را تنها موجود قابل اعتماد یافت که در همه امور می‌توان و باید به او تکیه کرد، پس لازم‌هاش آن است که با بی‌اعتمادی و دل بردن از خود، غیر خدا و اسباب ظاهری، خود را کاملاً تحت بندگی چنین موجودی در آورد تا او را پیروانند و تربیت کند تا هم مقاصد مادی او را تأمین کند و هم در جهت رشد و تعالی در سلوک معنوی توفیقش دهد. فارغ کردن بدن برای انجام بندگی خدا نیازمند رها کردن دغدغه‌های روزمره است که وجه جوارحی و آشکار توکل است، و بخش دوم تعریف، یعنی تعلق یافتن قلب به ربوبیت، وجه جوارحی و پنهان آن است. تعریف برگزیده سوم جنبه‌ای ژرف‌تر از توکل را مطرح می‌کند که نیازمند عمل و معامله قلبی با خداوند است: «توکل بر خدا بردن بنده است تمام آرزوهای خود را از مخلوق و پیوستن به حق است از آنها» اما همچنان همان دو مفهوم مشترک در این تعریف نیز به چشم می‌خورد و از همین روی است که امام هر سه تعریف را نزدیک به یکدیگر دانسته است (31, 34). در نهایت، تعریف خود ایشان آن است که حقیقت توکل، واگذاری جمیع امور به و کیل و اعتماد کردن به و کالت او و صرف نظر نمودن از دیگران و چشم امید بستن از آنها است (13).

حقیقت توکل

حقیقت توکل نیز از مرتبه عقلی فراتر است و زمانی محقق می‌شود که علم به ارکان چهارگانه آن از حد دانش برهانی و عقلی در گذشته و وارد قلب شود و به عبارتی، تبدیل به علم حضوری شود. در این صورت توکل عقلی به توکل قلبی و ایمانی تبدیل می‌شود. با توجه به تأکید امام بر ایمانی شدن توکل، تحقق آن امری قلبی است نه معرفتی صرف، چون اگر در حد همان معرفت باقی بماند، حقیقتاً توکلی تحقق نیافته است (34). تحقق توکل برای سالک در سطح ایمانی و فراتر رفتن از صرف دانش عقلی نسبت به ارکان آن به این معنا است که مراتب معرفتی سالک در تحقق این منزل مؤثر است. اگر سالک به هر دلیلی از سطح علم حصولی به معرفت حضوری راه نیابد، حقیقت توکل را نیز درک نخواهد کرد. بنابراین،

توکل نیز همچون سایر منازل بر حسب درجات معرفت سالک ذو مراتب است. بعد از دو مرتبه مذکور، یعنی مرتبه عقلی و ایمانی، دو مرتبه اطمینانی و شهودی نیز مطرح هستند. در مرتبه توکل اطمینانی، ایمان اولیه به حد طمأنینه و اطمینان می‌رسد. در واقع این مرتبه نتیجه شدت ایمان و تسلط ایمان کامل و حقیقی توکل بر قلب است که در این صورت هیچ‌گونه تعلق و دلبستگی و وابستگی به غیر خدا و اسباب و علل وجود نخواهد داشت و قلب در نهایت اطمینان و اعتماد به خدا گره می‌خورد (24).

جایگاه توکل در مقامات و احوال از منظر امام خمینی

خدای تعالی در سوره انفال فرماید در وصف مؤمنین:

«إِنَّمَا الْمُؤْمِنُونَ الَّذِينَ إِذَا ذُكِرَ اللَّهُ وَجِلَّتْ قُلُوبُهُمْ وَإِذَا تُلِيَتْ عَلَيْهِمْ آيَاتُهُ زَادَتْهُمْ إِيمَانًا وَعَلَىٰ رَبِّهِمْ يَتَوَكَّلُونَ» * - «إِلَىٰ أَنْ قَالَ - «أُولَٰئِكَ هُمُ الْمُؤْمِنُونَ حَقًّا».

خدای تعالی به طریق حصر فرموده: مؤمنان آنهایی هستند که دارای این چند صفت باشند و غیر اینها مؤمن نیستند (انفال، آیه ۲).

از آن جمله آن است که بر پروردگار خود اعتماد و توکل کنند، و کارهای خود را واگذار به او کنند، و دلبستگی به ذات مقدس او پیدا کنند. پس آنان که دل خود را به دیگری دهند، و نقطه اعتمادشان به موجود دیگر جز ذات مقدس حق باشد، و در امور خود چشم امید به کسی دیگر داشته باشند، و گشایش کار خود را از غیر حق طلب کنند، آنها از حقیقت ایمان تهی و از نور ایمان خالی هستند. و این آیه شریفه و آیات شریفه دیگر که بر این مضمون هستند، به عنوان نمونه: مجادله/۱۰، آل عمران/۱۲۲، ۱۶۰ و توبه/۵۱، شاهد بر آن است که پیش از این مذکور داشتیم که انسان تا به مرتبه ایمان نرسد، به مقام توکل نایل نگردد (31).

و در سوره مبارکه تغابن فرماید: «اللَّهُ لَا إِلَهَ إِلَّا هُوَ وَعَلَىٰ اللَّهِ فَلْيَتَوَكَّلِ الْمُؤْمِنُونَ» (تغابن، آیه ۱۳).

و این که کلمه شریفه توحید را توطئه قرار داده، و پس از آن امر فرموده با تأکید که مؤمنین بر خدای تعالی توکل کنند، ایشان ممکن است باشد به مرتبه بالاتری از مقام اول، و لهذا مؤمنین را که در آیه سابقه از خواص آنها «توکل علی الله» را قرار داده بود، در این آیه شریفه امر به توکل فرموده است.

و شاید این ذکر کلمه توحید اشاره به آن باشد، که سابقاً مذکور شد، که پس از مقام ایمان و کمال آن جلوه توحید فعلی در قلب سالک ظاهر شود، و به این جلوه دریابد که الوهیت و تصرفی از برای موجودی از موجودات نیست در مملکت حق تعالی، و او است یگانه متصرف و مؤثر در امور، غیر او ضار و نفعی در عالم وجود نیست. پس به مرتبه بالاتری از توکل رسد.

و در سوره مبارکه آل عمران، در ضمن خطاب به رسول خدا فرماید:

«فَإِذَا عَزَمْتَ فَتَوَكَّلْ عَلَى اللَّهِ إِنَّ اللَّهَ يُحِبُّ الْمُتَوَكِّلِينَ» (آل عمران، ۱۵۹).

و این مرتبه بالاترین مقام توکل شاید باشد که ما پیش از این مذکور نداشتیم. و آن توکلی است که از برای سالک، پس از مقام «فناي کلی» و رجوع به مملکت خود و «بقای بالله» دست دهد، و سالک در این مقام در عین حال که در کثرت واقع است، در «توحید جمع» مستغرق است، و در عین حال که تصرفات موجودات را تفصیلاً می‌بیند، جز حق تعالی موجودی را متصرف نمی‌بیند. و لهذا، حق تعالی امر فرموده رسول خدا را به این مرتبه و فرموده: «إِنَّ اللَّهَ يُحِبُّ الْمُتَوَكِّلِينَ» و مرتبه محبوبیت برای متوکلین ثابت فرموده است.

ارکان، درجات و مراتب توکل از دیدگاه امام خمینی

یکی از اصول معارف، که مقامات سالکین بدون آن حاصل نشود، علم به ربوبیت و مالکیت حق است و کیفیت تصرف ذات مقدس است در امور. پس، گوییم که مردم در معرفت ربوبیت ذات مقدس بسی مختلف و متفاوت‌اند.

(طایفه اول): عامهٔ موحدین حق تعالی را خالق مبادی امور و کلیات جواهر و عناصر اشیا می‌دانند، و تصرف او را محدود می‌دانند و احاطهٔ ربوبیت را قائل نیستند. اینها به حس لقلقهٔ لسان گاهی می‌گویند مقدر امور حق است و همه چیز در تحت تصرف اوست و هیچ موجودی بی‌ارادهٔ مقدسهٔ او موجود نشود، ولی صاحب این مقام نیستند، نه علماً و نه ایماناً و نه شهوداً و وجداناً.

این دسته از مردم، که ما خود نیز گویی داخل آن‌ها هستیم، علم به ربوبیت حق تعالی ندارند و توحیدشان ناقص و از ربوبیت و سلطنت حق محجوب‌اند به اسباب و علل ظاهره، و دارای مقام توکل، که اکنون سخن در آن است، نیستند جز لفظاً و ادعائاً؛ و لهذا در امور دنیا به هیچ وجه اعتماد به حق نکنند و جز به اسباب ظاهره و مؤثرات کونیّه به چیز دیگر متشبث نشوند؛ و اگر گاهی در ضمن توجهی به حق کنند و از او مقصدی طلبند، یا از روی تقلید است یا از روی احتیاط است، زیرا که ضرری در آن تصور نکنند و احتمال نفع نیز می‌دهند؛ در این حال رانحه‌ای از توکل در آن‌ها هست، ولی اگر اسباب ظاهره را موافق ببینند، به کلی از حق تعالی و تصرف او غافل شوند.

و اینکه گویند توکل منافات ندارد با کسب و عمل، مطلب صحیحی است، بلکه مطابق برهان و نقل است، ولی احتجاب از ربوبیت و تصرف او و مستقل شمردن اسباب، منافی توکل است.

این دسته از مردم که در کارهای دنیایی هیچ تمسک و توکلی ندارند، راجع به امور آخرت خیلی لاف از توکل زنند؛ در هر علم و معرفت یا تهذیب نفس و عبادت و اطاعت که تهاون کنند و سستی و تنبلی نمایند، فوراً اظهار اعتماد بر حق و فضل او و توکل بر او نمایند. می‌خواهند بدون سعی و عمل، با لفظ: خدا بزرگ است و متوکلم به فضل خدا، درجات آخرتی را تحصیل کنند.

در امور دنیا گویند: سعی و عمل و توکل با اعتماد به حق منافات ندارد، و در امور آخرت، سعی و عمل را منافی با اعتماد به فضل حق و توکل بر او شمارند.

این نیست جز از مکائد نفس و شیطان، زیرا که اینها نه در امور دنیا و نه در امور آخرت متوکل‌اند و در هیچ‌یک اعتماد به حق ندارند؛ لکن چون امور دنیوی را اهمیت می‌دهند، به اسباب متشبث می‌شوند و به حق و تصرف او اعتماد نکنند؛ و به عکس، کارهای آخرت را چون اهمیت نمی‌دهند و ایمان حقیقی به یوم معاد و تفصیل آن ندارند، برای آن عذری می‌تراشند.

گاهی می‌گویند خدا بزرگ است، گاهی اظهار اعتماد به حق و شفاعت شافعین می‌کنند، با اینکه تمام این اظهارات جز لقلقهٔ لسان و صورت بی‌معنی چیز دیگر نیست و حقیقت ندارد.

طایفهٔ دوم: اشخاصی هستند که یا با برهان یا با نقل معتقد شدند و تصدیق کردند که حق تعالی مُقدر امور است و مُسبب اسباب و مؤثر در دار وجود و قدرت و تصرف او محدود به حدی نیست. اینها در مقام عقل، توکل به حق دارند، یعنی ارکان توکل پیش آنها عقلاً و نقلاً تمام است، از این جهت خود را متوکل دانند. و دلیل بر لزوم توکل نیز اقامه کنند، زیرا که ارکان توکل را ثابت نمودند، و آن چند چیز است، ارکان توکل:

یکی آنکه حق تعالی عالم به احتیاج عباد است؛

یکی آنکه قدرت دارد به رفع احتیاجات؛

یکی آنکه بخل در ذات مقدسش نیست؛

یکی آنکه رحمت و شفقت بر بندگان دارد؛

پس، لازم است توکل کردن بر عالم قادر غیر بخیل رحیم بر بندگان، زیرا که قائم به مصالح آنها می‌شود و نگهدارنده از آنها فوت شود مصلحتی، گرچه خود آنها تمیز ندهند مصالح را از مفساد.

این طایفه، گرچه علماً متوکل‌اند، ولی به مرتبه ایمان نرسیده، و از این جهت در امور متزلزل‌اند و عقل آنها با قلب آنها در کشمکش است و عقل آنها مغلوب است، زیرا که قلوب آنها متعلق به اسباب است و از تصرف حق محجوب است.

طایفه سوم: آنان‌اند که تصرف حق را در موجودات به قلوب رسانده و قلوب آنها ایمان آورده به اینکه مُقَدَّر امور حق تعالی و سلطان و مالک اشیاء اوست؛ و با قلم عقل در الواح دل‌ها ارکان توکل را رسانده‌اند. اینها صاحب مقام توکل هستند. ولی این طایفه نیز در مراتب ایمان و درجات آن بسیار مختلف‌اند تا به درجه اطمینان و کمال آن رسد که آن وقت درجه کامله توکل در قلوب آنها ظاهر شود و تعلق و دل‌بستگی به اسباب پیدا نکنند و دل آنها چنگک به مقام ربوبیت زند و اطمینان و اعتماد به او پیدا کند؛ چنانچه آن عارف توکل را تعریف کرد به «طرح بدن در راه عبودیت و تعلق قلب به ربوبیت» (38).

اینها که ذکر شد در صورتی است که قلب واقع باشد در مقام کثرت افعالی [کثرت افعالی برای سالک، در سیر و سلوک، دیدن ملک و ملکوت و توجه به آنان و باقی گذاشتن آنها در قلب است. برای چنین شخصی ادامه سیر ممکن نیست و عارف باید پله به پله این مراحل را پشت سر بگذارد تا بتواند به مقام فنای در فنا برسد.]، و الا از مقام توکل بگذرد و خارج از مقصود گردد.

پس، معلوم شد که توکل را درجات است، و شاید درجه‌ای را که حدیث شریف متعرض شده، توکلی است که در طایفه دوم باشد، زیرا که مبادی آن را علم قرار داده است.

و شاید اشاره به درجات دیگر که در اعتبار دیگر است باشد، زیرا که از برای توکل درجات دیگری به تقسیم دیگر است و آن چنان است که همان طور که در درجات سلوک اصحاب عرفان و ریاضت از مقام کثرت به وحدت مثلاً کم کم رسد (34) و فنای مطلق افعالی دفعتاً واقع نشود، بلکه تدریجاً واقع شود، اول در مقام خود و پس از آن در سایر موجودات مشاهده شود، حصول توکل و رضا و تسلیم و سایر مقامات نیز به تدریج گردد. ممکن است اول در پاره‌ای امور و در اسباب غائبه خفیه توکل کند؛ پس از آن کم کم به مقام مطلق رسد، چه اسباب ظاهره جلیه داشته باشد، یا اسباب باطنه خفیه، و چه در کارهای خود باشد، یا بستگان و متعلقان خود. از این جهت در حدیث شریف فرمود: یکی از درجات آن است که در تمام امورات توکل کنی (39).

آثار توکل

درباره نمود عملی این مقام عرفانی در صحنه جامعه باید گفت آنگاه که آدمی بخواهد این گونه که امام خمینی (ره) توکل را توصیف و تبیین کردند، به مرحله عمل برساند، مطمئناً آثار مثبت آن را در زندگی فردی و اجتماعی خود خواهد دید و اگر تمام افراد جامعه این گونه پایبند به توکل باشند، به جرأت می‌تواند گذشته از تحقق اهداف فردی و اجتماعی خویش، گامی در جهت بهبود اوضاع سیاسی کشور بردارند و دست دشمنان را از جامعه کوتاه کنند؛ زیرا به دنبال توکل کردن بر خداوند توانا، تمام قدرت را به خداوند سپرده‌اند و با قدرت بی‌نهایت خداوند می‌توانند در هر عرصه‌ای پیروز گردند. این ویژگی در شخصیت پیامبر اکرم (ص) نیز وجود داشت. سختی و دشواری تبلیغ اسلام به عنوان یک دین جدید نزد پادشاهان در نوع خود به توکل به خداوند متعال نیازمند بوده است. آثار توکل به حدی عظیم است که تا انسان در این وادی گام نهد، نمی‌تواند به کنه حقیقتش برسد. برای نمونه به گوشه‌ای از این آثار اشاره می‌شود:

۱- روزی بی حساب

رسول خدا فرمودند: «من توکل علی الله کفاه مؤنثه و رزقه من حیث لایحتسب؛ هر کس به خدا توکل کند، خداوند هزینه او را کفایت می کند و از جایی که گمان نمی برد، به او روزی می دهد».

۲- توکل سبب نجات

امام علی علیه السلام فرمودند: «التوکل علی الله نجاه من کل سوء و حرز من کل عدو؛ توکل بر خداوند، سبب نجات از هر بدی و محفوظ بودن از هر دشمنی است».

۳- آسان شدن سختی ها

حضرت علی علیه السلام فرمودند: «من توکل علی الله ذلت له الصعاب و تسهلت علیه الاسباب؛ هر کس به خدا توکل کند، دشواری ها برای او آسان می شود و اسباب برایش فراهم می گردد».

۴- شکست ناپذیری

امام محمدباقر علیه السلام فرمودند: «من توکل علی الله لایغلب و من اعتصم بالله لایهزم؛ هر کس به خدا توکل کند، مغلوب نشود و هر کس به خدا توسل جوید، شکست نخورد».

۵- قوی ترین مردم شدن

امام موسی کاظم علیه السلام فرمودند: «من اراد ان یکن اقوی الناس فلیتوکل علی الله؛ هر که می خواهد قوی ترین مردم باشد، بر خدا توکل نماید».

۶- نترسیدن از غیر خداوند

راوی می گوید: از امام رضا علیه السلام پرسیدم: «ما حد التوکل؟ فقال لی: ان لا تخاف مع الله احدا؛ حد توکل چیست؟ فرمودند: اینکه با وجود خدا از هیچ کس نترسی».

در روایتی نیز وارد شده است پیامبر خدا، از جبرئیل پرسیدند: توکل بر خدا چیست؟ جبرئیل عرض کرد: «علم داشتن به اینکه مخلوق نه زبانی می رساند و نه سودی می بخشد و نه می دهد و نه باز می دارد و به کارگیری و مأیوس شدن از خلق، یعنی آن یأس باطنی را که نسبت به مردم دارد، در عمل و خارج نشان دهد. پس هر گاه بنده چنان باشد، برای احدی غیر از خدا کار نمی کند و جز خدا امید ندارد و از غیر او ترسی ندارد و در احدی غیر از خدا طمع ندارد؛ این همان توکل است» (40).

تفویض و ماهیت آن

از نظر لغوی، تفویض از ریشه (ف و ض) است. این ریشه معنای تکیه کردن بر دیگری در کار و سپردن کار به او را می رساند. تفویض کار به کسی یعنی گرداندن کار به سوی او و او را بر آن کار حاکم کردن (37).

در معنای لغوی تفویض چند نکته در مورد کیفیت و اگذاری کار قابل ذکر است. اول آنکه واگذاری به گونه ای است که آن دیگری که امر به او واگذار می شود، عهده دار و صاحب اختیار مطلق در آن امر باشد و از این لحاظ تفویض تنها زمانی محقق می شود که توکل محقق شده باشد؛ شرط توکل آن است که مقام توکل کننده حفظ شود و اعتبار و اراده او ساقط نشود، در حالی که مفوض خود و مقام خود را از اعتبار ساقط می کند و تمام کار را به دیگری می سپارد، خواه آن دیگری رب او باشد یا شریک یا زوجش یا فردی از افراد قوم و گروهش باشد؛ در همه این موارد اصل تفویض یکی است و باز تفاوتی ندارد که آن کار چه کاری باشد، اصل تفویض انانیت و منیت را از میان بر می دارد. دوم آنکه تفویض در مورد

اموری صحیح است که خارج از اراده و اختیار انسان باشد و گرنه در مورد وظایف و تکالیف انسان که خود شخصاً باید آن‌ها را انجام دهد، تفویض صحیح نیست، به خصوص در مورد تفویض امر الی الله؛ یعنی انسان نباید به این بهانه که کار خود را به خدا واگذار کرده است از انجام وظایف و تکالیف دینی و دنیایی خود سرباز زده و کوتاهی کند. سوم آنکه شرط تحقق تفویض آن است که انسان به مقام فردی که کار خود را به او وا می‌گذارد، از لحاظ قدرت، احاطه بر امر و کفایتش در به سرانجام رساندن آن امر، علم و معرفت حاصل کرده باشد، در غیر این صورت واگذاری امر خود به کسی که این ویژگی‌ها را ندارد درست نیست. با این شروط، انسان می‌تواند امر دنیایی خود در مورد حوادث آینده و جریانات پیش‌آینده را در مورد دنیا و آخرت خود، امور فردی یا اجتماعی‌اش را به خداوند واگذار کند، به این شرط که خود در مورد آن امور احاطه و توانایی‌ای نداشته باشد و نتواند در عمل کاری برای آن‌ها انجام دهد (41).

در معنای اصطلاحی تفویض باید گفت که این واژه در کلام و فلسفه به معنای اختیار است و در مقابل جبر قرار می‌گیرد؛ در این جا منظور آن است که خداوند اداره امور زندگی را تا حدود زیادی، یا حتی به طور کامل به انسان واگذار کرده است که این مسئله در مشرب‌های مختلف کلامی مورد اختلاف است. به طور کلی، تفویض در اصطلاح کلامی، واگذاری امر از سوی خداوند به انسان است، اما در اصطلاح عرفانی برعکس، تفویض به معنای واگذاری امر یا امور زندگی از طرف انسان به خداوند است و یکی از منازل سلوکی محسوب می‌شود (42). آیه شریفه «وَأَفْوُضْ أَمْرِي إِلَى اللَّهِ إِنَّ اللَّهَ بَصِيرٌ بِالْعِبَادِ» و کار خود را به خدا واگذار می‌کنم، همانا به بندگانش بصیر است» (سوره غافر) نیز مؤید اصالت معنای عرفانی تفویض است.

مراتب تفویض و نسبت آن با توکل

امام خمینی فصل جداگانه‌ای را به شرح منزل تفویض اختصاص نداده و از توضیحاتش در باب توکل چنین بر می‌آید که تفاوت این دو منزل را به رسمیت می‌شناسد، اما در عین حال به دلیل نزدیک بودن این منازل به یکدیگر، و یا به علت اینکه در حدیث شریف جنود عقل و جهل به منزل تفویض اشاره‌ای نشده است، ایشان نیز توضیحات مختصری را به فراخور بحث‌های موجود در مورد تفویض بیان کرده و به همین حد بسنده می‌کند. در منازل السائرین تعریف تفویض «عین الاستسلام» است (43)؛ یعنی تفویض عبارت است از ذات تسلیم و واسپردن کارها. به نظر خواجه عبدالله، دایره تفویض وسیع‌تر از توکل است و توکل بخشی و شعبه‌ای از آن محسوب می‌شود، اما امام تفویض و توکل را دو منزل جداگانه و مستقل می‌داند (34).

از نظر خواجه عبدالله، توکل بعد از وقوع سببی محقق می‌شود؛ یعنی سالک برای آن که متوکل شود نیازمند وقوع حادثه و دلیلی است که در امر یا امور مربوط به آن حادثه به خدای تعالی توکل کند. اما تفویض هم پیش از وقوع دلیل و هم پس از آن محقق است. مفوض نیازمند رخداد حادثه یا پیش‌آمد واقعه‌ای نیست. او به طور کلی، در همه وقت و در هر موقعیتی خود را به خداوند تسلیم می‌داند (43). امام با این نظر خواجه موافق نبوده و توکل را نیز مانند تفویض، هم بعد و هم قبل از وقوع حادثه وارد و قابل تحقق می‌داند (34).

سه درجه تفویض به ترتیب از علم حصولی تا شهود عینی هستند. علم حصولی سالک در درجه نخست سه متعلق دارد که با یکدیگر مرتبط‌اند. متعلق نخست این است که او به علم حصولی می‌داند که به عنوان بنده حق، حقیقتاً واجد توانایی و استطاعتی مستقل از پیش خود نیست و این وضعیت پیش از انجام هر عملی در مورد او صادق است.

متعلق دوم علم او نیز که از متعلق نخست برآمده، این است که چون سالک استطاعت بر هیچ عملی ندارد، از هیچ مکرری نیز که از جانب حق باشد در امان نیست.

متعلق سوم نیز به عنوان نقطه مقابل و البته مکمل متعلق دوم این است که همان اندازه که سالک بر هیچ عملی استطاعت حقیقی ندارد و از هیچ مکرری نیز در امان نیست، به همان سان، از هیچ یاری و کمکی از جانب حق تعالی نیز نمی‌تواند نومید باشد و بر نیت خود نیز نمی‌تواند اعتماد کند. مرتبه دوم از تفویض با کلمه «معاینه» پیوند خورده است. معاینه به معنای دیدن و مشاهده کردن با چشم است و در اصطلاح عرفانی سه درجه دارد: الف- معاینه به ظاهر نه معاینه به دل؛ ب- معاینه به دل که معرفت حقیقی است و پس از تزکیه نفس حاصل می‌شود؛ ج- معاینه عین روح، این عیان از شائبه شبهت عاری است و حجاب‌ها همه برداشته شد، هیچ رداع و مانعی در جهت شهود، وجود ندارد. این مرتبه حب و عشق الهی است که سرانجام آن فناء فی الله و رسیدن به مرتبه حق الیقین است (12).

آنچه سالک در مرتبه دوم از منزل تفویض معاینه یا مشاهده می‌کند از نوع دوم؛ یعنی از سنخ معاینه به دل است. این نوع معاینه مرتبه اولیه‌ای از شهود است، زیرا شهود بر حسب متعلق شهود دارای مراتب بوده و هرچه مورد شهود سالک به حقیقت توحید نزدیک‌تر باشد، شهود او کامل‌تر است.

سالک در درجه دوم منزل تفویض، اضطراب و درماندگی و بی‌چاره بودن حقیقی خود را مشاهده کرده و به دل می‌فهمد که نه هیچ عملی می‌تواند نجات‌بخش او باشد و نه هیچ گناهی هم لزوماً هلاک‌کننده او است. این مشاهده برابر با انقطاع از اسباب و تدابیر خویش و درک مؤثر بودن اراده مطلق الهی و تأثیر بلامنزاع آن اراده در جمیع امور خود و جهان هستی است.

در مرتبه سوم نیز این معاینه عمق می‌گیرد و تا جایی می‌رسد که معرفت سالک به حد شهود عینی می‌رسد؛ متعلق این شهود نیز انفراد و فردانیت مطلق حق تعالی در مالکیت حرکت و سکون و قبض و بسط و تفرقه و جمع است.

در منزل تفویض، سالک به لحاظ معرفتی به مشاهده عیان توحید افعالی می‌رسد و تمام آثار و حوادث ریز و درشت عالم هستی را در نسبت با مبدأ حقیقی آن‌ها و مالک علی‌الاطلاقتان دیده و به کلی خود را از حول و قوه و توانمندی خویش خالی شده می‌بیند و از همین روی، امر را به صاحب حقیقی آن می‌سپارد، بدون آن که برای خودش در مورد مصالح امور خود جایگاهی قائل باشد (44). بنابراین، تفویض مستلزم خروج از حول و قوه است و به این ترتیب، به تسلیم وجود سالک برای خدای تعالی می‌انجامد که منزل بعد از آن است (19). و همان طور که پیداست توحید افعالی در تبیین این منزل یک مبنای وجودشناسانه است.

تفاوت تفویض با توکل این است که متوکل خدا را قائم‌مقام خود در امری قرار می‌دهد و به اصطلاح از نظر سطح معرفتی، برای مالکیت و تصرف خود در جهان اعتبار قائل است، اما سالک در مقام تفویض به تصرف تام و مالکیت علی‌الاطلاق حق تعالی در سراسر هستی و جمیع امور معرفت دارد:

پس تدبیر و تصرف خود، و ارادت و اختیار خود از میان برداشته‌اند، و کار به خدای بگذاشته‌اند (45).

امام تفویض را مقامی بالاتر از حد توکل می‌داند که به مرتبه معرفتی سالک مبتنی است، اما برخلاف نظر خواجه عبدالله، آن را زیرمجموعه یا شعبه‌ای از تفویض نمی‌داند (34). او همچنین تفویض را مساوی با درجه سوم توکل در منازل السائرین می‌داند. البته واضح است که در اینجا منظور از توکل نمی‌تواند مرتبه توکل عوام یا توکل عقلی باشد، بلکه مقایسه با مرتبه سوم توکل است که قبلاً گفته شد مستلزم معرفت سالک به توحید افعالی است. با این وجود، در آثار امام هیچ نشانه‌ای از اینکه معرفت سالک در منزل تفویض فراتر از توحید افعالی باشد وجود ندارد، و اساساً برای تفویض مراتبی هم ذکر نکرده است، زیرا همان طور که در بالا اشاره شد، مرتبه سالک در منزل تفویض ادراک مالکیت و مؤثر بودن تام خداوند در جهان است که همان حد توحید افعالی است. بنابراین، باید بگوییم که یا منظور امام از توکل مرتبه سوم آن نبوده است و محل مقایسه ایشان در اینجا اوج مرتبه منزل توکل با منزل تفویض نیست و مرتبه پایین‌تری از توکل، مثلاً توکل عقلانی را با تفویض مقایسه کرده است که تفویض را برتر از توکل دانسته،

یا اینکه باید بگوییم مرتبه سوم توکل از نظر ایشان مساوی با تفویض است و در هر دو، توحید افعالی و فنای افعالی شرط تحقق آن مرتبه، یعنی مرتبه توکل شهودی و مرتبه تفویض، ذکر شده است.

مستحیل یا ممکن بودن تفویض

همان طور که ذکر شد، اصطلاح تفویض در علوم اسلامی به دو معنا به کار رفته است؛ در کلام و فلسفه به معنای اختیار و در مقابل جبر آمده است و در اصطلاح عرفان به عنوان یکی از منازل سلوکی مطرح شده است. معنای لغوی این کلمه هم در کلام و فلسفه و هم در عرفان یکسان است و به معنای واگذار کردن و سپردن امر به کسی است، اما تفاوت در این است که امر از چه کسی به چه کسی واگذار شود:

تفویض اصطلاح کلامی و عرفانی است که در لغت واگذار کردن و رها کردن است و در مقابل جبر است و مفوضه کسانی را گویند که گویند ما را اختیار مطلق است و اعمال عباد به خود واگذار شده است و خدا را دخالت نباشد. در عرفان تفویض آن است که عبد تمام کارهای خود را واگذار به خدای متعال کند و آن قبل از وقوع و بعد از توکل است، زیرا که توکل به اسقاط اسباب ممکن باشد که در آن مقام، عبد به قلب خود اعتماد بر خدا کند در حصول سبب، و لکن در تفویض، تسلیم امور کند به سوی حق، هم از لحاظ اسباب و هم از لحاظ مسببات؛ پس تفویض بالاتر از توکل است (11).

بنا بر تعبیر امام از معنای کلامی و فلسفی تفویض، این اصطلاح اولاً به این معنا است که خداوند تصرف قیومی خود در امری از امور عالم را بردارد و به یک معنا خودش خود را از این مقام عزل کند و آن امر را به موجودی دیگر واگذار کند، اعم از اینکه آن موجود در چه درجه‌ای از کمال باشد. منظور از منعزل کردن و واگذاری یک امر به یکی از موجودات عالم، واگذار کردن همان تصرف قیومی خداوندی است که چنین چیزی به هیچ وجه ممکن نیست و با قوانین وجود و عالم وجود در مغایرت تام است، زیرا هیچ موجودی را یارای آن نیست که با خداوند قادر مطلق، با وجود بحت و بسیط و حقیقت الهی حتی قیاس شود، چه رسد به آن که بخواهد حقیقتاً حائز مقامی از مقامات حقیقی او شود.

بنابراین، تفویض در این معنا مطلقاً ناممکن و باطل است که در هیچ زمینه‌ای از زمینه‌های وجود و در هیچ یک از عوالم وجود و هیچ کجای عالم ممکن نیست محقق بشود، زیرا مستلزم وجود نقص و قائل شدن به کمبود در مورد واجب تعالی و همچنین از سوی دیگر، مستلزم نفی امکانیت ممکن و عین احتیاج و فقر ذاتی او است و به بیان دیگر، قواعد وجودی و لاینغیر در مورد واجب و ممکن را دستخوش تغییر می‌کند (42).

از طرف دیگر، همان طور که تفویض مطلق باطل است، جبر مطلق نیز باطل است، زیرا مراتب وجود به اذن حق تعالی دارای آثار خاص خود هستند و نقش اسباب و مسببات و وسایط را دارند. در واقع، موجودات به همان سان که تحت اراده کامل و تصرف تام الهی قرار دارند، به همان سان و تحت همان اراده نیز پذیرنده نقش‌ها و دارای آثاری هستند که حق تعالی به آن‌ها واگذار کرده است. بنابراین، نفی مطلقیت جبر و تفویض، سنت جاری الهی در همه امور و در مورد همه موجودات عالم است:

و در مقابل آن «جبر» است که آن عبارت است از سلب آثار خاصه از مراتب وجود، و نفی اسباب و مسببات یکسره و القای وسایط یکباره. و این نیز مطلقاً باطل و مخالف با برهان قوی است. و این نیز اختصاص به افعال مکلفین ندارد، چنانچه مشهور است، بلکه نفی جبر و تفویض به این معنا سنه الله جاریه است در تمام مراتب وجود و مشاهده غیب و شهود (42).

امام بحث تفویض را با استناد به حدیثی پی می‌گیرد که طبق آن خداوند امور خلقتش را به نبی خود واگذار کرده و نبی (ص) نیز طبق این تفویض الهی برای امت خود اموری را جایز یا ممنوع کرده است. حکمت این واگذاری امر به رسول هم امتحان امت بوده است تا میزان طاعت آنان از رسول خدا روشن شود. از اینجا پرسش مطرح می‌شود مبنی بر اینکه این مضمون چگونه با معنای تفویض و بطلان آن در مورد خلق سازگار است؟

نظر امام در مورد تفویض مستحیل آن است که این معنا مطلقاً و در مورد همه امور اعم از خرد و کلان آن یکسان است؛ یعنی به هیچ وجه امکان ندارد که این نوع تفویض که به معنای قائل شدن به بسته بودن دست خداوند و همچنین از طرفی، قائل شدن به تأثیر استقلالی اراده و قدرت انسان است، صحیح باشد. حتی اگر خداوند به برخی بندگان خود قدرت‌هایی در قالب کرامات و معجزات عطا کند، چنانکه به رسولان و اولیاء خود عطا کرد، این به معنای تفویض مطلق امر به آنان نیست. همان طور که در قرآن کریم در مورد معجزات عیسی عبارت «یاذنی» شرط حتمی تحقق آن معجزات ذکر شده است: «وَإِذْ تَخْلُقُ مِنَ الطِّينِ كَهَيْئَةِ الطَّيْرِ يَأْذَنِي فَتَنْفُخُ فِيهَا فَتَكُونُ طَيْرًا بِإِذْنِي وَتُبْرِئُ الْأَكْمَهَ وَالْأَبْرَصَ بِإِذْنِي وَإِذْ تُخْرِجُ الْمَوْتَى بِإِذْنِي: و هنگامی که به اذن من از گل، مجسمه‌ای به شکل پرنده می‌ساختی، پس در آن می‌دمیدی، به فرمان من پرنده‌ای زنده می‌شد، و کور مادرزاد و شخص پیس را به اذن من شفا می‌دادی، و زمانی که مردگان را به اجازه من زنده از گور بیرون می‌آوردی» (سوره مائده ۱۱۰:۵).

هیچ امری از امور عالم به هیچ موجودی از موجودات عالم واگذار نشده و به این معنا هیچ موجودی صاحب کمترین اختیاری در مورد ایجاد، اعدام یا تغییر هیچ امری از امور نیست. در واقع، تفویض مستحیل، تفویض مطلق است نه نسبی:

احیا و امات و ایجاد و اعدام و قلب عنصری به عنصری تفویض به موجودی نتواند بود، تحریک بر گاهی نیز تفویض نتواند بود، و لو به ملک مقرّبی یا نبی مرسل، از عقول مجرده و ساکنین جبروت اعلی گرفته تا هیولای اولی. و تمام ذرات کائنات مسخر در تحت اراده کامله حق و به هیچ وجه و در هیچ کاری استقلال ندارند، و تمام آنها در وجود و کمال وجود و در حرکات و سکانات و اراده و قدرت و سایر شئون محتاج و فقیر، بلکه فقر محض و محض فقرند (42).

در اینجا، امام بنا بر اصل انسان‌شناختی فقر و عجز ذاتی انسان و احتیاج تام و تمام او به ذات بی‌نیاز غنی مطلق که حق تعالی است، مستحیل بودن تفویض را تبیین می‌کند. همچنین مسخر بودن تمام کائنات در تمام مراتب هستی تحت اراده و اختیار حق تعالی با رجوع به یک مبنای نظری وجودشناختی قابل توجیه است و آن اصل حضور و جاری بودن فیض مقدس به عنوان فیض واحد ساری در جمیع مراتب عینی و خلقی و اعیان خارجی از عالم جبروت تا ناسوت است، زیرا فیض مقدس یا مشیت مطلقه حق تعالی، تجلی واحد او در مقام فعل بوده و حق متجلی در عالم عین است و از همین جهت است که سخر بودن تمام کائنات تحت اراده الهی از تمام وجوه، به ویژه در اینجا از وجه افعالی، توجیه‌پذیر است.

در مرتبه بالاتر، یعنی با نظر به ذات اشیاء، بحث اعیان ثابت‌ه مطرح است که تجلیات اسماء الهی هستند و هر یک استعدادات خاص خود را دارند و از این لحاظ حد و نفاذ اسماء محسوب می‌شوند و از طرفی می‌دانیم که ذات اعیان نیز عدمی است، یعنی معدوم‌الذات و عین نیاز و فقر به اسماء هستند، لذا در سلسله مراتب هستی‌شناسی عرفانی معلوم است که هیچ موجودی وجود غنی و استقلالی ندارد و همه مظهر یک حقیقت واحد و مجالی و ظهورات وجود هستند. بنابراین، آنچه از معجزات و کرامات که به انبیاء و اولیاء عطا شده است و همچنین افعال موجودات کروی مانند ملائکه که مأمور به زنده کردن و میراندن موجودات هستند، از قبیل تفویض مطلق نیست و هرآنچه که به این معنای تفویض به کار رود، در دایره تفویض مستحیل جای می‌گیرد.

اما آنچه از امور مذکور که به ملائکه و انبیاء و سایر انسان‌ها واگذار شده است، از قبیل وکالت است که حق تعالی آن را به هر که بخواهد طبق حکمت خود عطا کند و این نوع تفویض با تفویض به معنای اصلی آن یکسان نیست و تبیین امام این است که این معنا حقیقتاً تفویض نیست. شرط لازم برای آنکه خداوند امری را به رسولی یا ولی‌ای از رسولان و اولیاء خود واگذار کند، آن است که آن رسول یا ولی الهی، اراده‌اش در اراده حق تعالی فانی شده باشد و جز خواست و اراده او چیزی نخواهد و کاری نکند که البته در اصل و باطن همین طور هم هست:

و تفویض امر عباد به روحانیت کامله‌ای که مشیتش فانی در مشیت حق و اراده‌اش ظل اراده حق است، و اراده نکند مگر آنچه را حق اراده کند و حرکتی نکند مگر آنچه که مطابق نظام اصلح است، چه در خلق و ایجاد و چه در تشریح و تربیت، مانع ندارد بلکه حق است. و این حقیقتاً تفویض نیست (42).

با توجه به تبیین‌های ایشان باید گفت که تفویض ممن در اصل، تفویض به معنای کلامی آن نیست، چون آنچه هم که عارف یا رسول یا ولی انجام می‌دهد همان فعل الهی است که با فنای اراده سالک یا عارف در اراده حق، او صرفاً مجرای اراده حق می‌شود. این حقیقتی هستی‌شناسانه است که نه فقط در خصوص عارفان و رسولان و اولیاء صدق می‌کند، بلکه بر همه انسان‌ها صادق است؛ تنها تفاوت این است که عارفان و رسولان و اولیاء به آن آگاهی دارند و غیر آن‌ها بدان ناآگاه هستند. به عبارتی، فنای ارادی این نیست که عارف با اراده خود، اراده‌اش را در اراده حق فانی می‌کند، بلکه این است که او به این معرفت نایل می‌شود که اراده‌اش همیشه در راه حق فانی بوده است و به عبارت دیگر، اساساً اراده‌ای غیر از اراده حق وجود ندارد، بلکه اراده او هم ظهور همان اراده حق است. این درک ناشی از سلوک سالک در مراتب خلقی و اعیان خارجی عالم و رسیدن به مرتبه توحید افعالی است که موطن آن مشیت مطلقه حق تعالی است و این اصلی وجودشناسانه است که در عالم هستی جاری است:

و بالجمله، به آن معنای اول، تفویض در هیچ امر جایز نیست و مخالف براهیم متقنه است. و به معنای دوم، در تمام امور جایز است، بلکه نظام عالم درست نشود مگر با ترتیب اسباب و مسببات: *أبی الله أن یجری الأمور إلا بأسبابها* (42).

اشاره امام به ترتیب اسباب و مسببات در واقع، اشاره به نظام مراتبی عالم هستی و به طور خاص در مراتب خلقی و اعیان خارجی است که همگی در نفس رحمانی یا همان مشیت مطلقه حق تعالی غرق هستند و در بستر آن تجلی یافته‌اند یا به بیان دیگر، از تجلیات آن هستند. فلذا، تفویض در اینجا از معنای کلامی و فلسفی خود به کلی خارج است و در معنای عرفانی آن، با توجه به سلسله مراتب نظام عالم هستی و اصل وحدت وجود و کثرت تجلیات، قابل تحقق است؛ یعنی سالک یا عارف با معرفت به اینکه همه چیز از جمله افعال خود او تجلی فعلی حق تعالی است، همه چیز را واگذار شده به او می‌داند و می‌بیند. اگر هم خود از سمت حق تعالی مأمور به تشریح یا هدایت است و به اصطلاح امری الهی به او واگذار شده است، در حالت بقای بعد از فنا و طی کردن سفر چهارم است که به مقام خلافت و ولایت و نبوت رسیده است (42).

نتیجه‌گیری

امام به عنوان عارف و شارح معاصر متعلق به مکتب ابن عربی نه تنها منازل عرفانی مطرح در مصباح الانس فناری را در تعلیقه بر این کتاب با استفاده از مبانی نظری عرفانی تبیین کرده است، بلکه منازل منتخب این تحقیق که در شرح حدیث جنود عقل و جهل و شرح چهل حدیث به آن‌ها پرداخته است را نیز با استفاده از مبانی نظری عرفانی تبیین کرده است. لازم به ذکر است که منازل عرفانی از لحاظ عمق و غنا مراتب متفاوتی با یکدیگر دارند؛ از طرف دیگر، مبانی نظری عرفانی با یکدیگر مرتبط و در هم تنیده هستند. نیز اصل فطرت الهی به عنوان بستری مشترک در همه منازل سلوکی است که اسفار اربعه نیز در همین بستر تحقق می‌یابند. اما در مورد هر منزل، فطرت به نحوی متفاوت مبنای تحقق آن منزل است، مثلاً در منزل رضا گرایش فطری و عشق انسان به جمال الهی است که در تحقق مراتب این منزل مؤثر است، اما در منزل توکل جنبه افتقار ذاتی انسان به عنوان یک درک بدیهی سبب گرایش فطری او به توکل و سپردن امور به حق تعالی می‌شود. بنابراین، در بررسی تبیین‌های بررسی‌شده عارف بزرگ، امام خمینی، از منازل سلوکی، تأثیر مبانی نظری و ضرورت آن‌ها برای تبیین منازل عرفانی ثابت شده و معلوم شد که تحقق هر منزل سلوکی به ترکیبی از چند مبنای نظری وابسته است و خود این مبانی نیز در ارتباط با یکدیگر قرار دارند و از یکدیگر جدا نیستند. در یک نگاه کلی‌تر نیز باید گفت که این حقیقت که منازل سلوکی به وسیله مبانی نظری عرفانی قابل تبیین هستند و این مبانی در تحقق آن‌ها مؤثر هستند، نشان‌دهنده وجود

پیوند میان عرفان عملی و عرفان نظری است و امام خمینی به عنوان عارف و شارح معاصر در آثار حکمی-عرفانی خود به پیوند و تأثیر و تأثر عرفان عملی و عرفان نظری توجه داشته و این پیوند و ارتباط را در خلال بحث‌های عرفانی خود از منازل سلوکی نشان داده است.

مشارکت نویسندگان

در نگارش این مقاله تمامی نویسندگان نقش یکسانی ایفا کردند.

تعارض منافع

در انجام مطالعه حاضر، هیچ‌گونه تضاد منافی وجود ندارد.

موازین اخلاقی

در انجام این پژوهش تمامی موازین و اصول اخلاقی رعایت گردیده است.

References

1. Khomeini RA. Imam Khomeini and Ethical-Mystical Thought: Abstracts of Congress Papers. 4 ed. Tehran: Institute for Compilation and Publication of Imam Khomeini's Works; 2003.
2. Khomeini RA. Sahifeh-ye Imam. Tehran: Institute for Compilation and Publication of Imam Khomeini's Works; 1999.
3. Salehzadeh J, Pazhohandeh SJ, Yarhosseini A. A Study of Mystical Stations (Patience, Repentance, Contentment, Trust in God, and Scrupulousness) in the Works of Imam Khomeini and Imam Muhammad al-Ghazali. Theological-Kalamic Research Quarterly. 2022;12(47):171-98.
4. Mostajab al-Da'vati SA. A Comparative Study and Analysis of Mystical Wayfaring in Manazil al-Sa'irin by Khwajah Abd Allah Ansari and al-Hidayah ila Fara'id al-Qulub by Bahya ibn Paquda: Semnan University; 2019.
5. Nasekhian F. A Study and Comparison of Patience from the Perspective of Khwajah Abd Allah Ansari and Imam Khomeini: Imam Khomeini and Islamic Revolution Research Institute; 2018.
6. Abdolmohammadi Z. Theoretical Foundations of Mystical Stations from the Perspective of Imam Khomeini: A Case Study of the Stations of Patience, Trust in God, Delegation, Submission, and Contentment: Imam Khomeini and Islamic Revolution Research Institute; 2021.
7. Motahhari M. Introduction to Islamic Sciences. 5 ed. Tehran: Sadra; 1988.
8. Turner JH, Fuladi, Bakhtiari. Concepts and Applications of Sociology. Qom: Imam Khomeini Educational and Research Institute Press; 2008.
9. Mesbah M. The Role of Intention in Moral Value. Journal of Revealed Ethics. 2012(2):81-104.
10. Momeni E, Hosseini Qal'eh Bahmani SAA. The Criterion of Moral Value from the Perspective of the Late Maleki Tabrizi. Journal of Religious Culture and Knowledge. 2022;3(1):143-52.
11. Sajjadi SJ. Dictionary of Islamic Knowledge. 3 ed. Tehran: University of Tehran Press; 1994.
12. Sajjadi SJ. Dictionary of Mystical Terms and Expressions. 7 ed. Tehran: Tahouri; 2004.
13. Khomeini RA. Misbah al-Hidayah ila al-Khilafah wa al-Wilayah. 6 ed. Tehran: Orouj Printing and Publishing Institute; 2007.
14. Raghیب al-Isfahani HiMia-M. Al-Mufradat fi Gharib al-Qur'an. 2 ed. Qom: Daftar Nashr al-Kitab; 1984.
15. Qurashi SAA. Qamus al-Qur'an. Tehran: Dar al-Kutub al-Islamiyyah; 1985.
16. Naraqī MM, Mojtaba'i SJa-D. Islamic Ethics: Translation of Jami' al-Sa'adat. [No place provided]: Hikmat; 1999.
17. Qaraati M. Tafsir Nur. 1 ed. Tehran: Dars-ha-ye az Qur'an Cultural Center; 1995.
18. Tabataba'i SMH. Translation of Tafsir al-Mizan. Qom: Islamic Publications Office; 2006.
19. Kashani Aa-R. Commentary on Manazil al-Sa'irin. 3 ed. Bidarfar M, editor. Qom: Bidar Publications; 2006.
20. al-Farahidi KiA. Al-Ayn. Qom: Hijrat Publications; 1993.
21. Ibn Abi al-Hadid Aa-HiHA. Sharh Nahj al-Balaghah. Qom: Maktabat Ayat Allah al-Uzma al-Mar'ashi al-Najafi; 1984.

22. al-Tabrisi FiH. Majma' al-Bayan. Beirut: Dar al-Ma'rifah; 2004.
23. Fayd Kashani MiM. Al-Mahajjat al-Bayda' fi Tahdhib al-Ihya'. Ghaffari A, editor. Qom: Islamic Publications Office of the Society of Seminary Teachers of Qom.
24. Mahdipour H. Foundations and Systematic Structure of Imam Khomeini's Mystical Ethics. 1 ed. Tehran: Orouj Printing and Publishing Institute; 2015.
25. Shabbar SAA. Ethics. 5 ed: Harjat Publications; 1975.
26. al-Tusi MiH. Al-Tibyan fi Tafsir al-Qur'an. al-Amili AHQ, editor. Beirut: Mu'assasat al-A'lami li al-Matbu'at; 1988.
27. al-Tabari MiJ. Jami' al-Bayan. al-Attar SJ, editor. Beirut: Dar al-Fikr; 1995.
28. Fakhr al-Din al-Razi MiU. Mafatih al-Ghayb. Beirut: Dar Ihya' al-Turath al-Arabi; 2008.
29. al-Majlisi MB. Bihar al-Anwar. Beirut: Mu'assasat al-Wafa'; 1983.
30. al-Saduq MiA. Ma'ani al-Akhbar. Ghaffari AA, editor. Qom: Islamic Publications Office of the Society of Seminary Teachers of Qom; 1983.
31. Khomeini RA. Commentary on the Hadith of the Hosts of Intellect and Ignorance. 12 ed. Tehran: Orouj Printing and Publishing Institute; 2008.
32. Akbari M. Imam Khomeini and the Station of Rida. Journal of the Faculty of Literature and Humanities, University of Tehran. 2005;56(175).
33. Khomeini RA. The Cupbearer of Love. Tehran: Institute for Compilation and Publication of Imam Khomeini's Works; 1999.
34. Khomeini RA. Commentary on Forty Hadith. 4 ed. Tehran: Orouj Printing and Publishing Institute; 2009.
35. Khomeini RA. Etiquette of Prayer. Tehran: Institute for Compilation and Publication of Imam Khomeini's Works; 2015.
36. al-Kulayni MiYq. Usul al-Kafi. [No place provided]: [No publisher provided]; 2006.
37. Ibn Manzur MiM, Mirdamadi, Arabi Ja-D. Lisan al-Arab. Beirut: Dar al-Fikr li al-Tiba'ah wa al-Nashr wa al-Tawzi'; Dar Sader; 1993.
38. Nakhshabi AT. Al-Risalah al-Qushayriyyah.
39. al-Kulayni MiYq. Usul al-Kafi. Beirut: Dar al-Ta'aruf li al-Matbu'at; 1991.
40. Hosseinalipour H. Trust in God from the Perspective of Imam Khomeini. Tehran: Institute for Compilation and Publication of Imam Khomeini's Works; 2014.
41. Mostafavi H. Al-Tahqiq fi Kalimat al-Qur'an al-Karim. 1 ed. Tehran: Ministry of Culture and Islamic Guidance; 1989.
42. Khomeini RA. Divine Justice from the Perspective of Imam Khomeini. Tehran: Institute for Compilation and Publication of Imam Khomeini's Works; 2013.
43. Ansari AA. Manazil al-Sa'irin. 1 ed. Shirvani A, editor. Tehran: Dar al-Ilm; 1996.
44. Tilimsani Aa-DSiA. Commentary on Manazil al-Sa'irin. 1 ed. Mansur Aa-H, editor. Qom: Bidar Publications; 1992.
45. Nasafi Aa-D. Al-Insan al-Kamil. 8 ed. Molé M, editor. Tehran: Tahouri Publications; 2007.