

- Agha Khan III, *The Memoirs of Aga Khan*, London: Cassell and Company, 1954.
- Agha Khan IV, Speech at the Opening Session of "Word of God, Art of Man: The Qurān and its Creative Expression" (Ismaili Center London: October 19) [www. iis. ac. uk learning/speechs\\_ak4/2003b. pdf](http://www.iis.ac.uk/learning/speechs_ak4/2003b.pdf) 2003.
- Collectanea*, ed. Wladimir Ivanow. E. J. Brill: Leiden, 1948.
- Engineer, Asghar, Ali, *The Bohras*, New Delhi: Vikas Publishing House, 1980.
- Hodgson, Marshall G. S., *The Venture of Islam*, 3 vols., Chicago University of Chicago Press, 1974.
- Imam Shah, Sayyid, *Dasa Avatara*, tr. Gulshan Khakee, The Das Avatara of Satpanthi Ismailis and Imam-Shahis of Indo-Pakistan. PhD thesis, Harvard University: Cambridge, 1972.
- Nanji, Azim, "Toward a hermeneutic of Qur'anic and other narratives in Ismaili thought", In: Martin, Richard C. (ed.), *Approaches to Islam in Religious Studies*, University of Arizona Press, Tucson, pp. 164-73, 1985.
- Shacke, Christopher, and Moir, Zawahir, *Ismaili Hymns from South Asia: An Introduction to the Ginans*, London: School of Oriental and African Studies, University of London, 1992.
- Steigerwald, Diane, *La pensee philosophique et theologique de Shahrastani (m. 548/1153)* Quebec: Les Presses de l'Universite Laval, Sainte-Foy, 1997.
- \_\_\_\_\_ , "Le Logos: clef de l'ascension spirituelle dans l'ismaelisme", *Studies in Religion / Sciences religieuses* 28: 2, 175-96, 1999.



## سلسله مراتب هستی در مکتب ابن عربی بر اساس دیدگاه صدرالدین قونوی

مرتضی کربلایی\*

### اشاره

تصوف و عرفان اسلامی با ظهور ابن عربی در قرن هفتم هجری وارد مرحله تازه‌ای شد. بعد از وی، قونوی به دلیل توان فلسفی و نیز به برکت مشاهدات عمیق عرفانی‌اش، توانست مبانی استادش را به‌طور منسجم و سازوار تبیین و تثبیت نماید. از مباحث مهمی که در هستی‌شناسی مکتب ابن عربی شکل گرفت، بحث «حضرات خمس» می‌باشد. قونوی هنگام سخن از سلسله مراتب هستی آن را به پنج حضرت تقسیم می‌نماید: حضرت اول، شامل مرتبه تعین اول و تعین ثانی؛ حضرت دوم، مرتبه عالم ارواح؛ حضرت سوم، مرتبه عالم مثال؛ حضرت چهارم مرتبه عالم اجسام و حضرت پنجم، مرتبه انسان کامل. قونوی و شاگردانش در مراتب هستی از مرتبه‌ای دیگر با نام نَفَسِ رحمانی به‌عنوان نخستین تجلی حق سبحانه نام می‌برند که هویتی گسترده و ممتد دارد و تمامی حضرات پنج‌گانه نقوش و تعیینات آن هستند. در نوشتار حاضر بعد از اشاره به سابقه تاریخی این مبحث به گزارش مختصری از این حضرات پنج‌گانه و نیز نفس رحمانی بر اساس تقریر قونوی و برخی از شاگردان وی می‌پردازیم.

### مقدمه

بر اساس توحید عرفانی، در سرای هستی تنها موجود حقیقی خداوند سبحان است و

---

\* دانشجوی کارشناسی ارشد دانشگاه ادیان و مذاهب.

ماسوای او همه تجلیات و جلوه‌های آن حقیقت بوده، وجودشان مجازی و به عَرَض وجود اوست.<sup>۱</sup> از سوی دیگر ذات حق تعالی دارای هیچ قید و حدی نیست و به تعبیر قانونی و دیگر شارحان آرای ابن عربی، مطلق است به اطلاق مقسمی، نامتناهی است و تمام مواطن و مراتب هستی را احاطه کرده است.<sup>۲</sup> ابن عربی و شاگردان مکتب وی هنگام سخن گفتن از سلسله مراتب ظهورات هستی و کیفیت ظهور کثرت از وحدت، مراتب هستی را به پنج حضرت کلیه و شش مرتبه تقسیم نموده‌اند. این بحث را در دستگاه هستی‌شناسی مکتب ابن عربی «حضرات خمس» نامیده‌اند.

بحث از مراتب کلی وجود ریشه در اندیشه نوافلاطونیان دارد. حکمای نوافلاطونی درجات هستی را بنا بر نظریه فیض یا صدور (در مقابل نظریه ایجاد و خلق) تبیین و تحلیل می‌نمایند. بر اساس این نظریه، در بالاترین مرتبه هستی، احدیت قرار دارد که از آن عقل فایض می‌شود و از عقل نفس. در احدیت همه چیز هست منتهی بدون تمییز. احدیت همه مراتب وجود (عقل و نفس) را به وجود می‌آورد و در همه آنها ظاهر می‌شود؛ اما محدود به آن مرتبه خاص نمی‌شود و مقام آن فوق تمامی مراتب است.<sup>۳</sup>

بحث مراتب کلیه پنج‌گانه وجود را نخستین بار ابن عربی مطرح کرده است. هرچند خود او اصطلاح «حضرات خمس» را به کار نبرده است؛<sup>۴</sup> اما از اصطلاح «حضرت» برای اشاره به مراتب وجود بسیار استفاده کرده و این بحث را ذیل تعبیری مانند حضرت الوجود، حضرات الاسماء و حضرات الالهیه بیان کرده است. «حضرت» در عرفان نظری مساوی با مظهر، تجلی و جلوه است؛ یعنی چیزی که محل حضور و ظهور حق سبحانه و کمالات اوست. البته شایان ذکر است که پیروان ابن عربی در بعضی مواقع هنگام بیان احکام مقام ذات حق تعالی و برای افراز آن از دیگر مراتب وجود، بر مقام ذات نیز اطلاق حضرت نموده‌اند.<sup>۵</sup>

۱. رک: قیصری، شرح فصوص الحکم، ص ۱۳-۱۷؛ ابن ترکه، تمهید القواعد، ص ۲۵۳ و ۳۰۲-۳۰۳.

۲. رک: قانونی، نصوص، ص ۷؛ قیصری، همان، ص ۱۵ و ۱۳؛ ابن ترکه، تمهید القواعد، ص ۱۹۱-۱۹۵، ۲۱۳ و ۲۶۵.

۳. برای اطلاع از نظریه فیض رک: فلوطین، اثنولوجیا، ص ۶۵-۷۳ و ۱۳۴-۱۳۹.

۴. ابن عربی، فتوحات، ج ۲، ص ۹۸؛ ج ۳، ص ۱۷۲؛ ج ۴، ص ۱۹۶ و ۲۰۳، دار صادر بیروت؛ انشاء الدوائر، ص ۲۱-۲۴.

۵. به‌عنوان نمونه رک: قیصری، شرح فصوص الحکم، ص ۹۰؛ جامی، نقد النصوص، ص ۲۶؛ ابن ترکه،

همان، ص ۲۶۶.

منشأ رواج اصطلاح «حضرات خمس» را باید در آثار صدرالدین قونوی جست‌وجو کرد؛ او اولین کسی است که این اصطلاح را در تبیین مراتب تنزلات وجود استعمال کرده است.<sup>۱</sup> بعد از وی، شارحین دیگر نیز به پیروی از او این اصطلاح را به کار گرفته‌اند.<sup>۲</sup>

علت «حضرت» نامیدن مراتب کلیه وجود، حضور ذات حق در این مراتب و نیز حاضر بودن آنها نزد حق تعالی است. بنابراین، در این بحث، سخن درباره تنزلات و تجلیات ذات حق است؛ زیرا مقام ذات خداوند سبحان تعیینی ندارد تا در حضرات پنج‌گانه وجود درباره آن صحبت شود.<sup>۳</sup>

### حضرت اول: شامل تعیین اول و تعیین ثانی

عارفان مکتب ابن عربی مرتبه تعیین اول و تعیین ثانی را با هم یک حضرت به حساب آورده‌اند. این دو مرتبه حقانی می‌باشند؛ به این معنا که منسوب به حق هستند و موطن علم حق تعالی را تشکیل می‌دهند.<sup>۴</sup>

### الف) تعیین اول (احدیت)

پیروان ابن عربی برای انتقال از مقام ذات اطلاق و بی‌تعیین به تعیین اول (به‌عنوان اولین تجلی ذات) از خصیصه وجودی و نفس‌الامری وحدت حقیقیه مقام ذات حق استفاده کرده‌اند. وحدت حقیقیه<sup>۵</sup> حلقه واسطه جهت رسیدن از ذات به مرتبه تعیین اول است و

۱. به‌عنوان نمونه رک: قونوی، اعجاز البیان فی تأویل ام‌القرآن، ص ۳، ۴، ۶۲ و ۹۷؛ نفحات الهیه، ص ۱۸ و ۱۹.

۲. رک: قیصری، همان، ص ۸۹؛ جنیدی، شرح فصوص الحکم، ص ۳۴؛ جامی، همان، ص ۳۱.

۳. امام خمینی (ره) در حواشی خود بر مقدمه قیصری می‌نویسد: «یقال لها الحضرة باعتبار حضورها [حضور الذات] فی المظاهر و حضور المظاهر لدها [لذی الذات] فانّ العوالم محاضر الربوبیه و مظاهرها و لذا لا یطلق علی الذات من حیث هی الحضرة لعدم ظهورها و حضورها فی محضر من المحاضر و فی مظهر من المظاهر». حواشی بر مقدمه پنجم قیصری بر فصوص، ص ۱۶۳.

۴. فرغانی، منتهی المدارک، ج ۱، ص ۷۰.

۵. وحدت در اصطلاح عرفان نظری دو قسم است: یکی وحدت حقیقیه (ذاتیه مطلقه) و دیگری وحدت نسبی (اضافیه). «وحدت حقیقیه» (ذاتیه مطلقه) وحدتی است که کثرت مقابل ندارد و هاضم کثرات و شئون است و کثرات را باید در دل آن یافت. بر اساس وحدت شخصیه وجود، که مشهود عارفان می‌باشد، کل هستی را

موجب ظهور این مرتبه وجودی می‌شود.

اگر در عالم تنها یک انسان وجود داشته باشد و هیچ موجود دیگری نباشد، با وجود اینکه انسان یک حقیقت واحده دارای شئون است - قوه عاقله و متخیله و حاسه شئون انسانند؛ اما با این حال می‌شود آنها را لحاظ نکرد و گفت این یک انسان تمام شئون و قوای انسانی را در همین یکی معنا کردیم و تمام قوا در همین یکی (یک انسان) وجود دارند. لحاظ وحدت حقیقیه مقام ذات نیز این چنین است و تمام شئون و تجلیات در همان وجود احد اطلاقی معنا می‌شود.

«تعیین اول» نخستین تنزل از ذات حق تعالی است که ذات حق در آن، به خود از حیث وحدت حقیقیه<sup>۱</sup> و احدیت علم دارد؛ به تعبیر دیگر، تابعین ابن عربی در موطن علم حق، از علم حق به ذات خودش از جهت یکتایی آن، تعبیر به تعیین اول نموده‌اند و بدین سبب است که این مرتبه را تعیین اول نامیده‌اند.<sup>۲</sup>

تعیین اول در آثار قونوی و شاگردان وی دارای اسامی مختلفی مثل تجلی اول، برزخ اکبر، مقام اوادنی، حقیقه الحقائق، حقیقت احمدیه و غیره می‌باشد؛ این اسامی ناظر به لحاظات و اعتبارات موجود در این مرتبه‌اند.<sup>۳</sup>

وجود حق تعالی فراگرفته و کثرات وجودی همه تجلیات و ظهورات او هستند؛ چنین وجود اطلاقی ای وحدت متناسب با خود را داراست که کثرت وجودی به‌عنوان وجود مقابل و ثانی ندارد و شامل و هاضم کثرات و شئون خود می‌باشد. وحدت حقیقیه (مطلقه) که از نظر به هویت غیبیه مقام ذات حاصل می‌شود، به دلیل آنکه معنای زانندی در برابر آن وجود ندارد هرگز در مقابل کثرات نمی‌تواند باشد. (قونوی، مفتاح الغیب، ص ۶۳؛ فرغانی، مشارق الدراری، ص ۱۵؛ فناری، مصباح الانس، ص ۶۳؛ ابن ترکه، همان، ص ۲۶۹-۲۷۰). برای درک بهتر جهت اشتغال و هضم کثرت وحدت حقیقیه فرض کنید که «وحدت نسبی» (اضافیه) در عالم وحدتی است که در برابر کثرت است، وحدت نسبی نوعاً در مادیات تحقق دارد که هر واحدی در مقابل واحد دیگر است و وحدتشان وحدت عددی است (ابن ترکه، همان، ص ۲۷۰؛ برای اطلاع بیشتر درباره وحدت حقیقیه و وحدت نسبیه رک: جوادی آملی، تحریر تمهید القواعد، ص ۴۱۸-۴۳۱).

۱. وحدت حقیقیه موجود در تعیین اول، خودش دارای دو لحاظ نفس‌الامری است: ۱. احدیت: لحاظ اسقاط نسب و اعتبارات و اضافات اشراقیه است. ۲. احدیت: اعتبار اثبات نسب و اعتبارات است. برای اطلاع بیشتر از دو لحاظ احدیت و واحدیت وحدت حقیقیه رک: فرغانی، مشارق الدراری، ص ۱۵ و ۱۶؛ ابن ترکه، همان، ص ۲۷۱. ۲. قونوی، اعجاز البیان، ص ۱۳۶-۱۳۷؛ فرغانی، مشارق الدراری، ص ۱۷؛ ابن ترکه، همان، ص ۲۷۲؛ جامی، همان، ص ۳۴.

۳. رک: فرغانی، منتهی المدارک، ج ۱، ص ۴۸-۴۹ و ۵۱.

در تعیین اول، کمالات وجودی به صورت اندماجی و بسیط تحقق دارند که از آن به کمال ذاتی تعبیر می‌شود؛ برای مثال صفات کمالی حیات، قدرت، علم و غیره همه به نحو اندماج و اجمال وجودی بدون اینکه متمایز و مستقل از یکدیگر باشند در مرتبه تعیین اول وجود دارند.<sup>۱</sup>

### ب) تعیین ثانی (واحدیت)

محققان عرفان نظری برای انتقال از مرتبه تعیین اول به تعیین ثانی بحث کمال اسمایی و شعور به آن در مرتبه تعیین اول را مطرح کرده‌اند. قبل از ورود به اصل بحث لازم است که اقسام کمال و تعریف آن را از دیدگاه عرفان توضیح دهیم. فرغانی در تعریف کمال می‌گوید: کمال یعنی تحقق صفات شایسته برای حقیقتی که شایسته و بایسته است که آنها را دارا باشد؛ بنابراین منظور از کمالات حق تعالی تحقق و حصول صفاتی است که شایسته است حق آنها را دارا باشد. کمالات حق بر دو قسم است: یکی کمال ذاتی و دیگری اسمایی. کمال ذاتی آن کمالاتی هستند که حق در مقام ذات، قبل از اینکه کثرتی به وجود بیاید، آنها را داراست. این کمالات اقتضای غنای ذاتی وجود حق هستند. کمال اسمایی نیز به کمالاتی گفته می‌شود که برای حق به حسب شئون و مظاهر و به لحاظ امتیاز اسمای الهی تحقق دارند.<sup>۲</sup> قونوی در توضیح کمال ذاتی و اسمایی مثال ظرفی را می‌زند که پُر از آب است: کمال ذاتی ظرف امتلاء و پُر بودن آن از آب است؛ اما وقتی آب آن لبریز شد این کمال اسمایی می‌باشد. ذات حق تعالی نیز به لحاظ غنای ذاتی دارای کمالات وجودی است؛ اما وقتی کمال شدت یافت و صاحب کمال (حق) فیاض علی الاطلاق گشت، لبریز شده، تراوش وجودی می‌کند و موجب ظهور اسما و همچنین امتیاز و تفصیل این اسما می‌شود. قونوی از کمال ذاتی به «کمال حق» و از کمال اسمایی به «اکملیت حق» تعبیر می‌کند.<sup>۳</sup>

تمامی کمالات ذاتی در مرتبه تعیین اول به صورت بسیط و مندمج هستند. همان‌طور که گذشت هویت این مرتبه، علم ذات حق به خودش از جهت وحدت حقیقیه و

۱. فرغانی، همان، ص ۵۱.

۲. فرغانی، همان، ص ۵۱ و ۵۲.

۳. قونوی، *نفحات الهیه*، ص ۷۸ و ۷۹.

احدیت است؛ در نتیجه به کمالات و صفات ذات نیز علم خواهد داشت؛ اما از آنجا که کمالات اسمایی حق به ابراز و امتیاز و تفصیل اسمای الاهی محتاج‌اند، در این مرتبه وجود ندارند. در این مرتبه شعور و آگاهی به کمال اسمایی موجود می‌باشد که این شعور موجب حرکت حبی و انگیزش و رقیقه عشقی برای ظهور مرتبه بعد از تعیین اول و دومین تجلی حق یعنی تعیین ثانی می‌شود. در این تعیین اسمای حق به‌طور مفصل و جدای از یکدیگر جلوه‌گر می‌شوند.<sup>۱</sup> هرچند تعیین اول و تعیین ثانی هر دو مرتبه‌ای از علم ذاتی حق تعالی هستند، اما تفاوت آنها در این است که اسما و حقایق در تعیین اول به صورت اندماجی و بسیط تقرر دارند، اما در تعیین ثانی به صورت مفصل و جدای از یکدیگر وجود دارند.<sup>۲</sup>

تعیین ثانی موطن تحقق اسمای الاهی (اسم در اصطلاح عرفان) است؛ زیرا اسم عرفانی عبارت است از ذات حق به اضافه صفتی خاص؛ برای مثال ذات به علاوه صفت رحمت اسم رحمان را می‌سازد و ذات به علاوه صفت علم اسم علیم را. همچنین امتیاز صفات (رحمت و علم) موجب امتیاز اسما (رحمان و علیم) می‌شود؛ بنابراین مسئله اسما و تفصیل آنها در تعیین ثانی مطرح است و قبل از آن یعنی در مقام ذات و تعیین اول، همان‌طور که گذشت، حقایق به نحو اندماجی وجود دارند.<sup>۳</sup>

اسمای الاهی در تعیین ثانی برای خود مظاهر و صوری دارند که در مکتب ابن عربی از آنها تعبیر به اعیان ثابت می‌شود. هر اسمی برای خود مظهر خاصی دارد که در آن ظهور و جلوه می‌کند و طبق آن شکل می‌گیرد. ارتباط اسما با اعیان ثابت به نحو رابطه ظاهر (اسم) و مظهر (عین ثابت) است. اسم در تعیین ثانی با صفت خاص و محدودی که دارد (مثلاً صفت رحمت) موجب تعیین خاصی می‌شود؛ این تعیین — که یک نوع تحدّد به همراه دارد — موجب حدّ و ماهیت می‌شود که این حدّ همان عین ثابت است.<sup>۴</sup>

ابن عربی اولین اندیشمند و عارف اسلامی است که اصطلاح اعیان ثابت را وضع

۱. فرغانی، مشارق الدراری، ص ۱۷ و ۱۹؛ فناری، همان، ص ۱۳۰.

۲. قونوی، اعجاز البیان، ص ۱۳۰؛ جامی، نقد النصوص، ص ۳۸.

۳. رک: قیصری، شرح فصوص، ص ۶۷؛ قونوی، نصوص، ص ۵۱.

۴. برای اطلاع بیشتر از رابطه اسما و اعیان ثابت، رک: قیصری، همان، ص ۶۱-۶۸؛ فناری، همان، ص ۶۹ و ۱۳۰.



کرده و در آثار خود بابتی برای آن گشوده و مباحث دقیق و گسترده‌ای در رابطه با آن مطرح نموده است. در عرفان ابن عربی و پیروانش، اعیان ثابتة حقایق و ماهیات اشیا در علم حق و تعین ثانی هستند. به تعبیری اعیان ثابتة صورت علمیه اشیا هستند که از ازل در علم حق ثابت بوده و تا ابد هم ثابت خواهند ماند.<sup>۱</sup> اعیان ثابتة هیچ‌گاه به صورت وجود خارجی ظهور نمی‌کنند؛ بلکه آثار و لوازم آنها به خارج می‌آید. منظور از ثبوت در اینجا وجود و تحقق علمی اعیان ثابتة در تعین ثانی است (در مقابل وجود خارجی، یعنی خارج از موطن علم حق).<sup>۲</sup>

ابن عربی و شارحان آرای وی تأکید دارند که اعیان ثابتة مجعول نیستند و ازلی‌العدم‌اند؛ چراکه تنها در صورتی که ایجاد در خارج از موطن علم حق (تعینات خلقی = عالم عقل، مثال و ماده) واقع شود، جعل صورت می‌پذیرد و از آنجا که اعیان ثابتة بویی از وجود نبرده و هرگز وجود خارجی پیدا نمی‌کنند طبیعتاً جعلی به آنها تعلق نمی‌گیرد؛ جعل و ایجاد در عالم عقل و مادون آن مطرح است.<sup>۳</sup>

تعین ثانی به دلیل وجود خصیصه‌های متعدد در آن دارای نام‌هایی مانند: مرتبه الوهیت، عالم معانی، حضرت ارتسام، حضرت علم ازلی، حضرت عمائیه و... می‌باشد.<sup>۴</sup> اسامی مختلفی که بر تعین اول و تعین ثانی اطلاق گردیده است — مانند حقیقت احمدیه، حقیقة الحقایق، برزخ اکبر، تجلی اول، مقام اودنی در مورد تعین اول و مرتبه الوهیت، عالم معانی، حضرت عمائیه و... در مورد تعین ثانی — در آثار ابن عربی و قونوی دارای معنای واحد و مشخصی نیستند و اطلاق این اصطلاحات مستقر نمی‌باشد. در آثار قونوی و ابن عربی باید بر حسب سیاق و بنابر قراین موجود تشخیص

۱. قیصری، همان، ص ۶۱؛ فناری، همان، ص ۲۷ و ۶۱.

۲. رک: قیصری، همان، ص ۶۱، ۶۸، ۵۴۹ و ۱۰۲۵؛ ابن عربی تعبیر معتزله را که بین وجود و عدم، چیزی را به نام ثبوت به‌عنوان واسطه قائل بودند استقراض کرده و مفاد موردنظر خود را بر آن حمل کرده است. ثبوت در مباحث کلامی معتزله واسطه‌ای میان وجود و عدم خارجی است؛ یعنی چیزی در خارج وجود ندارد اما در همان خارج ثبوت دارد. در حالی که در عرفان ابن عربی، در متن خارج، وجود مساوق با ثبوت دانسته شده و مراد از ثبوت، وجود ذهنی و علمی داشتن در موطن علم حق و تعین ثانی است. رک: قیصری، همان، ص ۶۶ و ۶۷.

۳. فناری، همان، ص ۷۲-۷۳؛ قیصری، همان، ص ۶۴-۶۵.

۴. فرغانی، منتهی المادارک، ج ۱، ص ۵۷-۵۸.

داد منظور کدام مرتبه است؛ اما این اصطلاحات و مخصوصاً اصطلاح تعیین اول و تعیین ثانی توسط فرغانی معنا و کاربردی ثابت و مستقر یافت. فرغانی همیشه این اصطلاحات را در معنای واحدی به کار برده است<sup>۱</sup> و بعد از او دیگر محققان عرفان نظری مانند ابن ترکه، محقق فناری و جامی نیز از اصطلاحات او استفاده کردند.

در میان شارحان آرای ابن عربی در تبیین سلسله مراتب هستی بعد از مقام ذات، یعنی موطن علم حق سبحانه، دو تقریر وجود دارد: تقریر اول از آن قونوی و جندی و فرغانی و تابعان ایشان است و تقریر دوم را کاشانی و قیصری بیان نموده‌اند. بر اساس تقریر اول بعد از مقام ذات حق، مرتبه تعیین اول و بعد از آن مرتبه تعیین ثانی قرار دارد که ساختار نوشتار حاضر هم بر این مبنا شکل گرفته است؛ اما طبق تقریر دوم بعد از مقام ذات، مرتبه تعیین ثانی قرار گرفته است و واسطه‌ای به نام تعیین اول وجود ندارد. در این تقریر احدیت و تعیین اول را در مقام ذات معنا می‌کنند و آن را یک رتبه وجودی و نفس‌الامری تنزل یافته از مقام ذات نمی‌دانند. قابل توجه است که کاشانی و قیصری متون قونوی و پیروانش را در این زمینه دیده و در موارد متعددی از آنها یاد نموده‌اند؛ برای مثال قیصری در کتاب شرح فصوص خود از دو کتاب فکوک و مفتاح الغیب قونوی مطالبی را نقل می‌کند.<sup>۲</sup> بنابراین کاشانی و قیصری با اطلاع از تصریحات محققان پیش از خود در تفسیر احدیت، احدیت در تعیین اول را به احدیت مقام ذات تفسیر کرده‌اند.<sup>۳</sup> قیصری احدیت را مقام ذات من حیث الذات می‌داند — مقصود وی همان احدیت ذاتیه است — و واحدیت را نسبت و اعتباری برای ذات می‌داند که در آن، تنزل از مقام ذات اطلاق غیبی صورت گرفته و هویت تعیین ثانی — که همان واحدیت است — شکل گرفته است.<sup>۴</sup>

تفاوت ذات مطلق به اطلاق مقسمی با احدیت در مقام ذات در این است که ذات مطلق لا بشرط بوده، در همه جا حضور دارد و موطن تمام تعینات و کثرات را پر کرده

۱. فناری، مصباح الانس، ص ۱۲۷.

۲. رک: قیصری، شرح فصوص، ص ۳۶۳ و ۶۶۶.

۳. رک: کاشانی، شرح فصوص الحکم، ص ۱۲۱ و ص ۱۳۷؛ و قیصری، شرح فصوص الحکم، ص ۲۴، ۳۲۸، ۴۲۲؛

رسائل قیصری، رساله اساس الوجدانیه، ص ۵۲-۵۳.

۴. همان، ص ۵۲.

است؛ اما در احدیت ذاتیه، همان ذات مطلق را بدون آنکه تعینی با او اعتبار شود فرض می‌نمائیم. در این لحاظ یک ذات احدی اطلاقی دیده شده است که بشرط لا می‌باشد از اینکه کثرتی را با او در نظر بگیریم، و تمامی نسب و اعتبارات و کثرات در این لحاظ اسقاط و مندک می‌شود.<sup>۱</sup> در این لحاظ هنوز در مقام ذات هستیم؛ زیرا از مقام اطلاق مقسمی خارج نشده و تنزل از مقام ذات صورت نگرفته است و صرفاً اعتبار بشرط لای از تعینات نموده‌ایم.

ایزوتسو در مطالعه و تحقیق خود در آثار عارفان پیرو مکتب ابن عربی متوجه این دو دیدگاه و تفاوت آنها شده است و در کتاب *صوفیسم و تائوئیسم* به این دو تقریر اشاره کرده است.<sup>۲</sup>

مطلب دیگری که در تبیین و تطبیق سلسله مراتب هستی اهمیت دارد و ذکر آن ضروری است، دیدگاه اختصاصی کاشانی در تطبیق مرتبه تعین ثانی و واحدیت است. وی واحدیت را — که قونوی و تابعانش و نیز قیصری، موطن تقرر اسمای الاهیة و اعیان ثابته و محل تفصیل اسما دانسته و از آن به تعین ثانی تعبیر کرده‌اند — بر عقل اول تطبیق می‌نماید. کاشانی مقام ذات حق را بحت و بسیط می‌داند که هیچ‌گونه تکثری نداشته و فقط شئون ذاتیه حق در آنجاست. هنگامی که شئون ذاتیه حق اظهار شده، تجلی می‌نمایند، هویت عقل اول شکل می‌گیرد. وی روایت نبوی مشهور «اول ما خلق الله العقل» را بر همان عقل اول فلاسفه که نخستین تعین از تعینات خلقی می‌باشد تطبیق می‌نماید.<sup>۳</sup>

قیصری در شرح خود بر فصوص دیدگاه استاد خود کاشانی را نقل کرده، مورد نقد قرار می‌دهد.<sup>۴</sup> محقق فناری نیز در کتاب *مصباح الانس* بیان وی را نقد و بررسی کرده است.<sup>۵</sup>

همه اسما و حقایقی که در سرای هستی ظهور می‌نمایند، فیض حق تعالی هستند.

۱. همان، ص ۵۳؛ قیصری، شرح فصوص، ص ۲۴.

۲. رک: ایزوتسو، *صوفیسم و تائوئیسم*، ص ۵۸.

۳. کاشانی، شرح فصوص، ص ۱۲۱ و ۱۳۷؛ *اصطلاحات الصوفیه*، ذیل عماء، ص ۱۰۴.

۴. رک: قیصری، شرح فصوص، ص ۲۴ و ۴۲۲.

۵. رک: فناری، *مصباح الانس*، ص ۷۴.

در مکتب ابن عربی فیض الاهی به دو قسم فیض اقدس و مقدس تقسیم می‌شود: فیض اقدس فیضی است که به موجب آن اسما و اعیان ثابت‌ه در تعیین ثانی ظهور می‌کنند - اسما و اعیان ثابت‌ه در تعیین ثانی، هویت علمی دارند. فیض مقدس، فیضی است که حسب اقتضائات اعیان ثابت‌ه جاری می‌شود و موجب ایجاد اعیان خارجی و تعینات خلقی (=عالم ارواح، مثال و ماده) می‌شود.<sup>۱</sup> مسئله جعل و ایجاد و خلق در تعینات خلقی مطرح است و اعیان ثابت‌ه حلقه واسطه برای انتقال از تعیین ثانی (علم حق) به تعینات خلقی و کثرات امکانی خارجی (خارج از علم حق) هستند. حق سبحانه از مجرای اعیان ثابت‌ه، تجلی وجود (در مقابل تجلی علمی در تعیین ثانی) کرده و بر اساس استعداد و اقتضائات اعیان ثابت‌ه در حضرت شهادت<sup>۲</sup> و تعینات خلقی به صورت اعیان خارجی ظهور می‌کند. مرتبه عالم ارواح<sup>۳</sup> و مرتبه عالم مثال و مرتبه عالم ماده تعینات خلقی را تشکیل می‌دهند.

### حضرت دوم: مرتبه عالم ارواح

حضرت دوم مرتبه عالم ارواح است که مرتبه ظهور حقایق مجرد و بسیط است و نمی‌توان بدان اشاره حسی کرد. در فلسفه به این مرتبه عالم عقول و مفارقات تام گفته می‌شود که مجرد عقلانی دارند. به این مرتبه «عالم غیب»، «عالم امر» و «عالم ملکوت» نیز گفته می‌شود. موجودات عالم ارواح بر دو قسم‌اند:

کروبیان. اینان موجوداتی هستند که تدبیر و تصرفی در عالم اجسام ندارند. کروبیان خود دو دسته‌اند: موجوداتی که غرق در جمال و جلال الاهی‌اند و از عالم و اهل عالم

۱. برای اطلاع بیشتر از فیض اقدس و مقدس، رک: قیصری، همان، ص ۶۱ و ۳۳۶-۳۳۷؛ ابن‌ترکه، همان، ص ۲۷۸.
۲. بر عالم ارواح و مثال و ماده، عنوان «عالم شهادت» اطلاق می‌شود در مقابل تعیین ثانی که به آن «عالم غیب» گفته می‌شود. رک: قیصری، همان، ص ۹۰.
۳. «عالم» در اصطلاح عرفان بر ماسوی الله اطلاق می‌شود. عالم مأخوذ از علامت و به معنای نشانه و آیت است. به ما سوی الله عالم گفته می‌شود؛ زیرا آیت و نشانه حضرت حق و اسما و صفات او هستند. رک: قیصری، همان، ص ۶۹. اصطلاح دیگری به نام «کون» در میان شارحان ابن‌عربی متداول است که منظور از آن نیز ماسوی الله است. به تعبیری مراد از کون همان عالم است با این تفاوت که عالم از جهت عالم بودن و تعیین منظور است بدون توجه به جهت حقانی بودن آن. در این بیان، دیگر بر تعیین ثانی اطلاق کون نمی‌شود و مرتبه اکوان شامل تعینات خلقی است. رک: ابن‌ترکه، همان، ص ۱۸۸-۱۹۷.

هیچ خبر ندارند؛ به ایشان «ملائکة مهیمه» گفته می‌شود. تهیم به معنای شدت هیمنان است. ملائکة مهیمه موجوداتی هستند که محبت و عشق به خدای سبحان سراسر وجودشان را در برگرفته و برای قبول فیض از حق تعالی نیازی به واسطه ندارند. آنان محو و شیفته جمال الاهی‌اند و لذا کسی را جز خدای تعالی نمی‌شناسند و حتی به خودشان نیز توجهی ندارند و از خود و تجلیات دیگر حق بی‌خبرند. عارفان به برکت شهودات خود در مورد آنها سخن گفته‌اند و به تبیین و توصیف هویت آنها پرداخته‌اند.<sup>۱</sup> دسته دوم موجوداتی هستند که اگرچه تعلق به عالم اجسام ندارند، واسطه فیض الاهی بر عالم اجسام‌اند.

روحانیان. اینان موجوداتی هستند که در عین تجرد به عالم اجسام تعلق داشته و در آن تدبیر و تصرف می‌کنند. روحانیان نیز دو قسم‌اند: «اهل ملکوت اعلی» که در امور آسمانی قدرت تصرف دارند و «اهل ملکوت اسفالی» که در امور زمینی قدرت تصرف دارند.<sup>۲</sup>

### حضرت سوم: مرتبه عالم مثال

حضرت سوم مرتبه عالم مثال است که مرتبه ظهور حقایق مجرد و لطیف با آثار و عوارض مادی نظیر شکل و مقدار است. از این مرتبه به «خیال منفصل» و در لسان شرع به «برزخ» تعبیر شده است. این عالم واسطه عالم ارواح و عالم ماده و اجسام است،<sup>۳</sup> قونوی در بیان علت ایجاد و ظهور عالم مثال می‌گوید: «عالم ارواح تقدم وجودی و رتبی بر عالم اجسام دارد و واسطه رسیدن فیض حق بر اجسام است؛ اما از آنجا که میان ارواح و اجسام، به جهت ترکیب و بساطت آنها، مابینت ذاتی برقرار است و سنخیتی با یکدیگر ندارند، خداوند عالم مثال را خلق نمود که بزرخ و جامع و حد فاصل میان عالم ارواح و اجسام است تا موجب ارتباط دو عالم شده، فیض حق و امداد و تدبیر او از طریق ارواح به عالم اجسام برسد».<sup>۴</sup> وجه تسمیه عالم مثال آن است که این

۱. برای اطلاع بیشتر در مورد ملائکة مهیمه رک: فناری، مصباح الانس، ص ۹۳ و ۹۴، ۲۵۹ و ۲۶۰، ۴۹۹، چاپ مولی؛ ابن ترکه، تمهید القواعد، مقدمه آقای آشتیانی، ص ۸۰-۹۹.

۲. جامی، نقد النصوص، ص ۳۱ و ۴۱-۵۰.

۳. همان، ص ۳۱ و ۵۲.

۴. قونوی، شرح الحدیث، ص ۱۴۳.

مرتبۀ شامل مظاهر و اصنام آنچه در عالم اجسام تحقق دارد می‌باشد و همچنین نمود و نمونه مرتبۀ بالاتر خود، یعنی عالم ارواح است.<sup>۱</sup>

مرتبۀ مثال به دو بخش متصل و منفصل تقسیم می‌شود:

«مثال متصل» وابسته به قوای ادراک بشری انسانی است که به آن «مثال مقید» (در مقابل مثال مطلق) و «خیال متصل» هم گفته می‌شود. رؤیایها و عجایب آن به این عالم مربوط می‌شوند.

در «مثال منفصل» قوای ادراکی انسان شرط نیست؛ چراکه جدا و مستقل از انسان تحقق دارد و یکی از عوالم ثلاثۀ تعینات خلقی است. تجسد ارواح، تروح اجساد، تجسم اعمال، ظهور معانی به صورت‌های مناسب و مشاهده مجردات در صور اشباح جسمانی در این مرتبه رخ می‌دهد؛ چنان‌که پیامبر اکرم (ص) جبرئیل را به صورت دحیۀ کلبی در این عالم می‌دید یا عارفان ارواح انبیا و اولیا را به صورت اشباح در این عالم شهود می‌کنند.<sup>۲</sup>

### حضرت چهارم: عالم ماده

چهارمین حضرت، مرتبۀ عالم ماده است که همان حضرت شهادت مطلق، عالم اجسام و مرتبۀ حس و محسوسات است. موجودات این عالم از حیث ترکیب در نهایی‌ترین حد هستند. بر خلاف عالم مثال منفصل و ارواح که تنها خواص قادر به درک آن هستند، ادراک این عالم برای همگان میسر است.<sup>۳</sup>

قونوی در فکوک بیان می‌کند که ظهور وجود در عالم اجسام به تمامیت خویش می‌رسد؛ زیرا کمال و نهایت ظهور وجود و آثارش در این مرتبه است.<sup>۴</sup> در تبیین بیان قونوی تحلیل‌هایی ارائه شده است که چون قصد ما در این نوشتار بر ایجاز‌گویی است،

۱. قیصری، شرح فصوص، ص ۹۸.

۲. جامی، نقد النصوص، ص ۵۲؛ قونوی، فکوک، ص ۲۰۵ و ۲۳۰-۲۳۱، در مورد کشف و شهود مثالی رک: قونوی، شرح الحدیث، ص ۱۲۹-۱۵۰؛ ملاصدرا، مفاتیح الغیب، ص ۱۴۹-۲۲۸؛ فرغانی، مشارق الدراری، ص ۳۹-۴۰؛ برای اطلاع تفصیلی درباره عالم مثال رک: فناری، مصباح الانس، ص ۱۷۹-۱۸۷.

۳. جامی، نقد النصوص، ص ۳۱.

۴. قونوی، فکوک، ص ۲۰۵.

به تحلیل مختار خود که برگرفته از آثار خود قونوی است اشاره می‌کنیم.<sup>۱</sup> اینکه شدت ظهور وجود در عالم اجسام و ماده بیشتر از عوالم دیگر است، ریشه در کمال اسمایی و اکملیت حق سبحانه دارد. در بحث کمال اسمایی اشاره کردیم که هر اسمی حکم مخصوص به خود را طلب می‌نماید؛ در واقع ظهور و تجلی حق به خاطر کمال اسمایی است — که هدف غایی و نهایی حق سبحانه است — تا هر نسبت و اسمی از اسمای اندماجی در تعیین اول آثار و احکام خود را به‌طور ممتاز و مفصل بیابد. هرچه به مراتب پایین‌تر وجود نزدیک می‌شویم اسما، احکام خود را مستقلاً می‌یابند و در نهایت در عالم ماده، همه آن نسب اندماجی بروز کرده و از حالت کمون و خفای خود بیرون می‌آیند. اکملیت در ظهور در مقام کمال اسمایی است نه کمال ذاتی و نهایت ظهور و بروز حضرت حق در عالم ماده روی می‌دهد.<sup>۲</sup>

مسئله‌ای که ذکر آن ضروری می‌باشد این است که نباید بین «شدت ظهور وجود» و «قوت وجود» خلط کرد. در عالم ماده، شدت ظهور وجود به تمامیت خود می‌رسد؛ اما این امر بدان معنا نیست که قوت وجود نیز در این مرتبه از عوالم بالاتر یعنی مرتبه عالم مثال و مرتبه عالم ارواح بیشتر است. همان‌طور که در فلسفه تثبیت شده و در عرفان اسلامی نیز تبیین گشته است، قوت وجودی در مرحله‌ای بیشتر است که دارای اندماج و بساطت بیشتری باشد. از آنجا که مراتب بالاتر از عالم ماده، نسبت به عالم ماده بساطت و اندماج وجودی بیشتری دارند، در نتیجه قوت وجودی در آن مراتب بیش از عالم ماده و عالم اجسام است.<sup>۳</sup>

### حضرت پنجم: انسان کامل

حضرت پنجم مرتبه انسان کامل است که جامع جمیع مراتب الاهی و کونی و تمام

---

۱. به حسب تتبعی که نگارنده نموده است در این بحث سه دیدگاه وجود دارد: دیدگاه اول را صاحب *قواعد التوحید* اظهار کرده و به تبع وی شارح کتاب در صفحه ۳۱۱-۳۱۳ تمهید *القواعد* آن را شرح کرده است. دیدگاه دوم بیانی است که جامی در حاشیه شماره ۴۹ *نقد النصوص*، ص ۵۹ بدان اشاره کرده است و دیدگاه سوم بیانی است که جناب استاد یزدان‌پناه (مدظله) در درس‌های *تمهید القواعد* بیان فرموده‌اند که از مبانی قونوی در آثار دیگرش و نیز طبق ساختار دستگاه هستی‌شناسی عرفانی می‌باشد.

۲. قونوی، *نفحات الهیه*، ص ۷۸؛ فرغانی، *مشارق الدراری*، ص ۵۰.

۳. قیصری، *شرح فصوص*، ص ۷۶؛ ملاصدرا، *شواهد الربوبیه*، ص ۲۶۵ و ۲۶۷؛ *اسفار*، ج ۹، ص ۶۳، ج ۷، ص ۲۴۴.

تنزلات وجود است. از این مرتبه به «کون جامع» تعبیر می‌شود. در میان موجودات تنها انسان است که می‌تواند تمامی حضرات وجود را با یک وجود احدی در خود پیاده کند و شامل جهات حقانی و خلقی باشد.<sup>۱</sup>

در عرفان نظری، انسان جایگاه ویژه‌ای دارد و رتبه او به لحاظ وجودی از باقی موجودات بالاتر است، تا جایی که عارفان مقصود اصلی از ایجاد عالم را عالم انسانی و نشئه وی می‌دانند.<sup>۲</sup>

بنابر وحدت شخصیه وجود، در هستی یک حقیقت بیش نیست و مصداق حقیقی آن تنها حق سبحانه است و همه عالم مظاهر و شئونات حق‌اند که مجزاً موجودند و وجودی ورای وجود حق ندارند. اگر به این مظاهر و تعینات، مستقل و جدا از آن حقیقت یگانه نگاه شود همه آنها عدم محض بوده، از حقیقت برخوردار نیستند و اگر به اعتبار آن حقیقت به آنها نگاه شود تعینات و شئونات وجود را دارند؛ همانند صفرهای متعددی که بدون لحاظ عدد، ارزش عددی ندارد، ولی هنگامی که عددی در کنار آنها قرار می‌گیرد ارزش عددی پیدا می‌کنند. مطلب مهم و اساسی در اینجا این است که مظهریت هر شیء برای حق در حد و اندازه و استعداد همان شیء خاص است؛ به عبارت دیگر هر شیء در حد و قابلیت خودش حق را نشان می‌دهد. اما انسان این چنین نیست؛ بنابر روایت «ان الله خلق آدم علی صورته»<sup>۳</sup> انسان مظهری است که بر صورت حق خلق شده است و مظهریت وی به اندازه خودش نیست بلکه حق را آن گونه که حق می‌خواهد جلوه می‌دهد. خداوند خودش را در آینه انسان در حد و قامت خود مشاهده می‌کند؛ لذا از انسان تعبیر به «تجلی اعظم» و مظهر اتم حق شده است.<sup>۴</sup> به غیر از انسان، تنها یک مظهر است که به صورت «الله» آفریده شده است و آن عالم است در کلیتش که انسان‌ها را نیز شامل می‌شود. خدا و عالم، روی هم رفته مبین همه آن چیزی هستند که در هستی یافت می‌شود، در حالی که هر یک آئینه دیگری است؛

۱. رک: فناری، مصباح الانس، ص ۱۰۲؛ ابن‌ترکه، تمهید التواعد، ص ۳۵۶ و ۳۵۹؛ جامی، نقد النصوص، ص ۶۱ و ۶۳.

۲. رک: قونوی، نصوص، ص ۴۲؛ قیصری، شرح فصوص، ص ۳۲۵.

۳. فرغانی، مشارق الدراری، ص ۴۷، ۱۳۰، ۱۸۶، ۴۰۶، ۴۱۳ و ۴۲۵؛ مجلسی، بحار الانوار، ج ۴، ص ۱۱-۱۴، ۳۲۰ و ج ۱، ص ۱۳۴.

۴. ابن‌عربی، فصوص الحکم، فص آدمی، ص ۴۸.



بنابراین هر اسمی از اسمای الاهی مظهري در عالم کبير می یابد و عالم کبير مجموعه همه احکام و آثار اسمای الاهی است.

انسان و عالم در این امر مشترک اند که بر صورت «الله» آفریده شده اند با این تفاوت که عالم اسمای الاهی را به تفصیل نشان می دهد، اما انسان احکام و آثار همه اسم را به نحو اجمال نشان می دهد.

ابن عربی و پیروانش عالم را (از عقل اول تا عالم ماده) «عالم کبير» و انسان را به جهت جامعیت و مشتمل بودنش بر هر آنچه در عالم هست «عالم صغیر» می نامند.<sup>۱</sup> به تعبیری چون هر آنچه در عالم کبير می گذرد را در انسان هم مشاهده می کنند می گویند گویا انسان همان عالم است جز اینکه صغیر است. این صغیر و کبير بودن هم به حسب صورت ظاهر است و الا به حسب معنا و مرتبه، انسان کامل کبير است. این واقعیت که عالم صغیر (انسان) بر عالم کبير (عالم) برتری و غلبه دارد، شیخ اکبر محیی الدین را به آنجا می کشاند که در آغاز کتاب *فصوص الحکم* بنویسد: «انسان، روح عالم است و عالم بدون انسان، مانند جسمی متناسب و متعادل، آماده و منتظر است تا خدا روح خویش را در آن بدمد؛ ولی مادام که انسان ظاهر نشده است، عالم فاقد حیات است».<sup>۲</sup>

ابن عربی با توجه به کریمه قرآنی «و اذ قال ربک للملائکة انی جاعل فی الارض خلیفة»<sup>۳</sup> آدم را خلیفه و جانشین خداوند در عالم می داند که تمام صفات و کمالات حق را داراست و متحقق به همه صفات الاهی می باشد.<sup>۴</sup>

وی در بیان ضرورت وجود انسان با نشئه عنصری اش در عالم اظهار می دارد که انسان کامل روح عالم بوده و عالم همچون جسد است برای او؛ همان طور که روح انسان نسبت به بدن سیمت ربوبیت و تدبیر دارد، در مجموعه عالم نیز انسان کامل چون روحی است برای کل عالم و عالم همچون جسدی است برای او و سیمت ربوبیت و

۱. جامی، *نقد النصوص*، ص ۹۱؛ ابن عربی، *فصوص*، ص ۴۹.

۲. ابن عربی، *فصوص*، فص آدمی، ص ۴۹.

۳. بقره: ۳۰.

۴. ابن عربی، *فصوص*، فص آدمی، ص ۵۵.

تدبیر دارد.<sup>۱</sup> وجود عالم و بقای آن قائم به انسان کامل و قطب است. تا وقتی که انسان کامل با بدن عنصری‌اش در عالم هست، عالم پابرجاست؛ اما با رحلت او از این عالم، عالم جمع می‌شود و قیامت کبرای شرعی فرامی‌رسد.<sup>۲</sup> بنابراین عالم در تحقق و بقائش به انسان کامل به‌عنوان روح و مدبّر وابسته است.

بر اساس بیانات ابن عربی و پیروانش حقیقت انسانی و مقام کمالی انسان همان حقیقت محمدیه(ص) است. حقیقت محمدیه(ص) حقیقتی ازلی و ابدی است که مظهر اسم جامع الدرر و به اعتباری عین ثابت آن اسم می‌باشد و حتی برزخیت اولی در مرتبه تعیین اول نیز حقیقت ختمی(ص) است.<sup>۳</sup>

بر اساس مباحث قبل، تحقق انسان کامل در دار وجود نه تنها ممکن، بلکه واجب است. همان‌طور که در نظام هستی‌شناسی عرفانی هر اسمی برای خود مظهري دارد، اسم اعظم حق نیز مظهري دارد که آن مظهر انسان کامل است و مصداق آن حقیقت محمدیه(ص) است. بر اساس روایت نبوی «اول ما خلق الله نوری»<sup>۴</sup> حقیقت محمدیه(ص) اولین حقیقت ظاهر و مبدأ ظهور عالم و به عبارت دیگر اولین تعیینی است که ذات حق با آن تعیین یافته است.<sup>۵</sup> ابن عربی با استناد به حدیث «كنت نبياً و آدم بين الماء و الطين»<sup>۶</sup> حقیقت محمدی را ازلی و قدیم می‌داند. این نور ازلی و قدیم به‌طور متوالی در انبیا — آدم، نوح، ابراهیم، موسی، عیسی(ع) و بقیه پیامبران — جلوه کرده تا آنکه به آخرین تجلی تاریخی خود یعنی حضرت محمد(ص) رسیده است. بنابراین، هرچند به لحاظ صورت، انبیا و اولیا متعددند، اما به لحاظ حقیقت دارای یک اصل هستند که همان حقیقت محمدیه احمدیه(ص) است. آن حقیقت در نشئه عنصری با توجه به شرایط اجتماعی و جغرافیایی به صورت انبیا و اولیای مختلف درآمده است

۱. ابن عربی، فتوحات مکیه، ج ۲، ص ۶۷؛ فصوص الحکم، فص آدمی، ص ۴۹ و ۵۶.

۲. همان، ص ۵۰.

۳. جامی، نقد النصوص، ص ۳۶؛ قیصری، شرح فصوص، ص ۱۲۷.

۴. قیصری، شرح فصوص، ص ۹۲، ۱۱۸، ۳۳۵، ۳۵۲ و ۳۹۵؛ مجلسی، بحار الانوار، ج ۱۵، ص ۴۴، ج ۲۵، ص ۲۲، ج ۵۷، ص ۱۷۰.

۵. کاشانی، شرح فصوص، ص ۵۳۶.

۶. ابن عربی، فصوص، فص شیبی، ص ۶۴؛ قیصری، همان، ص ۱۴۵ و ۴۰۶؛ مجلسی، بحار الانوار، ج ۱۶، ص ۴۰۲، ج ۱۸، ص ۲۷۸، ج ۱۰۱، ص ۱۵۵.

تا اینکه در نهایت، کمال جلوه و ظهور آن در بدن عنصری حضرت خاتم انبیا محمد مصطفی (ص) تجلی کرده و هر آنچه در آن حقیقت ازلی هست در آن حضرت ظهور یافته است. پس همه انبیا و اولیا جلوه و مظهري از آن حقیقت‌اند و هر یک به اندازه خود از آن حقیقت خبر می‌دهند.<sup>۱</sup>

چنان‌که ملاحظه می‌شود در میان حضرات پنج‌گانه وجود، دو مرتبه نخست منسوب به حق سبحانه هستند که موطن علم حق را تشکیل می‌دهند؛ این دو مرتبه (تعین اول و تعین ثانی) با هم یک حضرت به حساب می‌آیند. مرتبه ارواح، مرتبه مثال و مرتبه اجسام و ماده سه حضرت بعدی هستند که منسوب به کون و خارج از موطن علم حق می‌باشند و تعینات خلقی را تشکیل می‌دهند. انسان کامل هم حضرت پنجم است که جمع همه مراتب الاهی و خلقی کرده است.<sup>۲</sup>

صائن الدین ترکه در کتاب *تمهید القواعد* از مرتبه تعین اول و تعین ثانی تعبیر به «مراتب جلالیه» کرده و باقی مراتب را «مراتب استجلائیه» نامیده است و همچنین از اصطلاح‌های «مجالی» «منصّات» و «مطالع» برای اشاره به حضرات استفاده کرده است.<sup>۳</sup>

### نَفَسِ رَحْمَانِي

بر اساس آرای ابن عربی اولین ظهور و تجلی حق نَفَسِ رَحْمَانِي است که حتی مرتبه تعین ثانی و واحدیت را نیز دربرمی‌گیرد؛ به همین دلیل باید بحث نَفَسِ رَحْمَانِي را قبل از تعین ثانی (واحدیت)، یعنی در بحث تعین اول (احدیت) مطرح نمود. مبحث نفس رحمانی از مباحث مهم هستی‌شناسی عرفان نظری مکتب ابن عربی است که در بیانات فیلسوفان مسلمان منعکس نشده است و تنها صدرالمآلهین شیرازی به برکت شناخت عمیق‌اش از عرفان نکاتی را در مورد آن بیان نموده است.<sup>۴</sup> نفس رحمانی واژه‌ای است که رسول گرامی اسلام (ص) آن را در سخنی درباره اویس قرنی — که در یمن زندگی

۱. قیصری، شرح فصوص، ص ۱۲۸-۱۲۹.

۲. فرغانی، *منتهی المداکر*، ج ۱، ص ۷۰.

۳. ابن ترکه، *تمهید القواعد*، ص ۲۹۰ و ۲۹۳؛ همچنین رک: خوارزمی، *شرح فصوص الحکم*، ص ۳۴-۳۹.

۴. ملاصدرا، *اسفار*، ج ۶، ص ۲۶.

می‌کرد — بیان فرموده‌اند: «أني لأجد نفس الرحمن يأتي من قبل اليمن؛ به درستی که نفس رحمانی را در می‌یابم که از یمن به سوی من می‌آید».<sup>۱</sup> ابن عربی واسطهٔ موطن علم حق و اعیان خارجی را نفس رحمانی می‌نامد. در وجه تسمیهٔ این واسطه به نفس رحمانی دو بیان دارد: از آنجا که تمامی عالم کلمات وجودی حق هستند، فیض ایجاد حق به نفس انسانی شبیه است. نفس انسانی بعد از بالآ آمدن از ناحیهٔ قلب در ابتدای حلق، اصوات را شکل می‌دهد و در ادامه با برخورد به مخارج حروف در فضای دهان تبدیل به حروف و کلمات می‌شود. نفس انسانی حقیقتی بخاری و بسیط است و تمامی حروف و کلمات به‌طور اندماجی در آن انباشته شده است. این نفس به تدریج به مخارج حروف می‌رسد و تبدیل به کلمات می‌شود. گویا از خداوند سبحان نیز نفسی صادر شده که در ابتدا بخاری بسیط‌الذات بوده است و به تدریج در اثر برخورد با شبکه‌های اعیان ثابت به صورت حقایق وجودی خارجی ظهور کرده است. بیان دیگر در باب تسمیهٔ این حقیقت به نفس آن است که اعیان ثابت در تعیین ثانی طلب و اقتضای بروز کمالات خود را در خارج دارند و تا زمانی که به خارج نیامده‌اند نوعی کرب و غم، به سبب عدم بروز کمالاتشان، بر آنها غلبه دارد. ظهور این کمالات از طریق نفس رحمانی است و گویی نفس رحمانی با به خارج آوردن آن کمالات از آنها رفع اندوه و به تعبیری تنفیس کرب می‌کند؛ همان‌گونه که نفس انسانی، غم و اندوه را از سینه خارج می‌نماید.<sup>۲</sup>

در نظام هستی حق تعالی تنها موجود حقیقی است و یک وجود بیش نیست که کل هستی را فراگرفته است. تابعین ابن عربی مانند قونوی و شاگردان وی می‌گویند همان‌طور که مصداق حقیقی وجود فقط خداوند است، ظهور و تجلی آن حقیقت در مراتب الهی نیز یک تجلی واحد و یک نفس بیش نیست که سریانی و ممتد است و کثرات را در خود هضم نموده است. به تعبیری، همان ذات مطلق منبسط و گسترده شده و تجلی نموده است و این تجلی واحد به حسب موطن و قوایل متعدد می‌شود.

۱. ابن‌ابی‌جمهور احسانی، *عوالی الثالی*، ج ۱، ص ۵۱.

۲. ابن عربی، *فصوص*، فص هودی، ص ۱۱۲ و فص عیسوی، ص ۱۴۵؛ *فتوحات*، ج ۲، ص ۳۹۰-۳۹۲؛ قیصری، *شرح فصوص*، ص ۷۳۵-۷۳۷ و ص ۸۸۷-۸۸۸؛ ابن‌ترکه، *تمهید القواعد*، ص ۲۸۹.

بنابراین تشکیک در تجلی و ظهورات حق است نه اینکه در مظاهر باشد.<sup>۱</sup> شامل بودن تمام تعینات و ساری بودن در آنها، هویت نَفَسِ رحمانی را تشکیل می‌دهد که از آن تعبیر به اطلاق قسمی می‌شود. این قیدِ اطلاق حدِ نَفَسِ رحمانی است؛ بر خلاف ذات حق که دارای اطلاق مقسمی است و حتی اطلاق نیز قید آن نیست و از تمام قیود مبرا و منزّه است. نفس رحمانی حقیقت واحدی است که در تمام تعینات الاهی (تعین اول و تعین ثانی) و خلقی (عقل اول تا عالم ماده) سریان دارد. به بیان دیگر نفس رحمانی حقیقت گسترده و ممتدی است که در تمامی حضرات خمس ساری است و همچون پرده‌ای است که دارای نقوش متعدد می‌باشد و همه تعینات نقوش این حقیقت‌اند؛ نفس رحمانی رِق منشوری است که از تعین اول تا عالم ماده را در بر گرفته است.<sup>۲</sup>

صدرالدین قونوی در بیان رابطه نفس رحمانی با تعین اول می‌نویسد: «تعین اول مذکر و نفس رحمانی مؤنث است؛ یعنی تعین اول جهت مصدریت و اصل بودن دارد و نفس رحمانی ظل و قابل می‌باشد. تذکیر و تأنیث در این بحث نشانه فعل و انفعال است. نقش اصلی و فاعل تعین اول است که تمامی کثرات و شئونات از او منتشی می‌شوند و نفس رحمانی محل قابلی است که جنبه انفعال و پذیرا دارد». البته باید توجه داشت که نفس رحمانی و تعین اول دو حقیقت جدای از هم نیستند، بلکه یک حقیقت و دارای هویتی واحد هستند و تنها از لحاظ اجمال و تفصیل با یکدیگر تفاوت دارند. یک حقیقت واحد است که به لحاظ اندماج و اجمال، تعین اول و به لحاظ تفصیل و اشتغال، نفس رحمانی می‌باشد. وقتی حق سبحانه تجلی کرد به صورت نَفَسِ در آمد - تجلی حق نیز همان علم ذات به ذات در تعین اول است. احدیت (تعین اول) اگر بخواهد خودش را نشان بدهد خود را به شکل نفس رحمانی نشان می‌دهد؛ از این رو، نفس رحمانی غیر از تعین اول نیست؛ همان تعین اول است که حالت نَفَسِ هم دارد. به تعبیری آنچه تاکنون از تعین اول تا عالم ماده بیان شد همه تطورات نفس رحمانی است: اولین تطور او تعین اول (احدیت) است، سپس خود را به صورت اسم جامع الله

۱. قونوی، اعجاز البیان، ص ۳۵.

۲. ابن ترکه، تمهید القواعد، ص ۲۹۳؛ فناری، مصباح الانس، ص ۱۳۵ و ۱۵۵.

در تعیین ثانی نشان می‌دهد که واحدیت را شکل می‌دهد و به صورت اسما و اعیان ثابت‌ه در می‌آید که بر اثر طلب و اقتضائات آنها، تعیینات خلقی یعنی عالم عقل تا عالم ماده ایجاد می‌شوند.<sup>۱</sup>

نفس رحمانی دارای اسامی متعددی مانند هیولای کلیه<sup>۲</sup>، رق منشور<sup>۳</sup>، وجود عام<sup>۴</sup> و وجود عام منبسط<sup>۵</sup> می‌باشد که با توجه به لحاظات و اعتباراتی که در نفس رحمانی وجود دارند بر آن اطلاق شده‌اند.

---

۱. فناری، مصباح الانس، ص ۱۳۵ و ۱۵۵ و ۱۵۷؛ قونوی، اعجاز البیان، ص ۴۷.

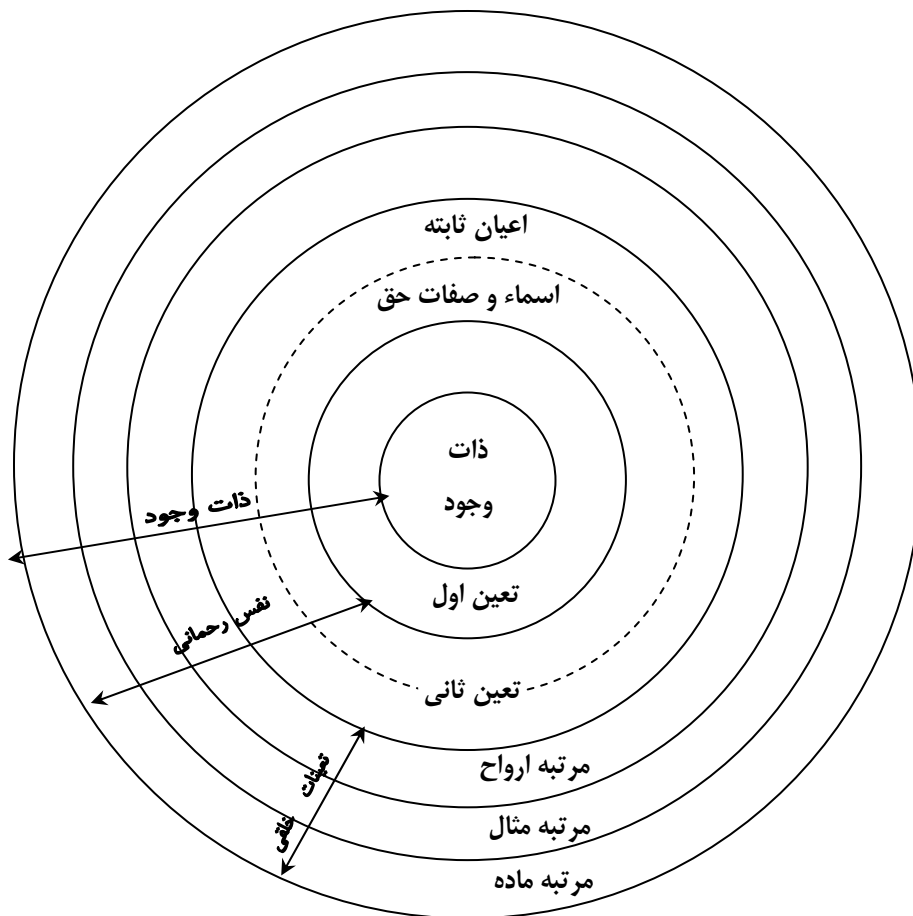
۲. رک: قیصری، شرح فصوص، ص ۲۳.

۳. همان.

۴. رک: فناری، مصباح الانس، ص ۱۵۰.

۵. رک: قیصری، شرح فصوص، ص ۱۶.

ترسیم نموداری سلسله مراتب هستی در مکتب ابن عربی  
بر اساس دیدگاه صدرالدین قونوی



## کتاب نامه

- ابن ابی جمهور احسائی، *عوالی الثالی*، ج ۱، قم: نشر سید الشهداء، ۱۴۰۵ق.
- ابن عربی، محیی الدین، *انشاء الدوائر*، چاپ ایچ. اس. نیبرگ لیبن، ۱۹۱۹م / ۱۳۳۶ق.
- \_\_\_\_\_، *فتوحات المکیه*، بیروت: دار صادر [ابی تا].
- \_\_\_\_\_، *فتوحات المکیه*، تصحیح عثمان یحیی، [ابی تا].
- \_\_\_\_\_، *فصوص الحکم*، چاپ ابوالعلاء عفیفی، تهران: انتشارات الزهراء، ۱۳۷۰ش.
- ایزوتسو، توشیهیکو، *صوفیسم و تائوئیسم*، ترجمه محمدجواد گوهری، تهران: نشر روزنه، ۱۳۷۹ش.
- الترکه، صائن الدین علی بن محمد، *تمهید القواعد*، تصحیح سید جلال الدین آشتیانی، قم: انتشارات بوستان کتاب، ۱۳۸۱ش.
- جامی، عبدالرحمن بن احمد، *نقد النصوص فی شرح نقوش الفصوص*، تصحیح ویلیام چیتیک، تهران: مؤسسه مطالعات و تحقیقات فرهنگی، ۱۳۷۰ش.
- جندی، مؤیدالدین، *شرح فصوص الحکم*، تصحیح سید جلال الدین آشتیانی، قم: انتشارات بوستان کتاب، ۱۳۸۱ش.
- جوادی آملی، عبدالله، *تحریر تمهید القواعد*، تهران: انتشارات الزهراء، ۱۳۷۲ش.
- خمینی، سید روح الله، [حواشی بر مقدمه قیصری]: *شرح فصوص الحکم*، تصحیح سید جلال الدین آشتیانی، تهران: ۱۳۷۵ش.
- خوارزمی، تاج الدین حسین، *شرح فصوص الحکم*، تصحیح حسن حسن زاده آملی، قم: انتشارات بوستان کتاب، ۱۳۷۷ش.
- فرغانی، سعیدالدین، *مشارق الدراری*، تصحیح سید جلال الدین آشتیانی، مشهد: ۱۳۵۷ش.
- \_\_\_\_\_، *منتهی المدارک* (شرح تائیه ابن فارض)، تصحیح وسام خطاوی، قم: انتشارات اشراق، ۱۳۸۶ش.
- فلوطين، *انولوجیا*، چاپ عبدالرحمن بدوی، قم: انتشارات بیدار، ۱۴۱۳ق.
- فناری، محمد بن حمزه بن محمد، *مصباح الانس*، تهران: انتشارات مولی، ۱۳۶۲ش.
- \_\_\_\_\_، *مصباح الانس*، چاپ مرلی، تهران: انتشارات مولی، ۱۳۷۴ش.
- قونوی، صدرالدین محمد ابن اسحاق، *اعجاز البیان فی تأویل أم القرآن*، قم: انتشارات بوستان کتاب، ۱۴۰۴ق.