

بررسی مبانی هستی‌شناختی تربیت عرفانی بر اساس مکتب تربیتی «نجف اشرف»

کمال مظلومی‌زاده/ دکترای فلسفه تعلیم و تربیت اسلامی، مؤسسه آموزشی و پژوهشی امام خمینی
 سیداحمد رهنمایی/ دانشیار گروه علوم تربیتی، مؤسسه آموزشی و پژوهشی امام خمینی
 محمدباقر تحریری/ استاد حوزه علمیه
 دریافت: ۱۳۹۵/۱۲/۱۸ - پذیرش: ۱۳۹۶/۴/۱۸

چکیده

مقاله حاضر درصدد پاسخ به این پرسش است که آیا در بررسی مبانی هستی‌شناختی تربیت عرفانی، تبیین و رویکرد واحدی وجود دارد؟ یا دیدگاه‌های مختلفی مشاهده می‌شود؟

مبانی هستی‌شناختی تربیت عرفانی نقشی بنیادین در مبانی دیگر، مانند مبانی معرفت‌شناختی و انسان‌شناختی و مؤلفه‌های دیگر، همچون اصول، اهداف و روش‌های تربیتی دارد. مقاله حاضر درصدد تبیین مبانی هستی‌شناختی تربیت عرفانی به‌عنوان مهم‌ترین مؤلفه تربیتی بر اساس آموزه‌های مکتب تربیتی نجف اشرف به روش «توضیفی-تحلیلی» است. در این پژوهش، از میان دو رویکرد مهم در تبیین مبانی هستی‌شناختی یعنی «تشکیک در وجود» و «تشکیک در ظهور»، رویکرد دوم مطرح نظر قرار گرفته است. بررسی و تحلیل مباحث نیز بر پایه قرآن و سنت است، نه بر اساس تجارب عارفانه، آن‌گونه که مکاتبی همچون مکتب ابن عربی بر آن پایه‌ریزی شده است. سیر عوالم وجود نیز در این تبیین، متفاوت با دیدگاه ابن عربی بیان شده است.

کلیدواژه‌ها: تربیت عرفانی، مکتب نجف اشرف، مبانی هستی‌شناختی عرفانی، ظهورشناسی، عوالم وجود.

تبیین مبانی هستی‌شناختی تربیت عرفانی بر اساس مکتب نجف اشرف هدف پژوهش حاضر است. «مبانی» مجموعه باورهایی است که در هر مکتب تربیتی بدان توجه قرار می‌گردد و جهت‌گیری کلی تعلیم و تربیت را تعیین می‌کند، به‌گونه‌ای که تمام مؤلفه‌های تربیتی بر اساس آن شکل می‌گیرد (کیلانی، ۱۳۶۸، ص ۵؛ مصباح یزدی، ۱۳۹۰، ص ۶۵). برای تربیت عرفانی معانی گوناگونی بیان شده (اعرافی، ۱۳۹۱، ج ۱، ص ۲۴۲؛ بهشتی، ۱۳۸۷، ص ۲۸۱) که لازم است ابتدا واژه «تربیت» و «عرفان» معنا و سپس معنای «مختار» بیان شود.

«تربیت» عبارت است از: مجموعه فعالیت‌های هدفمند با برنامه‌ریزی دقیق و پیوسته، تحت نظر معلمی کارآموزده، به منظور رشد و شکوفایی بیش، گرایش، کنش و توانمندی‌های فراگیران برای رسیدن به کمال مطلوب (رهنمایی، ۱۳۸۷، ص ۳۷).

«عرفان» از دیدگاه «مکتب نجف»، راهی برای پرستش محبانه حضرت حق است که از این طریق، می‌توان به حقایق هستی و شهود توحید افعالی، صفاتی و ذاتی راه یافت (ملکی تبریزی، ۱۳۶۹، ص ۲۳؛ طباطبایی، ۱۳۸۸، ص ۱۴۱).

با توجه به معنای «تربیت» و «عرفان» می‌توانیم «تربیت عرفانی» را این‌گونه تعریف کنیم: مجموعه‌ای از فعالیت‌های تربیتی، به منظور رسیدن به شهود حضرت حق، که با طی مراحل، منازل و مقامات، تحت نظر استادی شایسته و وارسته، حاصل می‌گردد.

«مکتب» مجموعه‌ای از آراء هماهنگ و همسوست که از مؤلفه‌هایی همچون مبانی، اصول، اهداف، روش‌ها، ساخت‌ها، مراحل، موانع و عوامل تشکیل شده است (رهنمایی، ۱۳۹۰، ص ۳۸).

مکتب عرفانی «نجف اشرف» نیز مجموعه‌ای منسجم از مؤلفه‌های تربیتی-عرفانی برگرفته از شرع مقدس اسلام است. این مکتب حاصل آراء و اندیشه‌های عرفانی عالمانی است که از مرحوم مولی قلی جولا شروع و توسط فقیهان و عارفان این سلسله همچون سیدعلی شوشتری، مولی حسینقلی همدانی، سیداحمد کربلایی، و سیدعلی قاضی طباطبایی ادامه یافته و به علامه طباطبایی و شاگردانش منتهی گردیده است (حسینی طهرانی، ۱۴۲۱ق، ص ۱۲۳؛ حسن‌زاده آملی، ۱۳۷۵، ص ۳۹).

رویکرد مکتب نجف در مسائل تربیتی-عرفانی

عرفای مکتب نجف با اعتقاد به جامعیت دین اسلام، اساس مکتب تربیتی خویش را بر قرآن و سنت بنا نهاده‌اند (ملکی تبریزی، ۱۳۶۹، ص ۱۷۳؛ طباطبایی، ۱۴۱۷ق، ج ۱۲، ص ۳۲۴). خداوند متعال در تأیید جامعیت دین اسلام می‌فرماید: «وَنَزَّلْنَا عَلَيْكَ الْكِتَابَ تِبْيَانًا لِّكُلِّ شَيْءٍ وَهُدًى وَرَحْمَةً وَبُشْرَىٰ لِلْمُسْلِمِينَ» (نحل: ۸۹)؛ و ما این کتاب را بر تو نازل کردیم که بیانگر همه چیز، و مایه هدایت و رحمت و بشارت برای مسلمانان است.

واژه «تبیان» از لحاظ ادبی مصدری است که دلالت بر مبالغه و شدت می‌کند و به معنای کمال انکشاف از مجهولات است (مصطفوی، ۱۳۶۷، ج ۱، ص ۳۶۷).

«تبیان کل شیء» نه فقط در مقام جعل و حکم است، بلکه ایصال حکم به مکلف نیز به لحاظ قاعده لطف، بر عهده خداوند متعال است. همچنین آیات دیگری مانند «وَتَفْصِيلَ كُلِّ شَيْءٍ» (یوسف: ۱۱۱) و «وَلَا رَطْبٍ وَلَا يَابِسٍ إِلَّا فِي كِتَابٍ مُّبِينٍ» (انعام: ۵۹) بر جامعیت قرآن در امر هدایت انسان دلالت دارد. پیامبر اکرم ﷺ نیز در این باره می‌فرماید: «قرآن کریم منبعی است که خداوند متعال منافع انسان را در آن قرار داده است. پس هر مقدار که می‌توانید آن را بیاموزید. به درستی که قرآن ریسمان الهی، نور واضح و شفای نافع است. هر کس به آن تمسک جوید، مصون ماند و هر کس از آن پیروی کند، نجات یابد» (حر عاملی، ۱۴۰۹ق، ج ۶ ص ۱۶۸).

مکتب نجف در بحث «سنت» نیز بر این باور است که علم واقعی و حقیقی نزد اهل بیت علیهم‌السلام است؛ خود فرموده‌اند: «اگر شرق و غرب عالم را بگردید، علم صحیحی نخواهید یافت، مگر آنچه نزد ما اهل بیت است» (کلینی، ۱۴۰۷ق، ج ۲، ص ۳۲۸).

بنابراین، قرآن و سنت در مکتب نجف، پایه و اساس طرح مبانی نظری و بیان مسائل عملی و سلوکی است، برخلاف برخی از مکاتب عرفان اسلامی مرسوم که اساس «عرفان نظری» و «علم عرفان عملی» بر پایه «تجارب سالکانه و عارفانه» تنظیم و تدوین شده است.

مبانی هستی‌شناختی تربیت عرفانی

در تبیین هستی‌شناسی و مراتب آن، دو نظریه مهم به نام «تشکیک در وجود» و «تشکیک در ظهور» بیان شده است. مکتب «نجف اشرف» از طریق «تشکیک در ظهور» و «وحدت شخصی وجود» به تبیین نظام هستی پرداخته است، اما فلاسفه و حکما نظام‌واره هستی را از طریق «تشکیک در وجود» تفسیر کرده‌اند. ملاهادی سبزواری در بیان «تشکیک در وجود» چنین سروده است:

الفهلویون الوجود عندهم حَقِيقَةً دَاتٌ تَشَكُّكِي تَعْمَمُ
مَرَاتِبًا غَنَى وَقَفَرًا تَخْتَلِفُ كَالنُّورِ حَيْثُمَا تَقْوَى وَضَعِفُ

(سبزواری، ۱۴۱۳ق، ج ۲، ص ۱۰۴)

با دقت در سخنان عرفای مکتب نجف، به این نتیجه می‌رسیم که با بررسی وحدت شخصی وجود، جایی برای طرح تشکیک در وجود نمی‌ماند (حسینی طهرانی، ۱۴۲۹ق، ص ۱۷۲). به همین سبب، در برخی جاها تصریح می‌کنند که نباید این بحث را با بحث تشکیک در وجود خلط نمود (طباطبایی، ۱۴۲۸ق، ص ۲۳۲؛ حسینی طهرانی، ۱۴۲۱ق، ص ۲۱۶).

مکتب تربیتی نجف با تمسک به شرع مقدس اسلام، دیدگاهی از هستی و هستی‌آفرین ارائه می‌دهد و بر اساس وحدت شخصی وجود، که از آن به «توحید قرآنی» تعبیر می‌کند (طباطبایی، ۱۴۱۷ق، ج ۱۲، ص ۱۶۷؛

ج ۲۰، ص ۳۸۷)، به تبیین و تفسیر نظام هستی می‌پردازد. از این‌رو، در ادامه، بحث «توحید قرآنی»، «ظهورشناسی» و «مراتب هستی» بر اساس دیدگاه مکتب نجف بررسی می‌شود. همان‌گونه که بیان شد، رویکرد و روش مکتب نجف در تبیین مسائل تربیتی و عرفانی، رویکردی قرآنی است. بر این اساس، به تبیین هستی‌شناسی عرفانی می‌پردازیم.

توحید قرآنی یا وحدت شخصی وجود

با توجه به دعوت پیامبر اکرم ﷺ به توحید خالص و بندگی خالص (یوسف: ۱۰۸؛ بینه: ۵)، نخستین و بنیادی‌ترین مسئله در مبانی هستی‌شناختی، آگاهی و شناخت مبدأ به یگانگی است. از نگاه جهان‌بینی الهی، که بنیاد مکتب تربیتی عرفای نجف بر آن استوار است، خداوند یگانه، مبدأ هستی است که باید او را شناخت و با او رابطه داشت. هدفی که مکتب نجف در تربیت عرفانی معرفی می‌کند «معرفت خاص به ذات اقدس الهی» است (طباطبایی، ۱۴۲۸ق، ص ۲۱۵ و ۲۶۰). پس باید ببینیم شرع مقدس خداوند را چگونه معرفی می‌کند و معبودی که به آن دعوت شده‌ایم چگونه معبودی است.

بسیاری از آیات و روایات به تبیین این مبنای اساسی پرداخته‌اند که طرح همه آنها در این مختصر نمی‌گنجد. با توجه به تعبیر برخی روایات (صدوق، ۱۳۸۴ق، ص ۹۳؛ همو، ۱۴۰۳ق، ص ۱۴۰؛ حر عاملی، ۱۴۰۹ق، ج ۵، ص ۴۶۷)، عمیق‌ترین بیان در معرفی خداوند متعال، سوره توحید است. علامه طباطبایی در این باره می‌نویسد: این سوره، خدای تعالی را به احدیت ذات توصیف می‌کند و بازگشت ماسوی‌الله در تمام حوایج وجودی‌اش را به سوی او می‌داند، و اینکه احدی نه در ذات و نه در صفات و نه در افعال، شریک او نیست. این توحید قرآنی، توحیدی است مختص خود قرآن کریم، و تمام معارف اسلام بر این اساس پی‌ریزی شده است (طباطبایی، ۱۴۱۷ق، ج ۲۰، ص ۳۸۷). لازم به ذکر است که وحدت و یگانگی خداوند وحدت عددی نیست و در روایات فراوانی به آن تصریح شده است؛ چنان‌که امیر مؤمنان ﷺ می‌فرمایند: «وَاحِدٌ لَا بَعْدَ» (شریف رضی، ۱۴۱۴ق، خ ۱۸۵، ص ۲۶۹)؛ او یکی است اما نه به شماره.

در روایتی، حضرت علی ﷺ چهار وحدت ذکر می‌کنند و دو نمونه را که از آن جمله وحدت عددی است درباره خداوند متعال روا نمی‌دارند. حضرت می‌فرمایند:

«سخن درباره وحدت خداوند بر چهار قسم است که دو قسم آن در حق خداوند - عزوجل - روا نیست، و دو قسمش رواست. اما آن دو که برای او روا نیست، [یکی] آن است که کسی بگوید: او یکی است و مرادش وحدت عددی باشد. چنین چیزی صحیح نیست؛ زیرا آنچه دوم ندارد در باب اعداد داخل نمی‌شود. مگر نمی‌بینی اگر کسی بگوید: او سومین از سه موجود است، کافر شده است؛ و [دیگر] آنکه کسی بگوید: او یکی از مردم است و مقصودش یک نوع از جنس باشد. این نیز جایز نیست؛ زیرا تشبیه است و پروردگار ما برتر و بزرگ‌تر از آن است که شبیه کسی باشد. اما آن دو وجهی که در حق او ثابت است، [یکی] آن است که کسی بگوید: او یکی است و در میان موجودات

هیچ مانندی ندارد. [این سخن حق است و] پروردگار ما این چنین است. و [دیگر] آنکه بگوید: او- عزوجل- یگانه است؛ بدین معنا که نه در وجود و نه در عقل و نه در وهم، تقسیم شدنی نیست. [این سخن نیز حق است و] پروردگار ما- عزوجل- این چنین است» (همان، ص ۸۳).

حضرت علی علیه السلام در این روایت، به آیه‌ای اشاره کردند که برای توضیح مطلب، لازم است با آیه‌ای دیگر بررسی شود. خداوند متعال می‌فرماید: «مَا يَكُونُ مِنْ نَجْوَى ثَلَاثَةٍ إِلَّا هُوَ رَابِعُهُمْ وَلَا خَمْسَةَ إِلَّا هُوَ سَادِسُهُمْ وَلَا أَدْنَى مِنْ ذَلِكَ وَلَا أَكْثَرَ إِلَّا هُوَ مَعَهُمْ أَيْنَ مَا كَانُوا» (مجادله: ۷). این آیه شریفه به «وحدت وجود» تصریح دارد؛ زیرا می‌فرماید: هرگاه سه تن با هم نجوا کنند خداوند متعال چهارمین آنهاست، و اگر پنج تن باشند خداوند ششمین آنان است. این آیه را باید با آیه شریفه «لَقَدْ كَفَرَ الَّذِينَ قَالُوا إِنَّ اللَّهَ ثَالِثُ ثَلَاثَةٍ» (مائده: ۷۳) بررسی کرد. با مقایسه این دو آیه، می‌توان نتیجه گرفت اگر شخصی بگوید: «خداوند سومین از سه تاست» این بیانی کفرآمیز است؛ زیرا از جهت منطقی، خداوند قسیم دیگران قرار گرفته و این شرک محض است، اما اگر بگوید: «او چهارمین سه تاست»، عین توحید خواهد بود. علت این امر، آن است که خداوند متعال در کنار کثرات خلقی که وحدت و کثرت آنان از نوع وحدت و کثرت عددی است، قرار نمی‌گیرد. او خدایی است بسیط که در همه چیز سریان دارد و به تمایز احاطی از آنها متمایز می‌شود. از این رو، در آیه‌ای دیگر می‌فرماید: «وَهُوَ مَعَكُمْ أَيْنَ مَا كُنْتُمْ» (حدید: ۶).

جدای از نگاه نقلی به «توحید قرآنی»، تبیین عقلانی آن نیز مورد توجه عالمان مکتب نجف بوده است (ملکی تبریزی، ۱۳۶۹، ص ۱۲۰؛ طباطبایی، بی‌تا، ص ۶ و ۳۲؛ همو، ۱۳۷۸، ص ۱۵۷؛ همو، ۱۴۱۷ق، ج ۶ ص ۱۰۰؛ حسینی طهرانی، ۱۴۲۷ق، ص ۵۱). علامه طباطبایی در کتاب *رسالة الولاية* به توجیه عقلانی وحدت شخصی وجود می‌پردازد و معتقد است: استدلالی که در اینجا آورده از مواهب الهی است که در کتب دیگر یافت نمی‌شود (طباطبایی، ۱۴۲۸ق، ص ۲۳۳).

تقریر برهانی که مرحوم علامه بیان می‌کند آن است که هر حقیقت خارجی همه حقیقت خود، یعنی همه ذاتیات و عوارض و لوازم ذاتی‌اش را داراست. به عبارت دیگر، هر حقیقت موجود، هویتش را به طور کامل دارد و همچنین عوارض لازم هویتش را نیز دارد؛ زیرا این عوارض مقتضای ذات بوده و از آن قابل انفکاک نیستند. مرحوم علامه با آوردن مثالی، این‌گونه توضیح می‌دهد که ما حقیقتی مانند «الف» را فرض می‌کنیم که در خارج موجود است و دارای عوارضی مانند «ب»، «ج» و «د» است. این حقیقت ذاتاً اقتضای دو مطلب را دارد:

اول اینکه «الف» یک «الف» تام است و در حقیقت «الف» بودن کمبودی ندارد و همه ویژگی‌های «الف» را داراست؛ زیرا چیزی که در «الف» بودن ناقص باشد در واقع «الف» نیست.

دوم اینکه حقیقت «الف» از لحاظ حقیقت «الف» بودن، باید «ب» و «ج» و «د» را به نحو تمام داشته باشد؛ زیرا آنها عوارض ذاتی «الف» هستند، و اگر «الف» فاقد «ب» و «ج» و «د» باشد حقیقت «الف» را ندارد. پس «الف» نیست. بنابراین، تمام هویت «الف» و «عوارض ذاتی» آن، کمال و سعادت «الف» است.

بر پایه این اصل، حقیقت هر کمالی آن است که فی‌ذاته مقید به هیچ قید عدمی نشود. بنابراین، خداوند متعال، که صرف الوجود و حقیقه الوجود است، هیچ حد و قیدی ندارد؛ زیرا اگر محدود و مقید باشد دیگر حقیقت محض و هستی مطلق نخواهد بود (همان، ص ۲۳۱). از این رو، حضرت علی علیه السلام کمال اخلاص به حضرت حق را نفی صفات او می‌داند و می‌فرماید: «آغاز دین معرفت اوست، و کمال معرفتش تصدیق ذات اوست، و کمال تصدیق ذاتش یگانه دانستن اوست، و کمال یگانه دانستنش اخلاص برای اوست، و کمال اخلاصش پیراسته دانستن او از صفات است» (شریف رضی، ۱۴۱۴ق، خ ۱، ص ۳۹).

آنچه از این روایات به دست می‌آید آن است که کمال توحید متناسب با حدود و قیودی است که از ذات اقدس اله نفی می‌گردد. به همین دلیل، هر نوع تعین و تمیزی، حتی خود توحید، از ذات الهی سلب می‌شود. ائمه اطهار علیهم السلام این حقیقت را این‌گونه توصیف می‌کنند: «حَادُّ كُلِّ مَحْدُودٍ وَ شَاهِدُ كُلِّ مَشْهُودٍ وَ مَوْجِدُ كُلِّ مَوْجُودٍ وَ مَحْصِي كُلِّ مَعْدُودٍ وَ فَاقِدُ كُلِّ مَفْقُودٍ» (سیدبن طاووس، ۱۳۷۶، ج ۳، ص ۲۱۵)؛ ای اندازه‌بخش هر محدود، و گواه هر مشهود، و هستی‌آفرین هر موجود، و شمارنده هر معدود، و گم‌کننده هر مفقود.

علامه طباطبایی در ذیل این روایت فرموده است: «این جمله از غرر جمله‌های این دعاست؛ زیرا نفی نفی، مفید اثبات است و «فاقد کل مفقود» به معنای ذات منزّه از هر فقدان و نقص و قید است» (جوادی آملی، ۱۳۹۳، ج ۲، ص ۵۰).

میرزا جواد آقا ملکی تبریزی نیز در این باره می‌فرماید: «وجود حق تعالی به هیچ حدی محدود نیست و هیچ کمالی در او مفقود نیست» (ملکی تبریزی، ۱۳۶۹، ص ۱۲۰).

این نگاه توحیدی اساس تربیت عرفانی است. این دیدگاه هر مقدار در زندگی انسان جلوه کند او را از کثرت‌گرایی جدا کرده، به وحدت سوق می‌دهد. توضیح آنکه هدف غایی در تربیت عرفانی، رسیدن به شهود حضرت حق است. این معرفت شهودی نیز در اثر معرفت نفس حاصل می‌شود. معرفت نفس نیز با عبودیت خالص به دست می‌آید. در اثر عبادت خالصانه، حدود و قیود عدمی نفس انسانی رو به کاستی رفته، رنگ الهی می‌گیرد. بنابراین، هرچه انسان را به وحدت‌گرایی سوق دهد تقرب الهی را به دنبال خواهد داشت و هر کثرت‌گرایی انسان را از آن هدف غایی دور خواهد کرد. برخی آیات قرآن کریم به این جنبه تربیتی اشاره کرده، می‌فرماید: «أَلْهَأَكُمُ التَّكَاثُرُ ۖ حَتَّىٰ زُرْتُمُ الْمَقَابِرَ» (تکاثر: ۱-۲). ظاهر آیه اطلاق دارد و شامل هر نوع کثرت‌طلبی و کار لغوی می‌شود که انسان را از خداوند متعال غافل می‌کند. دو تفسیر از این آیات بیان شده است:

تفسیر اول تفسیر بیشتر مفسران است که منظور از آیه را کثرت‌طلبی نسبت به اموال و اولاد معنا کرده‌اند (طبرسی، ۱۳۷۲، ج ۱۰، ص ۸۱۲؛ همو، ۱۳۷۷، ج ۴، ص ۵۳۱).

تفسیر دوم آن است که کثرت‌طلبی‌ها و کثرت‌بینی‌ها شما را به خود مشغول کرده و از لقای الهی بازداشته است. این کثرت‌گرایی تا وقت مردن ادامه می‌یابد. علامه طباطبایی تفسیر دوم را صحیح می‌داند؛ زیرا آیه اطلاق

دارد و منحصر به تکاثر اموال و اولاد نیست، بلکه منظور هرگونه کثرت‌طلبی است که انسان را از مقام وحدت‌طلبی و خداجویی باز می‌دارد (طباطبایی، ۱۴۱۷ق، ج ۲۰، ص ۳۵۱؛ حسینی طهرانی، ۱۴۲۱ق، ص ۲۱۹).

ظهورشناسی عرفانی

ظهور حقیقت وجود

پس از اینکه دانستیم صرف الوجود و حقیقه الوجود، منزله از هر قید و حدی است، این سؤال مطرح می‌گردد که پس موجودات پیرامون ما که دارای قیود و حدود عدمی‌اند، چیستند؟

بهترین جوابی که برای این سؤال می‌توان یافت، آیاتی است که ناظر به ظهور حضرت حق هستند. خداوند متعال برای معرفی خویش در این باره می‌فرماید: «هُوَ الْأَوَّلُ وَالْآخِرُ وَالظَّاهِرُ وَالْبَاطِنُ وَهُوَ بِكُلِّ شَيْءٍ عَلِيمٌ» (حدید: ۳). سیاق آیه دلالت بر حصر دارد؛ بدین معنا که تنها خداوند متعال است که تمام هستی را جلوه‌گاه خویش قرار داده و به چهار اسم «اول»، «آخر»، «ظاهر» و «باطن» متصف می‌گردد. به تعبیر علامه طباطبایی، این اسم‌های چهارگانه شاخه‌ای از احاطه وجودی حضرت حق هستند (طباطبایی، ۱۴۱۷ق، ج ۱۹، ص ۱۴۵).

برخی آیات قرآنی دلالت صریح بر احاطه وجودی خداوند متعال بر همه اشیا دارد. در قرآن کریم آمده است: «وَلِلَّهِ مَا فِي السَّمَاوَاتِ وَمَا فِي الْأَرْضِ وَكَانَ اللَّهُ بِكُلِّ شَيْءٍ مُّحِيطًا» (نساء: ۱۲۶). خداوند متعال به سبب این احاطه وجودی در دل هر ذره‌ای احاطه دارد. بدین سبب، نسبت به همه ماسوی‌الله، اول، آخر، ظاهر و باطن است. اول و آخر است؛ چون وجود او قبل از وجود هر چیز تا بی‌نهایت موجود بوده، و بعد از وجود هر چیز نیز تا بی‌نهایت موجود است. از این رو، امیر مؤمنان علیه السلام می‌فرماید: «لَيْسَتْ لَهُ فِي أَوْلَيْتِهِ نَهَايَةٌ وَلَا فِي آخِرِيَّتِهِ حَدٌّ» (صدوق، ۱۳۸۴، ص ۳۱). برای تبیین این بحث، از فرمایش علامه طباطبایی استفاده می‌کنیم که حقیقت وجود را به دو مقام تقسیم نموده است:

۱. مقام ذات: مقامی که در آن هیچ حد و قیدی وجود ندارد.
 ۲. مقام تعیین و تشخیص: مقامی که به صورت انسان، درخت و دیگر موجودات ظهور کرده و در هر یک قید و حد عدمی خاصی نسبت به آن حقیقت دارد، و چیزی از کمالاتش مفقود است (طباطبایی، ۱۴۲۸ق، ص ۲۳۲).
- میرزا جواد آقا ملکی تبریزی نیز پاسخی بر مبنای قوس صعود به سؤال مذکور می‌دهد که افرادی که از طریق مکاشفه به وحدت وجود معتقد شده‌اند، نمی‌گویند: در این عالم محسوس - مثلاً - سنگ موجود نیست یا اصلا سنگ نیست یا در آن صلابت و سنگینی وجود ندارد، بلکه می‌گویند وجود سنگ و همچنین صلابت و سنگینی آن، همان‌گونه که وجود ظلی و سایه‌ای به شمار می‌آید، نسبت به اهل این عالم موجود به این وجود خاص است و متصف به این صفات خاص؛ ولی نسبت به اهل عالم مثال، یک وجود مثالی و صفات مثالی متناسب با وجود مثالی‌اش است. همچنین وجودش در عالم عقلی، یک وجود عقلانی است و صفاتش نیز به حسب وجودش می‌باشد. به همین طریق است تا آنکه نسبت به عالم ذات ملاحظه شود که در آن عالم، نه وجودی دارد و نه اثری و

نه ذکری و نه اسمی و نه رسمی؛ و فقط موجود حقیقی همان ذات حق تعالی است و در واقع، برای هیچ چیزی، وجودی نیست (ملکی تبریزی، ۱۳۶۹، ص ۱۲۷). هرچه هست تنها اوست؛ همچنان که در صحیفه سجادیه آمده است: «وَأَنْتَ اللَّهُ لَا إِلَهَ إِلَّا أَنْتَ، الدَّانِي فِي عُلُوِّهِ، وَالْعَالِي فِي دُنُوِّهِ» (امام سجاده علیه السلام، ۱۳۷۶، دعای ۴۷)؛ و تو خدایی که معبودی جز تو نیست، خداوندی که در عین اعتلا بر همه، نزدیک است و در عین نزدیک بودن، متعال است. بنابراین، با آنکه اشخاص و اشیا عین حقیقت وجود نیستند، اما چیزی جز حقیقت وجود ندارند و تشخص و تعینشان امری عدمی و وهمی و اعتباری است. این همان معنایی است که اصطلاحاً در عرفان، به آن «ظهور» می‌گویند (طباطبایی، ۱۴۲۸ق، ص ۲۳۲). به عبارت دیگر، موجودات و اشیا بی که در اطراف ما هستند به خلاف حقیقت وجود، حدود عدمی دارند. پس این اشیا خود آن حقیقت نیستند، بلکه مجموعه‌ای از حدود و قیود عدمی آن حقیقت‌اند و به سبب اختلاف حدود و قیودشان، مختلف و متعدد شده‌اند و از هر یک نام و ماهیتی جدا انتزاع می‌شود. بنابراین، اگر این قیود نبود کثرت هم نبود، بلکه تنها یک حقیقت باقی می‌ماند. پس اختلاف و کثرت در مظاهر است، نه در اصل حقیقت وجود.

وین حرف معما نه تو خوانی و نه من

اسرار ازل رانه تو دانی و نه من

چون پرده در افتد نه تو مانی و نه من

هست از پس پرده گفت‌وگوی من و تو

(ابوسعید ابوالخیر، ۱۳۷۶، قسمت پنجم)

تربیت عرفانی به دنبال آن است که حدود و قیود عدمی با سیر مراحل و انجام روش‌ها و دستورالعمل‌های تربیتی کنار رفته، دستیابی به شهود حق حاصل گردد.

مراتب هستی

طبق نظریه «وحدت شخصی وجود»، نظام هستی مانند دایره‌ای است که عرفا از آن به «دایره وجودی» تعبیر می‌کنند (کاشانی، ۱۳۸۵، ص ۲۳۰؛ صدرالمتهلین، ۱۹۸۱م، ج ۷، ص ۱۰۷). از این دایره به «قوس نزول و صعود» تعبیر می‌شود (جامی، ۱۳۷۰، ص ۲۰۰؛ صدرالمتهلین، همان). این دایره از توحید آغاز می‌شود و به توحید می‌انجامد؛ چنان که خداوند متعال می‌فرماید: «إِنَّا لِلَّهِ وَإِنَّا إِلَيْهِ رَاجِعُونَ» (بقره: ۱۵۶)؛ و «كَمَا بَدَأَكُمْ تَعُودُونَ» (اعراف: ۲۹). علامه طباطبایی در این باره می‌فرماید: این عالم مشهود متکی بر حقیقتی است که قوام اجزای آن و نظام موجود در آن، بر آن حقیقت استوار است، و آن حقیقت، خدای سبحان است که هر موجودی از او شروع می‌شود و به او بازگشت می‌کند (طباطبایی، ۱۴۱۷ق، ج ۸، ص ۳۴۱).

مرحوم علامه با استناد به آیه شریفه: «وَأَنَّ مِنْ شَيْءٍ إِلَّا عِنْدَنَا خَزَائِنُهُ وَمَا نُنزِلُ إِلَّا بِقَدَرٍ مَعْلُومٍ» (حجر: ۲۱) بیان می‌کند که عالم خلقت از ناحیه خدا شروع شده، و در یک قوس نزول پایین آمده است تا به پایین‌ترین مرحله برسد (همان، ج ۲، ص ۲۱۷). سیداحمد کربلایی نیز در باب «قوس نزول» چنین می‌فرماید:

از ذات حضرت حق، اسماء و صفات ظهور می‌یابند و از اسماء و صفات حضرت حق، مخلوقات ظهور می‌کنند. اما معلول در مرتبه و مقام علت نیست، بلکه در مرتبه بعد علت است و به همین صورت، مراتب تا آخر نظام می‌یابند (حسینی طهرانی، ۱۴۲۷ق، ص ۶۰).

بنابراین، هر چیزی که به آن «شیء» اطلاق شود و لباس هستی بر تن کرده باشد، نزد خداوند متعال جایگاه خاصی دارد. این اشیا به هنگام تنزل، اندازه و محدودیت می‌یابند و خداوند متعال خزاین را با حفظ مرتبه آنها به اندازه مشخص تنزل می‌دهد؛ زیرا این تنزل مکانی نیست تا مرتبه گذشته را رها کند، بلکه تنزل مرتبه‌ای است که با مراتب پایین‌تر نیز وجود دارد. به همین سبب، علامه طباطبایی در *رسائل توحیدی* به این نکته توجه می‌دهد که این تنزل به نحو تجافی و بیرون شدن از محل نخستین نیست، بلکه به نحو تجلی است (طباطبایی، بی‌تا، ص ۱۰۹). سیداحمد کربلایی نیز می‌فرماید: «از برای حق تعالی تجافی نیست، هو الظاهر فی بطونه و الباطن فی ظهوره» (حسینی طهرانی، ۱۴۲۷ق، ص ۶۱). پس اولین مرتبه از مراتب هستی «مقام ذات» است و پس از مقام ذات، نوبت به «تعیّنات و تجلیات» حضرت حق می‌رسد.

در کتب عرفانی، تعیّنات را به دو دسته کلی تقسیم می‌کنند: تعیّنات حقی و تعیّنات خلقی. مراد از «تعیّن حقی»، تعیّن اول و تعیّن ثانی است و مراد از «تعیّن خلقی»، عالم عقل، مثال و طبیعت است (جامی، ۱۳۷۰، ص ۳۰). عرفای مکتب نجف به طور کلی، به چهار تعیّن اشاره می‌کنند: عالم اسماء و صفات (لاهورت)، عالم عقل (جبروت)، عالم مثال (ملکوت) و عالم طبیعت (ناسوت) (ملکی تبریزی، ۱۳۶۹، ص ۱۲۹؛ حسینی طهرانی، ۱۴۲۷ق، ص ۸۳ و ۸۷). مرحوم علامه در این باره می‌گوید:

در دار هستی، چهار عالم کلی تحقق دارد که به تناسب شدت وجود، ترتیب یافته‌اند و هریک بر طبق دیگری است: اول. عالم اسماء و صفات که عالم «لاهورت» نامیده می‌شود. دوم. عالم تجرّد تام که عالم «عقل، روح و جبروت» نام دارد. سوم. عالم مثال که به آن، عالم «خیال، مثل، معلقه، برزخ و ملکوت» می‌گویند. چهارم. عالم طبیعت که به آن عالم «ناسوت» می‌گویند (طباطبایی، بی‌تا، ص ۱۰۴).

مقام ذات

مقام ذات مقام لاتعیّنی است؛ مقامی است لاسم و لارسم. مقامی است که به تعبیر مرحوم علامه، در آن موطن نه تعددی است و نه اختلافی، و هیچ نحوه تعیّن مصداقی یا مفهومی در آنجا راه ندارد، بلکه هر تعیّنی پس از این مرحله در نظر گرفته می‌شود؛ ولی عالم اسماء موطن تعیّن و ظهور حضرت حق است (همان، ص ۲۴).

سیداحمد کربلایی نیز می‌فرماید: «هر مرتبه از وجود حکمی دارد. گر حفظ مراتب نکنی زندیقی» (حسینی طهرانی، ۱۴۲۷ق، ص ۶۰). سپس حکم مقام ذات را چنین بیان می‌کند که مرتبه ذات مرتبه الغای جمیع حدود است و اسماء و صفات محدودند و ذات واجب را حدی نیست. به همین سبب، تمام اسماء و صفات در آن مقام منبغ، مضمحل و معدوم خواهند بود، چه رسد به ماهیات اشیا و وجود آنها، و فرمایش امام رضا علیه السلام که

می‌فرمایند: «وَكَمَالُ التَّوْحِيدِ نَفَى الصِّفَاتِ عَنْهُ» (صدوق، ۱۳۸۴، ص ۵۶)، صریح در همین مطلب است (ر.ک: حسینی طهرانی، ۱۴۲۷ق، ص ۵۹ و ۶۰).

عالم اسماء

عالم اسماء پس از مقام ذات مطرح می‌شود. مرحوم علامه در تعریف آن می‌فرماید: «اسم، همان ذات است که همراه با برخی از اوصافش در نظر گرفته شده است» (طباطبایی، بی‌تا، ص ۲۴).

از جمله روایات جامع در باب اسماء الله، روایتی است که از امام صادق علیه السلام نقل شده است. حضرت می‌فرماید: خدای تبارک و تعالی اسمی آفرید که صدای حرفی ندارد، به لفظ ادا نمی‌شود، تن و کالبد ندارد، به تشبیه موصوف نمی‌گردد، آمیخته به رنگی نیست، ابعاد و اضلاع ندارد، حدود و اطراف از او دورگشته، حس توهم‌کننده به او دست نمی‌یابد، پنهان است بی‌پرده. خداوند آن را یک کلمه تمام قرار داد، دارای چهار جزء با هم، که هیچ‌یک پیش از دیگری نیست. سپس سه اسم را که خلق به آن نیاز داشتند آشکار ساخت، و یک اسم را پنهان داشت و آن اسمی است که در گنجینه است و با آن سه اسمی که آشکار و ظاهر گشته، پوشیده شده و آن سه عبارتند از: الله، تبارک، و تعالی. خدای سبحان برای هر اسمی از این اسماء، چهار رکن مسخر فرمود که جمعاً دوازده رکن می‌شود، سپس در برابر هر رکنی، سی اسم آفرید که فعل منسوب به آنها هستند، که عبارتند از: الرَّحْمَنُ الرَّحِيمُ الْمَلِكُ الْقُدُّوسُ الْخَالِقُ الْبَارِئُ الْمُصَوِّرُ الْحَيُّ الْقَيُّومُ لَا تَأْخُذُهُ سِنَّةٌ وَلَا نَوْمٌ، الْعَلِيمُ الْخَبِيرُ السَّمِيعُ الْبَصِيرُ الْحَكِيمُ الْعَزِيزُ الْجَبَّارُ الْمُتَكَبِّرُ الْعَلِيُّ الْعَظِيمُ الْمُقْتَدِرُ الْقَادِرُ السَّلَامُ الْمُؤْمِنُ الْمُهَيِّمُ الْبَارِئُ الْمُنْشِئُ الْبَدِيعُ الرَّقِيعُ الْجَلِيلُ الْكَرِيمُ الرَّزَّاقُ الْمُجِيبُ الْمُمِيتُ الْبَاعِثُ الْوَارِثُ. این اسماء با بقیه اسمای حسنا، که ۳۶۰ اسم کامل شود، فروع این سه اسم هستند، و این سه اسم ارکانند و آن یک اسم پوشیده شده با این اسمای سه‌گانه پنهان شده است و این است معنای کلام خداوند که: «بگو: الله را بخوانید یا رحمان را بخوانید؛ هر کدام را بخوانید اسمای حسنا از آن اوست» (صدوق، ۱۳۸۴، ص ۱۹۰).

علامه طباطبایی در شرح این روایت، به نکات دقیقی اشاره می‌کند که مراد از «اسم واحد مخزون»، همان مقام «احدیت» است؛ زیرا آن مقام است که با اسمای سه‌گانه «الله، تبارک، و تعالی»، پنهان شده، و آن سه اسم، همان «هویت، جمال، و جلال» است؛ زیرا خلق در تحقق اعیان‌شان و لوازم آن، به این جهات سه‌گانه یعنی هویت، صفات ثبوتی و صفات سلبی نیازمند است. نکته دیگر آنکه امام صادق علیه السلام فرمودند: «سپس در برابر هر رکنی، سی اسم را آفرید، که فعل منسوب به آنها (یعنی اسمای دوازده‌گانه) هستند». از این عبارت استفاده می‌شود که از یک‌سو، خلق کردن و آفریدن از آن خداوند متعال است، و از سوی دیگر، فعل نسبتی با آن اسماء دارد، و این همان وساطت و ظهور است. و در پایان حدیث، حضرت فرمودند: «آنها فروع این سه اسم هستند». و این همان ترتب و وساطت میان خود اسماء است. نکته پایانی آنکه امام صادق علیه السلام فرمودند: «سپس سه اسم را، که خلق به آن نیاز داشت، آشکار ساخت». این مطلب اشاره به واسطه بودن اسماء نسبت به موجودات بعدی دارد (طباطبایی، بی‌تا، ص ۱۰۶).

منظور از «خلقت» در روایت، تجلی و ظهور ذات خداوند است. اولین مرتبه ظهور کثرت از وحدت مطلق ذاتی الهی، ظهور «اعظم» آن است که به آن «اسم اعظم الهی» گفته می‌شود. در دعای شب و روز بیست و هفتم ماه رجب آمده است: «خدایا، از تو می‌خواهیم به حق اسم اعظم اعظم با جلال و کرامت تو که آن را آفریدی، پس در سایهات استقرار پیدا کرد و از تو به سوی غیر از تو خارج نگردید» (مجلسی، ۱۴۲۳ق، ص ۳۶).

این اسم، دارای سه ظهور است: «الله، تبارک، و تعالی». اولین ظهورش، اسم جامع «الله» است که به «ذات مستجمع جمیع صفات کمال» تفسیر می‌شود. جهت دیگر ظهور، جنبه کمالات و منشأ خیرات و برکات است که به اسم «تبارک» تعبیر شده است. نداشتن نقص و نیازمندی‌های خاص وجودی، ظهور دیگری است که با اسم «تعالی» بیان می‌شود. اسم اعظم با ظهورات سه گانه‌اش، واسطه در ظهور کثرات اسمایی در مراتب پایین‌تر می‌شود که هر یک اسمی خاص دارد. در اینجا، لازم است به دعاهایی که از امامان معصوم علیهم‌السلام رسیده و بر این مطلب دلالت می‌کنند، اشاره کنیم:

برخی ادعیه به وساطت اسماء در شهود حضرت حق اشاره دارد؛ مانند دعایی که از امام حسن عسکری علیه‌السلام نقل شده است: «أَسْأَلُكَ بِاسْمِكَ الَّذِي تَجَلَّيْتَ بِهِ لِلْكَلْبِ عَلَى الْجَبَلِ الْعَظِيمِ...» (سیدبن طاووس، ۱۳۳۰، ص ۳۴۵). در دعای کمیل آمده است که اسماء الهی اساس و ارکان هر چیزی را پر کرده است: «بِأَسْمَائِكَ الَّتِي مَلَأْتَ أَرْكَانَ كُلِّ شَيْءٍ» (مجلسی، ۱۴۲۳ق، ص ۶۰). در ادعیه گوناگون به وساطت اسمای الهی در خلقت اشاره شده است؛ مانند: «أَسْأَلُكَ بِاسْمِكَ الَّذِي خَلَقْتَ بِهِ عَرْشَكَ... وَبِاسْمِكَ الَّذِي خَلَقْتَ بِهِ الْفَرْدَوْسَ» (طوسی، ۱۴۱۱ق، ج ۱، ص ۲۹۴).

عرفای مکتب نجف از آیات، روایات و ادعیه وارد شده در این زمینه، نتیجه می‌گیرند که این اسماء مخلوقند و از سنخ لفظ نیستند، بلکه اسماء عینیه هستند و یک امر مجردند و جسمانی و مثالی نیستند (ملکی تبریزی، ۱۳۶۹، ص ۱۲؛ قاضی، ۱۳۹۱، ص ۶۲؛ طباطبایی، بی‌تا، ص ۱۰۶).

حقیقت اسماء

در بحث گذشته، به این نتیجه رسیدیم که «اسم اعظم» اولین تجلی ذات است و دارای ظهورات سه‌گانه اسم «الله»، «تبارک» و «تعالی» است. با استناد به روایاتی که مقام نوری ائمه علیهم‌السلام را بیان می‌کند، نتیجه می‌گیریم که مرتبه نوری ایشان همان مرتبه اسم اعظم الهی است که اولین مرتبه ظهور ذات غیب الغیوبی حق تعالی است که از آن به «مقام نورانیت» تعبیر می‌شود. در ادامه، به ذکر این روایت می‌پردازیم. برخی روایات نیز ناظر به مقامی بعد از مقام نورانیت هستند که از آن به «خلقت نوری» تعبیر می‌شود؛ مانند فرمایش رسول اکرم صلی‌الله‌علیه‌وآله‌وسلم که فرمودند: «أَوَّلُ مَا خَلَقَ اللَّهُ نُورِي» (ابن ابی‌جمهور، ۱۴۰۵ق، ج ۴، ص ۹۹).

یکی از روایاتی که علامه طباطبایی به آن استناد می‌کند، حدیثی است از امیر مؤمنان علیه‌السلام که می‌فرماید: «خداوند تبارک و تعالی یکتا و یگانه است، و در یگانگی‌اش تنهاست. آن‌گاه به کلمه‌ای تکلم کرد که آن کلمه نوری شد، و سپس از آن نور، محمد را آفرید و مرا و فرزندانم را خلق کرد. آن‌گاه کلمه‌ای را گفت که آن کلمه روحی شد

و خداوند آن را در آن نور جای داد و در کالبدهای ما قرار داد. پس ما روح خدا و کلمه او هستیم. و به سبب ما از خلق خود، پنهان گردید. پس آن‌گاه که نه خورشید بود نه ماه و نه شب بود و نه روز و نه چشمی برهم می‌رفت، ما در سایه سبزی بودیم، او را عبادت و تقدیس می‌کردیم و می‌ستودیم و منزهش می‌داشتیم، پیش از آنکه موجودات را بیافریند» (همان، ج ۲۶، ص ۲۹۱).

این روایت به سه مقام اشاره دارد که عبارت است از: مقام ذات، مقام نورانیت، و خلقت نوری. ابتدای روایت ناظر به مقام ذات است که می‌فرماید: «إِنَّ اللَّهَ تَبَارَكَ وَتَعَالَى أَحَدٌ وَاحِدٌ تَفَرَّدَ فِي وَحْدَانِيَّتِهِ». در ادامه، به مقام نورانیت اشاره دارد که می‌فرماید: «ثُمَّ تَكَلَّمَ بِكَلِمَةٍ فَصَارَتْ نُورًا». سپس در عبارت «ثُمَّ خَلَقَ مِنْ ذَلِكَ النُّورِ مُحَمَّدًا وَخَلَقَنِي وَدُرِّيَّتِي» خلقت نوری ائمه اطهار علیهم‌السلام بیان می‌شود.

روایتی دیگر در این باره از امام صادق علیه‌السلام نقل شده است: «همانا خداوند موجود است، هنگامی که چیزی نبود. پس هستی و مکان را آفرید و نورالانواری را آفرید که از آن نورهای دیگر نورانیت می‌گیرند، و از نورش، که انوار از آن نور می‌گیرند، در آن جاری کرد، و آن نورالانوار نوری است که محمد و علی را از آن آفرید. پس همواره این دو نور اول بوده‌اند؛ زیرا قبل از آنها چیزی موجود نشده است» (کلینی، ۱۴۰۷ق، ج ۱، ص ۴۴۲).

یکی دیگر از چیزهایی که رتبه ائمه علیهم‌السلام را در نظام هستی بیان می‌کند، لفظ «وجه الله» است. در روایتی است که سلّام بن مُسْتَنبِر درباره معنای آیه شریفه «كُلُّ شَيْءٍ هَالِكٌ إِلَّا وَجْهَهُ» (قصص: ۸۸) از امام صادق علیه‌السلام سؤال کرد. حضرت فرمودند: «تَحَنُّنٌ وَاللَّهُ وَجْهَهُ الَّذِي قَالَ:» به خدا قسم، ما وجه الهی هستیم که خداوند متعال در این آیه فرموده است (صفار، ۱۴۰۴ق، ج ۱، ص ۶۵).

سیدعلی قاضی در تعریف «وجه الله» چنین می‌فرماید: وجه الله چیزی است که خداوند متعال به وسیله آن به خلقتش توجه کرده است و اولین چیزی که خداوند سبحان به آن توجه نمود و سپس به واسطه آن به غیر توجه کرد، حقیقت محمدیه است؛ چراکه او صادر اول است (قاضی، ۱۳۹۱، ص ۶۰).

بنابراین، اهل بیت علیهم‌السلام در سیر نزول، بالاترین مراتب هستی را پس از خداوند متعال دارند که به واسطه آنان، وجودهای دیگر در مراتب پایین تر تحقق یافته است. تا حدی که قوام و پایداری جهان نیز به واسطه آنان است؛ چنان که در دعای سمات آمده است: «وَبِقُوَّتِكَ الْاَتِي تُمْسِكُ السَّمَاءَ اَنْ تَقَعَ عَلَى الْاَرْضِ» (طوسی، ۱۴۱۱ق، ج ۱، ص ۴۱۷).

اگر با دقت به روایاتی که در این زمینه وارد شده است نظر کنیم، می‌بایم که برخی روایات و ادعیه ناظر به خلقت نوری ائمه علیهم‌السلام هستند که بقیه موجودات به واسطه آن خلق شده‌اند و برخی روایات اشاره به وجودی قبل از خلقت نوری اهل بیت علیهم‌السلام دارند که از آن به مقام «نورانیت» تعبیر می‌شود (سعادت‌پور، ۱۳۸۸، ص ۲۰). امیر مؤمنان علیه‌السلام از این خبر می‌دهند و می‌فرمایند: «شناخت من به نورانیت، شناخت خداوند عزوجل - است و شناخت خداوند عزوجل - شناخت من به نورانیت است». سپس فرمودند: «من بنده خداوند و خلیفه و جانشین او بر

بندگان هستیم. ما را خدا نشمارید و در فضیلت ما هر چه خواستید، بگویید؛ زیرا شما به کنه و منتهای آنچه در ماست نمی‌رسید؛ و خداوند عَزَّوَجَلَّ - بزرگ‌تر و بالاتر از آنچه شما توصیف می‌کنید و یا بر قلب شما خطور می‌کند، به ما عطا فرموده است. اگر ما را این چنین شناختید، مؤمنان [واقعی] هستید» (مجلسی، ۱۴۰۳ق، ج ۲۶، ص ۱).

از این روایت و روایات دیگر استفاده می‌شود که توجه به مقام نورانی ائمه علیهم‌السلام و اتصال به آن ذوات مقدس، سبب سعه وجودی انسان می‌گردد و او را به مقام منبع معرفت الهی می‌رساند. از این رو، عرفای مکتب نجف در تمام مراحل تربیت عرفانی، توجه و توسل به امامان معصوم علیهم‌السلام را توصیه می‌کردند.

نکته دیگر آنکه مبانی انسان‌شناختی تربیت عرفانی از اینجا شکل می‌گیرد؛ زیرا بحث اصلی مبانی انسان‌شناختی عرفانی، «انسان کامل» است که حقیقت آن به حقیقت اسماء برمی‌گردد.

عالم عقل

پس از عالم اسماء و صفات، تعینات خلقی مطرح می‌گردد که عبارتند از: عالم عقل، مثال و طبیعت. عالم «عقل» اولین مرتبه از تعینات خلقی است که به آن تجرد تام، روح و جبروت نیز اطلاق می‌شود (طباطبایی، بی‌تا، ص ۱۰۴). علامه طباطبایی درباره عالم عقل و ویژگی آن می‌فرماید: «عالم عقل، از جهت وجودی (نه مکانی) مافوق عالم مثال است. در آن عالم، حقایق این عالم و کلیاتش بدون ماده طبیعی و بدون صورت مثالی وجود دارد. عالم عقل نسبت به عالم مثال رابطه علیت و سببیت دارد» (طباطبایی، ۱۴۱۷ق، ج ۱۱، ص ۲۷۱).

عالم مثال

سومین عالم از عوالم هستی عالم «مثال» است که از آن به عالم «خیال، مثل، معلقه، برزخ و ملکوت» تعبیر می‌شود (همو، بی‌تا، ص ۱۰۴). این عالم واسطه‌ای میان عالم «عقل» و عالم «ماده» است که به خاطر رهایی از ماده، دارای مرتبه‌ای از تجرد است.

علامه طباطبایی در تعریف عالم «مثال» و ویژگی آن می‌فرماید: «عالم مثال، مافوق عالم طبیعت از جهت وجودی است، و در آن، صور موجودات بدون ماده هست. حوادثی که در این عالم حادث می‌شود از آن عالم نازل می‌گردد و باز هم به آن عالم عود می‌کند، و عالم مثال نسبت به عالم طبیعت، رابطه علیت و سببیت دارد» (همو، ۱۴۱۷ق، ج ۱۱، ص ۲۷۱). علامه طباطبایی با استناد به آیات و روایاتی که مربوط به عالم ذر، میثاق و بهشت حضرت آدم است، وجود این عالم را اثبات می‌کند (همو، بی‌تا، ص ۱۱۰).

عالم طبیعت

عالم طبیعت آخرین مرتبه افاضه حق تعالی در مراتب قوس نزول است. مرحوم علامه در تعریف و ویژگی‌های آن می‌فرماید: «عالم طبیعت عبارت است از: عالم دنیا که ما در آن زندگی می‌کنیم و موجودات در آن صورتهایی مادی هستند که بر طبق نظام حرکت و سکون و تغیر و تبدل جریان می‌یابد» (همو، ۱۴۱۷ق، ج ۱۱، ص ۲۷۱).

با توجه به این نگاه هستی‌شناسانه اسلامی، درمی‌یابیم که دایره وجودی نظام هستی از خداوند متعال آغاز می‌گردد و به خداوند سبحان می‌انجامد. باید توجه داشت که عوالم وجود در قوس نزول و صعود یکی است و تنها تفاوت در این است که قوس نزول سیر ایجاد است و قوس صعود سیر معرفتی-شهودی. بخلاف برخی محققان مانند ابن عربی که بین عوالم قوس نزول و صعود فرق گذاشته‌اند و- مثلاً- معتقدند: عالم مثال و عالم عقل نزولی با عالم مثال و عقل صعودی متفاوت است. بدین سبب، دایره وجودی را به صورت دو نیم‌دایره مجزای از هم ترسیم کرده‌اند (ابن عربی، ۱۹۹۴م، ج ۳، ص ۷۸). این در حالی است که خداوند متعال می‌فرماید: «كَمَا بَدَأَكُمْ تَعُودُونَ» (اعراف: ۲۹)؛ همان‌گونه که شما را در آغاز آفرید، بازمی‌گردید. ملاصدرا نیز در رساله الشواهد الربوبیه بر این عربی ایراد می‌گیرد و نظر او را در این باره صحیح نمی‌داند (صدرالمتألهین، ۱۳۷۵، ص ۳۰۴). بنابراین، نمودار شماره (۱)، می‌تواند گویای مدعای مذکور باشد:

نمودار (۱): دایره وجودی



بر اساس این دیدگاه، یک وجود بسیط و غنی، تمام هستی را پر کرده است. هر عالمی نیز عوالم بعد از خود را تحت اشراف دارد که در سیر صعودی، باید از این عوالم گذر کرد تا به حضرت معبود نایل شد.

محققان عرفان اسلامی در نحوه قوس نزول اختلاف چندانی ندارند. اما در پایان قوس صعود، نظرات متفاوتی بیان کرده‌اند. غایت سیر الی الله در کلام عرفای اسلامی، با عناوین و گونه‌های مختلف بیان شده است. برخی با عنوان «تعیینات حقی» به تبیین آن پرداخته‌اند، به این گونه که تعیین اول (قونوی، ۱۳۷۱، ص ۶ ص ۱۷-۱۸) یا تعیین ثانی (قیصری، ۱۳۷۵، ص ۱۱۷ و ۲۹۴) را غایت سیر می‌دانند.

برخی نیز فنای در توحید ذاتی را به‌عنوان آخرین مرحله و منزل عرفانی معرفی می‌کنند. این افراد نیز به دو دسته تقسیم می‌شوند:

دسته اول فنای ذاتی را به «وجه الله» معنا می‌کنند؛ بدین معنا که «وجه الله» نهایت مرحله‌ای است که سالک می‌تواند به آن راه پیدا کند و سیر به مقام ذات برای هیچ انسانی مقدور نیست؛ زیرا اکتناه ذات برای هیچ انسانی قابل وصول نیست و پیامبر اکرم ﷺ فرمودند: «مَا عَرَفْنَاكَ حَقَّ مَعْرِفَتِكَ» (مجلسی، ۱۴۰۳ق، ج ۶۸ ص ۲۳). بنابراین، آن مقام، شکار هیچ انسانی حتی حضرات معصوم علیهم‌السلام نخواهد شد (حسینی طهرانی، ۱۴۱۷ق، ج ۱، ص ۲۱۷؛ جوادی آملی، ۱۳۸۷، ج ۱، ص ۳۸). از این رو می‌گویند:

(حافظ شیرازی، ۱۳۸۰، غزل ۷، ص ۱۱)

دسته دوم، که دیدگاه عرفای مکتب نجف است، معتقدند: اگر توحید قرآنی صحیح تبیین شود جایی برای موضوع اکتناه و عدم اکتناه باقی نمی‌ماند. مناظره‌ای که بین سیداحمد کربلایی و شیخ محمدحسین غروی اصفهانی رخ داده، بدین منظور بوده است (حسینی طهرانی، ۱۴۲۷ق، ص ۵۱). شیخ محمدحسین غروی اصفهانی با مذاق فلسفی درصدد آن است که بگوید: انسان محدود است و احاطه محدود بر نامحدود غیرممکن است. از آن سو، سیداحمد کربلایی با مذاق عرفانی اثبات می‌کند که انسان می‌تواند به آن مقام منبع راه یابد و ملازمه احاطه محدود بر نامحدود منتفی است، بلکه زمانی که تعینات و حدود عدمی برطرف شود راه‌یابی به آن مقام ممکن می‌شود. بدین سبب، معنای روایت و شعر آن گونه که معنا شده، صحیح نیست، بلکه به این معناست که عنقا شکار «نا» و «کس» نمی‌شود؛ یعنی تا انسان تعیین و تشخیص دارد و از حدود عدمی فارغ نشده راه‌یابی به آن مقام، ممکن نخواهد بود و انداختن دام برای شکار عنقا بی‌فایده است، اما زمانی که این تعینات کنار رود، فنای در ذات حاصل می‌شود.

علامه طباطبایی نیز نظر شیخ محمدحسین غروی اصفهانی در نفی تعلق علم اکتناهی به ذات واجب را مردود می‌داند و در تأیید سخنان سیداحمد کربلایی به ذکر ادله می‌پردازد (رک: همان، ص ۱۶۵). همچنین این بحث بین علامه طباطبایی و سیدمحمدحسین حسینی طهرانی انجام می‌شود و علامه طباطبایی با ذکر ادله‌ای مدعای خویش را ثابت می‌کند (همو، ۱۴۲۱ق، ص ۲۴۲) که تبیین و بررسی این مطلب، نیازمند تحقیقی مجزاست. علامه طباطبایی درباره کیفیت مشاهده سالک در غایت سیر می‌گوید:

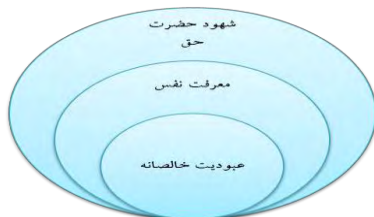
در این حال، سالک از وادی هجران بیرون رفته و در دریای لایتناهی مشاهده ذات ربوبی مستغرق خواهد گردید... این حال را در لسان اخبار و بزرگان، «بقاء به معبود» نامند و به این مرتبه از کمال نتوان رسید، مگر پس از حصول فنای کلی از هستی موجودات در ذات حضرت احدیت. در این حال، سالک چیزی را نمی‌بیند، مگر ذات قدس الهی (همان، ص ۳۶).

جمع بندی و نتیجه گیری

«توحید» بنیادی‌ترین مبنای تربیت عرفانی است که در مبانی هستی‌شناختی مطرح شده است. یک وجود بسیط کران تا کران هستی را پر کرده است. این وجود دارای دو مقام است که عبارت است از: ۱. مقام ذات و ۲. مقام ظهور یا تعینات. «مقام ذات»، مقامی است که لاسم و لارسم است؛ یعنی هیچ حد و تعینی در این مقام، حتی اسماء و صفات دیده نمی‌شود. اما «مقام ظهور» مقام تعینات است که خود دارای مراتب تشکیکی است که از آن به «عوالم وجود» تعبیر می‌شود. این عوالم عبارتند از: عالم اسماء، عالم عقل، عالم ملکوت و عالم طبیعت.

غرض اصلی در تربیت عرفانی، رسیدن به معرفت شهودی حضرت حق است. شاه‌راه این شهود نیز معرفت نفس است که ملازم با معرفت الهی است. دستیابی به معرفت نفس از طریق عبودیت خالص حاصل می‌گردد. عبودیت خالص سبب می‌شود انسان از عالم طبیعت جدا شده، به عالم ملکوت و سپس به عوالم دیگر راه یابد.

نمودار (۲): طر حواره کلی تربیت عرفانی: عبودیت تا شهود



عرفان نظری موجود، که از قرن هفتم هجری توسط محیی‌الدین بن عربی شکل گرفته، دارای مطالب عمیق و قابل استفاده‌ای است. اما در آن باید تجدید نظر شود و یک عرفان نظری اسلامی بر پایه قرآن و سنت تدوین گردد. در این صورت، محتوای علمی، عملی و مفهوم‌شناسی عرفان برگرفته از کلام وحی خواهد بود، نه سخنان اهل تصوف که بر پایه تجارب سالکانه و عارفانه است. از این‌رو، در پژوهش حاضر سعی شد مبانی هستی‌شناختی تربیت عرفانی بر اساس مکتب «نجم اشرف»، که جان‌مایه از وحی نبوی دارد، در حد توان و بضاعت بررسی شود. دستاورد چنین نگاهی اشراق توحید قرآنی در مبانی دیگر، همچون مبانی معرفت‌شناختی و انسان‌شناختی خواهد شد.

بر این اساس، برنامه‌های تربیتی نیز بر محور خداشناسی حقیقی شکل می‌گیرد و توحید قرآنی در تمام اهداف و مراحل تربیت عرفانی جلوه‌گری خواهد کرد؛ زیرا طبق این مبانی هستی‌شناسانه، خداوند متعال تمام هستی عالم و هستی انسان را پر کرده است. پس انسان مهم‌تر از دل‌دادگی به حضرت حق، کاری نخواهد داشت. از این‌رو، سیداحمد کربلایی می‌گوید: «طالب حق را به غیر از دل و دلبر کاری نیست» (بهار، ۱۳۸۰، ص ۱۹۴).

گفتند و نوشیدند بس قصه ولی ای دل جز عشق و حدیث یار باشد همه افسانه

(ملکیان، ۱۳۷۶، ص ۱۳۳)

منابع

- امام سجاده علیه السلام، ۱۳۷۶، *صحیفه سجادیه*، قم، الهادی.
- شریف رضی، ۱۴۱۴ق، *نهج البلاغه*، قم، هجرت.
- ابن ابی جمهور، ۱۴۰۵ق، *عوالی اللئالی العزیزیه فی الأحادیث الدینیّه*، قم، دار سید الشهداء.
- ابن بابویه (صدوق)، محمد بن علی، ۱۳۸۴، *التوحید*، تهران، ارمان طوبی.
- _____، ۱۴۰۳ق، *معانی الاخبار*، قم، انتشارات اسلامی.
- ابن شعبه حرانی، حسن بن علی، ۱۳۶۳، *تحف العقول*، قم، جامعه مدرسین.
- ابن طاووس، علی بن موسی، ۱۳۷۶، *الإقبال بالأعمال الحسنة*، محقق / مصحح: جواد قیومی اصفهانی، قم، دفتر تبلیغات اسلامی.
- ابن عربی، محیی‌الدین، ۱۹۹۴م، *الفتوحات المکیه*، بیروت، دار احیاء التراث العربی.
- _____، ۱۳۳۰ق، *جمال الاسبوع بکمال العمل المشروع*، قم، رضی.
- ابوسعید ابوالخیر، ۱۳۷۶، *مجموعه رباعیات*، همدان، هنرآفرین.
- اعراقی، علیرضا، ۱۳۹۱، *فقه تربیتی مبانی و پیش‌فرض‌ها*، قم، مؤسسه فرهنگی هنری اشراق و عرفان.
- بهاری همدانی، محمد، ۱۳۸۰، *تذکره المتقین در آداب سیر و سلوک*، قم، نهالوندی.
- بهشتی، محمد، ۱۳۸۷، *آرای اندیشمندان مسلمان در تعلیم و تربیت و مبانی آن*، قم، پژوهشگاه حوزه و دانشگاه.
- جامی، عبدالرحمن، ۱۳۷۰، *نقد النصوص فی شرح نقش الفصوص*، تهران، سازمان چاپ و انتشارات وزارت ارشاد اسلامی.
- جوادی آملی، عبدالله، ۱۳۹۳، *تحریر رساله الولایه شمس الوحی تبریزی*، قم، اسراء.
- _____، ۱۳۸۷، *عین نضاح* (تحریر تمهید القواعد)، قم، اسراء.
- حافظ شیرازی، شمس‌الدین محمد، ۱۳۸۰، *دیوان غزلیات*، به کوشش: خلیل خطیب رهبر، تهران، صفی علیشاه.
- حسن‌زاده آملی، حسن، ۱۳۷۵، *در آسمان معرفت*، قم، تشیح.
- حسینی طهرانی، سیدمحمدحسین، ۱۴۲۷ق، *توحید علمی و عینی*، مشهد، مؤسسه ترجمه و نشر دوره علوم و معارف اسلام.
- _____، ۱۴۲۱ق، *مهر تابان*، مشهد، علامه طباطبایی.
- _____، ۱۴۱۷ق، *الله‌شناسی*، مشهد، علامه طباطبایی.
- _____، ۱۴۲۱ق، *رساله لب اللباب در سیر و سلوک اولی الالباب*، مشهد، علامه طباطبایی.
- رهنمای، سیداحمد، ۱۳۹۰، *مکتب تربیتی علامه طباطبایی*، قم، مؤسسه امام خمینی.
- _____، ۱۳۸۷، *درآمدی بر فلسفه تعلیم و تربیت*، قم، مؤسسه امام خمینی.
- سبزواری، ملاهادی، ۱۴۱۳ق، *شرح المنظومه*، تعلیقه: حسن حسن‌زاده آملی، تهران، ناب.
- سعادت‌پرور، علی، ۱۳۸۸، *جلوه نور*، تهران، احیاء کتاب.
- صدرالدین شیرازی، محمد بن ابراهیم، ۱۹۸۱م، *الحکمة المتعالیه فی الاسفار العقلیه الاربعه*، بیروت، دار احیاء التراث.
- _____، ۱۳۷۵، *مجموعه رسائل صدرالمآلهین*، تهران، حکمت.
- صفا، محمدبن حسن، ۱۴۰۴ق، *بصائر الدرجات فی فضائل آل محمد علیهم السلام*، قم، بی‌نا.
- طباطبایی، سیدمحمدحسین، ۱۴۱۷ق، *المیزان فی تفسیر القرآن*، قم، انتشارات اسلامی.
- _____، ۱۴۲۸ق، *الانسان و العقیده*، تحقیق: صباح ربیعی و علی اسدی، قم، باقیات.
- _____، بی‌تا، *الرسائل التوحیدیه*، بیروت، مؤسسه النعمان.
- _____، ۱۳۷۸، *نهایه الحکمة*، قم، مؤسسه آموزشی و پژوهشی امام خمینی.
- _____، ۱۳۸۸، *تشیع در اسلام*، قم، بوستان کتاب.

- طبرسی، احمد بن علی، ۱۴۰۳ق، *الإحتجاج علی أهل اللجاج*، مشهد، مرتضی.
- طبرسی، فضل بن حسن، ۱۳۷۷، *تفسیر جوامع الجامع*، تهران، دانشگاه تهران و مدیریت حوزه علمیه قم.
- ، ۱۳۷۲، *مجمع البیان فی تفسیر القرآن*، تهران، ناصر خسرو.
- طوسی، محمدبن حسن، ۱۴۱۱ق، *مصباح المتعبد و سلاح المتعبد*، بیروت، مؤسسة فقه الشیعه.
- عبدالرزاق کاشانی، کمال‌الدین، ۱۳۸۵، *شرح منازل السائرین*، قم، بیدار.
- قاضی، سیدعلی، ۱۳۹۱، *شرح دعای سمات*، تهران، مؤسسه فرهنگی مطالعاتی شمس‌الشموس.
- قونوی، صدرالدین، ۱۳۷۱، *النصوص*، تهران، مرکز نشر دانشگاهی.
- قیصری، محمد داود، ۱۳۷۵، *شرح فصوص الحکم*، به کوشش: سیدجلال‌الدین آشتیانی، تهران، علمی و فرهنگی.
- کلینی، محمدبن یعقوب، ۱۴۰۷ق، *الکافی*، تهران، دار الکتب الاسلامیه.
- کیلانی، ماجد عرسان، ۱۴۱۹ق، *فلسفه التریبه الاسلامیه*، بیروت، مؤسسة الریان.
- مجلسی، محمدباقر، ۱۴۲۳ق، *زاد المعاد*، بیروت، مؤسسة الاعلمی للمطبوعات.
- ، ۱۴۰۳ق، *بحار الانوار*، بیروت، دار احیاء التراث العربیه.
- مصباح یزدی، محمدتقی، ۱۳۹۰، *فلسفه تعلیم و تربیت اسلامی*، تهران، مؤسسه فرهنگی مدرسه برهان.
- مصطفوی، حسن، ۱۳۶۸، *التحقیق فی کلمات القرآن الکریم*، تهران، وزارت فرهنگ و ارشاد اسلامی.
- ملکی تبریزی، میرزا جواد، ۱۳۶۹، *رساله لقاءالله*، قم، هجرت.
- ملکیان، عبدالرحیم، ۱۳۷۶، *دیوان ناصح قمشاهی*، تهران، دفتر پژوهش و نشر سپهرودی.