فصلنامه علمی ـ پژوهشی پژوهش‌نامه اخلاق
دوره چهاردهم، تابستان ۱۴۰۰، شماره ۵۲
صفحات: ۲۶ ـ ۷

PAZHUOHESH NAMEH-E AKHLAGH
A Research Journal
Vol. 14, Summer 2021, No. 52

آثار توحید عرفانی در مفهوم و رویکرد اعمال اخلاقی

وحید واحدجوان*
مهسا شعیبی**

چکیده

یکی از پرسش‌های مهم در حوزه صفات و رفتار اخلاقی این است که بینش توحیدی در اخلاق و رفتار انسان چه تغییراتی ایجاد می‌کند؟ آیا می‌تواند مفهوم اعمال را تغییر داده و به آنها عمق بخشد؟ آیا می‌تواند رویکرد آنها را اصلاح کرده و ارتقاء دهد؟ اگر پاسخ مثبت است، چگونه و چرا چنین تغییراتی رخ می‌دهد؟ پژوهش حاضر می‌کوشد با روش توصیفی ـ تحلیلی آثار توحید عرفانی در مفهوم و رویکرد اعمال اخلاقی را تبیین نماید. در این پژوهش با تمرکز بر برخی مصادیق، تبیین شده است که معرفت توحید عرفانی بسته به اینکه در کدام مرتبه از اعتقاد (در عرفان نظری) یا شهود (در عرفان عملی) قرار داشته باشد، لوازم و آثار تکوینی اخلاقی در انسان دارد که منجر به اصلاح و تعمیق گرایش‌ها و اعمال می‌شود.

واژگان کلیدی

توحید عرفانی، وحدت وجود، عمل اخلاقی، اخلاق، آثار عرفانی.

---

*. استادیار بخش تخصصی اخلاق اسلامی دانشگاه تهران (نویسنده مسئول). vahedjavan@ut.ac.ir
**. دانشجوی دکتری مدرسی اخلاق اسلامی دانشگاه تهران. ms.shoeibi@ut.ac.ir
تاریخ دریافت: ۱۴۰۰/۰۳/۳۰ تاریخ پذیرش: ۱۴۰۰/۰۶/۱۸

طرح مسئله

یکی از مسائل مهم در حوزه صفات و رفتار اخلاقی این است که نگاه توحیدی در اخلاق و رفتار انسان چه تغییراتی ایجاد می‌کند؟ آیا می‌تواند مفهوم اعمال را تغییر داده و تعمیق کند؟ آیا می‌تواند رویکرد آنها را اصلاح و ارتقا بخشد؟

برداشت عارفان اسلامی از توحید، متفاوت از برداشت فیلسوفان و متکلمان اسلامی است. عارفان وجود حقیقی را منحصر در خداوند می‌دانند (ابن‌عربی، بی‌تا: ۱ / ۴۷۵) و به توحید در وجود معتقدند و کثرات خلقی را مظاهر آن وجود می‌دانند. (ابن‌عربی، بی‌تا: ۳ / ۸۰؛ آملی، ۱۳۵۲: ۴۰۷) ازاین‌رو، می‌توان پرسش کرد که توحید با نگاه خاص الخاص عرفانی چه تغییراتی در مفهوم و رویکرد اعمال اخلاقی انسان ایجاد می‌کند؟

ازآنجاکه توحید اساسی‌ترین اعتقاد دینی و در رأس همه اعتقادات است و اعتقادات و نظام ارزشی و بینشی هر فردی سرمنشأ اخلاقیات و بایدونبایدهای زندگی اوست، اگر اثرات توحید عرفانی در اعمال اخلاقی، بررسی و به‌صورت کاربردی توصیف شود، می‌تواند نقش مؤثری در فهم این آثار و رشد انسان داشته باشد.

پژوهش حاضر می‌کوشد با روش توصیفی ـ تحلیلی آثار توحید عرفانی در مفهوم و رویکرد اعمال اخلاقی را تبیین نماید.

مفهوم‌شناسی

الف) آثار

آثار در لغت جمع اثر به‌معنای علامت‌ها و نشانه‌ها است. (لغت‌نامه دهخدا، ماده آثار) اثر هر شیء، حصول چیزی است که ما را به وجود آن چیز، دلالت و راهنمائی می‌کند.[۱] (راغب اصفهانی، ۱۴۱۲: ۶۲)

مراد از آثار در این پژوهش، تغییرات، نشانه‌ها و ثمراتی است که توحید عرفانی در مفهوم و رویکرد اعمال ایجاد کرده و در آنها بروز و ظهور می‌نماید؛ و بر توحید عرفانی دلالت می‌کند.

به‌بیان‌دیگر، آثار در این مقاله، شبیه افعال و نتایج لاینفک ملکات درونی انسان است که در علم اخلاق بحث می‌شود؛ همان‌طور که خلق و ملکه نفسانی در انسان، آثاری دارد که همان اعمال و رفتارهای انسان است که به سهولت و بدون نیاز به تفکر و اندیشه از وی صادر می‌شود. (ابن‌مسکویه، ۱۳۷۳: ۵۱) در اینجا نیز باور به توحید عرفانی، نتایج و آثاری دارد که در اخلاق و رفتار انسان به سهولت بروز می‌کند.

---

۱. أَثَرُ الشيء: حصول ما يدلّ علي وجوده، يقال: أَثَرَ و أَثَّرَ و الجمع: الْآثَارُ.

ب) توحید عرفانی

واژه «توحید» مصدر باب تفعیل از ریشه «و ـ ح ـ د» بوده و در لغت به‌معنای یکی ساختن چیزی و حکم به یکتایی آن (معلوف، ۱۹۹۶: ۸۹۰؛ جرجانی، ۱۴۰۵: ۹۶) و در اصطلاح، خدا را به ربوبیت شناختن و به وحدانیتش اقرار داشتن و اضداد و امثال را از او نفی کردن است. (جرجانی، ۱۴۰۵: ۹۶) به‌بیان‌دیگر، توحید به‌معنای یکتا بودن خداوند و شریک نداشتن او و اعتقاد به یگانگی خداوند و یکتاپرستی است. (سبحانی، ۱۴۲۸ / ۹)

دانشمندان اسلامی تقسیم‌بندی‌هایی برای توحید در نظر گرفته‌اند. در یک تقسیم‌بندی کلی، توحید به دو قسم نظری و عملی تقسیم می‌شود. توحید نظری سه قسم ذاتی، صفاتی و افعالی دارد. (مطهری، ۱۳۷۷: ۲ / ۱۰۴ ـ ۹۹) و توحید عملی، توحید در عبادت و پرستش، اطاعت، استعانت و مانند آن است. (واحدجوان، ۱۳۹۷: ۲۴۲) عارفان توحید را به دو قسمت کلّی‌تر تقسیم کرده‌اند: نخست، توحید الوهی است که توحید ظاهری و شرعی است و انبیا و رسل مأمور به تبلیغ آن بوده‌اند. دوم، توحید وجودی است که توحید حقیقی با نفی وجودهای مقید و اثبات وجود مطلق و مشاهده وجود واحد و نفی وجودهای کثیر است. این توحید از آن اولیای خداست و آنان مأمور تبلیغ آن هستند. (گوهرین، ۱۳۶۸: ۲۹۵ ـ ۲۹۴) البته انبیا و رسل ازآن‌رو که دارای هر دو بعد ولایت و رسالت یا نبوت‌اند، انسان‌های معمولی را با توجه به مقام رسالت و نبوت به توحید ظاهری و الوهی راه می‌نمایند و خواص را با عنایت به مقام ولایت خویش به توحید حقیقی و وجودی دعوت می‌کنند. (رمضانی، ***دائرةالمعارف قرآن کریم***، مدخل توحید)

توحید از نگاه عرفانی، علاوه بر توحید خالق، توحید رب، توحید واجب و توحید در وجود است که از آن به وحدت وجود نیز تعبیر می‌شود. به قول خواجه طوسی، انسان از مرتبه «**وحده لا شريك له في الالهيه**» به مرتبه «**وحده لا شريك له في الوجود**» برسد. (طوسی، ۱۳۷۳: ۹۳)

با استناد به آثار عرفا و محققان صوفیه می‌توان گفت در عرفان اسلامی و بر اساس وحدت شخصی وجود، تنها یک وجود و موجود حقیقی است؛ (ابن‌عربی، بی‌تا: ۱ / ۶۳) این وحدت، عددی نیست؛ بلکه اطلاقی و حقه حقیقیه است؛ (قونوی، ۲۰۱۰ م: ۲۰) این وجود حقیقی واجب، صرف و بحت است و در آن کثرت، تشکیک، شدت و ضعف راه ندارد؛ (ابن‌عربی، بی‌تا: ۴ / ۲۸۰؛ قیصری، ۱۳۷۵: ۱۶؛ آملی، ۱۳۶۸الف: ۱۲۳)

با توجه به عبارات اهل معرفت، وجودی که واحد، صرف و واجب بالذات است، همان وجود خداوند متعال است؛ درواقع آن وجود واحد تجلی کرده و در مظاهر گوناگون و آیات مختلف ظاهرشده است. (ابن‌عربی، بی‌تا: ۳ / ۸۰) البته منظور این نیست که ما سوی الله، یعنی کثرات و مخلوقات هیچ‌گونه

تحققی ندارند و مطلقاً و از جمیع جهات، عدم محض هستند؛ بلکه مراد این است که حق‌تعالی مصداق بالذات وجود و موجود حقیقی است و مخلوقات، متحقق و موجود به وجود حق هستند (ابن‌عربی، بی‌تا: ۱ / ۲۷۹) و از خود هیچ استقلالی ندارند. بر این اساس به کثرات و مخلوقات، وجود و موجود مجازی گفته می‌شود. (آملی، ۱۳۶۸ب: ۶۶۸)

خلاصه اینکه در دیدگاه اهل معرفت، وجود ازآن‌جهت که وجود است واجب بالذات است و لذا وجود و موجود حقیقی فقط بر خداوند متعال اطلاق می‌شود؛ و اطلاق وجود و موجود بر مخلوقات به نحو مجاز است نه حقیقت و مخلوقات «نمود» آن «بود» و آیت آن «وجود حقیقی» هستند. ازاین‌رو، کثرت، تباین و تشکیک در اصل وجود راه ندارد بلکه کثرت و تشکیک در مظاهر و مجالی و آیات وجود مطرح است. (واحدجوان، ۱۳۹۷: ۱۰۶) این همان است که از آن به توحید عرفانی یاد می‌کنیم.

ذکر این نکته ضروری است که برای علم به توحید عرفانی سه درجه کلی می‌توان ذکر کرد:

اولین درجه، یقین مفهومی و ذهنی به وحدت وجود توسط علوم رسمی است که می‌توان آن را علم‌الیقین نامید.

دومین درجه، شهود وحدت وجود است که علم بالاتری است و در این رتبه، کسی قرار دارد که تجلیات فعلی، وصفی و ذاتی حق را شهود کرده و قلباً و عیناً مشاهده می‌کند که وجود و موجود حقیقی فقط خداوند است و مخلوقات و کثرات همه آیت و مظاهر حق هستند. این مرحله را می‌توان عین‌الیقین نامید.

آخرین مرحله توحید که اصلی‌ترین مرتبه است، تحقق به توحید است که حق‌الیقین و حقیقت علم نامیده می‌شود. توحید در هر یک از مراتب ذکر شده مولّد آثار اخلاقی‌ای به تناسب آن مرتبه در فرد موحد است و نباید بین مراتب خلط کرد. به‌بیان‌دیگر، «دانستن» وحدت وجود غیر از «شهود» و «تحقق» به وحدت وجود است و نقش و ثمره شهود و تحقق به وحدت وجود بسیار عمیق‌تر از نقش و ثمره دانستن آن است و می‌توان گفت دانستن مفهومی، مقدمه‌ای برای شهود و تحقق است.

ج) اعمال اخلاقی

یک. عمل

عمل به‌معنای کار و فعل است. (ابن‌منظور، ۱۴۱۴: ۱۱ / ۴۷۵) اعم از آنکه آن کار و فعل، خوب باشد یا بد. (قرشی، ۱۳۷۱: ۵ / ۴۴) به گفته برخی لغویان، عمل عبارت است از هر کاری که از روی قصد انجام گیرد و ازنظر گستره اخص از «فعل» است؛ زیرا فعل بر کار بدون قصد نیز اطلاق می‌شود. (راغب اصفهانی، ۱۴۱۲: ۵۷۸) به گفته برخی دیگر، عمل به کاری گفته می‌شود که از روی عقل و اندیشه باشد؛ ازاین‌رو، قرین علم قرار می‌گیرد؛ لیکن فعل اعم است. (شرتونی، ۱۴۰۳، واژه عمل)

دو. اخلاق

«اخلاق» در لغت جمع «خُلُق» و «خُلق» است. (معین، ۱۳۷۸، ذیل ماده خلق) معنای اصلی این ماده (خ.ل.ق) ایجاد کردن شیء به کیفیت مخصوص است. (مصطفوی، ۱۳۶۸: ۳ / ۱۱۵) بین «خُلق» و «خَلق» در معنا تفاوت وجود دارد؛ «خُلق» به قوا و سجایایی که با بصیرت (چشم دل) درک می‌شوند اختصاص دارد و حقیقت آن عبارت است از صورت درونی، صفات و مفاهیم مخصوص آن؛ ولی «خَلق» به هیئت، اشکال و صورت‌هایی که با چشم ظاهر قابل رؤیت و درک هستند اختصاص دارد. (راغب اصفهانی، ۱۴۱۲: ۲۹۷؛ ابن‌منظور، ۱۴۱۴: ۴ / ۱۹۴)

اخلاق در اصطلاح، ملکات نفسانی است که به اقتضای آن، افعال متناسب به راحتی و بدون نیاز به تفکر، از انسان صادر می‌شود. ملکه در برابر حال است. ملکه به‌کندی از بین می‌رود ولی حال به‌سرعت زوال می‌پذیرد. (ابن‌مسکویه، ۱۳۷۳: ۲۷) ظاهراً خُلْق بر خودِ فعل انجام‌گرفته اطلاق نمی‌شود و فقط بر مصدر روحی و نفسانی انجام‌دادنی کار اطلاق می‌شود امّا برخی از باب توسعه و مجاز آن را درباره خود فعل نیز به‌کار می‌برند. (جوادی، بی‌تا، مدخل اخلاق) در تعریف حکمای اسلامی از علم اخلاق، معمولاً عنایت اصلی به خُلقیّات و ملکات و جدایی خوب و بد آنها از یکدیگر است و ظاهراً توجّهی به خود فعل نیست. (ابن‌مسکویه، ۱۳۷۳: ۲۷؛ نراقی، ۱۳۷۸: ۴۶ ـ ۴۵) لذا جای این سؤال است که در چه علمی باید خوبی و بدی افعال را شناخت و از آن بحث کرد؟ شاید با توجّه به این پرسش، برخی از علما و حکما در گذشته و بسیاری از عالمان معاصر، تعریف جامع‌تری از علم اخلاق ارائه می‌کنند؛ به‌طوری که شناسایی خوبی و بدی افعال کلّی را هم جزو علم اخلاق می‌دانند. (شیرازی، ۱۹۸۱: ۴ / ۱۱۴ ـ ۱۱۶؛ مصباح، ۱۳۹۱: ۱ / ۲۴۱؛ جوادی، بی‌تا: مدخل اخلاق) حال با این توضیح به بیان عمل اخلاقی می‌پردازیم.

سه. عمل اخلاقی

زمانی که از عمل اخلاقی صحبت می‌شود، مراد از آن، فعل اخلاقی در مقابل فعل طبیعی است و برای اینکه از یک فرد فعل اخلاقی صادر شود، لازم نیست آن فعل به‌صورت صفتی راسخ در وی موجود باشد، بلکه هماهنگی آن فعل با معیارهای نظام اخلاقی کفایت می‌کند. به‌عنوان مثال اگر شخصی کار پسندیده‌ای مانند کمک به فقیر را یک‌بار در طول عمر خود انجام دهد، این انسان عمل اخلاقی انجام داده است گرچه گفته نشود که خلق وی کمک کردن به فقر است.

به سخن دیگر، نباید مسئله تفاوت بین اخلاق و عمل اخلاقی مغفول واقع شود. آنگاه‌که واژه «اخلاق» را به اشخاص نسبت می‌دهیم مراد ملکات نفسانی و رفتارهای برآمده از آنها یا صفات و

رفتارهایی است که معمولاً در یک انسان یا جامعه موجود است؛ اما عمل اخلاقی لزوماً چنین نیست.

نکته دیگر اینکه با توجه به تقسیم اعمال به جوانحی و جوارحی، مراد از عمل اخلاقی، هر دو قسم آن است و البته در این پژوهش مراد، صفات و رفتارهای خوب و پسندیده اخلاقی است.

د) مفهوم و رویکرد

مراد از مفهوم عمل اخلاقی این است که معنای عمل اخلاقی مثل اخلاص، محبت، زهد، توکل و مانند آنچه تغییراتی می‌کند و منظور از رویکرد اعمال اخلاقی این است که راه در پیش‌گرفته شده و نگرش و جهت‌گیری برخی اعمال مثل زهد و توکل چگونه می‌شود.

آثار توحید عرفانی در عمل اخلاقی

برای رصد آثار عرفانی در مفهوم و رویکرد اعمال اخلاقی مناسب است نیات، امیال و برخی موضوعات اخلاقی بررسی شود.

الف) اصلاح و تعمیق نیات و امیال

یکی از بارزترین آثار توحید عرفانی در فرد معتقد یا متحقق به وحدت وجود، تغییر نیات و امیال او در اعمال اخلاقی است. از منظر چنین شخص، وقتی وجود، واحد شد و عارف به وحدت وجود معتقد شد، همه کمالات را در حقیقت از آن وجود می‌بیند و لازمه این نگاه، توجه و تمرکز امیال و نیات او در آن وجود واحد است؛ درحالی‌که اگر کسی چنین اعتقادی نداشته باشد لزوماً غرض، هدف، گرایش، میل و نیت در وجود واحد متمرکز نمی‌شود.

شاید بتوان تمرکز نیت را به اخلاص در اعمال تفسیر کرد:

یک. اخلاص

«اخلاص» که به‌معنای خالص کردن، پاک گردانیدن و برگزیدن است (ابن‌منظور، ۱۴۱۴: ۲ / ۱۷۴ ـ ۱۷۳) در فرهنگ اسلامی به‌معنای پاک کردن نیّت از غیر خدا و انجام دادن عمل برای خدا است. (العجم، ۱۹۹۹: ۲۶ ـ ۲۴) این مسئله از جایگاه مهمی در اخلاق و عرفان برخوردار است.

در کتاب ***معراج السعادة*** برای اخلاص مراتبی در نظر گرفته شده است که پایین‌ترین مرتبه اخلاص که آن را اخلاص اضافی می‌نامند، آن است که فرد در عمل خود قصد وصول به ثواب و خلاصی از عقاب داشته باشد. (نراقی، ۱۳۷۸: ۹۵۹) طبق این بیان اگر فرد عملی را به قصد وصول به لذات اخروی و فرار از عذاب جهنم انجام دهد از اخلاص برخوردار است؛ اما از منظر اهل معرفت و با توجه به توحید

عرفانی فرق نمی‌کند که انسان عملی را از ترس حدود، تعزیرات و مجازات دنیوی یا ترس از عذاب اخروی یا برای رسیدن به منافع دنیوی یا به‌دست آوردن نعمات اخروی انجام دهد؛ زیرا هیچ‌یک در حقیقت خالص برای خدا نیست و عاری از اخلاص حقیقی است.

درواقع، طبق نگاه توحیدی در هستی، حقیقتی جز خداوند نیست و همه مظاهر و خلایق و عالمْ چیزی جز امور اعتباری و وجودات مجازی نیستند. (آملی، ۱۳۶۸ب: ۶۶۸) بنابراین بینش، فرد موحد جز خداوند کسی و چیزی را نمی‌بیند و نمی‌داند که بخواهد آن را طلب کند و برای آن عملی انجام دهد. ضمن اینکه از منظر اهل معرفت در بیان مراتب اخلاص، انسان موحد و مخلص به درجه‌ای از اخلاص دست می‌یابد که نه‌تنها عمل خود را نمی‌بیند و ارزشی برای آن قائل نمی‌شود بلکه با وجود تلاش بسیار از عمل خویش شرمنده است و اگر عملی نیز می‌بیند، آن را توفیقی از جانب خداوند می‌داند و نگاه حقانی به آن عمل دارد و در نهایت به مرتبه‌ای می‌رسد که با خلاص شدن از عمل به اخلاص در عمل می‌رسد به این طریق که سالک خود را فارغ از نام و نشان و تنها مجرای فرمان حق‌تعالی می‌بیند و درواقع خودی (مستقل) نمی‌بیند.

به‌همین‌جهت، امام خمینی‌قدس‌سره در شرح ***چهل حدیث***، تحقق به توحید را طریقه وصول به اخلاص می‌داند. (امام خمینی، ۱۳۹۴: ۵۳) زیرا بدون تحقق به توحید، اخلاق حقیقی معنا ندارد، گرچه در نظر، گمان نماید که خالص است.

در نگاه توحیدی، ریشه ریا که ضداخلاص است قائل به غیرشدن و دیدن ما سوی الله است و برای دفع آن باید انسان نگاه موحدانه خویش را اصلاح و تقویت کند. کسی که قائل به وحدت وجود است تمام عالم را حق می‌داند و آیات او، و غیرحق را تماماً مظاهر تنزل یافته خداوند می‌داند که استقلالی در وجود ندارند. چنین شخصی غیرمستقلی نمی‌بیند که بخواهد برای او عملی انجام دهد. اهل معرفت گفته‌اند هنگامی‌که محبت وجد برای موحد حاصل شود، نشانه‌اش این است که در او نه رؤیت نفس ماند و نه رؤیت خلق و نه رؤیت اسباب و نه رؤیت احوال؛ و زمانی که رؤیت خلق ساقط شود ریا و اعتماد و صحبت و عشرت از بین خواهد رفت. (مستملی، ۱۳۶۳: ۴ / ۱۴۱۰)

اخلاص به‌طور ویژه در عبادات مطرح است. امام علی‌علیه‌السلام درباره عبادت می‌فرماید:

> گروهی خدا را از روی رغبت (در ثواب و پاداش) بندگی می‌کنند که این عبادت بازرگانان است (که سود دادوستد را در نظر دارند)؛ گروهی خدا را از روی ترس بندگی می‌نمایند که این عبادت غلامان است (که از بیم فرمان مولایشان را انجام می‌دهند) و گروهی از روی سپاسگزاری خدا را بندگی می‌کنند و این عبادت آزادگان است (که خدا را با معرفت و

اخلاص عبادت نموده و نظری ندارند جز آنکه او را شایسته عبادت و بندگی می‌دانند).[۱]
(نهج‌البلاغه، حکمت ۲۲۹؛ فیض الاسلام، ۱۳۶۵: ۶ / ۱۱۹۲)

در اینجا شاید ظاهر عمل در هر سه گروه یکسان باشد، اما ارزش و اخلاص عمل بر حسب معرفت و انگیزه عاملان بسیار متفاوت است. هرچه معرفت کمتر و انگیزه پست‌تر، در نتیجه عمل دارای ارزش کمتری است. فردی که نگاه برتر و معرفتی کامل‌تر نسبت به خداوند دارد، عبادت را از سر محبت و فقط برای محبوب انجام می‌دهد نه به خاطر فرار از دوزخ و یا طمع در ثواب و پاداش. ازاین‌روست که علامه طباطبایی صاحب ***تفسیر المیزان***، ترس از جهنم و طمع در بهشت را هدف و انگیزه عامه مردم می‌داند؛ اما خواص بندگان خدا در بیان ایشان کسانی هستند که خداوند را به‌دلیل محبتی که به او دارند عبادت می‌کنند؛ نه به جهت ترس از آتش یا طمع در بهشت. (طباطبایی، ۱۴۱۷: ۷ / ۳۹)

در بیان ابن‌سینا توحید عرفانی سبب می‌شود شخص عارف، تنها حق‌تعالی را بخواهد و این خواستن برای چیزی غیر حق نباشد؛ هیچ‌چیزی را بر معرفت حق ترجیح ندهد و عبادتش تنها به‌خاطر این باشد که خداوند شایسته عبادت است؛ نه به‌خاطر میل و طمع در چیزی یا ترس از چیزی. او خدا را به‌واسطه نعمت‌های دنیوی یا اخروی‌اش نمی‌خواهد زیرا اگر چنین باشد، مطلوب بالذات او این نعمت‌ها است و خدا مقدمه و وسیله است؛ پس معبود و مطلوب حقیقی همان نعمت‌ها هستند و در حقیقت معبود و مطلوب حقیقی، نفس است؛ زیرا آن نعمت‌ها را برای ارضای نفس می‌خواهد. عارف هر چه را بخواهد به خاطر خدا می‌خواهد. او اگر نعمت‌های خدا را می‌خواهد از آن جهت می‌خواهد که آن نعمت‌ها عنایت، کرامت و لطف او است. (ابن‌سینا، ۱۴۱۳، اشاره ۵)

ذکر این نکته ضروری است که سالک قبل از فنا، در فنا و در مرحله بقای بعد از فنا، نگاهش به اعمال متفاوت است؛ در مرحله قبل از فنا، گرچه اخلاص حقیقی رخ نمی‌دهد اما اگر علم‌الیقین به وحدت وجود داشته باشد، اخلاص نظری خواهد داشت اما اخلاص تام و حقیقی در مرحله فنا و مقام بقاء بعد از فنا تحقق دارد؛ با این تفاوت که عارف در مقام فنا، خود و افعال خود را نمی‌بیند و تنها حق و وحدت می‌بیند و در مقام بقای بعد از فنا که کثرات را می‌نگرد، افعال و اعمال را حقانی می‌بیند. این تفاوت که قبل از فنا (وصول)، در فنا (وصول) و بقای بعد از فنا وجود دارد، در اوصاف و اعمال دیگر نیز ملحوظ است.

دو. محبت

نمونه دیگر، محبت است. حب و بغض، از صفات نفسانی است و حقیقت آنها وجداناً واضح است. (امام خمینی،

---

۱. إِنَّ قَوْماً عَبَدُوا اللَّهَ رَغْبَةً فَتِلْكَ عِبَادَةُ التُّجَّارِ وَ إِنَّ قَوْماً عَبَدُوا اللَّهَ رَهْبَةً فَتِلْكَ عِبَادَةُ الْعَبِيدِ وَ إِنَّ قَوْماً عَبَدُوا اللَّهَ شُكْراً فَتِلْكَ عِبَادَةُ الْأَحْرَارِ.

۱۳۹۴: ۴۵۲) با این حال تعاریفی برای آن بیان شده است. به‌عنوان نمونه، نراقی در تعریف محبت می‌گوید: محبت عبارت است از میل و رغبت طبع به چیزی که دریافتن آن سبب لذّت و راحت باشد و محبّت هر چیزی، لازم دارد معرفت و ادراک آن چیز را و بدون معرفت ولو فی‌الجمله باشد کراهت و محبّت متصوّر نیست. (نراقی، ۱۳۷۸: ۶۳۶) از سوی دیگر، حالت شدید محبت، عشق نامیده می‌شود. (معین، ۱۳۷۸: ماده عشق)

چون پایه محبت، معرفت است، شناخت انسان از توحید هرچه عمیق‌تر باشد،[۱] به همان اندازه، امیال و گرایشات او به خداوند متعال و عالم خلقت تغییر می‌کند. انسانی که عالم و عارف به توحید عرفانی است،[۲] چیزی نمی‌بیند که نصیبی از کمال و زیبایی داشته باشد مگر اینکه آن کمال و زیبایی را جلوه‌ای از کمال نامحدود و حسن بی‌حد و فناناپذیر خدایش می‌بیند. او چیزی نمی‌بیند مگر اینکه یار و دلبر حقیقی را قبل از آن و با آن و در آن و بعد از آن می‌بیند. انسان عالم و معتقد به توحید عرفانی، دل از هرچیز می‌گسلد و تنها به محبوب خود دل می‌بندد و به غیر از خدا چیز دیگری را مستقلاً و حقیقتاً دوست نمی‌دارد. (طباطبایی، ۱۴۱۷: ۱ / ۳۷۴) در قرآن کریم از این حالت به حب شدید تعبیر شده است. (بقره / ۱۶۵)

در نگاه توحید غیر عرفانی، محبت حقیقتاً به خداوند و موجودات حقیقی و کمالات دیگران تعلق می‌گیرد؛ چراکه در این نگاه وجود حقیقتاً کثیر است (به نحو تباین یا تشکیک) و کمالات نیز حقیقتاً کثیرند گرچه منشأ الهی داشته باشند و در طول کمالات الهی باشند؛ (ن.ک: نراقی، ۱۳۷۸: ۶۴۷ ـ ۶۴۳) درحالی‌که در نگاه توحید عرفانی، ازآنجاکه وجود واحد است و همه کمالات در حقیقت از اوست و به تعبیری مظهر اوست، در نتیجه محبت و عشق تنها به او تعلق می‌گیرد و اگر انسان به دیگران یعنی مظاهر محبت داشته باشد به نحو مجاز است که پل حقیقت می‌باشد.

درواقع، معرفت توحیدی انسان را به این درجه نائل می‌کند که می‌فهمد در عالم، محبت به غیر خداوند تعلق نمی‌گیرد گرچه محب گمان می‌کند که غیر او را دوست دارد. زیرا همه کمالات بالاصاله از آن خداست و اگر کسی کمال یا جمالی در مظهری می‌بیند، در حقیقت کمال خداوند را می‌بیند گرچه از آن غافل باشد. جناب ابن‌عربی می‌گوید: هیچ‌کس جز خالق خود احدی را دوست ندارد، لکن حضرت حق در زیر نام‌های زینب، سعاده، هند، دنیا، پول و مقام و همه محبوب‌ها در عالم پنهان شده است. سبب حب، جمال است زیرا جمال محبوب بذاته است و خداوند جمیل است و جمال را دوست دارد، پس خودش را دوست دارد و سبب دیگر حب، احسان است و احسانی نیست مگر از خدا و محسنی نیست مگر خداوند،

---

۱. مراتب علم‌الیقین، عین‌الیقین و حق‌الیقین.
۲. مخصوصاً بعد از وصول.

پس اگر کسی را برای احسانش دوست داشتی، بدان خداوند را دوست داشته‌ای زیرا که او فقط محسن است و اگر برای جمال دوست داشتی، باز هم دوست نداشته‌ای مگر خداوند را، زیرا تنها او جمیل است. پس در هر صورت محبت به کسی تعلق نمی‌گیرد مگر خداوند. (ابن‌عربی، بی‌تا: ۲ / ۳۲۶)

سه. زهد

نمونه دیگر، زهد است. زهد در لغت، ضد رغبت (ابن‌منظور، ۱۴۱۴: ۴ / ۳۷۴)، ترک چیزی (الفیومی، ۱۴۲۸: ۴ / ۳۷۴) و اعراض از یک شیء و رضایت به مقدار اندک است. (راغب اصفهانی، ۱۴۱۲: ۳۸۴)

از نظر برخی از محققان، درباره زهد پنج احتمال وجود دارد: اوّل آنکه زهد عبارت باشد از بی‌رغبتی به دنیا مطلقاً، چه اعراض کند عملاً یا نکند. دوّم آنکه ترک دنیا باشد عملاً، چه بی‌رغبت باشد یا نباشد. سوم آنکه بی‌میلی ملازم با ترک باشد. چهارم آنکه ترک از روی بی‌رغبتی باشد. از نظر امام خمینی‌ﷺ احتمال سوم ارجح است و بعد از آن احتمال چهارم ارجح است. زیرا به حسب نصّ اهل لغت، زهد خلاف رغبت است و رغبت در شیء عبارت از میل نفسانی است؛ نه عمل خارجی. گرچه رغبت ملازم با عمل نیست، لکن نوعاً از رغبت نیز عمل حاصل شود. از این جهت امام خمینی‌ﷺ احتمال پنجمی نیز مطرح می‌کند که آن عبارت است از بی‌رغبتی و بی‌میلی که نوعاً با ترک و اعراض مقارن باشد، گرچه ملازم نباشد. (امام خمینی، ۱۳۸۸: ۲۹۴) احتمال پنجم از همه بهتر است؛ زیرا اولاً با نص اهل لغت سازگار است و ثانیاً با سیره معصومین‌ﷺ می‌سازد که زاهدترین انسان‌ها بودند درعین‌حال برخی امور را ترک نمی‌کردند.

بر اساس توحید غیر عرفانی چون کثرات حقیقتاً موجودند، زهد مراتب گوناگونی پیدا می‌کند به طوری که زهد به دنیا بخلاف آخرت نیز زهد حساب می‌شود گرچه از مراتب پایین زهد باشد.

نراقی، زهد را ضد محبت دنیا و مال می‌داند؛ در این نگاه، زهد دل برداشتن از دنیا و اکتفا کردن به قدر ضرورت برای حفظ بدن یا پشت کردن به دنیا و روی‌آوردن به آخرت است؛ بلکه از غیر خدا قطع نظرکردن و روی‌آوردن به خداست؛ که در نگاه ایشان، بالاترین درجات زهد است. از نظر ایشان زاهد مطلق کسی است که از ماسوی الله دل بردارد و حتی بهشت و نعمت‌های بهشتی را نخواهد. ولی هر کس از نعمت‌های دنیوی و مادی دست بکشد اما طمع به بهشت و نعمت‌های آن داشته باشد نیز زاهد است اما مقامش پایین‌تر است. (نراقی، ۱۳۷۸: ۳۳۶) اما با نگاه توحید عرفانی به‌دلیل اینکه وجود و موجود مستقل تنها خداست و غیر او جلوات اوست، در نتیجه انسان عارف همه میل و رغبتش به سمت آن وجود حقیقی خواهد بود و نتیجه آن اعراض از ماسوی الله به‌معنای حقیقی است.

ابن‌سینا در نمط نهم اشارات بیان می‌کند که زهد نزد غیر عارف نوعی معامله است؛ گویا زاهد لذّات دنیا را می‌فروشد و لذّات آخرت را می‌خرد، ولی زهد نزد عارف نوعی پاکیزه نگه‌داشتن دل است از هرچه

او را از خدا باز دارد و نوعی تکبّر است بر هرچیزی غیر حقّ متعال. (ابن‌سینا، ۱۴۱۳: ۴ / ۵۹)

به بیان دیگر، طبق دیدگاه علمای اخلاق، زهد دارای مراتبی است که پایین‌ترین مرتبه آن است که انسان برای رسیدن به نعمات آخرت دست از لذات دنیوی بکشد و بالاترین مرتبه آن است که از دنیا و اخری برای رسیدن به خداوند بگذرد؛ اما نزد اهل معرفت اطلاق زهد بر دل برداشتن از دنیا و روی‌آوردن به آخرت، از روی مسامحه است و چنین گذشتنی در حقیقت زهد محسوب نمی‌شود بلکه زاهد به این معنا درواقع سوداگری است که در دنیا محدود را از دست می‌دهد تا در آخرت بهترش را به‌دست آورد. پس این عمل اعراض از لذت برای لذت و شهوت است. (امام خمینی، ۱۳۹۴: ۲۹۶) ازاین‌رو، زهد حقیقی نزد اهل معرفت عبارت است از بی‌میلی و ترک غیر خدا برای خدا. (امام خمینی، ۱۳۸۸: ۲۹۶) و در نگاه توحید عرفانی ارزش زهد حقیقی نیز بالاستقلال نیست بلکه روی‌گردانی از غیر خداوند مقدمه‌ای است برای رسیدن به حقیقت توحید. (امام خمینی، ۱۳۸۸: ۲۹۸) بنابراین درجه نهایی زهد نزد اهل معرفت، زهد در زهد است که با تحقق به توحید عرفانی حاصل می‌شود. (انصاری. ۱۴۱۷: ۵۴) زیرا انسان زمانی به زهد خود توجه می‌کند که در قلب او انیت و انانیت، گرچه کم، موجود باشد و غیرخدا در چشم و قلبش به‌طور کامل فانی نباشد، امّا هنگامی‌که موحد به توحید عرفانی، عظمت حق‌تعالی را با نور تجلی درمی‌یابد همه ماسوی الله نزد او هیچ خواهد شد؛ چرا که او در این مقام به ما سوی اللّه به دیده فنا می‌نگرد و هیچ رغبت و میل و حبّ و بغضی در دل نسبت به این امور باقی نمی‌ماند، چراکه او تنها حق تعالی او را می‌بیند و این است حقیقت زهد در زهد.

البته در مقام بقاء بعد از فنا، عارف، کثرات را مظاهر و تنزلات حق می‌بیند و اگر میل و رغبتی دارد در حقیقت به صاحب کمال است نه مظهر و مجلی به‌طور مستقل.

ب) اصلاح و تعمیق عمل

با توجه به اینکه معرفت عمیق، موجب اصلاح گرایشات انسان و زمینه‌ساز اعمال با کیفیت و عبادات بهتر است، چنان‌که علامه طباطبایی می‌فرماید عمل انسان از هر نوعی که باشد از علم و اعتقادی که در قلب صاحب آن است سرچشمه می‌گیرد. (طباطبایی، ۱۴۱۷: ۳ / ۶۵) معرفت توحید عرفانی نیز موجب اصلاح گرایشات انسان و در نهایت منجر به اصلاح و تعمیق اعمال به‌ویژه در حوزه اخلاق خواهد شد.

در توضیح مطلب فوق گاهی چنین گفته می‌شود: هرکس معرفت یابد و ایمان بیاورد که تنها خداوند متعال وجود و موجود حقیقی و متصف به اوصاف کمال ذاتی و فعلی است و ماسوی الله، در همه جهات، محتاج، فقیر، آیت و جلوه اوست، چنین شخصی اطاعت و عبادت خود را مختص او خواهد دانست و چیزی جز خداوند متعال را لایق اطاعت و عبادت نخواهد دانست. چنین شخصی به‌طور دقیق می‌داند و می‌فهمد

که تنها باید به وجود حقیقی اعتماد و تکیه کند و تنها از او یاری و کمک بطلبد. چنین انسانی عمیق‌تر می‌فهمد که اگر خداوند متعال دستور اطاعت و پیروی از مخلوقی را صادر کند، باید اطاعتش کند و اگر دستور به ترک اطاعت مخلوقی نماید، باید بپذیرد. (واحدجوان، ۱۳۹۷: ۴۴۷) روشن است که در اعمال اخلاقی نیز چنین است و نگاه توحید عرفانی آن اعمال را به سمت انگیزه و هدف واحد سوق می‌دهد.

گاهی گفته می‌شود: توحید عرفانی مددکار اصلی شخص عارف در سلوک عملی است؛ زیرا بزرگ‌ترین عاملی که می‌تواند موجب تطهیر مراتب وجودی انسان شود، نگاه توحیدی اوست. وقتی انسان به این باور دست یابد که خداوند حاضر و ناظر و شاهد همه کردارها و رفتارها و پندارها و خیال‌ها و نیت‌های اوست و او علیم و شهید و سمیع و بصیر علی‌الاطلاق است، نه‌تنها ظاهر اعمال خود را از آلودگی‌ها می‌پیراید، بلکه در اعماق جان خود حتی نیت بد را راه نخواهد داد. این نگرش نه‌تنها در تطهیر مراتب نفس از آلودگی و رسیدن به مراحل تقوا و ورع و عصمت، نقشی کلیدی دارد بلکه احساس همراهی و معیت خداوند متعالی، نشاط روحانی و حرارت معنوی ایجاد می‌کند. توجه و التفات به پشتوانه‌ای بسیار مقتدر و مهربان که همه‌جا و در همه صحنه‌ها از نزدیک مراقب انسان است، موجب دلگرمی و اعتمادبه‌نفس و اقتدار روانی می‌شود و انسان را برای انجام کارهای بزرگ و گذر از گردنه‌های مخاطره‌آمیز آماده می‌سازد. (امینی‌نژاد، ۱۳۹۰: ۲۵۱)

امام خمینی‌ﷺ در رابطه با تأثیر معرفت توحیدی بر گرایشات و اعمال انسان می‌فرماید: «مبدأ همه مبادی در کمالات، معرفت الله است و ترک نفس؛ و مبدأ همه نقایص و سیّئات، حبّ نفس و خودخواهی است؛ و راه اصلاح تمام مفاسد، اقبال به حق است و ترک هواهای نفسانیّه «مَا أَصَابَكَ مِنْ حَسَنَةٍ فَمِنَ اللَّهِ وَمَا أَصَابَكَ مِنْ سَيِّئَةٍ فَمِنْ نَفْسِكَ» (نساء / ۷۹) معرفت خدا، حُبّ خدا آوَرَد؛ و این حُبّ، چون کامل شد، انسان را از خود منقطع کند؛ و چون از خود منقطع شد، از همه عالم منقطع شود و چشم طمع به خود و دیگران نبندد و از رجز شیطان و رجس طبیعت پاکیزه شود و نور ازل در باطن قلب او طلوع کند و از باطن به‌ظاهر سرایت کند و فعل و قول او نورانی شود و تمام قوا و اعضاء او الهی و نورانی شود». (امام خمینی، ۱۳۸۸: ۳۳۶)

باری، معرفت توحیدی را نباید تنها به سطح اعتقاد تنزل داد، بلکه توحید به‌عنوان جهان‌بینی، نگرش جامع به هستی و هستی‌شناسی عمیق است. اعتقاد به توحید از حد یک مفهوم ذهنی فراتر می‌رود و تمامی زندگی و سراسر هستی را تحت پوشش خود می‌گیرد به‌طوری‌که فرد موحد در بینش و رفتار و کنش، در اعتقاد و در عمل «توحیدی» می‌اندیشد و عمل می‌کند و سراسر زندگی او حضور توحید است. به همین دلیل است که عرفای موحد و حکیمان متأله ضمن اعتراف به‌دشواری و ژرفائی مسئله توحید،

آن را تنها در حد یک «اعتقاد» خلاصه نکرده‌اند، چنان‌که حق هم همین است، بلکه آن را نوعی سیروسفر و رفتار و عمل می‌دانند. نوعی «وصول» و رسیدن و مشاهده و دیدن می‌دانند که آدمی به آن بار می‌یابد و به توحید می‌رسد. (طباطبایی، ۱۳۸۷: ۱ / ۴۳)

نکته دیگر این است که ازآنجاکه توحید، بحریست وسیع، هر فردی بر اساس مرتبه، درجه و بینش خاص خودش، حقیقتی از آن را دریافته و آن را معنا کرده است؛ چراکه کنه ذات، صفات و افعال باری‌تعالی هرکدام به‌نوبه خود دلالت بر معنایی از توحید داشته و در مرتبه‌ای از توحید قرار می‌گیرد و موحدین بر اساس اعتقادشان به هر یک از این مراتب، در درجه‌ای خاص به خودشان، قرار خواهند گرفت؛ بنابراین معرفت توحیدی مراتب متعددی دارد که آثار ناشی از آن در هر مرتبه متفاوت است. ازآنجاکه موحد با کسب معرفت به‌سوی عمل توحیدی سوق می‌یابد هرچه معرفت عمیق‌تر باشد، عمل نیز تعمیق می‌یابد و ارزشمندتر می‌شود. بنابراین برای ظهور تأثیرات عملی اعتقاد به توحید، شدت در عقیده توحیدی و باور قلبی و بلکه یقین لازم است؛ زیرا مادامی که موحد سیر درونی خود را به‌سوی حق آغاز ننموده است و در مرتبه توحید لسانی قرار دارد، انتظار بروز تأثیرات عملی خاصی را از او نمی‌توان داشت.

امام خمینی‌ﷺ در این زمینه می‌فرماید: «حقیقت توحید که اصلِ اصول معارف است و اکثر فروع ایمانیه و معارف الهیه و اوصاف کامله روحیّه و صفات نورانیّه قلبیّه از آن منشعب شود تا در ادراک عقلی است، هیچ‌یک از این فروع بر آن مترتب نشود و انسان را به هیچ‌یک از آن حقایق نرساند». (امام خمینی، ۱۳۹۴: ۸۹) بنابراین توحید تا زمانی که در حد اعتقاد عقلی و استدلالی باشد نمی‌تواند منشأ تمامی آثار مورد انتظار ما باشد و انسان باید تلاش کند به‌وسیله ریاضات قلبی و عملی به‌مراتب برتر معرفت و توحید دست یابد تا با چشم دل حقایق را شهود کند. (امام خمینی، ۱۳۸۸: ۸۹)

برای تعمیق عمل چند نمونه ذکر می‌شود:

یک. تعمیق مراقبه اخلاقی و تربیتی

انسان در تربیت اخلاقی و سلوک عرفانی، نیازمند «مراقبه» است و با آن رشد می‌کند و توحید عرفانی و مباحث وحدت وجود، انسان را در مراتب مختلف مراقبه مدد می‌رساند.

توضیحش این است که مراقبه مراتبی دارد: اولین مرتبه مراقبه آن است که انسان سالک تمام حرکات و سکناتش مطابق با شرع بوده و مراقب باشد تا خطا و گناهی از او سر نزند و به حقوقی که بر عهده اوست، تجاوز نکند. چه حقوقی که خداوند بر عهده او دارد و چه حقوقی که خود بر عهده خویش دارد و چه حقوقی که خانواده و اجتماع بر عهده او دارند. انسانی که از طریق مباحث توحیدی، عمیق‌تر فهمیده است که خداوند متعال حاضر و ناظر بر همه عقاید، اخلاق، رفتارها و خیال‌ها و نیت‌هاست، بهتر

می‌تواند این مراقبت را انجام دهد. مرحله برتر و بالاترِ مراقبه این است که شخص، موقعی که با کثرات خلقی محشور است، مراقب رقیب ـ که خداوند است ـ باشد و کثرات خلقی او را از توجّه به‌حق بازندارند و منحرف نکنند، بلکه همواره او را بر خود حاضر و ناظر ببیند و ازنظر و حضور او غفلت نکند. این نوع مراقبه نیازمند درک مباحث توحید عرفانی است و از این بالاتر مراقبه مرتبه بعد است که نقش مباحث توحید عرفانی در آن بسیار پُررنگ و اساسی است و آن مرتبه چنین است که انسان تنها خداوند را اصل و حقیقت ببیند و همه کثرات و موجودات را مظاهر و مجالی حق‌تعالی ببیند و برای هیچ موجودی، به‌هیچ‌وجه، اصالت و استقلالی نبیند. شخصِ مراقب همواره حقیقت مطلق را در تعیّنات متنوّع او ملاحظه کند، به‌گونه‌ای که به سبب کثرت مظاهر خلقی از حقّ واحدِ ظاهرِ در آن مظاهر در حجاب و پرده قرار نگیرد؛ چنین مراقبه‌هایی است که انسان را بی‌نهایت رشد می‌دهد و به مقامات برتر عرفانی می‌رساند. (واحدجوان، ۱۳۹۷: ۴۵۶)

درواقع اگر انسانی نگاه توحید غیرعرفانی داشته باشد، مرتبه سوم مراقبه مطرح نخواهد بود.

دو. شکر

شکر در لغت، شناخت احسان و نیکوکاری و انتشار آن (ابن‌منظور، ۱۴۱۴، ج ۴، ص ۴۳۲) و شناخت نعمت‌های خدا و اظهار قلبی و زبانی و عملی آنهاست. (راغب اصفهانی، ۱۴۱۲، ص. ۲۶۵) در کتاب ***التحقیق*** آمده: اصل ماده شکر به‌معنای اظهار تقدیر و تجلیل در قبال نعمت ظاهری یا معنوی است که از طرف منعِم به وی رسید است. مقابل شکر، کفران است که به‌معنای پوشاندن نعمت و تقدیر نکردن در مقابل انعام منعم است. (مصطفوی، ۱۳۶۸: ۶ / ۱۲۰)

شکر نیز مانند سایر صفات اخلاقی ارتباط مستقیمی با شناخت و معرفت توحیدی انسان دارد و کمال و نقص آن تابع معرفت انسان است.

خواجه عبدالله انصاری، سه درجه برای شکر ذکر می‌کند: درجه نخست شکر در اشیاء محبوب و دلخواه است. در این درجه مسلمان و یهودی و مسیحی و دیگران شریک‌اند. درجه دوّم شکر در امور ناگوار و ناخوشایند است و درجه سوّم آن است که بنده تنها منعم را شهود کند. (انصاری، ۱۴۱۷: ۷۲) زیرا بر اساس توحید عرفانی، تنها خداوند متعال منعم است و همه نعمت‌های او، درواقع ظهورات کمالات او هستند و درنتیجه اگر شکری می‌کند، شکر خود منعم است که ظهور و بروز یافته است.

به تعبیر امام خمینی‌ﷺ، تا زمانی که بر قلب انسان حقیقت سریان الوهیت حق غالب نشود و بنده حقیقتاً ایمان نیاورد به اینکه «لا مؤثّر فی الوجود إلّا الله» و کدورت شرک و شک در قلب باقی باشد، شکر خداوند را آن‌چنان‌که شایسته است نمی‌تواند انجام دهد. کسی که به اسباب نظر دارد و تأثیر موجودات را مستقل

می‌داند و نعمت‌ها را به ولّی نعم و صاحب آن ارجاع نمی‌دهد، کفران به نعمت حق‌تعالی [کرده] است و درواقع بت‌هایی تراشیده و هریک را مؤثری می‌داند. شخصی که حقیقت توحید افعالی را درک نکرده گاهی اعمال را به خود نسبت می‌دهد و خود را متصرف در امور می‌داند و گاهی وسایط طبیعی را مؤثر می‌خواند و گاهی نعمت‌ها را به صاحبان ظاهری آنها نسبت می‌دهد و تصرف حق‌تعالی در امور را نادیده می‌گیرد. اما شخص معتقد و یا متحقق به توحید عرفانی به‌خوبی دریافته است که هیچ مؤثر مستقلی در عالم، غیر از خداوند متعال نیست و قیومیت هستی و مالکیت و ربوبیت و رازقیت منحصراً برای خداست و اگر در دیگران باشد به اذن الله و بالمظهریه است. انسان عارف هر نعمت و کمال و جمالی را از خداوند می‌بیند و نه‌تنها در نعمت‌ها بلکه در هر کار و امری خداوند متعال را سزاوار سپاس می‌داند. چنین شخصی دریافته است که دست تصرف حقّ باز است و تمام دایره تحقق بالحقیقة از اوست و دیگری را در آن راهی نیست، بلکه همه عالم ظهور قدرت و نعمت اوست و رحمت او شامل هر چیز است و تمام نعم از جانب اوست و برای کسی نعمتی نیست تا منعم باشند، بلکه هستی عالم از اوست و دیگری را هستی نیست تا به او چیزی منسوب شود. بنابراین برحسب مراتب بندگان در معرفت، مرتبه ایشان در شکر نیز مختلف است و بالاترین و برترین درجه شکر که شامل جمیع مراتب شکر است مخصوص کمل اولیاء است. (امام خمینی، ۱۳۹۴: ۳۴۶)

> این نگاه عرفانی به کتب اخلاقی نیز سرایت کرده تا جایی که جناب نراقی می‌نویسد: شکر منعم حقیقی آن است که همه نعمت‌ها را از خداوند بدانی و او را منعم و ولی خود بشناسی و همه وسائط را مسخّر و مقهور او یقین داشته باشی و اگر کسی دیگر با تو نیکی کند چنین دانی که: خدای ـ تعالی ـ دل او را مسخّر فرموده که به آن نیکی اقدام نموده و او را خواهی نخواهی بر این داشته و کسی که این را فهمید و اعتقاد کرد، یک رکن شکر را به‌جا آورده. بلکه بسا باشد که: همین را شکر گویند. (نراقی، ۱۳۷۸: ۲ / ۷۹۰)

شایان ذکر است که با نگاه توحید عرفانی این متن عمیق‌تر و دقیق‌تر می‌شود به‌طوری‌که می‌گوییم: شکر منعم حقیقی آن است که همه نعمت‌ها را از خداوند بدانی و بلکه درواقع آنها را کمالات او بدانی که ظهور و بروز کرده و او را تنها منعم و ولیّ خود بشناسی و همه وسائط را مجالی و مجاری فیض او بدانی و اگر به‌ظاهر کسی دیگر با تو نیکی کند چنین دانی که: خدای تعالی در حقیقت به تو نیکی کرده است یا چنین بدانی که خداوند متعالی در آن مظهر و موطن به تو نیکی کرده است.

سه. توکل

توکل در لغت اعتماد به غیر در امری و سپردن آن امر به اوست. (ابن‌فارس، ۱۴۰۴: ج / ۱۳۶؛ مصطفوی، ۱۳۶۸: ۱۳ / ۲۱۳)

نراقی درباره توکل می‌گوید:

> توکل عبارت است از اینکه بنده در همه امور خود به خدا اعتماد کند، دلش مطمئن باشد، کارهای خود را به خداوند حواله کند و از حول و قوه‌ای به‌غیراز حول و قوه الهی بیزار شود. (نراقی، ۱۳۷۸: ۶۹۸)

درواقع در توکل، امر موکل و شخصیت او ملحوظ است. (مصطفوی، ۱۳۶۸: ۱۳ / ۲۱۳) به‌طوری‌که وکیل برابر نظر موکل امور را پی‌گیری و انجام می‌دهد و ازآنجاکه عارف خود و همه امور را از آن خداوند متعال می‌داند، همه امر را به مالک خود واگذار می‌کند.

خواجه عبدالله انصاری می‌نویسد:

> توکل واگذار نمودن تمام امور است به صاحب آن و اعتماد نمودن است بر وکالت او؛ «التّوکّل کلة الأمر کلّه إلي مالکه و التّعویل علي وکالته». (انصاری، ۱۴۱۷: ۳۳)

درجات متوکلین با مراتب توحید مرتبط است. ازاین‌روست که امام خمینی‌ﷺ در ***شرح چهل حدیث***، توکل را مستقیماً مرتبط با توحید می‌داند و اختلاف درجات متوکلین را ناشی از اختلاف درجه ایشان در علم و معرفت ربوبی می‌داند و می‌فرماید: عامه موحدین خداوند را خالق مبادی امور و اشیاء می‌دانند ولی برای او تصرف محدود فرض می‌کنند و قائل به احاطه ربوبی خداوند نیستند. این افراد به لقلقه زبان گاهی دم از اینکه تمام تقدیرات به دست خداوند است و همه امور تحت تصرف اوست می‌زنند اما نه به لحاظ علمی، نه ایمانی، نه شهودی و نه وجدانی صاحب این مقام نیستند و علم به ربوبیت حق تعالی ندارند و توحیدشان ناقص است و جز در حرف دارای مقام توکل نیستند. گروه دوم اشخاصی هستند که یا با برهان یا با نقل معتقد شدند و تصدیق کردند که حق‌تعالی مقدّر امور است و مسبّب 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 عقلا و نقلا تمام است، از این جهت خود را متوکل دانند؛ و دلیل بر لزوم توکل نیز اقامه کنند، زیرا که ارکان توکل را ثابت نمودند، این گروه اگرچه به لحاظ علمی 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. گروه سوم آنان‌اند که به تصرف حق در موجودات با قلب ایمان آورده‌اند و به اینکه مقدّر امور خداوند است، مؤمن هستند و به‌وسیله عقل ارکان توکل را به دل‌هایشان رسانده‌اند. این‌ها صاحب مقام توکل هستند. ولی این گروه نیز در مراتب ایمان و درجات آن بسیار مختلف‌اند تا به درجه اطمینان و کمال آن برسد که آن‌وقت درجه کامله توکل در قلوب آنها ظاهر می‌شود و تعلق و

دل‌بستگی به اسباب پیدا نمی‌کنند و دل آنها به مقام ربوبیت پروردگار اطمینان پیدا کرده است. چنانچه آن عارف توکل را تعریف کرد به «طرح بدن در راه عبودیت و تعلق قلب به ربوبیت». این‌ها کـه ذکـر شد در صورتی است که قلب در مقام کثرت افعالی واقع باشد، در غیر این صورت از مقام توکل بگـذرد و خارج از مقصود گردد. (امام خمینی، ۱۳۹۴: ۲۱۷ ـ ۲۱۵)

با توجه به توحید عرفانی، انسان عارف، در مقام فنا، نه خود می‌بیند و نه امر خود و لذا توکل موضوعاً منتفی است اما در مقام بقاء بعد از فنا، خود و همه مراتب هستی و افعال را تنزلات حـق‌تعـالی مـی‌دانـد، ازاین‌رو توکل به‌معنای اخلاقی، جای خود را به توکل عرفانی می‌دهد.

از نظر نگارنده، توکل عرفانی، مرتبه‌ای فوق توکل اخلاقی و به‌معنای تفـویض امـور، رضـایتمندی و تسلیم امر الهی است. چرا که سالک همه عالم را مظهر خداوند دیده، در نتیجه خود و همه کارها را بـه او واگذار می‌کند و از خود سلب اختیار نموده، متوجه ربوبیت، مالکیت و ولایت حق تعـالی بـر همـه هسـتی است. ازاین‌رو، هر فعل و انفعالی رخ دهد از درون راضی و بلکه تسـلیم محـض خداونـد متعـال اسـت. از منظر دیگر، در این مرحله، عارف همه امور را در ملک و ملک خداوند و تحت ربوبیت او می‌بیند و متوجه این مسئله است که چه بخواهد و چه نخواهد همه امور تحت قدرت بی‌نهایت الهی است و لذا راضـی بـه قضا و قدر الهی است و همین تسلیم و رضا را نیز از جلوات او می‌داند.

نتیجه

در فرهنگ عرفانی رابطه تنگاتنگی میان توحید و اخلاق وجـود دارد؛ بـدین‌صـورت کـه توحیـد عرفـانی حقیقتی است که باطنش توحید و ظاهرش اخلاق و تربیت و رشد و سلوک اسـت. مـانع اصـلی در مسـیر تربیت اخلاقی، انانیت، مستقل دیدن نفس و هواهای آن و دیگر کثرات و مخلوقـات اسـت. هنگـامی‌کـه معرفت توحیدی با گرایش عرفانی بر قلب انسان غالب شـود و موحـد ماسـوی الله را مظـاهر و تجلیـات حق‌تعالی ببیند و هیچ‌گونه استقلالی در ذات، صفات، افعال برای غیر حـق‌تعـالی قائـل نشـود، ایـن‌گونـه معرفت و باور و شهود، منجر به از بین رفتن نفس اماره و در نتیجه ریشه‌کن شدن همه رذائـل و در آخـر اصلاح و تعمیق عمل اخلاقی انسان خواهد شد. این نگاه مفاهیم و رویکردهای اعمال اخلاقی را اصلاح، تعمیق و ارتقا می‌دهد و آنها را به اوج قله توحید مرتبط می‌سازد.

به عبارت دیگر، معرفت توحید عرفانی بسته به اینکه در کدام مرتبه از اعتقاد (در عرفان نظری) شهود و تحقق (در عرفان عملی) قرار داشته باشد، لوازم و آثار تکوینی در اعمال اخلاقی انسان دارد که منجر به اصلاح و تعمیق گرایشات و اعمال خواهد شد.

منابع و مآخذ

۱. ***قرآن کریم***.

۲. ***نهج‌البلاغه***.

۳. ابن‌سینا، حسین بن عبدالله، ۱۳٦٤، ***منطق المشرقیین***، قم، نشر کتابخانه عمومی آیت‌الله مرعشی نجفی.

٤. ابن‌سینا، حسین بن عبدالله، ۱٤۱۳ ق، ***الاشارات و التنبیهات***، لبنان ـ بیروت، مؤسسه النعمان.

٥. ابن‌عربی، محیی‌الدین، بی‌تا، ***الفتوحات المکیه***، بیروت، دار الصادر.

٦. ابن‌فارس، احمد، ۱٤۰٤ ق، ***معجم مقاییس اللغه***، قم، نشر مکتب الاعلام الاسلامی.

۷. ابن‌مسکویه رازی، ابوعلی احمد بن محمد، ۱۳۷۳، ***تهذیب الاخلاق و تطهیر الاعراق***، قم، بیدار.

۸. ابن‌منظور، محمد بن مکرم، ۱٤۱٤ ق، ***لسان العرب***، بیروت، دار الفکر للطباعه و النشر و التوزیع.

۹. آملی، سید حیدر، ۱۳٦۸، ***نقد النقود فی معرفة الوجود (جامع الأسرار)***، تهران، انتشارات علمی و فرهنگی وزارت فرهنگ و آموزش عالی.

۱۰. آملی، سید حیدر، ۱۳۵۲، ***المقدمات من نص النصوص***، تهران، قسمت ایران‌شناسی انستیتوایران و فرانسه پژوهش‌های علمی در ایران.

۱۱. آملی، سید حیدر، ۱۳٦۸، ***جامع الاسرار و منبع الانوار***، تهران، مرکز انتشارات علمی وفرهنگی وزارت فرهنگ و آموزش عالی.

۱۲. امینی‌نژاد، علی، ۱۳۹۰، ***حکمت عرفانی***، قم، مؤسسه آموزشی پژوهشی امام خمینی‌قدس‌سره.

۱۳. انصاری، خواجه عبدالله، ۱٤۱۷ ق، ***منازل السائرین***، تهران، دار العلم.

۱٤. جرجانی، علی بن محمد، ۱٤۰٥ ق، ***التعریفات***، به کوشش ابراهیم الابیاری، بیروت، دار الکتاب العربی.

۱٥. جوادی، محسن، بی‌تا، ***مقاله اخلاق دائره المعارف قرآن کریم***، قم، بوستان کتاب.

۱٦. امام خمینی، روح‌الله، ۱۳۹٤، ***شرح چهل حدیث***، تهران، مؤسسه تنظیم و نشر آثار امام خمینی‌قدس‌سره.

۱۷. امام خمینی، روح‌الله، ۱۳۸۸، ***شرح حدیث جنود عقل و جهل***، تهران، مؤسسه تنظیم و نشر آثار امام خمینی‌قدس‌سره.

۱۸. دهخدا، علی‌اکبر، بی‌تا، ***لغت نامه دهخدا***، تهران، سیروس.

۱۹. راغب اصفهانی، حسین بن محمد، ۱٤۱۲ ق، ***المفردات فی غریب القرآن***، دمشق ـ بیروت، دار الشامیه.

۲۰. رمضانی، حسن، بی‌تا، ***مقاله توحید در دائره المعارف قرآن کریم***، ج ۹، بوستان کتاب، قم.

۲۱. سبحانی تبریزی، جعفر، ۱٤۲۸ ق، ***محاضرات فی الهیات***، قم، مؤسسه امام صادق‌علیه‌السلام.

۲۲. شرتونی، سعید، ۱٤۰۳ ق، ***اقرب الموارد فی فصح العربیه و الشوارد***، قم، کتابخانه آیت‌الله مرعشی نجفی.
۲۳. شیرازی، صدرالدین محمد، ۱۹۸۱ م، ***الحکمه المتعالیه فی الاسفار العقلیه الاربعه***، بیروت، دار احیاء التراث العربی.
۲٤. طباطبایی، محمدحسین، ۱۳۸۷، ***مجموعه رسائل***، قم، بوستان کتاب.
۲۵. طباطبایی، محمدحسین، ۱٤۱۷ ق، ***المیزان فی تفسیر القرآن***، قم، دفتر انتشارات اسلامی جامعه مدرسین قم.
۲٦. طوسی، نصیرالدین، ۱۳۷۳، ***اوصاف الاشراف***، تهران، وزارت ارشاد اسلامی.
۲۷. عجم، رفیق، ۱۹۹۹ م، ***موسوعه مصطلحات التصوف الاسلامی***، لبنان ـ بیروت، مکتبه ناشرون.
۲۸. فیض‌الاسلام، علی نقی، ۱۳٦۵، ***ترجمه و شرح نهج‌البلاغه***، تهران، نشر سپهر.
۲۹. فیومی، احمد بن محمد، ۱٤۲۸ ق، ***المصباح المنیر***، بیروت ـ لبنان، نشر المکتبه العصریه.
۳۰. قرشی بنابی، علی‌اکبر، ۱۳۷۱، ***قاموس قرآن***، تهران، دار الکتب الاسلامیه.
۳۱. قونوی، صدرالدین، ۲۰۱۰ م، ***مفتاح الغیب***، بیروت، دار الکتب العلمیه.
۳۲. قیصری، داوود، ۱۳۷۵، ***شرح فصوص الحکم***، تهران، شرکت انتشارات علمی و فرهنگی.
۳۳. گوهرین، صادق، ۱۳٦۸، ***شرح اصطلاحات تصوف***، تهران، زوار.
۳٤. مستملی، اسماعیل بن محمد، ۱۳٦۳، ***شرح التعرف لمذهب التصوف***، تهران، اساتیر.
۳۵. مصباح یزدی، محمدتقی، ۱۳۹۱، ***اخلاق در قرآن***، تحقیق و نگارش محمدحسین اسکندری، قم، مؤسسه آموزشی و پژوهشی امام خمینی قدس‌سره.
۳٦. مصطفوی، حسن، ۱۳٦۸، ***التحقیق فی کلمات القرآن الکریم***، تهران، نشر وزارت فرهنگ و ارشاد اسلامی.
۳۷. مطهری، مرتضی، ۱۳۷۷، ***مجموعه آثار شهید مطهری***، تهران، صدرا.
۳۸. معلوف، لویس، ۱۹۹٦ م، ***المنجد فی اللغه***، بیروت، دار المشرق.
۳۹. معین، محمد، ۱۳۷۸، ***فرهنگ فارسی***، تهران، مؤسسه انتشارات امیرکبیر.
٤۰. نراقی، احمدبن محمد، ۱۳۷۸، ***معراج السعاده***، قم، مؤسسه انتشارات هجرت.
٤۱. واحدجوان، وحید، ۱۳۹۷، ***وحدت وجود در عرفان اسلامی***، قم، انتشارات سبط النبی علیه‌السلام.