خداشناسی عرفانی و قرآنی علامه طباطبایی

عبدالرضا باقی*

چکیده: خداشناسی عرفانی و قرآنی علامه طباطبایی در طول خداشناسی فلسفی ایشان است. در خداشناسی فلسفی، ایشان وجود واجب را اولین مسئله فلسفی می‌دانند که بی‌نیاز از اثبات است و با قرائتی که از برهان صدیقین ارائه می‌نماید، برهان را به سرحد عرفان می‌رساند. در رهیافت عرفانی ایشان، که تجلی شفاف و دقیق آن را می‌توان در «رساله الولایه» دید، خداوند را معروف و مشهود واحدی معرفی می‌کنند که بر احدی مجهول نیست و هرکس می‌تواند با سیروسلوکی درونی و از طریق معرفت نفس و حفظ لوازم و اقتضائات آن، خدا را فوق هرچیزی و با هرچیزی نظاره کند که وحدانیت او، مجالی به اغیار نمی‌دهد. همین نگاه با تفصیل و تأکید بیشتر در مباحث قرآنی ایشان – به‌ویژه در *المیزان*– ادامه می‌یابد. علامه با رهیافتی که در این سه سطح (فلسفی، عرفانی و قرآنی) ارائه کرده‌اند؛ ازسویی از تناسب و همپوشانی تلقی خود از خدا، در سه لایه مذکور پرده برگرفته‌اند وازسویی دیگر اثبات کرده‌اند که اگر خداشناسی فلسفی، عرفانی و قرآنی در بستر و مجرای صحیح خود طرح شود، میان آن‌ها هیچ‌گونه تغایر یا تعارضی جاری نمی‌باشد، بلکه هر سطح مکمل و تفصیل‌دهندهٔ سطح دیگر است. این مقاله تلاش می‌کند رهیافت عرفانی و قرآنی ایشان را که کمتر مورد تفصیل وتشریح و بازخوانی قرار گرفته است، ازمنابع اصلی نقل وتحلیل کند.

کلیدواژه‌ها: علامه طباطبایی، عرفان، قرآن، خدا، ربوبیت، توحید

---

* استادیار و عضو هیئت علمی دانشگاه آزاد اسلامی، واحد شهرضا E-mail:Ar_baghi88@yahoo.com

دریافت مقاله: ۹۲/۱۰/۹ پذیرش مقاله: ۹۳/۳/۱۷

[Downloaded from erfanmag.ir on 2026-11-09]

مقدمه

از برهان صدیقین قرائت‌ها و تقریرات عدیده‌ای ارائه شده است، اما از میان آن‌ها سه تقریر عمده و مشهور است: تقریر متقدم آن، متعلق به فارابی و ابن‌سینا است. تقریر میانی مربوط به صدرالمتألهین و تقریر متأخر نیز توسط علامه طباطبایی ارائه گردیده است. تقریر سینوی متأثر از یک نگرش ماهوی است، اما تقریر صدرالمتألهین و علامه با نگرشی وجودی عرضه شده است. در خداشناسی با تقریر صدرایی، تأکید بر حقیقت وجود و علم حضوری است؛ بنابراین برهان به عرفان نزدیک می‌شود، اما تقریری که علامه از برهان مذکور ارائه می‌کند نه مانند تقریر سینوی است که بر مدار مفهوم «امکان» بچرخد و نه دقیقاً همان تقریر صدرایی است که متوقف بر اصول و قواعدی فلسفی باشد، چه اینکه اولین اصل فلسفی در تقریر ایشان، خداشناسی و پذیرش وجود «واجب‌الوجود بالذات» است که نیاز به هیچ مبدأ تصدیقی ندارد.

براین‌اساس تقریر ایشان، هم با ظواهر کتاب و سنت سازگارتر است؛ زیرا در کتاب و سنت نیز از نظر ایشان اصل وجود واجب، بدیهی است نه نظری و هم مفاد تقریر ایشان به مرز عرفان نزدیک‌تر می‌شود. چه اینکه در نظر عارف نیز پذیرش خدا اولین اصل و مفروض اصلی تمام مباحث عرفانی است و عارف در شهود واجب هیچ غباری و در مشاهدهٔ جمال واجب هیچ ابهامی را روا نمی‌دارد و مشاهدهٔ واجب نزد او ضروری‌ترین و روشن‌ترین مشاهده است و آن‌هم از سنخ مشاهدات اولیهٔ عارف به‌حساب می‌آید؛ که عارف اولین بار حق را با جان مشاهده می‌کند و سپس چیزهای دیگر را در پرتو این شهود، مشاهده می‌کند. درواقع اصل تحقق واجب بالذات، بر هر انسانی بدیهی است و این بداهت هم از نظر فلسفی قابل اثبات است (عبودیت، ۱۳۸۵: ۵۰). و هم از نظر عرفانی تبیین‌بردار و هم از نظر قرآنی دفاع‌پذیر است. براین‌اساس براهینی که برای اثبات واجب اقامه می‌شود به‌منظور احیای فطرت انسانی است و درحقیقت پردهٔ غفلت و نسیان را کنار می‌زند. ما در این نوشتار تلاش می‌کنیم زوایای گوناگون این نگاه را در بیان علامه بکاویم و ابتدا به منظر عرفانی ایشان در این باب می‌پردازیم، اما پیشایش اذعان می‌کنیم ازآن‌رو که الهام‌بخش علامه در این نگاه، کتاب و سنت بوده است، براین‌اساس به بررسی باور به خدا از منظر قرآن پرداخته می‌شود.

[Downloaded from erfanmag.ir on 2026-11-09]

۱. تقارب برهان و عرفان

همان‌گونه که اشاره شد تقریر و تقریبی که علامه طباطبایی از برهان صدیقین ارائه کرده‌اند، افزون‌براینکه در آن، اثبات واجب اولین مسئلهٔ فلسفی است و تقریر ایشان مسبوق به هیچ اصل و قاعدهٔ دیگر فلسفی نیست، همچنین قدرت تبیین مشهود عارف را نیز دارد. زیرا:

- از منظر علامه مرز میان فلسفه و سفسطه «اصل واقعیت» است. یعنی واقعیت «حق» است و سفسطه که نفی واقعیت است «باطل» می‌باشد.
- حق بودن واقعیت نظیر این است که گفته شود «واقعیت واقعیت است» که نقیض خود را برنمی‌تابد و سلب شیء از نفس محال است و این اصل همراه با ضرورت اولیهٔ است (ملاصدرا، ۱۳۶۸: ۶ و ۱۴–۱۵).که با بررسی اصل واقعیت به ثبوت و ضرورت ازلی واجب پی‌برده می‌شود.
- چون اصل واقعیت بدون هیچ قید و شرطی به ثبوت ازلی رسید؛ به‌عبارت دقیق‌تر چون پرده از ضرورت ازلی این اصل برداشته شد، درمی‌یابیم چنین واقعیتی قابل تکرار و تعدد نیست؛ زیرا «صرف الشی لایتثنی و لایتکرر» در هیچ صرف و خالصی، ثنویت و تکرار راه ندارد. به‌ویژه آن صرفی که از تمام جهات از هر قیدی پیراسته و از هر لحاظی بی‌پیرایه است.
- از رهگذر همین عدم تعدد و تکرار، محض و بسیط بودن است، که توحید و وحدت مطلقهٔ آن واجب ازلی عیان می‌گردد: برهمین‌اساس تمام نمودها مجلای تجلی وجود مطلق دیده می‌شود.
- ازاین‌رو علامه با تقریری که از برهان صدیقین ارائه می‌کند ازسویی، پلی ایجاد می‌کند که درحقیقت برهان به عرفان وصل می‌گردد؛ یعنی درعین اینکه عقل از طریق این برهان متوجه واقعیت و تجلیات آن می‌گردد، زمینه‌ای فراهم می‌شود تا دل و جان نیز توان رویارویی با آن حقایق را پیدا کند و شاید به بیان دقیق‌تر بتوان گفت: «آنچه را دل و جان شهود می‌کند عقل از آن خبر می‌دهد».

[Downloaded from erfanmag.ir on 2026-11-09]

- ازسوی‌دیگر چون سیر از برهان به عرفان به اوج رسید، دیگر در عقل و دل عارف، برای غیرواجب هیچ سهم و بهره‌ای از هستی یافت نمی‌شود. ازاین‌رو سلسله در بین نیست تا واجب‌الوجود در مرتبهٔ اعلای آن باشد، بلکه به‌غیراز واجب هیچ چیزی موجود نیست بلکه همهٔ عالم نمودهای اسمای حسنای او هستند (طاهرزاده، ۱۳۸۵: ۵۰).

۲. توحید عارف

الف. توحید افعالی

براساس بند پیشین، عارف در قلمرو توحید افعالی معتقد است که:

- خداوند در انجام افعالش محتاج غیر خود نیست؛
- همچنین قائل است به اینکه درحقیقت هیچ فاعل دیگری غیر از خداوند وجود ندارد. اعتقاد به اینکه «هر کار خیری که از هر فاعلی نشئت بگیرد فانی در فعل خدای سبحان است، اساس توحید افعالی است» توحید افعالی یعنی اینکه «انسان موحد به‌جایی برسد که تمام کارهای خیر که از هر فاعلی نشئت می‌گیرد آن را فانی در فعل خدای سبحان ببیند و لاغیر». «انسان وقتی به مقام توحید افعالی رسید به خودش اجازه می‌دهد که بگوید: عالم زیر پوشش ربوبیت رب‌العالمین است» (طباطبایی، ۱۳۸۳: ۶۴).

ب. توحید صفاتی

وقتی از توحید افعالی (فنای افعالی) گذشت، به توحید صفاتی (فنای صفاتی) می‌رسد. انسان تا صفات خود و دیگران را فانی در اوصاف خدای سبحان مشاهده نکند موحد راستین نیست؛ زیرا اگر صفات حضرت حق، صفاتی خیر و کمالی و وجودی است و اگر این صفات نامحدود است، نامحدود جایی برای صفت محدود نمی‌گذارد، در این مرحله موحد نه‌تنها کمالات خدا را عین ذات او می‌داند نه زائد بر ذات، بلکه معتقد است اصلاً هیچ موجود دیگری، هیچ کمالی از خود ندارد و در هر موجودی اگر صفتی کمالی دیده می‌شود درحقیقت کمال خداوند است. چه اینکه کمال خیر است و خیر وجود است و وجود نامحدود او جایی برای دومی نگذاشته است و هر کمالی که در موجودات دیده می‌شود، پرتوی از کمال مطلق است که به‌اندازهٔ سعهٔ وجودی و ظرفیت آن موجود در او متجلی شده است (عبودیت، ۱۳۸۵: ۳۵-۳۸).

[Downloaded from erfanmag.ir on 2026-11-09]

ج. توحیدذاتی

پس از توحید صفاتی انسان به مرحلهٔ والاتر و بالاتری می‌رسد به‌نام فنای ذاتی که برای هیچ ذاتی، استقلال و هستی جدا قائل نمی‌باشد. همهٔ هستی را که موجود است فانی در آن «هست محض» و «ذات صرف» می‌بیند؛ زیرا دربرابر هستی نامحدود، هستی محدود فرض صحیح ندارد و هستی حقیقی منحصر به خداوند است.

واقعیت ممکن آن‌چنان عاری از استقلال است که اگر انسان آن را همان‌گونه که هست، درک کند. درمی‌یابد که هیچ حکمی نمی‌توان برآن کرد و هیچ محمولی را برآن نمی‌توان حمل کرد (عبودیت، ۱۳۸۵: ۳۵).

پس سراسر عالم، آیات الهی است.

در این مرحله است که نفس عالی‌ترین سیر ولایت را نصیب خود کرده و مشاهده می‌کند عالی‌ترین درجهٔ ولایت انسانی همان «فنای ذاتی» است و فنای ذاتی یعنی ذاتی را جز ذات اقدس الله نبیند و فقط معروف را ببیند و لاغیر (طباطبایی، ۱۳۸۳: ۵۹-۶۶).

این او دیدن و غیر او ندیدن هم در خالقیت است و هم در ربوبیت، هم در معبودیت و الوهیت است و هم در عبادت و استعانت.

۳. معرفت عارف

علامه در اینجا ما را به معرفت دیگری فرامی‌خواند؛ با این توضیح که معرفت دو گونه است:

الف. معرفتی که در آن معروف حاضر است، دراین‌صورت انسان ابتدا ذات معروف را می‌شناسد، سپس صفاتش را.

ب. معرفتی که در آن معروف غایب است، دراین‌صورت اول صفات او شناخته می‌شود و پس‌ازآن به ذات پی‌برده می‌شود.

چون خداوند (معروف) حاضر است: «إِنَّ اللّهَ عَلی کُلِّ شَیْءٍ شَهیدٌ» (حج: ۱۷). ازاین‌رو انسان ابتدا او را می‌شناسد، سپس خود را نیز با او می‌شناسد. نه اینکه ابتدا خود را بشناسد و آن‌گاه از طریق خود به او پی‌ببرد؛ زیرا آنچه برای نفس انسانی است از آن خداست و برای اوست (جوادی

[Downloaded from erfanmag.ir on 2026-11-09]

آملی، ۱۳۸۷: ۳ و ۳۴۵). سلوک عرفانی علامه دراین میدان، برمبنای چنین معرفتی است و درحقیقت ایشان خودشناسی را بهترین و مطمئن‌ترین راه خداشناسی می‌دانند.

۴. معرفت نفس یگانه راه دستیابی به معرفت حقیقی

در همین راستا – اینکه یگانه طریق دستیابی به شهود خدا، معرفت حقیقی شهود نفس است – علامه برهانی ویژه ارائه کرده‌اند که به تبیین ارکان این برهان می‌پردازیم:

۴. ۱. امکان راهیابی همگان به غیب جهان

- نفس آدمی ذاتاً و ضرورتاً می‌تواند خود را ادراک کند.
- چون بدن ظاهر است و نفس باطن، پس متعلق این ادراک امری است باطنی.
- برهمین‌اساس می‌توان گفت که ادراک باطن و راهیابی عالم اسرار برای هر انسانی ممکن است.

۴.۲. بداهت درک واقعیت نفس

- انسان پیش‌از درک نفس و ویژگی‌های آن، واقعیت و بود نفس را درمی‌یابد (من هستم)؛
- واقعیت و بود نفس امری است باطنی نه ظاهری؛
- درک این واقعیت مقدم بر هر ادراک دیگری است؛
- درک این واقعیت امری بدیهی است؛
- منتهی‌الیه تمام حقایق نفس درواقع همین ادارک است.

۴.۳. دوئیت‌ناپذیری واقعیت نفس

- نفس وجودی صرف و ناب است؛
- صرف‌الشی لایتثنی و لایتکرر؛
- پس برای نفس دومی تصور نمی‌شود و هر انسانی از راه شهود درمی‌یابد که صاحب نفسی واحد است.

[Downloaded from erfanmag.ir on 2026-11-09]

۴.۴. اقتضای حقیقت وجود

هر حقیقتی که موجود است، تمامیت خود و ذات و عوارضش را اقتضا می‌کند، هرچند تصور این مقدمه مستلزم تصدیق آن است، اما جهت تنبه بیشتر می‌گوییم:

حقیقت هر موجودی دو مرتبه دارد:

الف. مرتبهٔ ذات که برای خود عین ظهور است و هیچ‌چیز خودش برای خود غایب و فاقد نیست.

ب. مرتبه تشخص و تعین که خیری از کمال در این مرتبه مفقود است. براین‌اساس می‌گوییم:

- حقیقت هر کمالی همان است که به‌صورت مطلق و رها و دائمی است.
- قرب هر کمال به حقیقت خود، به مقدار ظهور حقیقتش در خود آن است.
- هرچیزی که قیودش زیاد شود، ظهورش کم می‌شود و بالعکس.
- خداوند کمال صرف و جمال محض بوده و حقیقت نهایی هر کمالی است.
- وصول هر موجودی به کمال حقیقی خود، مستلزم فنای آن موجود است؛ یعنی وصول به کمال حقیقی هم مستلزم فنای قیود و حدود در ذات یا عوارض است و هم مستلزم بقای حقیقت آن موجود به تنهایی است.

۴.۵. کمال حقیقی انسان

- کمال حقیقی انسان، همان مطلق شدن و رهایی از همهٔ قیدها و در او فانی شدن است که هیچ کمالی برای انسان غیرازاین نیست.
- انسان در عین فنای خود، شاهد خود نیز هست و حقیقت خود را با شهود نفس درمی‌یابد.
- چون وصول به کمال نهایی خود از نظر ذات، وصف و فعل می‌باشد و شهود نفس نیز شامل هرسه می‌شود، فنای انسان در خداوند هم شامل فنای ذاتی و فنای وصفی و فنای فعلی در حق سبحانه است.
- از این سه فنا، به توحید ذاتی، اسمی و فعلی تعبیر می‌شود (وحده وحده وحده) پس:

[Downloaded from erfanmag.ir on 2026-11-09]

انسان در اثر این شهود درمی‌یابد که هیچ ذاتی و وصفی و فعلی جز برای خداوند سبحان – آن هم به‌گونه‌ای که شایسته و لایق مقام قدس حضرتش باشد- برای دیگری وجود ندارد (طباطبایی،۱۳۸۳: ۶۲-۶۳).

پس شهود حقیقت وامدار شهود نفس است. بر همین اساس:

نزدیک‌ترین راه‌های وصول به آن (شهود) همان راه معرفت نفس است.... که در اثر اعراض انسان از غیرخدا و توجه داشتن به خداوند سبحان است (طباطبایی،۱۳۸۳: ۶۳).

- کسی که توفیق شهود را پیدا می‌کند حتماً خدای سبحان را مشاهده خواهد کرد «مَن عَرَفَ نَفسَه فَقَد عَرَفَ رَبَّه» و این بهترین راه برای ولایت و برای شهود جمال و جلال حق است.

لازمهٔ شهود نفس آن است که انسان:

به عجز و فقر خود پی‌ببرد و اگر به عجز و فقر خود پی‌ببرد دیگر نه به خود متکی است نه به دیگران و این راه را بدون توحید نمی‌توان طی کرد بلکه راه ولایت اصولاً راه توحید است (طباطبایی،۱۳۸۳: ۶۳).

- وقتی انسان به فقر و عجز خود واقف شد آن‌گاه درمی‌یابد که خداوند سبحان بی‌نیاز محض است، نه ذاتی که دارای بی‌نیازی است و بی‌نیازی وصف زاید او نیست.
- خود را هم آن‌چنان مشاهده می‌کند که فقیر محض است نه ذاتی که دارای فقر است (طباطبایی،۱۳۸۳: ۶۳).
- وقتی انسان ذات خود را اینچنین دید، افعال خود و دیگر موجودات را فانی در فعل فاعل مستقل می‌بیند که خدای سبحان است؛ یعنی خود و افعال و اوصاف خود (که جنبهٔ وجودی و کمالی و خیر دارد) را از افعال و اوصاف فعلی خدای سبحان می‌داند. موجودات دیگر را نیز این‌گونه می‌بیند و این اساس توحید افعالی (فنای فعلی) است.

۵. ایمان عارف

معرفت موحدانه‌ای که با چنین صبغه و سیاقی شکل گیرد، میوهٔ آن ایمانی است که با این تعابیر بیان می‌شود:

[Downloaded from erfanmag.ir on 2026-11-09]

ایمان اقبال به خداوند است، ایمان عبادت کردن خدا از روی حب و شوق است، ایمان مشاهده با نور یقین است، ایمان دریایی است که دریاها را در خود فرو می‌برد (شبستری، ۱۳۸۰: ج ۱۰و ۷۱۴).

در تمام تعابیر فوق حقیقت ایمان تجربه‌ای معنوی معرفی شده که از حالت «یقین علمی» به یک «گزاره» بالاتر نشسته است و عارف به مقام یقین حاصل از «شهود» واقعیت رسیده است. در این مرتبه سالک در شهود واقعیت با شارع شریک است، هرچند متناسب با مرتبه و سعهٔ وجودی خودش. چنین ایمانی از منظر عارف «ایمان شهودی» است که دارای مراتبی است و از مقام احسان «کَأَنَّ» آغاز شده و تا مقام ولایت و خصوصیات ولایت تداوم می‌یابد (کرمانی، ۱۳۸۴: ۵۸ به نقل از *مصباح الانس*: ۲۰).

۶. ولایت از منظر عارف

ولایت از منظر معرفت عرفانی علامه با عبارت ذیل معرفی می‌شود:

انسان به‌جایی برسد که عالم و آدم را تحت تدبیر خدای سبحان ببیند و لاغیر. انسان که از خود فانی است تحت ولایت خداست انسانی که از خود استقلال و اختیار و اراده نشان می‌دهد هرگز تحت ولایت خدا نخواهد بود (طباطبایی، ۱۳۸۳: ۶).

دراینجاست که دیگر نه به خود متکی است نه به دیگران و به‌جای اعتمادبه‌نفس یا اعتماد به دیگران به اعتماد به حق می‌رسد (طباطبایی، ۱۳۸۳: ۶).

آن نگاه موحدانه که در بندهای پیشین به آن اشاره شد و به توحید افعالی و فنای فعلی عارف تصریح شد از همین نقطه با بحث «ولایت» همپوشانی و همسویی می‌یابد و چنان موحدی و باریافته به چنان مقامی (ولایت)، از اولیای خاص الهی به‌شمار می‌آید و البته این به نقل از ابن‌عربی متفرع است بر اینکه:

خود را نبیند و اوصاف و افعال خود را نیز نبیند و از متابعت نفس رهیده باشد و انس و همتشان فقط او باشد (ابن‌عربی، ۱۳۸۶: ۷۴).

تحت ولایت حق قرار گرفتن، میوهٔ تهذیب نفس است و راه تهذیب نیز به روی همگان باز است. چنین ولایتی امری است عام و در «ولایت» تا ابد به‌سوی انسان‌ها گشوده است (ابن‌عربی،

[Downloaded from erfanmag.ir on 2026-11-09]

۱۳۸۶: ۷۶ و ۷۸). بنابراین باید راه رسیدن به این نعمت را جست‌وجو کرد، که قرآن‌کریم راه را به انسان‌ها نشان داده است (طباطبایی، ۷:۱۳۸۳).

کسانی‌که به چنان مرتبهٔ رفیع و منیع- که از آن به توحید وجودی یاد می‌شود- رسیده‌اند از طهارت ظاهر و باطن برخوردار گشته و از شرک خفی رهایی یافته‌اند. چنین افرادی برخوردار از ایمان شهودی‌اند و از حد علم‌الیقین و توقف در شناخت حصولی درآمده و اصل حقیقت تمامی احکام و معارف دینی را یافته‌اند.

اینان نیازی ندارد که به نحو «اِنّی» یا گذر از صنع به صانع برسند، بلکه با یافت شهودی اصل واقعیت، به هدف خود رسیده‌اند (کرمانی،۱۳۸۴ :۶۰). این یافتن فراتر از طاقت ادراک مفهومی است. این مرتبهٔ وصول به درجهٔ حق‌الیقین است و واصل به این درجه – چون به متن واقع بار یافته است – هرگز دچار خطا و اشتباه و یا شک و تردید نمی‌گردد. چه اینکه در حق‌الیقین ثنویت‌ها و دوگانگی میان عالم و معلوم از میان رخت برمی‌بندد و تردیدها زدوده می‌شود. سخن کسی که واصل به این مقام است همان سخن امیرمؤمنان(ع) است که فرمود:«مَا شَکَکْتُ فِی اَلْحَقِّ مُذْ أُرِیتُهُ»؛ (از وقتی حق را یافته‌ام در آن تردید نکرده‌ام) (نهج البلاغه، خطبه ۴).

تا بدین‌جا به‌دست می‌آید که از منظر علامه:

- معرفتی که بی‌واسطه ما را به او وصل می‌کند، معرفتی است که در آن معروف حاضر باشد.
- در چنین معرفتی است که انسان به حق‌الیقین نائل شده است.
- نائل‌شدن به درجهٔ چنین معرفتی به درجهٔ ولایت و فنای فعلی (توحید افعالی) نیز وصل شده است.
- باریافته به مقام ولایت، برخوردار از ایمان شهودی است.
- ایمان شهودی میوهٔ معرفت شهودی است و تنها معرفت حقیقی نیز چنین معرفتی است که سالک در آن می‌تواند به فنای ذاتی دست یابد.
- معرفت باطنی وشهودی، تنها معرفت حقیقی است. این معرفت حقیقی از راه معرفت نفس حاصل می‌شود.

[Downloaded from erfanmag.ir on 2026-11-09]

- ویژگی اصلی خداشناسی عرفانی علامه، توحید خداوند است و توحید خداوند از راه ادراک قلبی و معرفت باطنی حاصل می‌آید.
- هرچه معرفت حقیقی و کمال انسان افزایش یابد، به معرفت افزون‌تری از نفس خویش دست‌یافته است.
- نصیب و بهره هرکس از کمال متناسب با میزان تابعیت او از شرع است.
- متابعت از شرع ذومراتب است چه اینکه شناخت نفس هم ذومراتب است.
- شرع از میان عبادت تاجرانه (از سر طمع) و بردگانه (از سر ترس) و عاشقانه (آزادانه) ما را به عبادت احرار فرامی‌خواند (نهج البلاغه: قصار ۲۳۷). ثمرهٔ این عبادت از راه مجاهدت به‌وسیلهٔ اعمال و عبادات، اولاً تفکر و عبرت است.
- میوهٔ تفکر و عبرت، در انقطاع نفس به‌سوی خدا، نمودار شدن درخشش غیبی، رخ دادن نفحات و جذبه‌های الهی، استقرار محبت خدا در دل، چیره‌شدن ذکر بر نفس، پرشدن تمام تاروپود وجود از او و منتهی شدن همه‌چیز به او«أَلَا إِلَى اللَهِ تَصِيرُ الامُورُ»(شوری: ۵۳) می‌باشد.
- از نظر علامه، عارف در هر مرحله‌ای از مراحل سیر و سلوک، خدا را در همه‌چیز و با همه‌چیز می‌بیند که همه‌چیز او را می‌جویند و راه او را می‌پویند. ازاین‌رو جمع‌بندی نظر علامه در این بخش چنین است:
- شناخت خداوند یک امر بدیهی است آن‌هم ابده بدیهیات است.
- آنچه مانع شناخت خداست، جهل نیست بلکه غفلت است.
- این غفلت براثر مشغول شدن به امور بی‌ارزش دنیا ایجاد می‌شود.
- پس خداوند برای هیچ‌کس دو قلب قرار نداده است.
- با روی‌گرداندن از ظاهر و روی‌آوردن به ماورای ماده، حرکت به‌سوی باطن صورت می‌گیرد.
- طریق منحصربه‌فرد، برای دستیابی به معرفت، تصفیهٔ دل از دنیا و زرق و برق آن می‌باشد، به‌گونه‌ای که هیچ حجابی مانع دیدار با خداوند سبحان نگردد (طباطبایی، ۱۳۸۳: ۱۰۹).

[Downloaded from erfanmag.ir on 2026-11-09]

پس:

ازمعرفت نفس به معرفت حقیقی و از ادارک فقر و عجز خود به فنای فعلی (توحید افعالی) و نیز از فنای اسمی (توحید صفاتی) به فنای ذاتی (توحید ذاتی) «لیس فی الدار غیره الدیار» می‌رسیم.

۷. تقارب عرفان و قرآن

همان‌گونه‌که در عرفان همه‌چیز از توحید آغاز و به توحید ختم می‌شود؛ علامه نیز همین نگاه را نسبت به آیات توحیدی قرآن دارند و معتقد هستند که در قرآن کریم آیات فراوانی به چشم می‌خورد که بیان‌گر نوعی معرفت خاص است که نه از راه درس و بحث و مطالعه و یا تفکر و اندیشه و تأمل‌های فیلسوفانه به‌دست می‌آید و نه از طریق مشاهده و تجربه؛ بلکه معرفتی است که در آن معروف حاضر است نه غایب، یعنی انسان ابتدا ذات را می‌شناسد و سپس صفاتش را، البته این شناخت از راه عمل به شریعت و سیروسلوک به‌سوی حق‌تعالی و توجه به عالم قدس حاصل می‌گردد. بیان علامه دراین‌باره چنین است:

> *ازسوی‌دیگر می‌بینیم قرآن کریم با بیانی جالب، روشن می‌سازد که همهٔ معارف حقیقیه از توحید و خداشناسی واقعی سرچشمه می گیرد و استنتاج می‌شود و کمال خداشناسی از آن کسانی است که خداوند آنان را از هر جا جمع‌آوری کرده و برای خود اختصاص داده است و آنان هستند که خود را از همه کنار کشیده و همه‌چیز را فراموش کرده‌اند و در اثر اخلاص و بندگی، همهٔ قوای خود را متوجه عالم بالا ساخته‌اند و دیده به نور پروردگار پاک روشن نموده‌اند و با چشم واقع بین حقایق اشیا و ملکوت آسمان و زمین را دیده‌اند، زیرا در اثر اخلاص و بندگی به یقین رسیده‌اند و در اثر یقین ملکوت آسمان و زمین و زندگی جاودانی، جهان ابدیت برایشان مکشوف شده است* (طباطبایی، ۱۳۶۰: ۳۳).

از عبارت فوق نکات مهمی فهمیده می‌شود:

- توحید منشأ همهٔ معارف حقیقی و دینی است.
- انسان‌هایی هستند که در جست‌وجوی «کمال» خداشناسی‌اند.

[Downloaded from erfanmag.ir on 2026-11-09]

- چنین انسان‌هایی را خدا برای خود گزینش می‌کند.
- این انسان‌ها از دنیا چشم و دل برگرفته و توجه خود را متمرکز جمال دل‌ربای او نموده‌اند.
- آن پا زدن به دنیا و این دلدادگی میوهٔ اخلاص و بندگی است.
- همین اخلاص و بندگی چشم آن‌ها را به ملکوت عالم (واقعیت هستی) روشن کرده است.
- ملکوت عالم را نظاره کردن مستلزم رسیدن به درجهٔ یقین است.
- تا شهود نفس حاصل نگردد، انسان به درجهٔ یقین نائل نمی‌گردد.
- البته چنین باریافتگان به مقام یقین خدا را از راه محبت عبادت می‌کنند نه به امید پاداش.

۸. شناخت خدا با خدا

حاصل دیدگاه‌های علامه در مواضع گوناگون چنین است:

- خداوند ذاتاً معروف و شناخته شده است و هر مخلوقی معروفیت و معلولیت خود را وامدار اوست. در این میان انسان نیز هرقدر سعهٔ وجودیش، گسترش یابد قدرت رؤیت قلبی او قوی‌تر می‌شود و معرفت شهودی او به حضرت حق بیشتر می‌گردد؛ زیرا «معرفة الله بالله». شناخت خدا با خدا تنها با معرفت‌های حضوری ممکن است؛ زیرا در معرفت حضوری معلوم بدون وساطت مفاهیم ذهنی شناخته می‌شود (مصباح یزدی، ۱۳۶۷الف: ۴۰).

برهمین‌اساس علامه هم‌سو با عرفان و قرآن بر «فقر وجودی» انسان صحه می‌گذارد و اظهار می‌دارد که علم انسان به خود، علم حضوری است و با تمرکز در این علم، انسان از «فقر وجودی» و نیاز دائم خود به خداوند آگاه می‌شود. انسان از این رهگذر درمی‌یابد که، وجود حیات، علم، قدرت، اراده و سایر صفات نفس، به حضرت حق بسته است و همین وقوف او را از هرچه غیرخداست بی‌نیاز می‌سازد و حجاب‌ها را کنار می‌زند. علامه از این نوع معرفت به «معرفة الله بالله». تعبیر می‌کنند که راه خواص است نه عموم مردم (طباطبایی، ۱۳۶۶: ۷ و ۱۷۰).

علامه براساس نکتهٔ فوق با اشاره به آیهٔ نور می‌آورند:

[Downloaded from erfanmag.ir on 2026-11-09]

روشن است که ظهور چیزی به واسطهٔ چیز دیگری استدعا می کند که، مظهر فی نفسه ظاهر باشد؛ آنکه ذاتاً ظاهر و مظهر غیرخود باشد، همان نور است. ازهمین‌روست که خداوند نور آسمان‌ها و زمین است و بر آن‌ها اشراق نموده است (طباطبایی، ۱۳۶۶: ۱۵و۱۷۳-۱۷۵).

برهمین‌اساس در ذیل آیهٔ نور اشاره می کنند:

خداوند تعالی برای هیچ موجودی مجهول نیست. چون ظهور تمامی اشیا برای خود یا غیر، ناشی از اظهار خداست. اگر خدا چیزی را اظهار نمی‌کرد و هستی نمی‌بخشید ظهور نمی‌یافت. پس قبل‌از هرچیز ظاهر بالذات خداست (طباطبایی، ۱۳۶۶: ۱۵و۱۷۳).

- با توجه به نکتهٔ دوم، علامه در زمینهٔ خداشناسی این دیدگاه را اتخاذ می کنند که در قرآن کمتر و به‌طور مستقیم به اثبات صانع پرداخته شده است. درواقع هستی اصل مبدأ در بسیاری آیات مفروغ عنه و مسلم گرفته شده است و احتجاج پیامبران در اصل توحید است نه اصل مبدأ.

برهمین مبنا ایشان در توضیح واژهٔ «فاطر» یادآور می‌شوند که اگر فاطر در آیه به‌معنای «خالق» بود و آیه دال بر اثبات وجود خالق بود، پس نباید اذعان به وجود خالق نماید درحالی‌که بت‌پرستان هم وجود آفریدگار را منکر نیستند و قبول دارند خالق عالم همان خدای سبحان است. پس چیزی که هست این است که «توحید در ربوبیت» را منکرند و «معبود» را واحد نمی‌دانند و دربرابر کسی که منکر «توحید در ربوبیت و عبادت» است، اثبات خالق فایده‌ای ندارد (رک: ابراهیم: ۹-۱۱).

پس آیات مذکور درصدد اثبات توحید در ربوبیت است و آیهٔ: «أَفِی اللَّهِ شَکٌّ فَاطِرِ السَّمَاوَاتِ وَالأَرْضِ» (ابراهیم: ۱۰) برهان در اثبات توحید در ربوبیت است (طباطبایی، ۱۳۶۶: ۱۲و۳۶).

ازهمین‌رو در ذیل آیهٔ ۱۷ سورهٔ نحل نیز باز اشاره می کنند:

استدلال از راه خلقت بر توحید خالق و صانع چیزی است که بت‌پرستان هم قبول دارند و لذا جایی که روی سخن با بت‌پرستان است، نیازی نیست که توحید صانع اثبات شود زیرا نه منکر وجود خدا هستند و نه اینکه خدا را خالق هرچیزی و حتی بت‌های خود بدانند و اقرار می کنند که خدا خالق هر چیزی و حتی بت‌های آن‌هاست و اقرار می کنند که بت‌هایشان خالق هیچ‌چیز نیستند بلکه آن‌ها برای بت‌ها سهمی از

[Downloaded from erfanmag.ir on 2026-11-09]

تدبیر قائل بودند و می گفتند: خدا تدبیر عالم و امر شفاعت را به آن‌ها واگذار کرده است و درواقع بت‌پرستان توحید در ربوبیت را منکرند (طباطبایی، ۱۳۶۶: ۱۲ و۳۱۹).

علامه همین نکته را در ذیل آیه ۱۱ سورهٔ لقمان یادآور شده‌اند که دیدگاه قرآن مبنی‌بر «وحدت خالق و مدبر» است و خلقت از تدبیر جدا نیست چه اینکه:

اگر تدبیر عالم به دست خدایان ایشان است باید آن‌ها نیز چون خدا، چنین خلقت و تدبیری داشته باشند و چون خلقتی ندارند، تدبیری نیز ندارند. پس هیچ معبودی غیر او نیست و هیچ ربی سوای او وجود ندارد (طباطبایی، ۱۳۶۶: ۱۶و۳۳۲).

از دیدگاه علامه چون خلق و تدبیر از یکدیگر جدایی‌ناپذیراند آنان‌که قائل به این جدایی می‌شوند و گرفتار تعارض نظر و عمل می‌گردند همان‌طورکه مشرکان و بت‌پرستان به‌این تعارض دچار شدند: «خلقت را منتسب به خدا می‌دانستند و ازسوی‌دیگر در دعای خود متوجه غیرخدا می‌شوند و بت‌ها را می‌پرستند» (طباطبایی، ۱۳۶۶: ۱۶و ۲۳۵).

تمام جد و جهد قرآن این است که اثبات کند «تدبیر همان خلقت است» و الوهیت آلهه‌ای که مشرکان به‌جای خدا می‌خوانند باطل است (طباطبایی، ۱۳۶۶: ۱۵و۶۰۳). استفهام انکاری قرآن هم درهمین راستاست که شنونده را به اقرار حق وا دارد (طباطبایی، ۱۳۶۶: ۱۵و۵۹۳).

از همین رهگذر است که درمی‌یابیم مشرکان به توحید در خالقیت اعتقاد داشتند و جهان هستی را آفریدهٔ یک خدا می‌دانستند، همان‌گونه که در سورهٔ لقمان می‌خوانیم: «وَلَئِن سَأَلْتَهُم مَّنْ خَلَقَ *السَّمَاوَاتِ* وَالْأَرْضَ لَيَقُولُنَّ اللَّهُ» اگر از این بت‌پرستان بپرسی که چه کسی آسمان‌ها و زمین را آفریده خواهند گفت الله (لقمان: ۲۵).

پس مشرکان منکر خداوند نبودند، بلکه به خدایانی پایین‌تر از مرتبهٔ خدای یگانه اعتقاد داشتند و هرکدام را عهده‌دار و مدیرِ بخشی از جهان می‌دانستند و قائل به ارباب انواع بودند. موضوعی که قرآن کریم شدیداً با آن به مبارزه پرداخته و برای مردم بیان می‌دارد که همان کسی که آفریدگار جهان است پروردگار و تدبیرکنندهٔ جهان نیز می‌باشد.

[Downloaded from erfanmag.ir on 2026-11-09]

از این توضیح درمی‌یابیم در اسلام و منطق قرآن، اعتقاد به یگانگی آفریننده کافی نیست و اسلام چنین افرادی را موحد نمی‌شمارد، بلکه باید توحید در ربوبیت هم به آن اضافه شود (مصباح یزدی، ۱۳۶۷ب: ۲۰؛ طباطبایی، ۱۳۶۶: ۱۴و۴۴۸).

علامه اعراض از تعقل صحیح و پیروی از هوای نفس را دلیل افکار و رفتار مشرکانه مشرکان می‌داند (طباطبایی، ۱۳۶۶: ۱۷و۶۵۰). ایشان در ذیل آیات ۷۴ تا ۸۳ سورهٔ انعام متذکر می‌شوند که این ده آیه حجت‌هایی برای دعوت به دین توحید (دین فطرت، دین حقیقت، دین ابراهیم) است. در همین راستا فطرت‌های پاک و بیدار را مخاطب خود قرار می‌دهد و با پرسش از ملموس‌ترین و محسوس‌ترین اشیا یعنی ستاره و ماه و خورشید آن‌ها را متوجه آن سبب اعلی و علت هستی‌بخش عالم می‌نماید و در ادامه اشاره می‌کند انسانی که ذهنش از خاطرات و اندیشه‌های گوناگون خالی و فارغ است و پراکندگیِ ذهن مانند انسان متمدن ندارد، ذهنش برای انتقال به‌سبب مافوق طبیعی آمادگی بیشتری دارد.

ایشان در ادامه به تحلیل ریشه و رونق دین‌داری در آسیا نسبت به اروپا اشاره می‌کنند:

> *دین‌داری ... در آسیا، در شهرهای کوچک و دهات قدر و قیمت بیشتری دارد تا در شهرهای بزرگ و جهتش هم روشن است زیرا جامعه هر قدر وسیع‌تر و سطح زندگی‌اش هرچه بالاتر باشد، حوایج مادی اش بیشتر و مشاغل آن متراکم‌تر است و دل‌ها کمتر فراغتی به‌دست می آورند که به معنویات بپردازند و خلاصه در دل‌ها جای تهی برای توجه به مبدأ و معاد کمتر است* (طباطبایی، ۱۳۶۶: ۷و ۲۴۸).

از نظر علامه دینِ توحید، دینی است که با نوامیس فطرت و وضع خلقت بشر وفق دارد و به‌هیچ‌وجه قابل تغییر و تبدیل نیست و به‌راستی حرکت در بستر دین منطبق با فطرت، انسان را به سعادت حقیقی و واقعی می‌رساند. سعادتی که غایت وجودی انسان است و با تمام تاروپود هستی انسان هماهنگ و متناسب است (طباطبایی، ۱۳۶۶: ۷و ۲۹۹).

از دیدگاه ایشان نیاز انسان به پروردگار مالک و مدبر با ذات و سرشت انسان درهم تنیده و ضعف نیز بر پیشانی انسان نوشته شده است و این معنا بر هیچ انسانی که کم‌ترین درک و شعور انسانی را داشته باشد، پوشیده نیست.

[Downloaded from erfanmag.ir on 2026-11-09]

عالم و جاهل، صغیر و کبیر، شریف و وضیع همه در این درک مساوی هستند و اینکه خداوند فرمود: «اَلَستُ بِرَبِکُم» (اعراف:۱۷۲) بیان آن‌چیزی است که باید به آن شهادت دهد (ربوبیت حضرت حق) (طباطبایی، ۱۳۶۶: ۸ و۴۵۳).

- علامه با توجه به نکات پیش‌گفته تلاش می‌کند براساس اصل واقعیت، برهانی دال بر «توحید الوهیت و ربوبیت» ارائه کند و اشاره می‌کنند که قرآن در مقام بحث با مشرکان، این برهان را ارائه کرده است. در این استدلال برهانی سه‌گام پیموده شده است. در گام اول پرده از فقر وجودی موجودات برداشته شده است. در گام دوم به وحدانیت خداوند پرداخته شده است و در گام سوم به وحدانیت پروردگار (رب) اشاره شده است. برهان مذکور به‌شرح زیر است:

گام اول:

- عالم مشهود و محسوس واقعیت‌دار است؛
- واقعیت عالم مشهود حاکی از این است که این عالم قائم به ذات خود نیست؛
- اگر قائم به ذات بودند دستخوش دگرگونی و نابودی نمی‌شدند؛
- اما موجودات عالم مشهود دستخوش دگرگونی و نابودی‌اند؛
- پس وجود موجودات با تمام اجزا و صفاتشان وامدار دیگری است، همو که «خدایش» می‌خوانیم.

گام دوم:

- خدا موجودی نامحدود است؛
- نامحدود، تکثر و تعددبردار نیست؛
- پس موجود نامحدود، واحد است.

گام سوم:

- موجود واحد هم موجد است و هم مدبر و مالک موجودات؛
- در ایجاد و تدبیر و مالکیت احدی شریک او نیست؛
- پس او رب هر چیزی است (طباطبایی، ۱۳۶۶: ۱۲و۳۷و۱۸و۵۹۱).

[Downloaded from erfanmag.ir on 2026-11-09]

ایشان پس از اقامهٔ برهان یادآور می‌شوند که پس آیه: «فِی اللّهِ شَکٌّ فَاطِرِ السَّمَاوَاتِ وَالأَرْضِ» (ابراهیم: ۱۰) برهان برای اثبات خالق عالم نیست، بلکه برای اثبات وجود خدا از راه قیام وجود هر موجودی و آثار آن از هرجهت به ذات وابسته است و وحدانیت ربوبیت را اثبات می‌کند و هم گفتهٔ شاکین را در این جهت باطل می‌سازد (طباطبایی، ۱۳۶۶: ۴۸).

در این دیدگاه تصریحاً یا تلویحاً نکات زیر مورد اذعان و تأکید قرار گرفته است:

- خداوند برای هیچ موجودی مجهول نیست؛
- احتجاج پیامبران در اصل توحید نه اصل مبدأ؛
- توحید نیازمند دلیل است نه اثبات وجود خدا؛
- اصل نیازمندی به خدا امری فطری است؛
- معرفت ذومراتب است، اما عالی‌ترین مرتبهٔ معرفت به خدا، شناخت از طریق معروف حاضراست؛ چیزی که خواص در پی آن هستند، نه شناخت از راه معروف غایب که عموم درپی آن هستند؛
- خالق، مدبر، رب، مالک و معبود یکی است؛
- تا انسان به وجودِ عینِ نیازِ خود، وقوف پیدا نکند، از حجاب غفلت و نسیان خارج نخواهد شد.

اندیشمندان دیگری نیز موارد مذکور را فی‌الجمله یا بالجمله پذیرفته‌اند (جوادی آملی، ۱۳۸۷: ۲و ۲۰۴؛ نیز، ۱۳۸۳: ۲و۲۷– ۲۸؛ نیز، بی‌تا: ۲۶؛ مصباح یزدی، ۱۳۶۷ الف: ۲۷؛ نیز، ۱۳۶۷ب: ۱۹–۲۰؛ قراملکی، ۱۳۸۶: ۱۸).

۹. مراتب توحید افعالی

علامه در مواضع دیگری تلاش می‌کند، توحید افعالی را در مراتب و لایه‌ها و سطوح مختلف، تبیین و تعریف کندکه در اینجا، به‌طوراجمالی به معرفی برخی از این لایه‌ها و سطوح می‌پردازیم:

۱. ۹. توحید در ربوبیت

ربوبیت الهی جلوه‌های گوناگونی دارد که می‌توان آن را به‌طورکلی به دو بخش تقسیم کرد:

الف. توحید در ربوبیت تکوینی یعنی اعتقاد به اینکه:

[Downloaded from erfanmag.ir on 2026-11-09]

- تدبیر و ادارهٔ جهان در واقعیات هستی به‌دست خدای متعال است.
- هر اثر وجودی که در موجودات عیان و نمایان می‌شود، همگی یکجا تحت تدبیر اوست.
- هیچ موجودی در هیچ‌جای جهان، بدون اذن تکوینی او کوچک‌ترین حرکتی نمی‌تواند انجام دهد و از خود هیچ استقلالی ندارد.
- ارادهٔ تکوینیِ الهی بر کل جهان قاهر و غالب است و همه‌چیز تحت ارادهٔ اوست.

ب. توحید در ربوبیت تشریعی: این مرتبه به تدبیر اختیاری انسان‌ها مربوط است ازاین‌رو:

- در جهان طبیعی، فقط انسان‌ها هستند که حرکات و آثار و تکاملشان در گرو افعال اختیاری خودشان است.
- ربوبیت الهی اقتضا می‌کند خداوند هم مبادی اراده و اختیار و اسباب کار را در اختیار انسان قرار دهد و هم زمینهٔ شناختِ صحیحِ راه مستقیم را برای او فراهم کند، خوب و بد را به او بشناساند. دستور و قانون برای زندگی فردی و اجتماعی او، وضع و صادر کند و این معنای ربوبیت تشریعی الهی است (مصباح یزدی، ۱۳۶۷ب: ۲۱-۲۲).

پس توحید در ربوبیت تکوینی اقتضا دارد انسان تدبیر جهان و بشر را در امور تکوینی– که خارج از ارادهٔ اوست– مستند به خدای متعال بداند و توحید در ربوبیت تشریعی اقتضا می‌کند انسان دستورالعمل زندگی را تنها از خدا بگیرد و حق قانون‌گذاری را تنها برای او قائل باشد و قانونی برای او معتبر است که به اذن الهی تشریع شده است و مستند به اذن تشریعی خدا باشد. همان اذنی که خدا به پیامبر(ص) و امام معصوم داده است.

علامه در همین راستا اشاره می‌کند:

- همهٔ جلوه‌های ساری و جاری در هستی و طبیعت (آسمان، زمین و ...) محتاج به خالقند (رک: بقره: ۱۶۴؛ آل‌عمران: ۱۹۰؛ انعام: ۹۵؛ اعراف: ۵۷؛ رعد: ۲۰۳؛ حجر: ۲۲؛ نحل: ۱۰-۱۷ و ۷۹-۸۱ و ۶۰-۶۴؛ جاثیه: ۳-۶؛ عنکبوت: ۱۹-۲۳؛ روم: ۲۰-۲۶؛ لقمان: ۱۰-۱۱؛ زخرف: ۹).
- نظام طبیعت با تمام تحولاتش تحت تدبیر و مالکیت و قوانین و نظم ثابتی هستند و نظمشان استثنا برنمی‌دارد.
- پس خداوند موجد و مدبر این نظام واحد است.

[Downloaded from erfanmag.ir on 2026-11-09]

- انسان نیز در پیدایش و بقای خود وابسته به همین نظام کلی واحد و ثابت و هماهنگ است.
- پس خداوند جهان، خداوند انسان نیز هست.
- خداوند همان‌گونه که انسان را آفریده است مایهٔ سعادت دنیا و آخرت را در اختیار او قرار داده است.
- وسایل سعادت او در دنیا همین زمین و آسمان و ... است.
- غیرممکن است مدبر جهان وسایل سعادت آخرت را از انسان دریغ دارد.
- پس مدبر فرجام کار همان مدبر اصل کار است (طباطبایی،۱۳۶۶: ۱و۴و۱۴۹و ۵۶۰-۵۶۸).

با توجه به بیان فوق، بندهای یک تا هفت ناظر به توحید در ربوبیت تکوینی است و بند هشت و نه، ناظر به توحید در ربوبیت تشریعی است؛کمااینکه ایشان در داستان حضرت ابراهیم(ع) نیز بر این‌باورند‌که، حضرت ابراهیم(ع) مسئلهٔ ربوبیت «کوکب» را از راه غروب و تغییری که بر آن عارض می‌شود، ابطال کرده و به اثبات ربوبیت (تکوینی) خدای سبحان پرداخته است و می‌فرماید:

من از روی اخلاص روی به سوی کسی آوردم که آسمان‌ها و زمین را آفریده است، و من از مشرکان نیستم (انعام: ۷۹).

از توجه و تأمل در این داستان چند نکته حائز اهمیت به‌دست می‌آید:

- افول با ربوبیت ناسازگار(مانعه‌الجمع) است؛
- آگاهی حضرت ابراهیم(ع) از ملکوت موجودات، یقینی است؛
- یقین منتها درجهٔ معرفت است که انبیا در سیر تکاملی خود، به‌آن می‌توانند برسند (طباطبایی، ۱۳۶۶: ۷و ۲۷۱).
- حضرت ابراهیم(ع) راز پرستش پروردگار خود را دوست‌داشتن او معرفی می‌کند و ازهمین‌رهگذر او را رب و مدبر خود می‌داند و این امری فطری است.
- در این احتجاج، قصد ابطال اعتقاد مشرکان دراین‌جهت است که این اجرام مدبر عالم ارضی یا مدبر جهان انسانی نیستند.
- ربوبیت به معنای مقامی است که «ایجاد و تدبیر» (هر دو) به آن مقام منتهی می‌شود.

[Downloaded from erfanmag.ir on 2026-11-09]

- مشرکان چنین اعتقادی نداشته و بر این نکته وفاق داشته‌اند که ایجاد تنها و تنها مستند به خدای تعالی است و معبودهای آن‌ها در مسئلهٔ خلقت شریک خدا نیستند (طباطبایی، ۱۳۶۶: ۲۹۱).
- روی سخن حضرت ابراهیم(ع) با مشرکان است نه منکران صانع؛
- تکیه‌گاه و مبنای برهان حضرت ابراهیم(ع) عدم حب است نه افول؛
- خداوند انسان را به‌گونه‌ای آفرید که طبعاً و ارتکازاً خدا را می‌شناسد «فِطْرَةَ اللّهِ الَّتِی فَطَرَ النّاسَ عَلَیْهَا» (روم:۳۰)؛
- حضرت ابراهیم(ع) وقتی آب پاکی را روی دست مشرکان می‌ریزد می‌فرماید: «إِنِّی وَجَّهْتُ وَجْهِیَ لِلَّذِی فَطَرَالسَّمَاوَاتِ وَالأَرْضَ» (انعام:۷۹).
- دراین کلام حضرت به‌روشنی از پروردگار اسم نبرده است بلکه وصفی از اوصاف او را ذکر کرده که احدی حتی مشرکان هم در آن وصف نزاع و خلاف ندارند و آن وصف همان فاطر و خالق بودن خداوند برای زمین و آسمان است.
- این حاکی از این است که حتی مشرکان هم خدا را مافوق خدایان خود می‌دانستند (طباطبایی، ۱۳۶۶: ۲۹۸)، و وجود خداوند برای آن‌ها امری مسلم و مفروع‌عنه بوده است (طباطبایی، ۱۳۶۶: ۲۷۱).

۲. ۹. توحید در مالکیت

یکی دیگر از جلوه‌های توحید افعالی که علامه در ذیل سورهٔ بقره به آن پرداخته‌اند توحید در مالکیت است. آیهٔ مزبور چنین است: «وَ لِلّهِ الْمَشْرِقُ وَ الْمَغْرِبُ فَأَیْنَما تُوَلُّوا فَثَمَّ وَجْهُ اللّهِ إِنّ اللّهَ واسِعٌ عَلیمٌ» (بقره:۱۱۵).

توضیح آیه چنین است:

- مشرق و مغرب با تمام جهاتش، ملک حقیقی خداست؛
- این مالکیت موجودات را به‌طور ذاتی و آثاری دربر می‌گیرد؛
- ملک از حیث ملکیت، قائم به مالک است؛
- خداوند به تمامی جهات احاطه دارد و تمامی جهات قائم به ذات اوست؛

[Downloaded from erfanmag.ir on 2026-11-09]

- هرگاه کسی متوجه جهتی شود، متوجه خدا شده است (طباطبایی، ۱۳۶۶: ۱و۳۵۴).

براساس توضیح فوق موجودات به‌طور ذاتی و آثاری از خود استقلالی ندارند و تدبیر و مالکیت آن‌ها در ید قدرت الهی است که برگشت این معنا، به‌همان توحید در ربوبیت تکوینی است.

۳. ۹. توحید در معبودیت (الوهیت)

این جلوه از توحید یعنی اعتقاد به اینکه کسی جز الله سزاوار پرستش نیست، وقتی پذیرفته می‌شود که بپذیریم:

- هستی ما از خداست؛
- اختیار ما هم به دست اوست؛
- تأثیر استقلالی در جهان از اوست؛
- حق فرمان دادن و قانون وضع کردن هم منحصر به اوست؛
- لاجرم اذعان می‌شود که کسی غیر او سزاوار پرستش نیست.

این جلوه از توحید؛ نتیجه همان اعتقاد به ربوبیت تکوینی و تشریعی است (مصباح، ۱۳۶۷ب: ۵۲).

علامه در ذیل از سورهٔ آل عمران به‌همین مطلب اشاره می‌کنند و می‌آورند:

- هرچیز معبود و خالقی دارد؛
- معبود همه یکی است؛
- معبود واحد خدای شماست؛
- خدای شما سرچشمهٔ رحمت خاصه و عامه است؛
- براین‌اساس معبودی جز او سزاوار بندگی نیست (طباطبایی، ۱۳۶۶: ۴و ۱۴۹).

نکته‌ای که اشاره به آن در اینجا بدون مناسبت نیست، این است که توحید در معبودیت با توحید در عبادت متفاوت است. در اولی اعتقاد به این است که کسی جز او سزاوار پرستش نیست و مسئله جنبهٔ نظری دارد، اما در توحید در عبادت سخن ازاین است که انسان در عمل، کسی جز الله را پرستش نکند و مسئله جنبهٔ عملی دارد.

[Downloaded from erfanmag.ir on 2026-11-09]

در آیات قرآنی «شرک در عبادت» به‌عنوان یک گناه تلقی شده است و از گناهان کبیره محسوب می‌شود (مصباح، ۱۳۶۷ الف: ۵۲-۵۳).

توحید را در جلوه‌های دیگری نیز می‌توان طرح کرد؛ مانند: توحید در استعانت، توحید در خوف، توحید در رجا، توحید در محبت و هدایت، رازقیت و ... که از طرح آن‌ها اجتناب می‌شود و فقط اشاره می‌گردد که موحد واقعی به همهٔ جلوه‌های توحید ملتزم است.

بخش زیادی از انحرافات و تحریفات و توهمات در طول تاریخ ناشی از فهم ناصحیح اصل توحید است که در قرآن در عبارات گوناگون آمده است، هرچند لفظ توحید خود در قرآن، به‌طور صریح نیامده است (مائده: ۶۴؛ نساء: ۴۸).

نتیجه

- عرفانی که علامه آن را به‌ویژه در *رساله الولایه* تشریح و تبیین کرده برآمده از متن و بطن اسلام است.
- میان خداشناسی عرفانی و قرآنی علامه همسویی و همپوشانی دقیقی وجود دارد.
- مؤلفه‌هایی که در خداشناسی عرفانی علامه مورد تأکید قرار می‌گیرد مانند معرفت نفس، فقر وجودی، ولایت، توحید و مراتب آن و... دقیقاً در خداشناسی قرآنی ایشان نیز به‌نحو مبسوط‌تر و با جزئیات بیشتر تجلی می‌کند.
- در خداشناسی عرفانی و قرآنی علامه، اخلاق و عمل به شریعت در هیچ فرازی مغفول و مورد نسیان قرار نمی‌گیرد.
- درون‌مایهٔ خداشناسی عرفانی و قرآنی و حتی فلسفی ایشان این است که خداشناسی امری فطری است و نیازی به اثبات ندارد.
- عرفان مبتنی بر دین فطری و توحیدی است و دین فطری همان دین ابراهیمی و حنیف است.
- دأب قرآن آن است که توحید در ربوبیت را اثبات کند، نه وجود خداوند را و ازاین‌طریق پرده از وحدت خالق و مدبر بردارد.

[Downloaded from erfanmag.ir on 2026-11-09]

- در عرفان تمامی سخن حول این محور است که تمام کارهای وجودی و کمالی و خیر، فانی در فعل خداست و عالم تحت پوشش ربوبیت رب‌العالمین است. این همان نکته‌ای است که قرآن نیز درصدد بیان و عیان نمودن آن است.
- نه اندیشه و جان علامه در تبیین خداشناسی عرفانی از قرآن جداست و نه جان و اندیشهٔ ایشان در پرده برداشتن از خداشناسی قرآنی از عرفان جداست.
- اگر شناخت و سلوک در خداشناسی برهانی و عرفانی و قرآنی از مجرا و بستر صحیح صورت گیرد به نقطهٔ تلاقی واحدی ختم می‌شود که در این نقطه دیگر تکثر و ناهم-گونی و تشتت راه ندارد.

کتاب‌نامه

- قرآن کریم
- نهج البلاغه
- ابن‌عربی، محیی‌الدین. (۱۳۸۶)، *فصوص الحکم*، ترجمه و توضیح محمدعلی موحد و صمد موحد، تهران: سازمان چاپ و انتشارات.
- جوادی آملی، عبدالله. (۱۳۸۷)، *عین نضّاخ تحریر تمهید القواعد*، قم: اسراء.
- _____. (بی‌تا)، *تبیین براهین اثبات وجود خدا*، قم: اسراء.
- _____. (۱۳۸۳)، *توحید در قرآن*، از مجموعه تفسیر موضوعی، قم: اسراء.
- طاهرزاده، اصغر. (۱۳۸۵)، *از برهان تا عرفان*، اصفهان: لب‌المیزان.
- طباطبایی، محمدحسین. (۱۳۸۳)، *رساله الولایه*، ترجمه صادق حسن‌زاده، قم: بکاء.
- _____. (۱۳۶۰)، *شیعه در اسلام*، قم: اسراء.
- _____. (۱۳۶۶)، *المیزان*، قم: اسراء.
- مصباح یزدی، محمدتقی.(۱۳۶۷الف)، *معارف قرآن*، قم: دفتر انتشارات اسلامی.
- _____. (۱۳۶۷ب)، *توحید در نظام عقیدتی و نظام اندیشی اسلام*، قم: شفق.
- ملاصدرا، صدرالدین شیرازی. (۱۳۶۸)، *الحکمة المتعالیه*، قم: مصطفوی.
- مجتهد شبستری، محمد. (۱۳۸۰)، «ایمان»، *دائرةالمعارف بزرگ اسلامی*، زیر نظر کاظم موسوی بجنوردی، تهران: مرکز دایرةالمعارف بزرگ اسلامی.

[Downloaded from erfanmag.ir on 2026-11-09]

- قدردان قراملکی، محمدحسن. (۱۳۸۶)، *خدا در حکمت و شریعت*، تهران: پژوهشگاه فرهنگ و اندیشه اسلامی.
- عبودیت، عبدالرسول. (۱۳۸۵)، *اثبات وجود خدا*، قم: مؤسسه آموزشی و پژوهشی امام خمینی(ره).
- کرمانی، علیرضا. (۱۳۸۴)، «ایمان در عرفان» در کتاب *سیر ادیان*، قم: صهبای یقین.

[Downloaded from erfanmag.ir on 2026-11-09]