

Islamic Knowledge and Insight

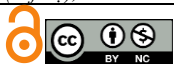
Examining the Ethical Values of Contentment (Riḍā), Trust (Tawakkul), and Entrustment (Tafwīd) from the Mystical Perspective of Imam Khomeini

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. (Email: bakhtyarm@iau.ac.ir)
3. Abdul Majid Maghami: Department of Education, Dez.C., Islamic Azad University, Dezful, Iran

Abstract

This applied study examines the ethical values of contentment (riḍā), trust (tawakkul), and entrustment (tafwīd) from the mystical perspective of Imam Khomeini. Understanding and realizing mystical stations are contingent upon understanding and realizing the theoretical foundations of mysticism, an issue that has received attention in the major works of mystics who explicate the school of Ibn 'Arabī. Imam Khomeini, as a contemporary mystic and commentator of this school, likewise employs certain ontological and anthropological theoretical foundations in explicating mystical stations. This research adopts a descriptive-analytical method and is conducted through library research, drawing on books and scholarly articles. First, the concepts of the stations of spiritual wayfaring were examined and studied in Imam Khomeini's major works related to practical mysticism; subsequently, the position of these stations within mystical states and ranks was analyzed, and finally, their degrees were interpreted and justified. The findings indicate that mystical stations differ from one another in terms of depth and richness; moreover, the theoretical foundations of mysticism are interrelated and intertwined. An examination of the explanations provided by the great mystic Imam Khomeini regarding the stations of wayfaring demonstrates the influence and necessity of theoretical foundations for explicating mystical stations. It became clear that the realization of each station of wayfaring depends on a combination of several theoretical foundations, which themselves are interconnected and inseparable. In fact, both the rationale for the necessity of realizing a given station for the spiritual seeker and the explanation of how that station is realized are made possible on the basis of these very principles and theoretical foundations, as demonstrated in this article. From a broader perspective, the fact that stations of wayfaring can be explicated through theoretical mystical foundations, and that these foundations play an effective role in their realization, points to the existence of a linkage between practical mysticism and theoretical mysticism. Imam Khomeini, as a contemporary mystic and commentator, has paid close attention in his philosophical-mystical works to the interconnection and mutual influence between practical and theoretical mysticism, and has demonstrated this linkage throughout his mystical discussions of the stations of wayfaring.

Keywords: Ethical values; Contentment (Riḍā); Trust (Tawakkul); Entrustment (Tafwīd); Imam Khomeini



How to cite: Khodabakhshi, L., Bakhtiar, M., & Maghami, A. M. (2027). Examining the Ethical Values of Contentment (Riḍā), Trust (Tawakkul), and Entrustment (Tafwīd) from the Mystical Perspective of Imam Khomeini. *Islamic Knowledge and Insight*, 5(2), 1-23.

© 2027 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.

Submit Date: 22 December 2025

Revise Date: 07 May 2026

Accept Date: 14 May 2026

Initial Publish: 14 May 2026

Final Publish: 22 June 2026

معرفت و بصیرت اسلامی

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

۱. لیلیا 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. (پست الکترونیک: bakhtyarm@iau.ac.ir)
۳. عبدالمجید مقامی: گروه معارف، واحد دزفول، دانشگاه آزاد اسلامی، دزفول، ایران

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 مبانی 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.

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

شیوه استناددهی: خدابخش، لیلیا، بختیار، مریم، و مقامی، عبدالمجید. (۱۴۰۶). بررسی ارزش‌های اخلاقی رضا، توکل و تفویض از دیدگاه عرفانی امام خمینی. *معرفت و بصیرت اسلامی*, 5(2), 1-23.

© ۱۴۰۶ 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.

تاریخ ارسال: ۱ دی ۱۴۰۴

تاریخ بازنگری: ۱۷ اردیبهشت ۱۴۰۵

تاریخ پذیرش: ۲۴ اردیبهشت ۱۴۰۵

تاریخ چاپ اولیه: ۲۴ اردیبهشت ۱۴۰۵

تاریخ چاپ نهایی: ۱ تیر ۱۴۰۵

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. چنان که 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 (Khomeini, 2003).

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 بستاند. 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 خلقیات 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 بی شمارند 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 امکان پذیر 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 صد در صد اسلامی

و معتقد به احکام اسلام و عقاید اسلامی باشند (Khomeini, 1999b) 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 تحصیلی شان برنامه‌های اخلاقی و برنامه‌های تهذیبی باشد تا فرآورده‌های آن‌ها امثال مرحوم مطهری را به جامعه تسلیم کند و اگر خدای نخواستہ برخلاف باشد آن وقت افراد مقابل این افراد را به جامعه می‌فرستد و این‌ها جامعه را به فساد می‌کشند و مردم را به اسارت. مهم تر 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 (Khomeini, 1999b). 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، وحیانی 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 راحل 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 صالح زاده و همکاران (۱۴۰۱) بررسی مقامات عرفانی (توبه، صبر، رضا، ورع و توکل) از دیدگاه آثار امام خمینی و امام محمد غزالی (Salehzadeh et al., 2022)، مستجاب الدعوانی (۱۳۹۸) بررسی مقایسه‌ای و تحلیل سلوک عرفانی در «منازل السائرین» خواجه عبدالله انصاری و «الهدایه‌الی فرائض القلوب» بحیی بن باقودا (Mostajab al-Da'avati, 2019)، ناسخیان (۱۳۹۷) بررسی و مقایسه صبر از دیدگاه خواجه عبدالله انصاری و امام خمینی (Nasakhiyan, 2018)، عبدالمحمدی (۱۴۰۰) به بررسی مبانی نظری منازل عرفانی از منظر امام خمینی (س) (مطالعه موردی: منازل صبر، توکل، تفویض، تسلیم، رضا) (Abdolmohammadi, 2021) 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 (Motahhari, 1988). این‌فناوری تفاوت عرفان نظری و عرفان عملی را، که نام آن را علم تصوف و سلوک می‌گذارد، را به متعلق این دو علم بازمی‌گرداند او در این‌باره می‌گوید: علوم باطنی اگر متعلق به تعمیر باطن از راه تعاملات قلبی به‌وسیله 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 (Abdolmohammadi, 2021).

درباره عرفان عملی نیز دو تلقی وجود دارد: یکی چنانچه محقق فناری در تعریف بالا بیان کرد، به‌معنای معرفت و شناخت مراحل سیر و سلوک و منازل و مقامات سلوکی است و دیگری، به‌معنای 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 به‌معنای فرایندی آن است. در باب تربیت عرفانی، برخی آن را به‌گونه‌ای تعریف کرده‌اند که بسیار نزدیک به تربیت اخلاقی است. به‌عنوان 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 برنامه‌ریزی‌شده‌ای است که به‌واسطه آنها آدمی در راه پرورش توانایی‌های باطنی خویش، از مراتب پست و دنیای مادی عبور کرده و از چنگ نفس‌آماره رهایی یابد و ایمان، اخلاص و عشق به خدا را تجربه کند. همزمان با پیمودن منازل، حالات و مقامات، جذبه‌ها، نفحه‌ها 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 غیر مناسب و ضروری و یا غیر ضروری 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، سازمان دهی می‌شوند یک نظام ارزشی را پدید می‌آورند (Turner, 2008). بنابراین ارزش‌ها، نظام‌های نمادهایی که در قالب ایده‌های انتزاعی اخلاقی مربوط به خوب و بد، مناسب و نامناسب، درست و نادرست سازماندهی شده‌اند؛ می‌باشد (همان، ص ۴۱۸). ارزش‌ها بدلیل عام بودن و انتزاعی بودن وضعیت‌های

گونگون را فرا می‌گیرند، بدین معنا، ارزش‌ها «آن قدر کلی هستند که قابلیت به کارگیری در موقعیت‌های بسیار متفاوتی را دارند» (همان، ص ۸۰). 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، باتوجه 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 بی ارزش یا ضد ارزش به معنای نامطلوب است (Mesbah, 2012). ارزش‌های اخلاقی، که در درون نظام اخلاقی معنا می‌یابد؛ نقش مهمی در راستای جهت‌دهی به رفتارها، صفات و وضعیت اختیاری آدمی ایفا می‌کند؛ چراکه 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 مالک ارزش، موجب می‌شود که این دو، موجه تلقی گردند و بی پایه و مبنا محسوب نشوند (مومنی و قلعه بهمن، ۱۴۰۱: ص ۱۴۵). 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، یعرف یا عرفان و نوع واژه‌ها، هم در نصوص دینی ما و هم در زبان عربی وجود داشته‌است؛ 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. در تعریفی دیگر؛ عرفان یعنی خداشناسی و شناخت حضرت حق تعالی (Sajjadi, 2004). امام خمینی در تعریف عرفان می‌فرماید: «عرفان عبارتست 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 صفات و مراودات و نتایج الهی در حضرات اسمائی و اعیانی (Khomeini, 1999a).

در قرآن کریم رضای الهی به رضوان تعبیر شده است. «وَرِضْوَانٌ مِّنَ اللَّهِ أَكْبَرُ» (توبه/۷۲) کلمه رضوان به کسره راء و همه ضمه آن به معنای بالاترین درجه رضا و خشنودی است و چون بزرگ ترین 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 بر خورده‌ایشان از سر اخلاص و صداقت باشد. «قَدْ رَضِيَ اللَّهُ عَنِ الْمُؤْمِنِينَ إِذَا بَيَّعُوكَ تَحْتَ الشَّجَرَةِ فَعَلِمَ مَا فِي قُلُوبِهِمْ فَأَنْزَلَ السَّكِينَةَ عَلَيْهِمْ وَأَثَابَهُمْ فَتْحًا قَرِيبًا» (الفتح/۱۸) (Ghara'ati, 1995). 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 الرَّجِعِي إِلَىٰ 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

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 (Khomeini, 1999a).

د) رضا

رضا به معنای خشنودی (راغب اصفهانی، ۱۳۸۷، ج ۲، ص ۸۰) و ضد سخط (قریشی، ۱۳۶۴، ج ۳، ص ۱۰۴) 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 بر حذر کننده از نواهی الهی ببیند" (Raghib al-Isfahani, 1984).

در تعریفی دیگر «رضا» عبارت است از ترک اعتراض بر مقدرات الهیه در باطن و ظاهر، قولاً و فعلاً (Naraghi, 1999) 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 (Ghara'ati, 1995). 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» (Tabataba'i, 2006). 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» (Kashani, 2006).

شما صبر خواهیم کرد) و توکل کنندگان، باید فقط بر خدا توکل کنند!.

و درجایی 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.» (Ibn Abi al-Hadid, 1984).

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» (Naraghi, 1999). یا انجام دادن همه امور لازم در حوزه تدبیر فردی و اجتماعی و واگذاری نتیجه امور به خدا در حوزه خارج از دسترس انسان (Tabarsi, 2004). در المحجة البيضاء آمده است: «التوکل عبارة عن اعتماد القلب على الوكيل وحده؛ توکل این است که قلب انسان، تنها به وکیل خود اعتماد کند» (Fay Kashani).

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؛ 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 آوأمش و سکوتش تنها با نام خدا باشد» (Shabbar, 1975).

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 (Tabataba'i,

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: «فَأَنْقَلِبُوا بِنِعْمَةِ مَنْ اللَّهُ وَفَضْلٍ لَمْ يَمَسَّهُمْ 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 هیچگونه ابایی ندارند «وَمِنَ النَّاسِ مَنْ 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) (Ghara'ati, 1995).

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 (Farahidi, 1994).

توکل بر خدا یکی از ارکان ایمان و از فضایل اخلاقی به شمار می‌آید. مهم ترین 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 وَلَنْصَبِرَنَّ عَلَى 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

2006). 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 (Tabataba'i, 2006).
 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» (Tusi, 1989).

طبری در معنای توکل آورده است: «در امور به خدا اعتماد کردن، امر خود را به او واگذارند و به قضای او راضی بودن (همان، ج ۱۰، ص ۱۶) و منقاد و تسلیم او بودن است» (Tabari, 1994).

به نظر فخر رازی توکل عبارت است از: «تسلیم بودن به امر خدا و اعتماد کردن به فضل او می‌باشد» (Fakhr al-Din al-Razi, 2008).

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» (Majlisi, 1983).

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 ... 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 (Abdolmohammadi, 2021).

مفهوم رضا و ماهیت آن از دیدگاه امام خمینی

رضا، از جمله‌ی والاترین مفاهیم عرفانی است. به تعبیری، رضا شاد بودن دل است، در تلخی قضا. گویی که رضا ثمره‌ی 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 شانه- و اراده‌ او و مقدرات او مرتبه‌ی اعلائی آن، از اعلا مراتب کمال انسانی است و بزرگتر مقامات اهل جذب و محبت است و آن فوق تسلیم و دون مقام فناست» (Khomeini, 2008). ایشان

۴) 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 (Akbari, 2005).

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 جذبه است- در این مقام به طور کامل موجود است.» (Khomeini, 1999a)

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 (همان). مقام رضا نزدیک ترین 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 امکان پذیر 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 دارند و کیل کند در تحصیل خیر و صلاح، و راضی فانی کرده است اراده خود را در اراده حق و از برای خود اختیاری نکنند، چنانچه از بعضی اهل سلوک پرسیدند: ما ترید؟ قال: ارید أن لا ارید مطلوب او مقام رضا بود (Khomeini, 1999a).

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 فرموده اند: «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.» (Khomeini, 2008).

گمبادی مقام رضا:

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

۱) 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.

۲) 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 برساند 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 خوش بینی نسبت به خدا در دل سالک جلوه گر شود و به تعبیر امام این اول مرتبه رضا است.

۳) طمأنینه نفس به مقام جمیلت حق: در این مرتبه، عبد سالک به درجه اطمینان رسد و چون طمأنینه نفس به مقام جمیلت حق حاصل شد، مرتبه رضا کاملتر گردد؛ در این صورت است که مخاطب آیه شریفه: یا أَيُّهَا النَّفْسُ الْمُطْمَئِنَّةُ ارْجِعِي إِلَىٰ رَبِّكِ رَاضِيَةً مَرْضِيَّةً (فجر/۲۷) قرار خواهد گرفت؛ یعنی، به مرحله‌ای می‌رسد که هم خدا از او راضی است و هم او از خدا.

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 کثرات سیر می‌کند و برای خود و غیر خود شانی از تصرف و اراده قائل است و به اصطلاح، دوئیت انگاری 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 منشا تقوای نفس شود، و صبر در طاعات منشأ انس به حق گردد، و صبر در بلیات منشا رضا به قضای الهی شود. و این‌ها از مقامات بزرگ اهل ایمان، بلکه اهل عرفان، است (Khomeini, 2009).

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 آن چه خدای تعالی، بر آن‌ها عطا فرموده» (Khomeini, 2008).

از نظر ایشان، مردم دنیا دو طبقه اند: یا آنانکه 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 سلسله‌ی موجودات را به سخط حق تعالی نفروشد و همه‌ی 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 (=ابن الوقت) و اینها باعث می‌شود تا لب از شکوه و شکایت بردارد؛ بدینی را به کلی رها کرده، به خوش بینی 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 شهپر توکل سوار است؛ زیرا رضا توکل در کنار یکدیگرند. (به نقل از زمزم عشق، ص ۱۳۲) 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 علی الاطلاق داشته باشد، آنچه را نیز از او ظهور پیدا کند، کامل بیند و جمال و کمال حق را در جمیع موجودات، ظاهر بیند... 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.» (شرح حدیث جنود عقل و جهل، ص ۱۶۴) 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

و خشنودی از نبوت و امامت نیز حاصل نشود مگر عمل به طرق سعادت و کمال انسانیت که ما را بدان هدایت نمودند: «رَضِيتُ... بِمُحَمَّدٍ صَلَّى اللَّهُ عَلَيْهِ وَآلِهِ وَسَلَّمَ نَبِيًّا وَرَسُولًا وَبِالْقُرْآنِ كِتَابًا وَبِعَلِيِّ أَمِيرِ الْمُؤْمِنِينَ وَأَوْلَادِهِ الْمَعْصُومِينَ عَلَيْهِمُ السَّلَامُ أُمَّةً» (Kulayni, 1991)

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 احبّه و چه از مقابلات آن‌ها - و پیش او بلیات و امراض و امثال آن با مقابلاتش، یکسان باشد در این که هر دو را عطیة 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 جذبّه 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 قَبَلِ تو نوشدارو

فحش از دهن تو طیبیات است

(کلیات سعدی، غزلیات، ص ۴۳۱)

و این مقام، یعنی مقام محبت و جذبّه را باید اوایل درجه 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: رِضا اللهُ رِضانا أَهْلِ الْبَيْتِ (Majlisi, 1983) خشنودی خداوند، خشنودی ما اهل بیت است. گرچه ممکن است این اشاره به

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 (Khomeini, 2008).

حضرت امام خمینی (ره) رضا را مقدمه 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 تجلیه نفس، تأثیرات بسیاری دارد که قلب را مورد تجلیات خاصه 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 مراد و مراد 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 وَبَصَرَهُ را تا اندازه‌ای ظاهر گرداند. (Khomeini, 2015).

مراتب و درجات رضا:

افرادی همچون عبدالرزاق کاشانی برای رضا درجاتی (سه درجه) را ذکر کرده اند؛ امام راحل - نَوَّرَ اللهُ مَضْجَعَهُ - نیز برای این مقام درجات و مراتبی را مرقوم فرموده اند:

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: «رَضِيتُ بِاللَّهِ رَبًّا» پس اوّل مرتبه 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 مبعوض 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: «رَضِيتُ بِالْإِسْلَامِ دِينًا» و رضایت

مقام عالی تری باشد که عبارت است از قرب فرایض که بقاء بعد الفناء است (Khomeini, 2008).

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 همین طور، 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 (Ibn Manzur, 1994). 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 وکالت او در تمام آن کارها است. در تعریف دوم به نقل از رساله قشیریه «توکل عبارت است از انداختن بدن در بندگی و تعلق قلب به پرورندگی»؛ 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 لازمه اش آن است که با بی‌اعتمادی و دل بردن از خود، غیر خدا و اسباب ظاهری، خود را کاملاً تحت بندگی چنین موجودی درآورد تا او را پروراند و تربیت کند تا هم مقاصد مادی او را تامین 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 جوانحی و پنهان آن است.

تعریف برگزیده سوم جنبه‌ای ژرف تر از توکل را مطرح می‌کند که نیازمند عمل و معامله قلبی با خداوند است: «توکل بر خدا بریدن 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 (Khomeini, 2008, 2009). در نهایت، تعریف خود ایشان آن است که حقیقت توکل واگذاری جمیع امور به وکیل و اعتماد کردن به وکالت او و صرف نظر نمودن از دیگران و چشم امید بستن از آن‌ها است (Khomeini, 2007).

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 تاکید امام بر ایمانی شدن توکل تحقق آن امری قلبی است نه معرفتی صرف، چون اگر در حد همان معرفت باقی بماند حقیقتاً توکی تحقق نیافته است (Khomeini, 2009).

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 موثر 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 ذومراتب 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 طمانینه و اطمینان می‌رسد. در واقع این مرتبه نتیجه شدت ایمان و تسلط ایمان کامل و حقیقی توکل بر قلب است که در این صورت هیچ گونه 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 (Mahdi-Pour, 2015).

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» * - إلى أن قال- أولئك هم المؤمنون حقا».

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 دل بستگی 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 (Khomeini, 2009).

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 دریاورد 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 نافع در عالم وجود نیست. پس به مرتبه بالاتری از توکل رسد.

و در سوره مبارکه آل عمران، در ضمن خطاب به رسول خدا فرماید: «إِذَا 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 «فناى 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 متفاوت اند.

طایفه اول: عامه موحدین حق تعالی را خالق مبادی امور و کلیات جواهر و عناصر اشیا می‌دانند، و تصرف او را محدود می‌دانند و احاطه ربوبیت را قائل نیستند.^۱ اینها به حس لقلقه لسان گاهی می‌گویند مقرر امور حق است و همه چیز در تحت تصرف اوست و هیچ موجودی

^۱ قائل نبودن به احاطه ربوبی حق، به این معنا است که حضور و تأثیر قدرت حق را در کارها توجه ندارند و گمان می‌کنند خداوند در ایجاد کارها تأثیر دارد، اما در ادامه راه و جزئیات و مدیریت آنها نقشی ندارد.

بی اراده مقدسه 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 محجوب اند 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 کونیه 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 راتحه‌ای 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 تبلی نمایند، فوراً اظهار اعتماد بر حق و فضل او و توکل بر او نمایند. می‌خواهند بدون سعی و عمل بالفظ: خدا بزرگ است و متوکلیم 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 متوکل اند و در هیچ یک اعتماد به حق ندارند؛ لکن چون امور دنیوی را اهمیت می‌دهند، به اسباب متشبث می‌شوند و به حق 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 لقلقه لسان و صورت بی معنی چیز دیگر نیست و حقیقت ندارد.

طایفه 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 نگذارد از آنها فوت شود مصلحتی، گرچه خود آنها تمیز ندهند مصالح را از مفاسد.

این طایفه، گرچه علماً متوکل اند، ولی به مرتبه ایمان نرسیده، و از این جهت در امور متزلزل اند 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: آنان اند که تصرف حق را در موجودات به قلوب رسانده و قلوب آن‌ها ایمان آورده به اینکه مُقدر امور حق تعالی و سلطان و مالک اشیاء اوست؛ و با قلم عقل در الواح دل‌ها ارکان توکل را رسانده اند. اینها صاحب مقام توکل هستند. ولی این طایفه نیز در مراتب ایمان و درجات آن بسیار مختلف اند 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 چنگ 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» (Nakhshabi).

اینها که ذکر شد در صورتی است که قلب واقع باشد در مقام کثرت افعالی^۱ 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 رسند (Khomeini, 2009) و فنای مطلق افعالی دفعتاً واقع نشد، بلکه تدریجاً (واقع) شود، اول در مقم خود و پس از آن در سایر موجودات مشاهده شود، حصول توکل و رضا و تسلیم و سایر مقامات نیز بتدریج 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 (Kulayni, 1991).

آثار توکل:

دربار نمود عملی این مقام عرفانی در صحنه جامعه باید گفت آنگاه که آدمی بخواهد اینگونه 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 اینگونه پایند به توکل باشند، به جرأت میت واند 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 سپرده اند 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 مؤننه ورزقه من حیث لایحتسب؛ هر کس به خدا توکل کند، خداوند هزینه او را کفایت می‌کند و از جایی که گمان نمی‌برد، به او روزی می‌دهد».

۲- توکل سبب نجات

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

۳- آسان شدن سختی‌ها

حضرت علی علیه‌السلام فرمودند: «من توکل علی الله ذلت له الصعاب و تسهلت علیه الاسباب؛ هر کس به خدا توکل کند، دشواری‌ها برای او آسان می‌شود و اسباب برایش فراهم می‌گردد».

۴- شکست ناپذیری

امام محمدباقر علیه‌السلام 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- قوی‌ترین مردم شدن

برسد. تفصیل این مراحل را ببینید: شرح چهل حدیث، ص ۲۰۶، شرح حدیث دوازدهم.

^۱ 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

امام موسی کاظم علیه‌السلام فرمودند: «من اراد ان یکن اقوی الناس فلیتوکل علی الله؛ هر که می‌خواهد قوی‌ترین مردم باشد، بر خدا توکل نماید».

۶- نترسیدن از غیر خداوند

راوی می‌گوید: از امام رضا علیه‌السلام 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 می‌رساند و نه سودی می‌بخشد و نه می‌دهد و نه باز می‌دارد و به کارگیری و مایوس شدن از خلق (یعنی آن یاس باطنی را که نسبت به مردم دارد، در عمل و خارج نشان دهد) پس هرگاه بنده چنان باشد، برای احدی غیر از خدا کار نمی‌کند و جز خدا امید ندارد و از غیر او ترسی ندارد و در احدی غیر از خدا طمع ندارد؛ این همان توکل است» (Hosseinali-Pour, 2014).

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 می‌رساند. تفویض کار به کسی یعنی گرداندن کار به سوی او و او را بر آن کار حاکم کردن (Ibn Manzur, 1994).

در معنای لغوی تفویض چند نکته در مورد کیفیت واگذاری کار قابل ذکر است، اول آنکه واگذاری به گونه‌ای است که آن دیگری که امر به او واگذار می‌شود عهده دار و صاحب اختیار مطلق در آن امر باشد و از این لحاظ تفویض تنها زمانی محقق می‌شود 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 می‌کند و تمام کار را به دیگری می‌سپارد، 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

نیت را از میان بر می‌دارد. 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 تکلیف 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 پیش آینده را در مورد دنیا و آخرت خود، امور فردی یا اجتماعی اش 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 (Mustafavi, 1989).

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 (Khomeini, 2013). آیه شریفه «وَ أَوْضِ أَمْرِي إِلَيَّ اللَّهُ إِنَّ اللَّهَ بَصِيرٌ بِالْعِبَادِ: و کار خود را به خدا واگذار می‌کنم همانا به بندگانش بصیر است.» (سوره غافر) نیز موید 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

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 ردا 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. (سجادی، سیدجعفر. ۱۳۸۳)، فرهنگ اصطلاحات و تعبیرات عرفانی، چاپ هفتم، تهران: طهوری، ص ۷۲۸).

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 هر چه مورد شهود سالک به حقیقت توحید نزدیک تر باشد شهود او کامل تر است.

سالک در درجه دوم منزل تفویض اضطرار و درماندگی و بی‌چاره بودن حقیقی خود را مشاهده کرده و به دل می‌فهمد که نه هیچ عملی می‌تواند نجات بخش او باشد و نه هیچ گناهی هم لزوماً هلاک کننده او است. این مشاهده برابر با انقطاع از اسباب و تدابیر خویش و درک موثر بودن اراده مطلق الهی و تاثیر بلامنازع 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 مبدا حقیقی آن‌ها و مالک علی الاطلاقشان دیده و به کلی

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 (Ansari, 1996) یعنی تفویض عبارت است از ذات تسلیم و واسپردن کارها. به نظر خواجه عبدالله، دایره تفویض وسیع تر از توکل است و توکل بخشی و شعبه‌ای از آن محسوب می‌شود اما امام تفویض و توکل را دو منزل جداگانه و مستقل می‌داند. (Khomeini, 2009).

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 پیش آمد واقعه‌ای نیست. او به طور کلی، در همه وقت و در هر موقعیتی خود را به خداوند تسلیم می‌داند (Ansari, 1996). 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 (Khomeini, 1999b).

سه درجه تفویض به ترتیب از علم حصولی تا شهود عینی هستند. علم حصولی سالک در درجه نخست سه متعلق دارد که با یکدیگر مرتبطند. 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

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 پایین تری 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 (Sajjadi, 2004).

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 این که 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

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 (Tilimsani, 1992). شرح منازل السائرین، محقق/ مصحح: عبدالحفیظ منصور، چاپ اول، قم: انتشارات بیدار. ج ۱: ص ۲۰۳). 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 (Kashani, 2006)، شرح منازل السائرین، محقق/ مصحح: محسن بیدارفر، چاپ سوم، قم: انتشارات بیدار. ص ۲۳۰). و همان طور که پیداست توحید افعالی در تبیین این منزل یک مبنای وجود شناسانه است.

تفاوت تفویض با توکل این است که متوکل خدا را قائم مقام 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 علی الاطلاق حق تعالی در سراسر هستی و جمیع امور معرفت دارد: پس تدبیر و تصرف خود، و ارادت و اختیار خود از میان برداشته اند، و کار به خدای بگذاشته‌اند (Nasafi, 2007).

امام تفویض را مقامی بالاتر از حد توکل می‌داند که به مرتبه معرفتی سالک مبتنی است اما برخلاف نظر خواجه عبدالله، آن را زیر مجموعه یا شعبه‌ای از تفویض نمی‌داند (Khomeini, 2007) 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 این که 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 موثر بودن تام خداوند در جهان است که همان حد توحید افعالی است. بنابراین،

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 یاری آن نیست که با خداوند قادر مطلق، با وجود بحث 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 لایتغیر در مورد واجب و ممکن را دستخوش تغییر می‌کند (Khomeini, 2009).

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 سنّه الله جاریه است در تمام مراتب وجود و مشاهده غیب و شهود (Khomeini, 2009).

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 این جا پرسش مطرح می‌شود مبنی بر این که 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 تاثیر 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 «یادنی» شرط حتمی تحقق آن معجزات ذکر شده است: «وَ إِذْ تَخْلُقُ مِنَ الطِّينِ كَهَيْئَةِ الطَّيْرِ يَادْنِي فَتَنْفُخُ فِيهَا فَتَكُونُ طَيْرًا يَادْنِي وَ تُبْرِئُ الْأَكْمَهَ وَ الْأَبْرَصَ يَادْنِي وَ إِذْ تُخْرِجُ الْمَوْتَى يَادْنِي: 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 مادر زاد و شخص بیس 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 اماتة 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 مقربّی یا نبی مرسلی، از عقول مجردة 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 (Khomeini, 2009).

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 اراده اش 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 (Khomeini, 2009).

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 اراده اش را در اراده حق فانی می‌کند، بلکه این است که او به این معرفت نایل می‌شود که اراده اش 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: اَبی الله اُن یجری الأمور إلا بأسبابها (Khomeini, 2009).

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 یافته اند یا به بیان دیگر، از تجلیات آن

در اینجا، امام بنا بر اصل انسان شناختی فقر و عجز ذاتی انسان و احتیاج تام و تمام او به ذات بی نیاز 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 بود 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 توجیه پذیر 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 معدوم الذات و عین نیاز و فقر به اسماء هستند، لذا در سلسله مراتب هستی شناسی 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 مامور به زنده کردن و میراندن موجودات هستند از قبیل تفویض مطلق نیست و هر آنچه 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 اراده اش در اراده حق تعالی فانی شده باشد و جز

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 مامور 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 (Khomeini, 2009).

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 جهل 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 (Khomeini, 2003). Ethical values, therefore, are not merely behavioral norms but existential orientations shaping both individual destiny and collective stability. Imam Khomeini repeatedly emphasizes that scholars and educators lacking ethical self-purification inflict deeper harm upon society than external political oppression, because moral corruption erodes the spiritual foundations of communal life (Khomeini, 1999b). In response to the inadequacy of modern secular ethical systems and the moral crisis of contemporary societies, this study situates Islamic mystical ethics as a viable and necessary alternative grounded in divine ontology and anthropology. Within this framework, *riḍā*, *tawakkul*, and *tafwiḍ* emerge not

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 موثر 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 بررسی 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 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.

مشارکت نویسندگان

در نگارش این مقاله تمامی نویسندگان نقش یکسانی ایفا کردند.

تعارض منافع

در انجام مطالعه حاضر، هیچ‌گونه تضاد منافی وجود ندارد.

EXTENDED ABSTRACT

The study investigates the ethical values of contentment (*riḍā*), trust (*tawakkul*), and entrustment (*tafwiḍ*) as central stations of spiritual wayfaring within Islamic mysticism, examined specifically through the mystical, ethical, and philosophical works of Imam Khomeini. Ethics occupies a foundational position in human spiritual formation, and from Imam Khomeini's perspective, moral refinement and inner purification are indispensable prerequisites for human perfection. He conceives the human being as the distilled essence of creation, capable of transcending material and existential limitations through ethical self-discipline and spiritual training

as isolated virtues but as interrelated ethical-spiritual stations whose realization depends upon deeper theoretical foundations. Previous studies have explored related mystical stations comparatively or thematically, yet the distinctive contribution of this research lies in its systematic exposition of how Imam Khomeini integrates theoretical mysticism with practical ethical realization, demonstrating the inseparability of metaphysical principles and lived spiritual practice (Abdolmohammadi, 2021; Salehzadeh et al., 2022).

From a theoretical standpoint, the study adopts a descriptive-analytical methodology grounded in library research and focuses on Imam Khomeini's major works in practical and theoretical mysticism. Mysticism is approached as a form of experiential, presential knowledge oriented toward divine reality, encompassing both theoretical mysticism ('irfān nazārī) and practical mysticism ('irfān 'amalī). Theoretical mysticism provides an ontological and anthropological worldview concerned with divine names, attributes, and manifestations, whereas practical mysticism addresses the transformative process of spiritual wayfaring through stations and states (Motahhari, 1988). Imam Khomeini explicitly affirms this dual structure, defining mysticism as presential knowledge of God and His manifestations attained through spiritual unveiling and inner purification (Khomeini, 1999a). The study emphasizes that practical mysticism, as a lived process of ethical and spiritual transformation, cannot be properly understood or realized without its theoretical underpinnings. Ethical values function within a broader value system that provides evaluative criteria for human actions and dispositions, shaping moral judgment and social cohesion (Turner, 2008). Ethical values, in this sense, are not subjective preferences but objective orientations rooted in divine order and human fitrah, guiding voluntary actions toward perfection (Mesbah, 2012). Imam Khomeini's mystical ethics thus integrates moral cultivation, metaphysical realism,

and spiritual discipline into a coherent system aimed at existential fulfillment.

Within this integrated framework, *riḍā* (contentment) occupies a particularly elevated position among mystical stations. *Riḍā* signifies inner satisfaction with divine decree and joyful acceptance of God's will, free from objection or resentment (Naraghi, 1999). Classical mystical sources regard *riḍā* as the culmination of earlier stations such as patience and trust, and Imam Khomeini similarly defines it as one of the highest human perfections, situated above submission (*taslīm*) and below annihilation (*fanā'*) (Khomeini, 2008). He conceptualizes *riḍā* as rooted in the recognition of the intrinsic beauty (*jamāl*) of divine acts, leading the seeker to perceive all events—whether pleasurable or painful—as manifestations of divine wisdom. The study details Imam Khomeini's articulation of the epistemic and spiritual prerequisites of *riḍā*, including intellectual recognition of divine beauty, heartfelt faith in God's benevolence, existential tranquility (*ṭuma'nīnah*), and ultimately, direct contemplative witnessing (*mushāhadah*) (Khomeini, 1999a). Qur'anic discourse on divine pleasure (*riḍwān*) reinforces this conception, portraying mutual satisfaction between God and the perfected soul as the highest triumph (Tabataba'i, 2006). *Riḍā*, therefore, transforms ethical life from reluctant endurance into joyful alignment with divine reality, dissolving resentment and cultivating universal benevolence toward creation as manifestations of the One.

Closely related to *riḍā* is the station of *tawakkul* (trust), which functions as both a prerequisite and a companion to contentment in the spiritual path. *Tawakkul*, linguistically denoting reliance and delegation, signifies entrusting one's affairs to God while recognizing Him as the sole effective cause in existence (Farahidi, 1994). Imam Khomeini presents *tawakkul* as an ethical-spiritual state grounded in the recognition of divine lordship, omnipotence, mercy, and wisdom (Khomeini, 2009). The study outlines Imam Khomeini's typology of *tawakkul*, distinguishing between

rational, faith-based, tranquil, and witnessing-based trust, each corresponding to deeper levels of existential awareness. While rational tawakkul rests on intellectual assent to divine governance, genuine tawakkul emerges only when this knowledge permeates the heart, freeing it from dependence on secondary causes (Khomeini, 2007). Qur'anic descriptions of true believers consistently associate faith with reliance upon God, indicating that tawakkul is not optional but constitutive of authentic belief (Khomeini, 2009). Imam Khomeini further emphasizes that tawakkul does not negate human effort or causal order; rather, it negates psychological attachment to causes, redirecting trust exclusively toward God. In this sense, tawakkul represents a decisive ethical reorientation that liberates the seeker from anxiety, fear, and misplaced hope, grounding action in serenity and divine confidence.

The station of tafwīd (entrustment) is examined in close connection with tawakkul, given their conceptual proximity in Imam Khomeini's writings. Tafwīd, in its sound mystical meaning, refers to surrendering the outcome of one's affairs to God after fulfilling one's ethical and practical responsibilities, distinct from the theologically erroneous notion that denies divine involvement in human action (Abdolmohammadi, 2021). Imam Khomeini rejects both absolute determinism (jabr) and radical delegation that excludes divine agency, affirming instead a dynamic synthesis wherein human agency operates within divine sovereignty. In the mystical path, tafwīd represents a deepened form of tawakkul, characterized by the relinquishment of personal preference and the harmonization of one's will with divine will. The study demonstrates that Imam Khomeini does not treat tafwīd as an isolated station but as an advanced modality of trust that emerges when the seeker's egoic claims dissolve. Tawakkul prepares the ground by severing reliance on created causes, while tafwīd consummates this process by dissolving attachment to personal outcomes. Together, these stations cultivate ethical humility, existential courage, and spiritual freedom, enabling

the seeker to act responsibly without anxiety or self-assertion.

In conclusion, the study demonstrates that riḍā, tawakkul, and tafwīd form an integrated ethical–mystical triad within Imam Khomeini's spiritual anthropology, grounded in a profound synthesis of theoretical and practical mysticism. These values are not merely moral recommendations but transformative stations that reshape human consciousness, agency, and orientation toward reality. By tracing their conceptual foundations, hierarchical relationships, and experiential realization, the study highlights Imam Khomeini's distinctive contribution to Islamic ethical mysticism: the demonstration that ethical perfection is inseparable from metaphysical insight and spiritual practice. The interdependence of knowledge, faith, and lived experience underscores the necessity of integrating philosophical theology with moral cultivation. Ultimately, the realization of these ethical values enables the human being to transcend egocentric existence, align with divine wisdom, and embody a form of ethical life capable of addressing both individual spiritual fulfillment and broader moral crises of contemporary society.

References

- Abdolmohammadi, Z. (2021). *Theoretical foundations of mystical stations from the perspective of Imam Khomeini (Case study: The stations of Patience, Trust, Devolution, Submission, and Satisfaction)* [Imam Khomeini and Islamic Revolution Research Institute].
- Akbari, M. (2005). Imam Khomeini and the Station of Satisfaction (Rida). *Journal of the Faculty of Literature and Humanities, University of Tehran*, 56(175).
- Ansari, A. (1996). *Manazil al-Sa'irin* (1st ed.). Dar al-Ilm.
- Fakhr al-Din al-Razi, A. (2008). *Mafatih al-Ghayb* (Vol. 28). Dar Ihya al-Turath al-Arabi.
- Farahidi, K. (1994). *Al-Ayn* (Vol. 7). Hijrat Publications.
- Fayz Kashani, M. *Al-Mahajjat al-Bayda fi Tahdhib al-Ahya*. Islamic Publications Office.
- Ghara'ati, M. (1995). *Tafsir-e Noor* (1st ed.). Lessons from the Quran Cultural Center.

- Hosseinali-Pour, H. (2014). *Trust (Tawakkul) from the perspective of Imam Khomeini*. Institute for Publication and Preservation of Imam Khomeini's Works.
- Ibn Abi al-Hadid, A. (1984). *Sharh Nahj al-Balagha*. Library of Grand Ayatollah Mar'ashi Najafi.
- Ibn Manzur, M. (1994). *Lisan al-Arab* (Vol. 12). Dar al-Fikr.
- Kashani, A. (2006). *Sharh Manazil al-Sa'irin* (3rd ed.). Bidar Publications.
- Khomeini, R. (1999a). *Rah-e Eshq (The Way of Love)*. Institute for Publication and Preservation of Imam Khomeini's Works.
- Khomeini, R. (1999b). *Sahifeh-ye Imam* (Vol. 14). Institute for Publication and Preservation of Imam Khomeini's Works.
- Khomeini, R. (2003). *Imam Khomeini and Ethical-Mystical Thoughts (Abstracts of Congress Papers)* (4th ed.). Institute for Publication and Preservation of Imam Khomeini's Works.
- Khomeini, R. (2007). *Misbah al-Hidaya ila al-Khilafa wa al-Wilaya* (6th ed.). Oruj Printing and Publishing Institute.
- Khomeini, R. (2008). *Sharh-e Hadith-e Jonud-e Aql va Jahl (Commentary on the Hadith of the Hosts of Intellect and Ignorance)* (12th ed.). Oruj Printing and Publishing Institute.
- Khomeini, R. (2009). *Sharh-e Chehel Hadith (Commentary on Forty Hadiths)* (4th ed.). Oruj Printing and Publishing Institute.
- Khomeini, R. (2013). *Divine Justice from the perspective of Imam Khomeini*. Institute for Publication and Preservation of Imam Khomeini's Works.
- Khomeini, R. (2015). *Adab al-Salat (Disciplines of Prayer)*. Institute for Publication and Preservation of Imam Khomeini's Works.
- Kulayni, M. (1991). *Al-Kafi* (Vol. 2). Dar al-Ta'aruf.
- Mahdi-Pour, H. (2015). *Foundations and Systematization of Imam Khomeini's Mystical Ethics* (1st ed.). Oruj Printing and Publishing Institute.
- Majlisi, M. B. (1983). *Bihar al-Anwar*. Al-Wafa Institute.
- Mesbah, M. (2012). The role of intention in ethical value. *Journal of Revelatory Ethics*(2), 81-104.
- Mostajab al-Da'avati, S. A. (2019). *A comparative study and analysis of mystical wayfaring in Khwaja Abdullah Ansari's "Manazil al-Sa'irin" and Bahya ibn Paquda's "Al-Hidaya ila Fara'id al-Qulub"* Semnan University].
- Motahhari, M. (1988). *An Introduction to Islamic Sciences* (5th ed.). Sadra Publications.
- Mustafavi, H. (1989). *Al-Tahqiq fi Kalimat al-Quran al-Karim* (1st ed.). Ministry of Culture and Islamic Guidance.
- Nakhshabi, A. *Risala al-Qushayriyya (Vol. 1, Commentary on the Stations: The Chapter of Trust)*.
- Naraghi, M. (1999). *The Science of Islamic Ethics (Translation of Jami' al-Sa'adat)* (Vol. 3). Hikmat.
- Nasafi, A. (2007). *Al-Insan al-Kamil* (8th ed.). Tahoori.
- Nasakhiyan, F. (2018). *Investigation and comparison of patience from the perspective of Khwaja Abdullah Ansari and Imam Khomeini* [Imam Khomeini and Islamic Revolution Research Institute].
- Raghib al-Isfahani. (1984). *Al-Mufradat fi Gharib al-Quran* (2nd ed.). Daftar-e Nashr-e Kitab.
- Sajjadi, S. J. (2004). *Dictionary of Mystical Terms and Expressions* (7th ed.). Tahoori.
- Salehzadeh, G., Pozhandeh, S. J., & Yar-Hosseini, A. (2022). Examining mystical stations (Patience, Repentance, Satisfaction, Trust, and Piety) in the works of Imam Khomeini and Imam Mohammad Ghazali. *Scientific Journal of Belief-Theology*, 12(47), 171-198.
- Shabbar, S. A. (1975). *Akhlaq* (5th ed.). Hijrat Publications.
- Tabari, M. (1994). *Jami' al-Bayan*. Dar al-Fikr.
- Tabarsi, F. (2004). *Majma' al-Bayan* (Vol. 5). Dar al-Ma'rifah.
- Tabataba'i, S. M. H. (2006). *Translation of Tafsir al-Mizan*. Islamic Publications Office.
- Tilimsani, A. (1992). *Sharh Manazil al-Sa'irin* (1st ed., Vol. 1). Bidar Publications.
- Turner, J. H. (2008). *Sociological Concepts and Applications*. Imam Khomeini Education and Research Institute.
- Tusi, M. (1989). *Al-Tibyan fi Tafsir al-Quran*. Mu'assasat al-A'lami.