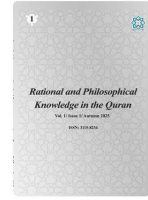




Ministry of Science,
Research & Technology
Al-Taha Institute of Higher
E d u c a t i o n

Rational and Philosophical Knowledge in the Quran

Quarterly Journal of the Quran and Hadith Sciences Department, the Humanities Faculty
ISSN: 3115-8234



The Ontological Foundations of Walāyah: A Reading of ‘Allāmah Ṭabāṭabā’ī’s *Risālat al-Wilāyah*

Monireh Salmani^{a*}, Hamedeh Rastaei^b

^a M.A. Graduate in Philosophy, Al-Taha Institute of Higher Education, Tehran;
salmanimonire03@gmail.com

^b Assistant Professor, Department of Philosophy, Al-Taha Institute of Higher Education, Tehran;
h.rastaei@aletaha.ac.ir

Abstract

This study provides an analytical exposition of the nature of *walāyah* (guardianship/initiatic authority) within the intellectual framework of ‘Allāmah Ṭabāṭabā’ī. As one of the most central and challenging concepts in Shī’ī Islamic thought, *walāyah* is often interpreted within purely theological or social frameworks. With his unparalleled mastery of exegetical, philosophical, and mystical dimensions, ‘Allāmah Ṭabāṭabā’ī offers a comprehensive and multi-layered explanation of this concept. Centering on his treatise *Risālat al-Wilāyah*, this article argues that he moves beyond conventional understandings to restore *walāyah* to its status as a fundamental ontological principle and an ultimate anthropological end.

In this perspective, the truth of *walāyah* lies in the "removal of intermediation" and the dissolution of the veil of otherness between the servant and the Lord—a process through which existential proximity reaches a point where no barrier remains. This proximity represents the highest degree of the realization of *tawhīd* (divine unity) in the being of the spiritual wayfarer. Based on this, the present research demonstrates that in ‘Allāmah’s thought, *walāyah*

Article history:

Received:

15/05/2025

Revised:

15/06/2025

Accepted:

16/08/2025

Published online:

05/11/2025

* corresponding author

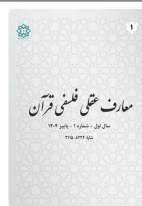
is not merely a spiritual station or a formal position of authority; rather, it is the very "inner truth of religion" itself. The ultimate aim of religion, which is the attainment of pure *tawḥīd*, cannot be realized except through achieving this immediacy and annihilation in God.

Keywords

Walāyah (Wilāyah), ‘Allāmah Ṭabāṭabā’ī, Saint (Walī), Inner Truth of Religion, Existential Proximity, *Risālat al-Wilāyah*.



دانشگاه آزاد اسلامی
تهرانشعبه
مؤسسه آموزش عالی آل طه



مبانی هستی‌شناختی ولایت: خوانشی از رساله‌الولایة علامه طباطبایی

منیره سلمانی^{۱*}، حامده راستایی^۲

۱. دانش‌آموخته کارشناسی‌ارشد فلسفه، مؤسسه آموزش عالی آل طه، تهران، ایران؛ salmanimonire03@gmail.com

۲. استادیار گروه فلسفه مؤسسه آموزش عالی آل طه، تهران، ایران؛ h.rastaei@aletaha.ac.ir

چکیده فارسی

این پژوهش به تبیین تحلیلی سرشت ولایت در منظومه فکری علامه طباطبایی می‌پردازد. ولایت، به‌مثابه یکی از کانونی‌ترین و درعین‌حال پرچالش‌ترین مفاهیم در اندیشه اسلامی-شیعی، غالباً در چارچوب‌های کلامی یا اجتماعی صرف تفسیر می‌شود. علامه طباطبایی با اشرافی‌کم‌نظیر بر ابعاد گوناگون تفسیری، فلسفی و عرفانی، تبیینی جامع و چندلایه از این مفهوم ارائه می‌دهد. این مقاله با محور قرار دادن رساله‌الولایة، استدلال می‌کند که علامه با عبور از معانی رایج، ولایت را به یک اصل بنیادین هستی‌شناختی و غایت انسان‌شناختی بازمی‌گرداند. حقیقت ولایت در این دیدگاه، در «رفع واسطه» و زوال حجاب غیریت، میان عبد و رب نهفته است؛ فرایندی که طی آن، قرب وجودی به نقطه‌ای می‌رسد، که هیچ حائلی باقی نمی‌ماند. این قرابت، عالی‌ترین مرتبه تحقق توحید در وجود سالک است. بر این مینا، پژوهش حاضر نشان می‌دهد که ولایت در منظومه فکری علامه، صرفاً یک مقام معنوی یا منصبی تشریحی نیست، بلکه عین «حقیقت باطنی دین» است و غایت قصوای دین، که وصول به توحید ناب است، جز از طریق تحقق این بی‌واسطگی و فنای در حق، ممکن نمی‌شود.

واژگان کلیدی

ولایت، علامه طباطبایی، ولی، حقیقت دین، قرب وجودی و رساله‌الولایة.

مقدمه

واژه ولی، ولاء، ولایت، مولی، اولیا، اولی و امثال آن، که از ماده «ولی» ولی اشتقاق یافته، از پراستعمال‌ترین واژه‌های قرآن کریم است که به صورت گوناگون در قالب اسم، فعل، مفرد و جمع در ۲۳۳ مورد به کار رفته است. «ولی» در متون لغوی به معنای قرب و نزدیکی است (الفیومی، ۱۴۱۴ ق، ص ۶۷۲). طبرسی در ذیل آیه «اللَّهُ وَلِيُّ الَّذِينَ آمَنُوا» (بقره: ۲۵۷) می‌گوید: «ولیّ از ولیّ است به معنی نزدیکی بدون فاصله و او کسی است که به تدبیر امور از دیگران احق و سزاوارتر است» (طبرسی، ۱۳۷۲، ج ۲، ص ۶۳۲). ولیّ و مولا به معنای دوست نیز به همان معنای قرب و نزدیکی برمی‌گردد؛ چراکه محب و محبوب همواره قرب و نزدیکی مادی و معنوی دارند. به باور ابن‌فارس نیز هر که کار کسی را اداره کند، «ولی» آن کار است: «اللَّهُ وَلِيُّ الَّذِينَ آمَنُوا يُخْرِجُهُمْ مِنَ الظُّلُمَاتِ إِلَى النُّورِ»، «خدا یار کسانی است که ایمان آورده‌اند، آن‌ها را از تاریکی‌ها به سوی ایمان خارج می‌کند» (فیومی، ۱۴۱۴ ق، ص ۶۷۲).

اگر «ولی» بدون حرف اضافه متعدی شود، معنای نزدیکی در مکان و مواضع را دارد، مثل ولیت سمعی؛ کذا گوشم را نزدیک فلانی بردم و اگر با حرف اضافه متعدی شود، ظاهراً یا تقدیراً معنای اعتراض و ترک کردن می‌دهد: «فَلَنُؤَلِّيَنَّكَ قِبْلَةً تَرْضَاهَا» (بقره: ۱۴۴) و إِنْ أَلَا مَنْ تَوَلَّى وَ كَفَرَ (غاشیه: ۲۳). در آیه اُولَى لَكَ فَأُولَى (قیامت: ۳۴) هم به معنای سزاوارتر آمده است. بعضی هم گفته‌اند فعل متعدی است به معنی نزدیکی و هم به معنی بیزاری یا به معنی پشت‌سرهم قرار دادن (راغب اصفهانی، ۱۴۱۲ ق، ص ۸۸۷). وَلِآيَةٍ - با کسره حرف و - یاری کردن است، ولی وَلِآيَةٍ - با فتحه حرف و - سرپرستی است و نیز گفته شده هر دو واژه حقیقتش همان سرپرستی است، که کاری را برعهده بگیرند. وَلِيّ و مَوْلَى در آن معنی به کار می‌رود، که هر دو در معنی اسم فاعل هستند؛ یعنی مَوْلَى، اما در معنی مفعول، مَوْلَى است. در مورد شخص با ایمان می‌گویند وَلِيُّ اللَّهِ، خدا دوست و این معنی به نام مَوْلَاهُ وارد نشده است. می‌گویند خدای تعالی ولیّ و مولای مؤمنین است (راغب، ۱۴۱۲ ق، ص ۸۸۵).

علامه طباطبایی در تفسیر المیزان ذیل آیه ۲۸ آل عمران به نکته ظریفی اشاره می‌کنند که ولایت در اصل به معنای مالک شدن و تدبیر امر یک شیء بوده و سپس از نظر استعمال در مورد حب و دوستی به کار رفته و باعث تصرفات دو طرف، در مورد یکدیگر می‌شود و این تصرفات به خاطر تقرب جستن هر یک به دوست خود و نزدیک شدن به اراده و سایر شئون روحی او می‌باشد. در واقع محبت خواه‌ناخواه رنگ‌وبوی روحی آنان را پیدا می‌کند و باعث

خوگرفتن به اخلاق آن‌ها می‌شود؛ لذا بین دو صفت کفر و ایمان تضاد وجود دارد و آن دو را از نظر معارف و عقاید و اخلاق جدا می‌کند (طباطبایی، ۱۳۷۴، ج ۳، ص ۱۵۱).

در این مقاله ابتدا ولایت در نزد سه فیلسوف بزرگ جهان اسلام، یعنی سهروردی، ملاصدرا و امام خمینی بررسی می‌شود. در ادامه معنای ولایت در نزد علامه طباطبایی واکاوی می‌شود. در بخش بعدی اقسام ولایت بیان می‌شود و سپس نشان داده می‌شود که از منظر علامه، دستیابی به ولایت امکان‌پذیر است. در پایان نیز تشریح می‌شود که حقیقت دین در ولایت است.

۱- ولایت در نظر فیلسوفان پیشین

سه مکتب مهم حکمت اسلامی عبارت‌اند از: حکمت مشاء، حکمت اشراق و حکمت متعالیه. در این میان در فلسفه سینوی به‌عنوان مبدأ حکمت مشایی در خصوص ولایت بحثی نشده است، اما در دو مکتب حکمی دیگر مباحثی در این خصوص هست. جهت نمونه برخی نظرات مؤسس این دو مکتب، یعنی شهاب‌الدین سهروردی (به‌عنوان مؤسس مکتب اشراق) و صدرالدین محمد شیرازی (به‌عنوان مؤسس حکمت متعالیه) بیان می‌شود. در انتهای این فصل نیز نظرات یکی از حکمای برجسته معاصر، امام خمینی رحمته‌الله بیان می‌شود.

۱-۱. ولایت از دیدگاه سهروردی

از منظر سهروردی، ولایت منصبی الهی است که واسطه فیض بین ذات باری تعالی و مردم است. ولیّ و حاکم مطلوب در اندیشه سهروردی کسی است که هم در مباحث فلسفی تبحر دارد و هم از امور عرفانی مطلع است. سهروردی با برشمردن هشت گروه از حکیمان نام می‌برد که پاره‌ای دل در گرو بحث دارند و عده‌ای به تأله هم می‌اندیشند، ولیّ و ریاست تام را از آن حکیمی می‌داند، که هم متوغل در تأله باشد و هم در بحث (سهروردی، ۱۳۷۲، ج ۱، ص ۹۵). سهروردی بر این باور است، اگر ریاست جهان به‌دست حکیمی متأله قرار گیرد، زمانه آن حکیم، بس نورانی و درخشان خواهد بود، اما اگر جهان از تدبیر حکیمی الهی تهی ماند، ظلمت‌ها و تاریکی‌ها بر عالم و مردم آن چیره می‌شود. او حتی ظلم حاکمان را بر اثر دور افتادن از انوار الهی می‌داند و آن‌ها را دعوت می‌کند که به جانب مشاهده و استشراق انوار روی آورند تا حکومتی نورانی نیز داشته باشند. به اعتقاد شیخ اشراق، حاکم حکیم یا رئیس مدینه باید صاحب کرامات باشد، تا اهل مدینه با دیدن کرامات وی از او فرمان برند.

در نظر سهروردی شخص ولیّ و حاکم، صرفاً به فرمان خدا می‌تواند حکمران مشروع باشد. با این بیان، تدبیر یا حکومت به معنای دقیق کلمه تنها در صورتی قابل توجیه است که از طریق خداوند افاضه شده باشد. از دیدگاه سهروردی، رئیس مدینه یا حکیم متأله، به کمال انسانیت نائل شده و نفس او به عقل فعال پیوسته است (همان، ج ۲، ص ۱۸).

۱-۲. ولایت از دیدگاه ملاصدرا

از این منظر ملاصدرا، ولایت بر دو قسم تقسیم می‌شود:

ولایت تکوینی: جهان آفرینش به‌طور کلی همچون انسان‌ها حرکت، اهداف، برنامه‌ها و هدایتی دارد که در سایه عنایات خداوند صورت می‌پذیرد. طبق قواعد فلسفی، فیوضات خداوند با واسطه‌هایی الهی به جهان آفرینش می‌رسد و براساس روایات این واسطه‌ها همان اولیا الهی از پیامبران و اوصیای آن‌ها هستند که غرض از آفرینش انسان کاملاً در آن‌ها محقق است. آنان به حق به مقام خلیفه‌الله رسیده‌اند و دیگران تنها درجه‌هایی از آن مقام را دارند؛ یعنی به مقدار ارتباطشان با تجلیات اسماء و صفات الهی در جهان، یا پیوندشان با اسم اعظم جامع الهی که لازمه‌اش تکامل همه‌جانبه است، از این مقام برخوردارند. صدرالمتألهین در شرح اصول کافی می‌گوید، این اولیاءالله نه تنها علت غایی، بلکه مراحل علت فاعلی این جهان قرار دارند. صدرا امامت را یکی از شئون خلافت و جانشینی خداوند می‌داند و در تحقق ولایت چنین می‌گوید: «حکمت الهی که جامع همه کمالات و اسماء نیک و صفات عالی می‌باشد، مقتضی دانست که با ایجاد عالم امکان و خلق مخلوقات و تدبیر امور آن مملکت، ایجاد و رحمت خود را توسعه بخشد و پرچم قدرت و حکمت را گسترده سازد و انجام این کار از ذات قدیم خداوندی، بدون واسطه، به جهت دوری و تناسب اندک مقام عزت قدیم و ذلت حدوث عالم، دور بود و خداوند اراده فرمود که نایی به جانشینی خود برگزیدند که نیابتاً تصرف نموده و سرپرستی و حفظ عالم را برعهده گیرد، به‌ناچار نایب مذکور، صورتی به‌طرف قدیم و ازلیت دارد و از حق تعالی کمک می‌گیرد و جانبی هم به‌طرف عالم خلق و حوادث دارد؛ بنابراین خداوند جانشینی بر طبق کمالات خود آفرید که تصرف عالم را به‌دست گیرد و همه اسماء و صفات عالییه خود را به او خلعت داده و در مسند خلافت نشاندند و مقررات عالم و حکم مخلوقات را به او سپرده و خلاصه مقصود از خلق عالم این است که انسانی جانشین خداوند در عالم ایجاد شود» (ملاصدرا، ۱۳۸۴، ص ۱۴۶). چنان‌که پیداست، ملاصدرا امامت و خلافت ظاهریه را یکی از شئون خلافت باطنی دانسته و پیامبر و امام را

علل ایجاد عالم محسوب داشته است، که اصطلاحاً ولایت تکوینی نامیده می‌شود. ریاست ظاهری این بزرگان، تجلی قسمتی از آن ریاست و دخالت باطنی آن‌هاست. **ولایت تشریحی:** مقام قراردادی است که خداوند متعال آن را برای اداره شئون و سرپرستی جامعه به برخی افراد داده است. این وظایف نیز ریشه در ولایت تکوینی دارد. ملاصدرا نیز در باب ولایت تشریحی ائمه علیهم‌السلام مطالبی در آثار خود بیان می‌کند. بر شخص نبی مبعوث و ولیّ واجب است که بندگان خدا را در شریعت خود به انجام اطاعات و عبادات الزام نمایند تا بدین وسیله آنان را از مقام و مرتبه حیوانیت به مقام فرشتگان سگان عالم ملکوت سوق دهند (ملاصدرا، ۱۳۸۲، ص ۳۶۱).

ملاصدرا برتری ولایت بر نبوت و رسالت را از اذکار تشهد استنباط کرده است. او در سرّ مقدم شدن عبودیت پیامبر اکرم صلی‌الله‌علیه‌وآله‌وسلم بر رسالت آن حضرت در عبارت: «أشهد أن مُحَمَّدًا عَبْدُهُ وَرَسُولُهُ» می‌فرماید: عبودیت و بندگی نسبت بنده است به خدا و رسالت نسبت بنده است به خلق، به همین جهت اولی مقدم است بر دومی، گرچه رسول از جهت این که هم‌رتبه رسالت و هم‌رتبه ولایت را داراست، جامعیتش بیشتر است، اما چون ولایت جنبه حقی دارد، نسبت به رسالت که جنبه خلقی دارد، مقدم و اشرف است. از جهت دیگر، هر یک از نبوت و ولایت دارای حدوث و دوامی هستند؛ ولایت هم از حدوث قدیم‌تر و هم از جهت دوام بقایش بیشتر است، به همین جهت ولایت بر نبوت برتری دارد (همان، ۱۳۶۶، ج ۱، ص ۹۷).

او دربارهٔ انتصاب ولیّ می‌گوید: بعضی از منصب‌ها و مقام‌ها به‌خاطر شرافتی که دارند، بایستی از جانب حق تعالی بدون واسطه خلق تفویض شود؛ مانند نبوت، رسالت و ولایت، ولیّ به‌واسطه کرامت باطنی که از جانب خداوند دارد ولیّ است (همان، ج ۵، ص ۴۶). در واقع صفت نبوت و ولایت یک امر باطن و نور عقلی است که خداوند در قلب هرکسی از اولیا بخواهد قرار می‌دهد و هنگامی که باطن با این نور نورانی شد، نفس او تبدیل به عقل مستفاد می‌گردد (همان، ص ۵۸).

صدرا ولیّ را صاحب مقام کُن می‌داند؛ یعنی ولیّ کامل که صاحب ولایت کلیه می‌باشد، قادر است به اذن خداوند ماده کائنات را تصرف کند و قوای زمینی و آسمانی را در تسخیر خود درآورد. چنین شخصی صاحب مقام کن است؛ پس بنابراین برای نیل به مقام کُن شرایط و آدابی است که سالک با پیمودن آن‌ها به‌جایی می‌رسد که عناصر جهان به‌منزلهٔ اجزای بدن وی خواهد شد و کلمه طیبه «بِسْمِ اللَّهِ الرَّحْمَنِ الرَّحِيمِ» از این سالک به‌منزلهٔ کلمه «کُن» است از پروردگار؛ زیرا وی مظهر ربوبیت، بلکه خالقیت حق شده است (جوادی

آملی، ۱۳۹۳، ج ۶، صص ۸۵-۸۷).

آری در نظریه صدرایی هر چیز دارای ظاهر و باطنی است. نبوت نیز چنین است. ظاهر نبوت همان شریعت و باطن آن ولایت است؛ پس نبی با ولایت از خدای تعالی یا به واسطه فرشتگان، برخی حقایق و معانی را می‌گیرد که همین امر موجب کمال مرتبه نبوت و ولایت است و با نبوت خویش آنچه را به واسطه یا بدون واسطه از خداوند گرفته، به بندگان ابلاغ می‌کند و بدین وسیله به تکمیل بندگان می‌پردازد و این ابلاغ و تکمیل جز به وسیله تأسیس شریعت ممکن نیست. طبعاً شریعت هم دارای ظاهر و باطن، درجات و مراتب خواهد بود و علمای شرع نیز مراتب، درجات مختلف و متکثری خواهند داشت؛ بعضی فاضل، بعضی مفضل، یکی عالم و دیگری اعلم. در این میان آن که به پیامبر ﷺ نسبتش کامل بوده و به روح مقدس وی قربتش قوی‌تر و بیشتر باشد، علمش به ظاهر و باطن شریعت او کامل‌تر خواهد بود و به خاطر نیل به مقام کشف شهود حقایق اشیاء، به پیشوایی شایسته‌تر خواهد بود (همان، ص ۴۸۶).

خلاصه این که برای هر یک از ظاهر و باطن خلیفه‌هایی است و همه خلفا تحت امر و حکم خلیفه‌هایی هستند که به ظاهر و باطن علم داشته و از همه کامل‌تر باشد (همان، ص ۴۸۶).

۱-۳. ولایت از دیدگاه امام خمینی رحمته

خط سیر کلی اندیشه امام خمینی و ملاصدرا درباره امامت تعارضی با هم ندارد؛ با این تفاوت که جنبه‌های کلامی و عرفانی و فقهی در اندیشه امام خمینی. پرننگ‌تر است، که این به شرایط زمانه او برمی‌گردد. امام خمینی در زمانه خود با گرایش‌ها گوناگون دنیای جدید، خصوصاً اندیشه‌های غربی مواجه بود؛ بنابراین زمینه اندیشه سیاسی امام و اندیشه امامت در دیدگاه ایشان، به مبانی اسلامی و سپس مقتضیات زمان ارتباط دارد.

مسئله انسان کامل دارای ارتباط نزدیکی با امامت است؛ از این رو، در اندیشه امام خمینی نیز مثل دیگر عرفا و فیلسوفان، امر بسیار مهمی استغ زیرا انسان کامل می‌تواند حجت خدا و ولی مطلق الهی در روی زمین برای مردم باشد، که مصداق آن در اندیشه امام خمینی، انبیا، ائمه و در زمان حاضر حضرت بقیه الله الاعظم علیه السلام هستند. در این باره، امام ابتدا به حکمت الهی اشاره دارد که براساس آن زمین بدون خلیفه نیست، یعنی در طول زمان همواره خلیفه خدا در جهان به ظهور رسیده که این اقتضای سابق الهی و عنایت رحمانی، وجود خلیفه‌ای که

جامع جمیع صفات ربوبی و حقایق اسماء الهی باشد واجب است، تا مظهر اسم اعظم‌الله باشد (امام خمینی، ۱۳۷۶، ج ۱، ص ۸۲).

از منظر امام خمینی، انسان کاملی که نسخه‌اعلی و مظهر صفات حق تعالی در این جهان باشد، دارای ولایت مطلقه است که موجودات هستی به‌واسطه آن ظهور یافته‌اند و حقایق و ذوات بدان محقق گردیده‌اند؛ پس این انسان کامل ریشه تمام هستی‌ها و آن‌ها شاخه‌های او هستند. ضمناً او بر تمام مراتب وجود و منازل غیب و شهود دارای احاطه کامل است (امام خمینی، ۱۳۷۵، ص ۶۰). انسان کامل در مرتبه وجود و شرافت برتر از تمامی انسان‌های دیگر است و بدون وجود و هستی او، آفرینش انسان‌های دیگر تحقق نمی‌یابد؛ زیرا تا ممکن اشرف نباشد، ممکن اخس نمی‌تواند لباس هستی را بر تن خود نماید. از این‌رو، عظمت وجودی انسان کامل تا آنجاست که در اندیشه امام خمینی، نور فطرت او بر تمام انوار احاطه دارد، صاحب مقام تحقق به جمع میان ظاهر و باطن و اول و آخر است و از علم ربوبی آگاهی دارد (همو، ۱۳۶۸، ج ۱۲، ص ۴۲۱).

امام به‌واسطه نزدیکی معنایی و محتوایی ولایت با خلافت، آن دو را یکی می‌داند و می‌گوید: این خلافتی که پیرامون مقام و قدر و منزلت‌ش شنیدی، همان حقیقت ولایت است؛ زیرا که ولایت عبارت از قرب، یا محبوبیت یا تصرف، یا ربوبیت و یا نیابت است. این‌ها همه حق و واقعیت این حقیقت است و در دیگر مراتب ظلّ و سایه آنند و این خلافت رب ولایت علویه است که با خلافت محمدیه در نشئه امر و خلق متحد است (امام خمینی، ۱۳۷۶، ص ۳۶).

۲- ولایت از منظر علامه طباطبایی

از منظر علامه طباطبایی، اصل در معنای ولایت برداشته شدن واسطه‌ای است که بین دو چیز حائل شده است، به‌طوری‌که بین آن دو چیز غیر از آن دو چیز باقی نماند؛ لذا این کلمه «ولی» به هر نزدیکی اعم از نزدیکی نسبی، یا مکانی، یا از لحاظ منزلت، یا بر اثر دوستی اطلاق می‌شود و کلمه «ولی» به هر کدام از طرفین ولایت اطلاق می‌شود؛ یعنی هر کدام از طرفین وابستگی به دیگری دارد که دیگران ندارند؛ پس خدا ولیّ بنده مؤمن خویش است، او را به‌سوی خود هدایت می‌کند و در کارهای شایسته و ناشایسته به او امر و نهی می‌کند و در زندگی دنیا و آخرت یاریش می‌کند (طباطبایی، ۱۳۷۴، ج ۱۰، ص ۸۸). مؤمن حقیقی نیز «ولی» پروردگار خویش است؛ زیرا به خدای خود وابستگی دارد؛ اوامر و نواهی او را اطاعت

می‌کند و در عموم توفیقات اعم از هدایت و تأییدات وابسته به خداست؛ همچنین در بهشت رفتن که نتیجه اعمالش است وابسته به خداست (همو، ۱۳۶۳، صص ۱۴۳-۱۴۴). در هر حال اولیای خدا همان مؤمنین هستند که خدا خودش را در حیات معنوی ولیّ آنان می‌شمارد؛ لذا هر جا که گفته شود خداوند ولایت دارد و ولیّ و مولا است، یعنی تکویناً و تشریحاً بین ذات اقدس الهی و تمام موجودات هیچ واسطه و حجابی غیر از او نیست و هیچ موجودی مستقلاً نمی‌تواند حجاب گردد و واسطه در ربط و اتصال ذات او و نورش و صفاتش به موجودات شود. هر حجاب و واسطه‌ای که فرض شود؛ از خود اوست و معنای مرآت‌ی دارد؛ نه استقلالی و در هر زمان که گفتیم ائمه (علیهم‌السلام) ولیّ خداوند هستند و دارای مقام ولایت‌اند و اولیای الله می‌باشند، منظورمان این است که در مقام عرفان و شهود به درجه‌ای رسیدند که بین آن‌ها و پروردگارشان هیچ حجاب و فاصله‌ای نیست؛ پس اگر حجابی باشد، نفس هستی و وجود آنهاست که حجاب اقرب و واسطه فیض به موجودات هستند و چه بسا لازمه قرب واقعی و حقیقی، وساطت در فیض و تدبیر امور و شئون عالم ماسوی هستند.

۳- اقسام ولایت الهی

از منظر علامه طباطبایی خداوند دو نوع ولایت بر موجودات دارد:

اول ولایت عام: براساس چنین ولایتی، خداوند با موجودات نزدیکی و معیت قیومی دارد.

دوم ولایت خاص: ولایتی که در اثر مجاهدت، کوشش و عمل به اوامر الهی برای انسان حاصل می‌شود؛ این ولایت را ولایت خاصه گویند که تنها شامل حال سالکان الی‌الله می‌شود و باب چنین ولایتی بر همگان باز است. حضرت علامه در جایی دیگر ولایت را آخرین درجه کمال انسان می‌داند که آخرین منظور و مقصود از تشریح بشریت حقه خداوندی است: «الولایة هی الکمال الآخر الحقیقی للانسان و أنها الغرض الآخر من تشریح الشریعة الحقة الإلهیة» (همان، ۱۳۷۸، ص ۱۶۱).

علامه طباطبایی کمال انسان را توحید ذاتی که مطلوب خداوند است معرفی می‌کند؛ این کمال واقعی رسیدن به حق است که همان فنای ذاتی است. انسان‌ها تا واقعاً به گم‌شده خود که وجود مطلق است نرسند، دائماً در حیرت، سرگردانی و تشویش به سر می‌برند و تنها با رسیدن به سرچشمه کمال است که به آرامش می‌رسند: «هُوَ الَّذِي أَنْزَلَ السَّكِينَةَ فِي قُلُوبِ الْمُؤْمِنِينَ» (فتح: ۴) یا «أَلَا بِذِكْرِ اللَّهِ تَطْمَئِنُّ الْقُلُوبُ» (رعد: ۲۸).

ایشان این قسم اخیر ولایت را به دو قسم تقسیم می‌کنند: موهبتی و اکتسابی. موهبتی را ویژه امام می‌داند و دومی را برای افراد دیگری غیرامام ممکن می‌دانند و فرق آن دو را چنین بیان می‌کند: ولایت موهبتی همان‌طور که از اسمش پیداست، خدادادی است و ولایت اکتسابی نیز با تلاش و کوشش انسان به‌دست آوردنی است. ایشان می‌فرمایند که ولایت امام موهبتی است و بی‌آن که تدریجاً از راه سعی و کوشش تحصیل شود، تنها به‌واسطه لیاقت ذاتی و استعداد فکری و به‌عبارت دیگر از راه اختصاص الهی به‌دست آمده و تلاش انسان در آن تأثیر ندارد، اما با این احوال مرتبه‌ای از ولایت، یعنی کشف واقعیت باطن برای افراد دیگر غیر از امام نیز ممکن است و می‌توان بعضی از ولایت الهیه را با تلاش و کوشش به‌دست آورد (طباطبایی، ۱۳۸۲، ص ۱۸۶).

ولایت از دیدگاه علامه طباطبایی مقامی است عرفانی، الهی و معنوی که نهایت آرزوی سالکان معرفت شهودی و نهایت سیر سائران الی‌الله و چشندگان باده فنا فی‌الله و بقا بالله می‌باشد که البته این مقام دارای مراتب است. انسان در پرتوی عبودیت، اطاعت، معرفت نفس و تزکیه جان و دل می‌تواند در قوس صعود عوالم مثال و عقل به مراتب بالای کمال برسد و بر مراتب بالا اشراف پیدا کند و پس از اشراف، نفس به مدد تکرار و استمرار، به مقام تمکین می‌رسد و سپس به درجات بالاتر ترقی پیدا می‌کند و به عالم اسماء می‌رسد؛ عالمی خالص از هرگونه قید و آلودگی (طباطبایی، ۱۳۸۷، صص ۳۰-۳۲).

علامه در تفسیر گرانقدر المیزان مسئله خلافت الهیه انسان را در ذیل آیات ۳۰ و ۳۳ بقره تبیین کرده‌اند، و این خلافت را برای نوع انسان اثبات کرده‌اند نه فرد حضرت آدم (علیه السلام). ایشان در کتاب رساله‌الولایة به‌طور ویژه از «ولایة‌الله» و «ولی‌الله» شدن سخن گفته‌اند و کمال حقیقی انسان را در سایه پذیرش ولایت الهی ممکن دانسته‌اند؛ یعنی کسی که در ذات خدا فانی شود و در بقا او باقی شود، چنین کسی لایق عنوان «ولی‌الله» می‌شود.

۴- امکان دستیابی به مقام ولایت

براساس ادیان آسمانی، انبیاء (علیهم السلام) به‌رغم اختلاف مرتبه‌ای که دارند، همگی با ماورای این عالم اتصال دارند و در حدّ خودشان از اسرار باطنی این عالم آگاهی دارند، اما بحث در این است که این اتصال و آگاهی از ماورای این عالم، آیا متوقف به آنان می‌شود و آنان از این موهبت الهی فقط برخوردارند و دیگران بعد از مرگ به این اسرار آگاهی پیدا می‌کنند؟ یا این‌که

چنین نیست و این مقامات اکتسابی و قابل دستیابی و تحصیل است؟ علامه نظر دوم را می‌پذیرد؛ چراکه نسبت این عالم به عالم ماوراء، نسبت علت و معلول و کمال و نقص است، یا نسبت ظاهر و باطن است و از آنجا که ظاهر عالم، مشهود همه است و بین ظاهر و باطن هیچ انفکاک و تباینی وجود ندارد؛ پس ظاهر که مشهود همه است، در واقع این باطن است که مشهود است. مثلاً انسان با دیدن چهره یک شخص، خود آن شخص را نیز می‌یابد؛ زیرا اگر بگویند من زید را در آنجا دیدم، منظور ظاهر و شخصیت زید است؛ چراکه نمی‌تواند بگوید من فقط صورت و ظاهر او را دیدم و خود زید را ندیدم. اگر چنین بگویند ما او را متهم به بی‌عقلی می‌کنیم؛ زیرا چهره و ظاهر شخصیت زید جدا از شخصیت حقیقی او نیست تا ادراک و یافتن یکی از آن دو بدون دیگری ممکن باشد؛ پس صورت و رخ ظاهر زید، مستقل و بالاصالة نیست و آنچه مشاهده شده، خود شخصیت زید است که باطن این صورت است و درون چهره ظاهری بوده؛ پس عالم غیب و شهادت، پیوند علی و معلولی و از سنخ کمال و نقص و باطن و ظاهر است و ظاهر و باطن به هم پیوسته‌اند، پس شهود باطن عالم در همین نشئه ظاهری در پیش از مرگ مختص به انبیا علیهم‌السلام نیست.

با توجه به این مطلب یک پرسش اساسی پیش می‌آید؛ اگر درک و شهود عالم شهادت باعث درک و شهود عالم غیب و باطن می‌شود، پس چرا بسیاری از انسان‌ها از نشئه آخرت غافل‌اند و از مشاهده عالم علوی محروم‌اند؟ از منظر علامه، ظاهر نسبت به باطن، به‌مثابه رابطه و معنای حرفی است، چیزی جز تعیین و حدّ عدمی باطن نیست؛ پس اگر انسان از این حدود و تعیینات عدمی بگذرد و با مجاهدت و ریاضیت این حدود عدمی را فراموش کند، بی‌تردید به مشاهده باطن عالم می‌رسد، اما راه تهذیب نفس که انسان را زیر پوشش ولایت حق ببرد و موجب شود مستقیماً از سرپرستی خدای سبحان مدد بگیرد، به روی همگان باز است. مشاهده اسرار عالم، مخصوص انبیا نیست؛ دیگران هم می‌توانند به این مقام برسند، با این تفاوت که انبیا قوی‌تر و بیشتر می‌بینند و شاگردان آن‌ها کمتر، اما این چنین نیست که پی بردن به اسرار غیب منحصراً مخصوص انبیا باشد و دیگران راهی به آن نداشته باشند؛ چون هیچ نعمتی بهتر از این نیست که انسان در تحت ولایت و سرپرستی خدای سبحان باشد؛ پس باید راه رسیدن به این نعمت را جست‌وجو کرد و قرآن راه را به انسان‌ها نشان داده است (حسن‌زاده، ۱۳۸۷، ص ۴).

همچنین علامه به این مطلب اشاره می‌کند که پیوند و اتحاد نفس با بدن موجب این پندار می‌شود که نفس چیزی جز بدن نیست؛ یعنی هویت انسان و تمام حقیقتش فقط بدن

اوست و وجود روح و نفس مجرد انکار می‌شود و آنچه را نفس از راه حواس ادراک و مشاهده می‌کند، از جهت وجودی جدا و بیرون از نفس است؛ زیرا نفس آن را جدا و بیرون از بدن می‌بیند؛ یعنی در واقع چون نفس خود را عین بدن می‌داند و معلوم بیرون از بدن است، نفس در تمام شناخت‌ها می‌پندارد بیرون از خود را می‌بیند و آن را ادراک می‌کند. توقف برای این حدّ از نفس‌شناسی و معرفت آن، مایه فراموشی و غفلت نفس از مراتب بالاتر از عالم طبیعت (مرتبه مثال، عالم عقل و لاهوت) است. با فراموشی این عوالم بالاتر، نفس خصوصیات و موجودات آن عوالم را نیز فراموش می‌کند، اما در هر صورت نفس حقیقت خویش را که از آن به «من» تعبیر می‌شود، مشاهده می‌کند و این مشاهده ضروری بوده و هرگز از او جدا نمی‌شود (جوادی آملی، ۱۳۹۳، ج ۱، ص ۴۷۹).

با این اوصاف انبیا علیهم‌السلام که حقایق باطنی را ادراک و مشاهده کرده‌اند، این مقام (ولایت) ویژه آنان نیست و دیگران نیز می‌توانند به این مقام برسند؛ یعنی ولایت مانند نبوت و رسالت نیست که رسیدن به آن برای دیگران با تحصیل یا تهذیب ممکن نباشد، بلکه رسیدن به این مقام برای همگان مقدور است، گرچه میان شاگردان ولوی انبیا و خود آن ذوات قدسی فاصله فراوانی است. در همه شرایع جریان ولی‌پروری و ترویج مقام شافع ولایت، وجود داشته و به هیچ پیامبری نیز اختصاص نداشته است؛ گرچه معصومان علیهم‌السلام به مرتبه‌ای از قرب و ولایت رسیده‌اند که دیگران راهی به آن منزلت اختصاصی و جایگاه ویژه ندارند.

۵- ولایت به مثابه حقیقت دین

از منظر علامه طباطبایی، دین یک ظاهر دارد و یک باطن: فی ان ظاهر هذا الدین باطنا لصورته الحق حقائق

نقول: ان الموجودات تنقسم باعتبار الی قسمین، فان کل معنی عقلناه اما ان یکون له مطابق فی الخارج موجود فی نفسه سواء کان هناک عاقل اولم یکون،... (طباطبایی، ۱۳۸۷، ج ۲). این مهم علاوه بر دلایل عقلی، با دلایل قرآنی و روایی قابل اثبات است. در این مجال این دلایل را واکاوی خواهیم کرد.

۵-۱. دلایل عقلی

همه موجودات از یک حیث به دو قسمت تقسیم می‌شوند: حقیقی و اعتباری. دلیل این تقسیم و حصر آن است که هر معنایی را که تعقل و تصور کنیم از دو حال خارج نیست:

یا مطابقی در خارج دارد که فی‌نفسه موجود است، خواه کس باشد، که آن را اعتبار و تعقل بکند، یا نه؛ مانند همه جواهر خارجی (جمادات و گیاهان و حیوانات).

و یا این‌که مطابقش صرفاً برحسب اندیشه و لحاظ ما در خارج موجود است؛ به این معنا که اگر کسی نباشد آن را تعقل و لحاظ کند، دیگر هیچ موجودیتی نخواهد داشت؛ مانند نسبت و رابطه مالکیت (جوادی آملی، ۱۳۹۳، ص ۱۰۳). شایان یاد است، مالکیت یک رابطه نسبی بین مالک و مملوک کرد و صرفاً قائم به تعقل و لحاظ انسان است و اگر کسی نباشد که آن را لحاظ کند، مالکیتی وجود نخواهد داشت و تنها انسان و زمین مالک و مملوک هستند و وجود حقیقی دارند نه اعتباری. حال اگر ما در امور پیرامون خودمان تأمل کنیم، می‌بینیم که همه امور مربوط به انسان (مانند مالکیت، ریاست، روابط اجتماعی، معاشرتی و...) همگی از امور اعتباری و معانی وهمی هستند و آنچه انسان را ملزم به اعتبار این امور کرده است، نیازمندی‌های او به اجتماع و مدنیت است؛ زیرا در سایه زندگی اجتماعی می‌تواند خیر و منفعت را برای خود جلب و شر و آسیب را از خود دفع کند.

استاد مطهری در این خصوص بر این باور است، چه‌بسا بعضی چنین بپندارند که مفاهیم اعتباری (مثل مالکیت) چون مفاهیمی فرضی و قراردادی هستند و مابازاء خارجی ندارند، پس صرفاً ابداعی و اختراعی هستند؛ یعنی اذهان از پیش خود با یک قدرت خلاقه مخصوصی این معانی را وضع و خلق می‌کنند، اما این تصور صحیح نیست؛ زیرا قوه مدرکه چنین قدرتی ندارد که از پیش خود تصویری بسازد. اعم از آن‌که، آن تصویر مصداق خارجی داشته باشد (حقایق) یا نداشته باشد (اعتبارات)... مادامی که قوه مدرکه با یک واقعیتی اتصال وجودی پیدا نکند، نمی‌تواند تصویری از آن بسازد و فعالیتی که ذهن از خود نشان می‌دهد، عبارت است از انواع تصرفاتی که در تصویرات می‌نماید؛ از قبیل حکم، تجربه، تعمیم، تجربه و ترکیب و اختراع (مطهری، ۱۳۹۶، ج ۶، ص ۱۹۰).

پس این نظام اعتباری که دین برای ما تشریح کرده، صرفاً در ظرف اجتماع و زندگی اجتماعی و قبل از این نشئه اجتماعی، یعنی قبل از این عالم دنیا و بعد از این نشئه اجتماع، یعنی مراحل بعد از مرگ، قوانین اعتباری جاری نیست؛ چون اجتماع و مدنیت قبل و بعد از این اجتماع وجود ندارد و قوانین اعتباری در آنجا معنایی ندارد و ما در آن عوالم با امور تکوینی و حقیقی سروکار داریم و حشر هرکسی فردی است، گرچه به شکل جمع به‌سر می‌برند؛ زیرا عنوان جمع غیر از اجتماع است.

پس معارف و احکامی که در دین مطرح شده همه آن‌ها از حقایق دیگری به زبان اعتبار

حکایت می‌کنند و این مرحله، مرحله احکام است؛ پس دین الهی امور جاری در نشئه دیگر را که همه از نشئه این دنیا است به ترتیب مرحله، احکام و اعمال می‌داند و حقیقت آن‌ها را منوط و مربوط به همان نشئه رقم می‌زند. از سویی وجود ارتباط حقیقی بین دو شیء موجب اتحاد آن دو در نوع وجود و سنخ آن‌ها می‌گردد و از آنجا که این موجودات امور حقیقی و خارجی‌اند، پس ارتباط و نسبت تنها بین آن‌ها با حقایق است که از اسرار و باطن این امور اعتباری هستند، نه در خود آن اشیاء. از این استدلال ثابت می‌شود که ظاهر دین، باطنی دارد (جوادی آملی، ۱۳۹۳، ص ۸۰۱).

پس وجود ارتباط و پیوند حقیقی میان حقایق اخروی با احکام و اعمال دینی موجب اتحاد نوع و سنخ وجودشان است. از این‌روست که نفس عمل همان جزاست؛ به بیان دیگر تجسم اعمال در نشئه قیامت به این معناست که همین اعمال اعتباری دنیا در معاد به صورت جزا ظهور می‌کنند و عیناً تبدیل به فردوس، نور و سرور یا جهنم، زقوم، نار و شرار که همگی وجود حقیقی‌اند می‌شوند.

در حقیقت احکام و اعمال اعتباری مبتنی بر دین، تکیه‌گاهی حقیقی دارند و همان حقیقت به صورت جزا در می‌آید. جریان صورت‌های برزخی عالم قبر که در روایات نقل شده است، نمودار مختصری است که بر این امر دلالت می‌کند (همان، ص ۱۲۳).

از آنجا که موجودات نشئه آخرت همگی امور حقیقی و خارجی هستند، نسبت‌ها و پیوندهای یاد شده نیز تنها میان این موجودات حقیقی و بین حقایق است که تکیه‌گاه امور اعتباری‌اند؛ یعنی این نسبت‌ها و روابط صرفاً بین یک حقیقت با حقیقت دیگر است، نه با خود امور اعتباری؛ زیرا با فرارسیدن مرگ انسان حیات امور اعتباری (مانند نماز، روزه و...) برچیده می‌شود و آنچه می‌ماند همان حقایق و پشتوانه‌ها و تکیه‌گاه‌هایی است که این اعتبارات از آن‌ها برخاسته و آن‌ها را ارائه می‌دهند؛ پس با دلایل عقلی ثابت شد که ظاهر دین را باطنی است.

۵-۲. شواهد قرآنی

در مقام اول استدلال عقلی ثابت شد که زندگی دنیوی انسان در بستر اعتبارات است، اما همه این اعتبارات دارای پشتوانه و تکیه‌گاه و باطنی حقیقی هستند و احکام شریعت نیز این‌گونه‌اند؛ یعنی بر حسب ظاهر از سنخ اعتباریات هستند، ولی پشتوانه و باطنی حقیقی و تکوینی دارند که مربوط به نشئه مبدأ و معاد است. قرآن کریم مشحون و سرشار از اشاراتی

است که ما را به همین مطلب رهنمون می‌سازد و چه بسا توجه به همین آیه شریفه برای دستیابی به مطلوب و مقصود ما کافی باشد که می‌فرماید: «وَمَا هَذِهِ الْحَيَاةُ الدُّنْيَا إِلَّا لَهْوٌ وَلَعِبٌ وَإِنَّ الدَّارَ الْآخِرَةَ لَهِيَ الْحَيَوَانُ لَوْ كَانُوا يَعْلَمُونَ» (عنکبوت: ۶۴).

در این آیه چهار مطلب نهفته است:

۱. دنیا بازیچه است؛

۲. آخرت نشئه حیات است؛

۳. دنیا مرده است؛

۴. آخرت زنده است.

در آیه اشاره شده که دنیا، بازیچه، هزل و شوخی است و دیگر آن که آخرت زنده است؛ این در حالی است که می‌دانیم بازیچه و شوخی در تقابل با جد است، نه در تقابل با زنده؛ همچنین زنده با مرده تقابل دارد، نه با بازیچه و شوخی؛ پس در نتیجه با توجه به آیه در مجموع چهار مطلب به ذهن مخاطب می‌آید که دنیا شوخی و مرده است و آخرت زنده و جدی است. بخش پایانی آیه که می‌فرماید: «لَوْ كَانُوا يَعْلَمُونَ»، نیز بازگوکننده این حقیقت است که ادراک این چهار مطلب و تفاوت مهم و عمیق دنیا و آخرت از آن دسته مطالبی است که بیشتر مردم و مخاطبان وحی از آن محروم‌اند و تنها گروه خاصی (اولیای الهی و مخلصین حضرت حق) توفیق ادراک این حقیقت را دارند (جوادی آملی، ۱۳۹۳، ج ۱، ص ۱۳۴ و ۱۵۰).

دلیل و شاهد دیگر اسرار، معارف و علوم در قرآن این است که چنین می‌فرماید: «يَعْلَمُونَ ظَاهِرًا مِنَ الْحَيَاةِ الدُّنْيَا وَهُمْ عَنِ الْآخِرَةِ هُمْ غَافِلُونَ»: ظاهر دنیا را می‌دانند و می‌فهمند؛ درحالی که از آخرت غافل‌اند» (روم: ۱۷). این آیه به روشنی می‌فهماند که دنیا جز وجه ظاهری و بیرونی‌اش، چهره و لایه دیگری هم دارد و این جنبه باطنی و غیرظاهری دنیا، همان آخرت است. علامه طباطبایی در المیزان ذیل آیه شریفه می‌فرماید:

«اگر کلمه ظاهراً را نکره آورده و فرموده ظاهری از حیات دنیا را می‌دانند، برای این است که آن را تحقیر کند و ظاهر حیات دنیا در مقابله باطن آن، همان چیزهایی که با حواس ظاهری‌شان احساس می‌کنند و این احساس وادارشان می‌کند که در پی تحصیل آن برآیند و به آن دل بسته، غیر آن را، یعنی حیات آخرت و معارف مربوط به آن را فراموش کنند و از خیرات و منافی که در آن است غفلت بورزند» (طباطبایی، ۱۳۷۴، ج ۱۶، ص ۲۳۶).

پس با توجه به آیه بیشتر مردم ظاهر زندگی و دنیا را می‌فهمند و از آخرت غافل‌اند؛ یعنی آنان از باطن دنیا غافل‌اند؛ چون ظاهر مقابل باطن است، نه آخرت، پس نشئه آخرت همان باطن دنیاست. دیگر این که می‌فرماید «اینها غافل‌اند» و غفلت نسبت به شیء موجود تعلق می‌گیرد، نه به امر معدوم؛ یعنی باید چیزی موجود باشد تا شخص بر اثر بی‌توجهی به آن غافل خوانده شود. در نتیجه آخرت هم اکنون نیز موجود است و در اثر غفلت آن را نمی‌بینند و این آخرت غفلت شده، همان باطن دنیا است. از این‌رو، انسان پس از مرگ حقیقت و باطن همان عملی را که در دنیا انجام داده است، می‌بیند: «وَمَنْ يَعْمَلْ مِثْقَالَ ذَرَّةٍ شَرًّا يَرَهُ» (زلزله: ۷)؛ یعنی انسان در آخرت، ظهور صورت باطنی اعمال دنیایش را می‌بیند، نه چیزی غیر از آن را. البته مرحله ضعیف آن‌ها در برزخ و مرحله قوی آن‌ها در قیامت ظهور می‌کند (جوادی آملی، ۱۳۹۳، ج ۱، ص ۱۵۳).

شاهد و مؤید دیگر آیه‌ای است که می‌فرماید: «فَأَعْرَضُ عَنْ مَنْ تَوَلَّى عَنْ ذِكْرِنَا وَلَمْ يُرِدْ إِلَّا الْحَيَاةَ الدُّنْيَا، ذَلِكَ مَبْلَغُهُمْ مِنَ الْعِلْمِ إِنَّ رَبَّكَ هُوَ أَعْلَمُ بِمَنْ ضَلَّ عَنْ سَبِيلِهِ وَهُوَ أَعْلَمُ بِمَنْ اهْتَدَى»، «بنابراین از کسانی که از یاد ما روی گردانده‌اند و جز زندگی دنیا را نخواستند، روی بگردان. این آخرین مرز دانش و معرفت آنان است؛ یقیناً پروردگارت به کسی که از راه او منحرف شده، داناتر است، و او به کسی که هدایت یافته، آگاه‌تر است» (نجم: ۲۹ و ۳۰).

این آیه به چند نکته اشاره می‌کند:

۱- ذکر خدا همان راه یافتن به سوی اوست و اعراض از یاد خدا همان گمراهی از راه اوست؛ زیرا فرمود از کسی که از یاد خدا برگشت اعراض کن؛ چون کسی که از یاد خدا صرف‌نظر کرده راه را گم کرده است، پس معلوم می‌شود یاد خدا یک راه است.

۲- ذکر خدا جز با اعراض از دنیا حاصل نمی‌گردد؛ زیرا دنیاگرایی بیراهه رفتن و در تقابل با ذکر خداست.

۳- کسی که از یاد خدا غفلت و اعراض کند، مبلغ علمش ناچیز و به اندازه‌ای است که از دنیا می‌داند و به فراتر از آن (که تنها با یاد خدا به دست می‌آید) نخواهد رسید؛ زیرا دنیا متاع قلیل و نهایت آن تکاثر است، علم به آن نیز ناچیز و بی‌اعتبار و بی‌سرمایه و تکاثر (کثرت موهوم) است و از کوثر (کثرت حقیقی) هیچ سهمی ندارد.

در این آیه می‌فرماید: «آن‌ها از یاد خدا غافل و فقط به فکر دنیا هستند»؛ در این جمله چهار امر وجود دارد که دوبه‌دو با هم تقابل دارند: «یاد خدا و نسیان»، «دنیا و آخرت»، اما در آیه مزبور یاد خدا در مقابل دنیا زدگی ذکر شده است، پس آخرت همان یاد خدا است؛

چنان‌که دنیا همان اعراض از یاد حق تعالی است. انسانی که به مقام ولی‌اللهی می‌رسد، به معرفت این حقیقت «آخرت» که در طول دنیاست، بار می‌یابد و گرنه علمش در حد زندگی و دنیا متوقف می‌شود (همان، صص ۱۵۴-۱۵۵).

۵-۳. شواهد روایی

احادیث اهل‌بیت (علیهم‌السلام) به دو بخش تقسیم شده است؛ بخشی ظاهر است که همگان می‌توانند آن را بفهمند و برابر آن عمل کنند و بخشی دیگر باطن است که در دسترس همه نیست، بلکه مربوط به مرحله ولایت است و تنها اولیای الهی از آن‌ها بهره می‌برند.

مطابق روایتی از پیامبر اعظم: «إِنَّا مَعَاشِرَ الْأَنْبِيَاءِ أَمْرُنَا أَنْ نُكَلِّمَ النَّاسَ عَلَى قَدْرِ عُقُولِهِمْ»، «همانا ما گروه پیامبران با مردم درخور فهم‌شان سخن می‌گوییم» (کلینی، ۱۴۰۷، ج ۱، ص ۲۳). علامه می‌فرماید: «این تعبیر زمانی پسندیده است که امور و مطالبی وجود داشته باشد که فهم شنوندگانی از مردم به آن‌ها دست نیابد و معارفی که پیامبران الهی (علیهم‌السلام) تبیین کرده‌اند به اندازه فهم و درک امت‌های خودشان بوده است و در بیان معارف، گرایش به آسان‌گویی و دوری از بیانات دشوار داشته‌اند» (طباطبایی، ۱۳۸۷، ص ۱۶).

یکی از ژرف‌نگری‌های ستودنی علامه این است که در تبیین معنای این روایت نبوی می‌فرماید: «این حدیث ناظر به کیف است نه کمیت»؛ یعنی در حدیث مزبور سخن از کاستن مقدار و کمیت وحی نیست، به این معنا که - العیاذ بالله - انبیا بخشی از معنا را گفته باشند، بلکه آنان همه پیام‌های وحیانی را بیان کرده‌اند، ولی این پیام‌های وحیانی افزون بر معنا و مدلول ظاهری (که همه مخاطبان عادی آن را درک می‌کنند) لایه‌های عمیق‌تر و مراحل فراتر و باطنی‌تر نیز دارد که تنها نصیب اولیای خاص الهی می‌شود و مردم عادی با عقول متوسط و ضعیف‌شان راهی به آن بخش از معارف ندارند. در نتیجه کلام به اندازه عقول مردم امری کیفی و مربوط به چگونگی بیان و تعمیم معارف وحی است، نه امری کمی و مربوط به تعداد و حجم آیات وحی؛ به این معنا که بخشی از آیات به سبب ضعف عقول از ادراک آن‌ها کتمان شود (جوادی آملی، ۱۳۹۳، ج ۱، ص ۱۶۴).

بنابراین، واژه تکلم ناظر به کیفیت است نه کمیت، از این رو انبیا علیهم‌السلام همه پیام‌های وحیانی را بیان کردند، با همه روش‌ها در راه‌های سه‌گانه «برهان، جدل و وعظ» به وسیله روایات آن‌ها را شرح دادند، اما بسیاری از انسان‌ها تنها ظاهر این آیات و روایات را می‌فهمند.

از دیدگاه علامه چنین می‌شود فهمید، که طبق براهین عقلی ثابت شده است که علّیت و معلولیت طبق کمال و نقص می‌باشد، علت دائم به معلول هستی افزای می‌کند، درحالی‌که از علت چیزی کم نمی‌شود و هر معلولی نسبت به علت خود در حکم سایه است، نسبت به صاحب سایه و همه کمالات معلول در علت نه تنها بر خود است، بلکه به صورت کامل‌تر موجود است و نقص‌های معلول در علت موجود نمی‌باشد. آیت‌الله جوادی آملی در شرح این قسمت از مطالب علامه، چهار مقدمه مطرح می‌کنند که به طور اختصار چنین است: در قلمرو هستی چیزی خارج از علّیت و معلولیت نیست؛ یعنی در عالم چیزی که خودبه‌خود به وجود آمده باشد یا خودبه‌خود از بین رفته باشد، وجود ندارد؛ پس اتفاق و تصادف و بخت و شانس در عالم خارج وجود ندارد. مطلب دیگر این‌که نسبت علت به معلول به نحو ترشح است؛ یعنی علت نسبت به معلول اضافه دارد، مثلاً هنگامی که خورشید بر شاخص نتابد تنها سایه‌ای از شاخص به وجود می‌آید و چیزی از شاخص به سایه داده نمی‌شود؛ پس حقیقت سایه چیزی جز ترشح وجود شاخص نیست، در واقع معلولیت معلول عین هویت اوست؛ یعنی همه حقیقت آن همان سایه بودن برای علت است. پس در مقام هویت و هستی باید بگوییم معلول همان سایه است، اما به لحاظ انتزاع ماهیت اعتباری از هویت اصیل گفته می‌شود؛ سایه علت بر معلول می‌افتد و معلول از علت هستی دریافت می‌کند.

نقص معلول نسبت به علت، به خاطر مرتبه وجودی معلول است و این نقص از علت به معلول داده نشده، چراکه علت به معلول، وجود افزای می‌کند و وجود عین کمال و خیر است. این عالم طبیعت (ناسوت) معلول عالمی برتر از خود است به نام عالم «مثال» و عالم مثال معلول عالمی برتر از خود یعنی عالم «عقل» است و عالم عقل معلول عالم «جبروت» و عالم جبروت معلول عالم «لاهورت» است، به همین ترتیب عوالم علت و معلول یکدیگر در قوس نزول و صعودند تا به علت‌العلل می‌رسد و غنی‌بالذات و واجب‌الوجود؛ خداوند تعالی. علت به معلول مشتاق است و معلول به علت محتاج است.

خداوند که علت‌العلل است و غنی‌بالذات، علّیتش برای عوالم فراتر از دنیا و برای نشئه دنیا به نحو ترشح است؛ یعنی دنیا و عوالم فراتر از آن در قوس نزول و صعود سایه و عکس مرآت‌ی خداوند هستند؛ پس انسان با شناخت درست آن‌ها به شناخت خداوند نائل می‌شود؛ چون همه کمالات که در نظام آفرینش است، همان حقایق اسماء حسنی و صفات علیای حق تعالی می‌باشد، اما اگر انسان به دنیا به عنوان «ما فیها ینظر» و مستقل نگاه کند، آن را حقیقی و مستقل می‌پندارد و به آن حقیقت واقعی دست پیدا نمی‌کند (جوادی آملی،

۱۳۹۳، ج ۱، صص ۲۴۷-۲۵۲).

پس همه کمالاتی که در نشئه دنیا وجود دارد، به نحو اعلا و اشرف در عالم بالاتر وجود دارد؛ زیرا رابطه موجودات تشکیکی است، هستی دارای مراتب است و مرتبه بالاتر هر آنچه در مرتبه پایین است، به طور کامل تر داراست. کاستی‌ها و نقص‌های هر عالمی به همان نشئه و عالم اختصاص دارد و در عالم مافوق آن وجود ندارد.

نتیجه

سرشت ولایت در منظومه فکری علامه طباطبایی، حقیقتی چندلایه و ذومراتب است که از یک مبنای هستی‌شناختی آغاز شده و به غایتی عرفانی ختم می‌شود. در نگاه علامه، رابطه عالم ظاهر و باطن، همچون نسبت معلول به علت است؛ از این رو، شهود عالم ظاهری در حقیقت شهود همان باطن است. ولایت، ادراک بی‌واسطه همین حقیقت باطنی است که در پس احکام اعتباری شریعت نیز به عنوان پشتوانه‌ای تکوینی جریان دارد. این رابطه از سوی خداوند در دو سطح تجلی می‌یابد: ولایت عام و قیومی بر همه موجودات، و ولایت خاص که شامل هدایت و تأیید مؤمنان حقیقی می‌شود. مؤمن نیز با اطاعت و وابستگی به پروردگار، در دایره این ولایت خاص قرار می‌گیرد. اگرچه این مقام شهودی در انبیا به کمال رسیده است، اما راه وصول به آن برای دیگران نیز از طریق مجاهدت و کسب معنوی (ولایت اکتسابی) گشوده است. با این حال، کامل‌ترین مرتبه آن، موهبتی و مختص امامان معصوم است؛ بنابراین، ولایت در اندیشه علامه، نهایت سیر سالکان و چشیدن فنای فی‌الله است؛ یعنی همان حقیقت باطنی دین که غایت آفرینش انسان محسوب می‌شود.

منابع

- جوادی آملی، عبدالله (۱۳۹۳). تحریر رساله‌الولایه، تحقیق: حجت‌الاسلام حمیدرضا ابراهیمی، قم: اسراء.
- جوادی آملی، عبدالله (۱۳۹۳). شرح حکمت متعالیه، چ ۵، نشر اسراء.
- خمینی، روح‌الله (۱۳۶۸). صحیفه امام، تهران: مؤسسه تنظیم و نشر آثار امام خمینی.
- خمینی، روح‌الله (۱۳۷۵). التعلیقیه علی الفوائد الرضویه، تهران: مؤسسه تنظیم و نشر آثار امام خمینی رحمته.
- خمینی، روح‌الله (۱۳۷۶). مصباح الهدایه الی الخلافة و الولایه، چ ۳، تهران: مؤسسه تنظیم و نشر آثار امام خمینی.
- راغب اصفهانی، حسین بن محمد، (۱۴۱۲ ق)، مفردات الفاظ قرآن، بیروت: دارالقم الدار الشامیه.
- سهروردی، شهاب‌الدین یحیی (۱۳۷۲). مجموعه منضمت شیخ اشراق، تصحیح: هنری گربن، مؤسسه مطالعات و تحقیقات فرهنگی پژوهشگاه تهران.
- طباطبایی، سیدمحمدحسین (۱۳۶۳). المیزان، ترجمه: مکارم شیرازی و دیگران، تهران: نشر فرهنگی رجا.
- طباطبایی، سیدمحمدحسین (۱۳۷۴). تفسیر المیزان، ترجمه: سیدمحمدباقر موسوی همدانی، چ ۵، قم: انتشارات اسلامی.
- طباطبایی، سیدمحمدحسین (۱۳۸۲). شیعه: مذاکرات و مکاتبات پروفیسور هانری گربن با علامه طباطبایی، تصحیح هادی خسروشاهی، تهران: مؤسسه حکمت و فلسفه ایران.
- طباطبایی، سیدمحمدحسین (۱۳۸۷). طریق عرفان، ترجمه و شرح رساله‌الولایه، مترجم و شارح: صادق حسن‌زاده، قم: آیت اشراق.
- طباطبایی، سیدمحمدحسین (۱۳۸۷). مجموعه رسائل، ج ۲، کوشش سیدهادی خسروشاهی، قم: مرکز چاپ و نشر دفتر تبلیغات.
- طبرسی، فضل بن حسن (۱۳۷۲). مجمع‌البیان، چ ۳، تهران: انتشارات ناصرخسرو.
- فیومی، احمد بن محمد (۱۴۱۴ ق). المصباح المنیر فی غریب الشرح الکبیر، چ ۲، قم: مؤسسه دارالهجره.
- کلینی، محمد بن یعقوب بن اسحاق (۱۴۰۷ ق). الکافی، تصحیح و تحقیق: علی‌اکبر غفاری و محمد آخوندی، چ ۴، تهران: دارالکتب الاسلامیه.
- مطهری، مرتضی (۱۳۹۶). مجموعه آثار شهید مطهری، ج ۶، چ ۱۸، انتشارات صدرا.
- صدرالدین شیرازی، محمد بن ابراهیم (۱۳۶۶). تفسیر قرآن، تصحیح خواجه‌جوی، تهران: نشر پیدیا.

صدرالدین شیرازی، محمدبن ابراهیم (۱۳۸۲). شواهد الربوبیه، تصحیح سیدمصطفی محقق داماد، تهران: نشر بنیاد حکمت اسلامی صدرا.

صدرالدین شیرازی، محمدبن ابراهیم (۱۳۸۴). شرح اصول کافی، تحقیق: رضا استادی، زیر نظر سیدمحمد خامنه‌ای، تهران: بنیاد حکمت اسلامی صدرا.