

مبانی قرآنی حضرات خمس در عرفان نظری

مریم محمودی*

علی اخلاقی**

سمیرا قاسمی***

تاریخ دریافت: ۹۴/۱/۱۵

تاریخ پذیرش: ۹۴/۵/۱۳

چکیده

بروز تفکرات/بن عربی و شاگردان و شارحین آثارش نحله فکری جدیدی در عرفان اسلامی به وجود آورد که محصول شش قرن تفکر عرفا، فلاسفه و حکما و اهل کلام بوده است. در سیر و تکمیل این تفکر عرفانی اصطلاحات جدیدی به وجود آمد که برخی آن را زاینده تفکرات عجیب/بن عربی دانسته و بعضی آن را برگرفته از تأویل و تفسیر آیات و احادیث و یا معجونی از آن دانسته‌اند. حضرات و یا عوالم خمس از اصطلاحات مهم و کلیدی این نحله فکری است که ماهیت قرآنی و کلامی دارد و بزرگانی چون/بن عربی با استناد به آیات قرآن و احادیث آن را طرح و بحث کرده‌اند. در این مقاله حضرات خمس از زبان عرفا شرح و با استناد به آیات و اقوال مفسرین و عرفای بزرگ جنبه قرآنی آن‌ها بررسی شده است.

کلیدواژگان: وحدت وجود، ذات، عالم جبروت، عالم ملکوت، انسان کامل.

m.mahmoodi75@yahoo.com

Ravabet6755@gmail.com

* دانشجوی دکتری زبان و ادبیات فارسی دانشگاه آزاد اسلامی واحد دهقان.

** دانشجوی دکتری زبان و ادبیات فارسی دانشگاه آزاد اسلامی واحد دهقان.

*** مدرس دانشگاه.

نویسنده مسؤول: مریم محمودی

مقدمه

قرآن و سنت پیامبر همواره منبع اصلی عرفان و الهام‌بخش مستندی برای بسیاری از تعبیر عرفا به خصوص عرفای وحدت وجود به نمایندگی / بن عربی بوده که به نوعی با امتزاج علم کلام و فلسفه و بهره‌گیری از آراء و تفکرات بزرگان این عرصه به وجود آمد. «بن عربی را می‌توان از شارحین و مفسران متون دین اسلام به حساب آورد؛ اما برداشت‌های او عرفانی است. او کتاب قرآن را تجلی انسان کامل، یعنی پیامبر(ص) و او را نیز تجلی خدا می‌بیند.

قرآن را کتاب جامع می‌داند که از سوی الله که اسم جامع است به انسان جامع یعنی محمد(ص) نازل شده است» (کاکایی، ۱۳۸۱: ۵۵۹). «آثار او گواهی صادق‌اند بر اینکه اصطلاحات تمثیلی و رمزی وی همه از قرآن و حدیث نشأت گرفته است» (عداس، ۱۳۸۸: ۱۲۶-۱۲۵).

یکی از اصطلاحات و تعبیر مهم در عرفان نظری حضرات خمس است. علی‌رغم اختلافات جزئی در تعداد و یا اسامی هر حضرت در بین شاگردان و شارحین / بن عربی، نظیر جندی، پارسا، قیصری، لاهیجی، نسفی، جامی و ... مطالعه و تحقیق به این نکته صحنه می‌گذارد که همه این حضرات از خداوند آغاز و به انسان منتهی می‌گردد و برای هر حضرت، آیات و روایاتی موجود است که مفسرین و تأویل‌گران متفلسف یا عرفا و مفسرین به آن اشاراتی دقیق کرده‌اند؛ ولی همه به عنوان یک فصل یا رساله و یا کتاب جمع‌بندی نشده و به صورت پراکنده متذکر آیات ارجاعی و روایاتی از پیامبر اکرم(ص) شده‌اند. بررسی و جمع‌آوری این آیات و روایات از درون متون مرتبط با / بن عربی و حتی در ادامه در حکمت متعالیه ملاصدر / این مطلب را روشن می‌کند که مبنای آراء و افکار این عارفان تا چه حد با قرآن و سنت پیامبر(ص) هم‌خوانی و هم‌سوایی دارد.

با مطالعه بخش‌های مرتبط با موضوع در کتاب‌هایی نظیر «فصوص الحکم» و «فتوحات مکیه» / بن عربی و برخی از آثار شاگردان و پیروان‌اش همچون آثار عزیز نسفی و لاهیجی و مقایسه با تفاسیر بزرگ شیعی و اهل سنت آشکار می‌شود که چگونه این عرفای بزرگ با تأویل و تفسیرهای باطنی و درونی بسیار ظریف فاصله عوامل و ترتب آن را برای مریدان و سالکین طریق سیر الی الله مشخص کرده‌اند.

پیشینه پژوهش

نگارندگان در بررسی و پژوهش خود مقاله و یا کتابی را که با صراحت مبانی حضرات خمس را از منظر قرآن کاویده باشد نیافتند؛ اگرچه اولین شارح آثار/بن عربی، صدرالدین قونوی در «اعجاز البیان» عوالم را دسته‌بندی کرده و شرح داده است و *خواجه پارسا*، قیصری و شعرانی در شرح اصطلاحات و افکار شیخ اکبر دسته‌بندی تقریباً هم‌سانی از حضرات خمس یا حضرات سته کرده‌اند و نیز نسفی در مجموعه رسائل «انسان کامل» و لاهیجی در «مفاتیح الاعجاز» و ... هر یک به گونه خاص خودشان شروحو را بر عوالم و حضرات نوشته‌اند ولی هیچ‌یک مستند به آیات قرآنی نیست.

فرضیات پژوهش

- در شکل‌گیری و تقسیم‌بندی حضرات خمس آیات قرآن به گونه‌ای مؤثر نقش داشته‌اند.
- مبانی قرآنی حضرات خمس آشکار و یکسان است.

بحث و بررسی

مذهب/بن عربی مبتنی بر اصل وحدت است؛ «یعنی بر این فکر که وجود امری است واحد که حق است و آنچه ماسوی خوانده می‌شود دیگر وجود حقیقی و مستقل ندارد. در صورتی که طریق بایزید و حلاج مبتنی است بر اصل ثنویت؛ یعنی اینکه در وجود مستقل مجزی هست که یکی خالق دیگری است یکی لاهوت است و آن دیگر ناسوت و لاهوت در ناسوت حلول کرده یا با آن متحد شده است» (زرین کوب، ۱۳۸۹: ۱۰۹).

از همان آغاز شکل‌گیری تصوف موضع عرفا و صوفیان در قبال فلسفه و عقل‌گرایی صرف یک مسأله تدافعی و مقابله‌ای بوده است؛ چراکه صوفیان به‌خصوص صوفیان متشرع قرن‌های اولیه بسیار به نقل و کلام معتقد بودند و آنچه را در قرآن و کلام نمی‌یافتند به شدت رد می‌کردند. تبیین و اثبات مسایل دینی و قرآنی با مشارب مختلف عقلی، شهودی و کلامی باعث بوجود آمدن آراء جدیدی شد که نابغه‌هایی چون مولوی و ابن عربی موفق شدند با بهره‌گیری از فلسفه و کلام، مسایل شهودی و مکاشفات درونی را به زبانی زیبا و قابل فهم بیان دارند و نوعی کلام با الهیات عرفانی در کلام و قرآن را به

جهان اسلام هدیه کنند. وجود خدا و مسأله چگونگی آفرینش یکی از مهم‌ترین موضوعات ادیان بوده است و به تبع آن راه نزدیکی و رسیدن به خدا و پی بردن به ماهیت باری تعالی نیز معرکه آراء بزرگان دین در هر مسلک و نظام فکری بوده و هست. تجربه‌های عرفانی نیز از همین موضوع نشأت گرفته و به فنا و بقا پایان می‌یابد. احساس قرب به خداوند اولین گام تجربه‌های عرفانی است که به شهود و وحدت و یگانگی که همان فناست می‌انجامد. بالاترین درجه قرب همان وحدت و یگانگی است. روزانه ۱۰ بار سوره توحید توسط مسلمان در نمازهای یومیه خوانده می‌شود: بگو او احد است فرزندی زاییده و خود نیز زاییده نشده و مانند چیزی نیست. با این حال تکثرات از او پدید آمده است، او ﴿هُوَ الْاَوَّلُ وَالْاٰخِرُ وَالظَّاهِرُ وَالْبَاطِنُ﴾ (حدید/۴) است. مهم‌ترین الفاظ نماز در سوره توحید نوعی تضاد و یگانگی را در خود دارند در آیه هو الاول نیز تضاد هست و تضاد و یگانگی یکی از دلایل ناشناخته بودن ذات خداوند است. این موضوع کوتاه و مهم باب مسایل وحدت وجود را باز کرده و امثال/بن عربی با استناد به اینگونه آیات و یا احادیث مانند "ان الله خلق آدم علی صورته": خداوند آدم را به صورت خویش آفرید و یا "اللهم ارنا الاشیا کما هی": خداوند به من اشیا را همانطور که هست نشان بده؛ و آیاتی نظیر آیه نور(نور/۳۵) و آیاتی که ذکر شد به بیان اصطلاحات جدید عرفان نظری پرداخته‌اند؛ به گونه‌ای که طبق نظر زرین‌کوب، «بن عربی گنجینه‌ای از افکار و معانی و الفاظ و اصطلاحات مخصوص معارف صوفیه از خود بر جای گذاشت که اکثر صوفیه بعد از بیش و کم از معانی و معارف و الفاظ و اصطلاحات او به نوعی بهره برده‌اند» (زرین کوب، ۱۳۸۹: ۱۱۶).

حضرات، عوالم، عروج و نزول

پرسش مهم این مقاله این است که مبنای تقسیم‌بندی مراتب و عوالم و حضرات کجاست؟ تقسیم عوالم به سه عالم ماده، مثال و عقل از دیرباز معمول بوده و بسیاری از حکمای الهی عوالم را چهار مرتبه دانسته‌اند و عالم لاهوت یا عالم ربوبی را به آن اضافه کرده و با دلایل عقلانی آن را اثبات می‌کنند. «قبل از اصحاب وحدت وجود و اهل کشف، حکما و فلاسفه معتقد به پنج عالم بوده‌اند: باری تعالی، نفس، ماده و مکان... و بر این

اساس در مقایسه عقاید حکما با عرفا هرگاه زمان را که در نظر عرفا از محدثات است و از امور اعتباری، کنار بگذاریم هیولی یا ماده یا عقل در گفتار حکما برابر حضرت اول و نفس کلی یا نفس برابر حضرت دوم خواهد بود. بنابراین حضرات خمس همان مراتب وجودی است که حکمای الهی از آن تعبیر به مقام سرمد و دهر و زمان اهل الله به حضرت خمس الهیه و به اعتباری حضرات سته کرده‌اند. به لحاظ آنکه انسان کامل جامع جمیع این مراتب است» (پارسا، ۱۳۶۶: ۴۳-۴۰).

اما مبناى حضرات در عرفان نظری و بعضاً در کلام عرفای قبل از ابن عربی از جمله مولانا و عطار؛ تجلی خداست. چراکه خداوند نه در موجودات حلول می‌کند و نه با آنان متحد می‌شود و تجلی خداوند دائمی و همیشگی است و تکرار ندارد "لا تکرار فی التجلی" و ﴿كُلُّ يَوْمٍ هُوَ فِى شَأْنٍ﴾ (رحمان/۵۵). هر لحظه و هر زمان و مکان فیض جدیدی از حضرت حق بر عالم وارد می‌شود؛ پس تجلی خداوند بر اساس آیاتی که درباره تجلی خود بر حضرت موسی فرموده و نوع براهین عقلی و نقلی تجلی ذاتی ندارد. «از دیدگاه ابن عربی و شاگردان‌اش این خود خداست که در ذات و صفات و افعال خویش حضور و تجلی دارد. پیروان ابن عربی بر اساس نحوه تجلی خداوند، حضرات را به ۵ یا ۶ حضرت تقسیم کرده‌اند. این حضرات علی‌رغم کثرت‌شان یک اصل مهم را نشان می‌دهند و آن خدای واحد است. آنجا که خدا تجلی کرده حضرت شهادت و آنجا که تجلی نفرموده حضرت غیب است» (کاکایی، ۱۳۸۱: ۵۵۰-۵۴۹).

آنچه از حضرات و مراتب و عوالم آمده در اصل تقسیم‌بندی‌هایی است که بر نحوه تجلی و حضور خدا در کثیر موجودات شده و در ماهیت و اصل موضوع تفاوت چندانی ندارد. به طور مثال صدرالدین قونوی به عنوان بزرگ‌ترین شارح ابن عربی می‌نویسد: «اولاً مراتب وجود و حضرات الهی بیرون از حد شمارش است و این تقسیم‌بندی صرفاً اعتباری کلی است و یا تقسیم عوالم وجود به اعداد و مراتب بیش‌تر یا کم‌تر منافاتی ندارد. مثلاً می‌توان به غیب و شهادت یا به عالم دنیا - جهان نزدیک - و آخرت - سرای دیگر - یا به هزار عالم یا هیجده هزار عالم. اما عمده این پنج مرتبه است: اولین حضرت غیب مطلق است و در مقابل آن شهادت مطلق قرار دارد. حال مرتبه‌ای لازم است جامع بین این دو مرتبه که به آن مرتبه انسان کامل گویند بین این مرتبه جامعه و حضرت

غیب مطلق حضرتی واقع شده که نسبت‌اش به غیب شدیدتر و تمام‌تر است که از آن به عالم ارواح یا کتاب لوح محفوظ تعبیر می‌کنیم. هم‌چنین بین این مرتبه وسط و عالم شهادت نیز عالمی واقع شده که نسبت‌اش به عالم شهادت شدیدتر و کامل‌تر است که به آن عالم مثال گویند» (قونوی، ۱۳۸۱: ۱۰).

در این تقسیم‌بندی جایگاه خدا کجاست؟ خدایی که در تصور ماست در کدام مرحله و کدام عالم است؟ «به گفته عبد الرزاق کاشانی حضرات به همان وحدت ذات و صفات و افعال خداوند باز می‌گردد که برای متکلمان مأنوس‌ترند. حضرت احدیت - غیب مطلق - همان وحدت ذات است، حضرت و احدیت همان وحدت اسماء و صفات است که از آن به حضرت الوهیت یاد می‌کنند و حضرات بعدی که از آن‌ها به حضرت ربوبیت یاد می‌کنند همان وحدت افعال و آثار می‌باشند» (کاکایی، ۱۳۸۱: ۵۵).

در قرآن نیز از مراتب و علو درجات سخن به میان آورده که در جای خود به آن پرداخته خواهد شد. در اینجا ذکر این نکته به لطف کلام می‌افزاید که در آیه ۷۶ سوره الرحمن آمده است ﴿متکئین علی رفرف وعبری حسان﴾ در طبقات بهشت افراد بزرگوار که صاحب مقامات معنوی در جهان بوده‌اند در محل‌های ویژه‌ای استقرار می‌یابند که نسبت به دیگران برتری دارند. و در جایی دیگر، ﴿وهوالله فی السموات﴾ (انعام/ ۳) وجود خدا در آسمان‌هاست و یا این آیه: ﴿ورفعناه مکاناً علیاً﴾ که منظور از همه این آیات و آیات دیگری که ذکر شد علو مکانی و درجاتی خداوند است.

لاهیجی در کتاب «مفاتیح الاعجاز» عوالم پنج‌گانه را با کمی تغییر نسبت به قونوی و ابن عربی اینگونه تقسیم کرده است:

- ۱- عالم ذات که لاهوت و لاهوت غیبیه و غیب مجهول... مقام او ادنی... است.
- ۲- عالم صفات که جبروت و برزخ البرازخ و مجمع‌البحرین و قاب قوسین... و احدیت و عما می‌خوانند.
- ۳- عالم ملکوت که عالم ارواح و عالم افعال و عالم امر و عالم ربوبیت و غیبت باطن خوانند.
- ۴- عالم ملک که عالم شهادت و عالم ظاهر و آثار و خلق محسوس گفته‌اند.

۵- عالم ناسوت که کون جامع و علت غالیه و مجمع الكل نامیده‌اند (لاهیجی، ۱۳۹۰: ۱۱۴).

مبانی قرآنی حضرات خمس

حضرت اول: غیب، ذات

ذات که از آن تعبیر به غیب الغیوب و غیب مطلق و... می‌شود هیچ تمایز اسمی ندارد، نور سیاه است هیچ موجودی به آن راه ندارد. این مرتبه احدیت است. «مرتبه‌ای از ذات که تمام اسماء و صفات مستغرق و فانی در ذات‌اند و هیچ‌یک نسبت به دیگری تعیین ندارند و بعد از این مرتبه است که علم ازلی سر از پرده استتار بیرون آورده و اسماء و صفات طالب ظهور می‌گردند» (منصوریان فر، ۱۳۹۲: ۴۰). خداوند به واسطه فیض اقدس به حضرت بعدی که همان حضرت واحدیت است تجلی می‌کند و اسماء و صفات و اعیان ثابته پیدا می‌شود و بعد با فیض مقدس به عالم بعد تجلی می‌کند و با نفس رحمانی عالم شهادت بروز کرده و در نهایت به انسان کامل می‌رسد.

اصلی‌ترین بحث در آثار/بن عربی و پیروان و شارحان او حتی در دوره اخیر این موضوع بوده است. /امام خمینی (ره) در «مصباح الهدایه» می‌نویسد: «احدیت و واحدیت از معارف قرآنی گرفته شده است از جمله ﴿قُلْ هُوَ اللَّهُ أَحَدٌ﴾ (توحید/۱) و ﴿هُوَ اللَّهُ الْوَاحِدُ الْقَهَّارُ﴾ (زمر/۴) و همچنین اصطلاح غیب مطلق بر گرفته است قرآن است و ﴿عِنْدَهُ مَفَاتِيحُ الْغَيْبِ لَا يَعْلَمُهَا إِلَّا هُوَ﴾ (الانعام/۵۹) نام دیگر این مرتبه به بیانی ملموس‌تر مرتبه‌هاست، همانطور که از پیامبر (ص) سؤال شد خدا قبل از خلقت کجا بود، فرمود: در عما» (امام خمینی، ۱۳۷۶: ۲۹). به یقین آیه ۱۴۳ سوره اعراف یکی از شواهد بسیار آشکار برای ذات خداوند است: «قَالَ رَبِّ انْظُرْ إِلَيْكَ قَالَ لَنْ نَنْظُرَ إِلَيْكَ الْغَيْبُ فَانْظُرْ إِلَى الْجَبَلِ فَإِنَّ الشَّجَرَةَ لَأُظْهَرُ فَلَمَّا تَجَلَّى رَبُّهُ لِلْجَبَلِ جَعَلَهُ دَكًّا وَخَرَّ مُوسَى صَعْقًا».

آیه ۲۶ و ۲۷ سوره جن به روشنی عالم غیب را بیان می‌دارد: ﴿عَالَمُ الْغَيْبِ فَلَا يَظْهَرُ عَلَی غَيْبِهِ أَحَدٌ إِلَّا مَن ارْتَضَىٰ مِن رَّسُولٍ...﴾: «اوست دانای راز پنهان که هیچ‌کس را از غیب خویش آگاه نمی‌سازد، مگر پیامبری که او بپسندد...». علامه جوادی آملی در ذیل سوره حمد بحث مطولی راجع به توحید خدای تعالی و یکتایی ذات آورده است: «واژه احد مانند

واحد از ریشه وحدت گرفته شده، جز اینکه احد وصف چیزی است که نه در خارج و نه در ذهن کثرت نمی‌پذیرد؛ از این رو داخل در عدد نیست، بر خلاف واحد که کثرت‌پذیر است. قرآن درباره باری تعالی از وحدتی سخن می‌گوید که با فرض هر کثرت و تمایزی در ذات صفات ناسازگار است. از این رو همه آیاتی که خدا را به قهاریت وصف می‌کند، ابتدا وصف وحدت را بیان می‌دارد. تا اینکه نکته را گوشزد کند که وحدت خدا به هیچ فرض کننده‌ای اجازه فرض مماثل را برای خدا نمی‌دهد» (جوادی آملی، ۱۳۸۶، ج ۲: ۲۲۲ - ۲۲۱). پس خداوند از حیث ذات خود یکتاست ولی در اسماء و صفات خود کل است. کثرت در ذات او راه ندارد و در اسماء صفات او که اشمال کلی بر اجزاء و کثیر موجودات است کثرت میرهن و آشکار است. هر موجودی در عالم مظهر اسمی از حق است. به قول نسفی عالم را به این دلیل عالم گویند که موجودات با نشانه‌های آن به وجود خداوند علامت هستند و نشانه‌هایی از اسماء و صفات او دارند (نسفی، ۱۳۹۰: ۱۸۵).

در آیات زیر به صراحت به یگانگی و صفات خدا اشاره شده است:

- ﴿اللَّهُ نُورُ السَّمَوَاتِ وَالْأَرْضِ﴾ (نور/ ۳۵). خدا نور آسمان‌ها و زمین است.

- ﴿عَالِمُ الْغَيْبِ﴾ (جن/ ۲۶). او دانای غیب عالم است.

- ﴿ذَلِكُمُ اللَّهُ رَبُّكُمْ لَا إِلَهَ إِلَّا هُوَ، خَالِقُ كُلِّ شَيْءٍ فَاعْبُدْهُ وَهُوَ عَلَىٰ كُلِّ شَيْءٍ وَكِيلٌ﴾ (انعام/ ۱۰۲). این

است وصف خدا، پروردگار یکتای شما. جز او هیچ خدایی نیست. آفریننده هر چیز اوست. پس او را پرستش کنید و او نگهبان همه موجودات است.

شواهد قرآنی مذکور این مسأله را تبیین می‌کند که سالک با فنای صفات و افعال به یکباره خود را در برابر ذات خداوند فانی می‌بیند و بنا بر نظر لاهیجی نور سیاه می‌بیند.

حضرت دوم: اعیان ثابتہ

اعیان ثابتہ و اثبات آن یکی از دقایق و مشکلات حضرات خمس است که به ظاهر مبانی قرآنی کم‌تری دارد؛ اما این آیه و آیات مشابه آن معرکه آرای مفسرین، فلاسفه و عرفای بزرگ برای اثبات وجود حقیقی موجودات نزد خداوند بوده است: ﴿وَإِذَا قُضِيَ الْأَمْرُ فَانْمَا يَقُولُ لَهُ كُنْ فَيَكُونُ﴾ (بقره/ ۱۱۷): و چون به کاری اراده کند فقط می‌گوید موجود شو و بی‌درنگ موجود می‌شود.

خرمشاهی در توضیح این آیه از قول طبرسی می‌نویسد: «این عبارت ماضی است ولی معنای حال و مستقبل دارد و در معنای «یقول له کُن فیکون» است و سایر مفسران چند وجه یاد کرده‌اند: ۱- تمثیل است زیرا به معدوم خطاب نمی‌تواند کرد. ۲- اشیاء معدوم در علم الهی وجود دارند و در حکم موجودند و خطاب به آن‌ها صحیح و به معنای حقیقی است» (خرمشاهی، ۱۳۷۳: ۱۸).

آیه «انما قولنا لشيء اذا اردناه ان نقول له کُن فیکون» (نحل / ۴۰) نیز اشاره به حالت عدمیت موجودات در علم حق و ثبوت آن دارد تا به امر «کُن» موجود شوند. اما واقعاً اعیان ثابت‌ه که قیصری در شرح «فصول الحکم» آن را مرتبه بعد از ذات می‌نامد چیست؟ آنچه از قول شارحین/بن عربی بر آن نوشته شده، به طور خلاصه اینگونه بیان می‌شود که «خدا پس از مرحله احدیت دو تجلی دارد: یکی تجلی باطن که همان علم خداست و باعث پیدایش اعیان ثابت‌ه می‌شود. این تجلی با فیض اقدس صورت می‌گیرد. دیگری تجلی ظاهر که با فیض مقدس انجام می‌شود و با این فیض، موجودات عالم شهادت مطابق اعیان ثابت‌ه ظهور می‌یابند و مطابقت علم و معلوم نیز حفظ می‌شود...؛ ابن عربی متعلق علم خدا را همان باطن اشیاء نمی‌داند که قبل از ظهور اشیاء نزد خدا ظاهرند. این باطن عین ظاهر است و همان خزائن است که از ازل نزد خدا بوده است. وی آیات متعددی را که دال بر حضور اشیاء نزد خداست و در آن‌ها لفظ «عند» به کار رفته است را ذکر می‌کند. ما عندنا الله باق، آتیناهُ رحمن من عندنا، و عنده مفاتیح الغیب، عند علم ساعه، تا به این آیه می‌رسد: «ان من شیء الا عندنا خزائنه» معنی آیه: «هیچ چیز نیست مگر آنکه خزانه‌ها و اصل‌های آن نزد ماست و از آن فرود نمی‌آوریم مگر به اندازه معین» (حجر/۲۱). پس "عند" را توضیح می‌دهد که نه ظرف زمان است و نه مکان و در تمام موارد نیز نمی‌تواند ظرف مکان باشد پس به ناچار باید گفت: اشاره به همان اعیان ثابت‌ه دارد... در بیان آیه «انما قولنا لشيء اذا اردناه ان نقول له کُن فیکون»، ابن عربی آن چیزی که امر "کن" را استماع و اطاعات می‌کند و پس از آنکه معدوم بود به وجود می‌آید همان عین ثابت می‌داند (کاکایی، ۱۳۸۱: ۵۷۹-۵۷۶).

لاهیجی در این باره معتقد است: «عالم را از آن جهت که واسطه و آلت علم به وجود حق شده‌اند عالم گفته‌اند؛ یعنی عدم که اعیان ثابت‌ه‌اند، آینه وجود حق است و عالم

عکس آن وجود است که به واسطه تقابل در آینه عدم ظاهر گشته و این عکس را ظل نیز می‌خوانند. ﴿الْمُرِإِلَى رَبِّكَ كَيْفَ مَدَّ الظِّلَّ...﴾ و انسان چون چشم این عکس است که عالم است؛ همچنان که چیزها به چشم دیده می‌شود اسرار الهی و معارف حقیقی به انسان ظهور می‌یابد و آنچه مقصود ایجاد عالم است از انسان حاصل می‌شود «(لاهیجی، ۱۳۹۰: ۹۶-۹۵).

نسفی موضوع ماهیات را به گونه‌ای دیگر بیان می‌کند: «ماهیات محسوسات و معقولات و مفردات و مرکبات و جواهر و اعراض جمله در عالم جبروت بودند؛ اما جمله پوشیده و مجمل و نیز از یکدیگر جدا نگشته بودند و از این جهت عالم جبروت را دوات گویند...؛ به دوات عالم کبیر خطاب آمد که بشکاف به یک طرفه العین بشکافت و دو شاخ شد که ﴿ما امرنا الا واحده کلمه بالصبر﴾ یک شاخ وی عقل اول شد که قلم خداست و یک شاخ وی فلک اول گشت که عرش خداست... بر این قلم خطاب آمد که بر خود و برین فلک بنویس «در یک طرفه العین بنوشت: ﴿انما امره اذا اراد شیاً ان یقول له کن فیکون﴾ تا عقول و نفوس و طبایع از عقل اول پیدا آمد» (نسفی، ۱۳۹۰: ۲۲۱-۲۲۰).

گفته شد آیات عنایت نشانه‌ای از اعیان ثابته هستند: در باب ۳۴۷ «فتوحات مکیه» / ابن عربی درباره موضوع عنایت بحث شده است: / ابن عربی با اشاره به آیات زیر اعیان ثابته را اثبات کرده است:

﴿ما عندکم یتقد و ما عند الله باق﴾ (نحل / ۹۶): آنچه نزد شماست فنا می‌شود و آنچه نزد خداست باقی می‌ماند.

﴿اتیناه رَحْمَةً مِنْ عِنْدِنَا وَعَلْمَانَهُ مِنْ لَدُنَّا عَلَمًا﴾ (کهف / ۶۵): رحمت خویش را بر او ارزانی داشته بودیم و خود بدو دانش آموخته بودیم.

﴿و عنده مفاتح الغیب﴾ (انعام / ۵۹): کلیدهای غیب نزد اوست.

﴿ان من شیء الا عند خزائنه﴾ (حجر / ۲۱): هر چه هست خزاین آن نزد ماست.

/ ابن عربی خود می‌گوید: «این «عند» نه ظرف زمان است و نه ظرف مکان خالص است و نه ظرف مکان مطلق (مشمول بر همه اشیاء) است. من از اهل الله کسی را ندیدم که بر این نوع سوم ظرف آگاهی داده باشد مایه تعجب است که چگونه دانشمندان از تحقیق اینگونه عنایت که حق تعالی بدان وصف شده است غفلت کرده‌اند» (ر.ک).

شعرانی، ۱۳۸۸: ۳۲۴-۳۲۲). عرفا برای اثبات اعیان ثابته و حقیقت اشیاء به حدیث معروف پیامبر(ص) نیز استناد می‌کنند: «اللهم أرنا الأشیاء كما هي»: خداوند! اشیاء را آنچنان که هست به من نشان بده و حقیقت اشیا همان اعیان ثابته است.

علامه طباطبایی در تفسیر آیه ﴿وَإِذَا قُضِيَ الْأَمْرُ الْأَعْيَانُ لَكُمْ سَأَلَ الَّذِينَ كَفَرُوا فَمَاذَا عَلِمُوا مِنْكُمْ إِنْ عَمُوا﴾ (بقره/ ۱۱۷) می‌نویسد: «این آیه برجسته قرآن کریم است...؛ در اینجا مراد از «امر» شأن پروردگار است که در هنگام اراده خلقت موجودی از موجودات چنین است. در آیات مورد بحث اشارات لطیفی به این حقایق شده از آن جمله فرموده: ﴿كَمْثَلْ أَدَمَ خَلَقَهُ مِنْ تُرَابٍ، ثُمَّ قَالَ لَهُ كُنْ فَيَكُونُ﴾ (آل عمران/ ۵۹) و جمله «فیکون» بیانگر اطاعت آن شیء است که مورد اراده خدا قرار گرفته، می‌خواهد بفرماید همین که هست شدن چیزی مورد اراده خدا متعلق گرفت بدون درنگ لباس هستی می‌پوشد» (ر.ک. طباطبایی، ج ۱۷، ۱۳۶۳: ۱۸۳-۱۷۹). علامه در تفسیر این آیه به نوعی به حقیقت اشیاء و ظهور آن‌ها به دستور حضرت حق اشاره کرده است، و این که این اشیاء در علم حق ثابت بوده و وجود دارند. البته در جایی دیگر در کتاب «الولایه»، اذعان پژوهشگران آثار علامه نظر بر این دارند که او از پیروان مکتب ملاصدرا است و علامه نیز توجیه قول به اعیان ثابته را مردود می‌داند (ر.ک. طباطبایی، ۱۳۶۲: ۲۹۲).

به نظر می‌رسد آیاتی که در قرآن کریم درباره بازپچه بودن دنیا و فریبندگی آن و حقیقت زندگی آخرت و پایداری و ثبات آن آمده است نوعی نگاه به همین صور علمیه حق است.

حضرت سوم: عالم جبروت

حضرت جبروت در بین آرای عرفای وحدت وجود و مفسرین دارای پیچیدگی معنایی و مراتبی خاص است و هر یک از شارحین آثار ابن عربی و یا قرآن پژوهان با نظر خاصی با آن برخورد کرده‌اند. «در تقسیم‌بندی اولیه مراتب و عوالم تجلی، بر اساس دوری و نزدیکی به عالم غیب و یا شهادت سه حضرت را می‌توان ترسیم کرد: ۱. حضرت غیب مطلق، ۲. حضرت غیب نسبی، ۳. حضرت غیب شهادت مطلق؛ به این معنی که غیب مطلق، سرالأسرار است و هیچ تجلی یا ظهوری ندارد. حضرت شهادت مطلق همان حواس و

مشاهدات است و حضرت غیب نسبی که واسطه بین این سه حضرت است خود به سه حضرت تقسیم می‌شود:

الف) حضرت اسماء و صفات یا الوهیت

ب) حضرت عقل و جبروت

ج) حضرت مثال، ملکوت

علاوه بر این‌ها می‌توان از حضرت جمع نیز سخن گفت که در همه این حضرات به جز غیب مطلق حضور دارد که انسان کامل است» (کاکایی، ۱۳۸۱: ۵۴۹-۵۵۰).

به نظر می‌رسد در مسیر تجلی الهی اعیان ثابته را که مظهر حضرت اسماء و صفات یا الوهیت‌اند و در غیب تعیین نیامده‌اند؛ فیض اقدس و تجلی فیض مقدس که موجب پیداشدن تکثر در اعیان ثابته است را جبروت نامیده‌اند. قیصری جبروت را مظهر اعیان ثابته معرفی می‌کند (موحد، ۱۳۸۵: ۶۸۹). نسفی دقیقاً نام جبروت را اعیان ثابته ذکر کرده است: «جبروت نام عالم ماهیات است و ماهیات بعضی اعیان ثابته و بعضی حقایق ثابته و این بیچاره اشیاء ثابته می‌گوید...؛ آدم جبروتی اول موجودات است» (نسفی، ۱۳۹۰: ۱۹۸). لاهیجی بعد از عالم ذات، عالم صفات که جبروت و برزخ و البرازخ و برزخیت اولیه و مجمع البحرین و قاب قوسین محیط الأعیان و احدیت و عمّا می‌نامند اشاره کرده که تقریباً با نسفی هم عقیده است (لاهیجی، ۱۳۹۰: ۱۱۴). قونوی بین انسان کامل و غیب مطلق و حضرتی را گفته که نسبت‌اش به غیب شدیدتر و تمام‌تر است و به عالم ارواح و کتاب محفوظ تعبیه می‌کند و از اعیان نام نبرده است. البته نظر او ماهیتاً با نظر ابن عربی و قیصری هم‌خوانی دارد (قونوی، ۱۳۸۱: ۱۰). وجود قیامت، بهشت و جهنم شاید نشانه‌ای از عوالم به‌خصوص جبروت باشد. علامه جوادی آملی هفتاد آیه درباره قیامت را شاهد مثال آن آورده است (ر.ک. جوادی آملی، ج ۱۴، ۱۳۸۶: ۳۱۹-۳۲۰). خرمشاهی درباره لوح محفوظ، ام‌الکتاب و یا به قول نسفی «دوات» در ذیل آیه ۳۹ سوره مبارکه رعد اینطور توضیح می‌دهد: «﴿يَمْحُو اللَّهُ مَا يَشَاءُ وَيُثَبِّتُ وَعِنْدَهُ أُمُّ الْكِتَابِ﴾: خداوند آنچه را بخواهد می‌زداید یا می‌نگارد و ام‌الکتاب نزد اوست. شیعه بر آن است که این آیه تغییر رأی پروردگار است؛ در واقع حاکی از اختیار مطلق خداوند است. این است که خداوند اراده‌های تازه و نو به نو و مستمر دارد» (ر.ک. خرمشاهی، ۱۳۷۳:

۲۵۴). این آیه تأیید لفظ لوح محفوظ قیصری، نسفی، لاهیجی و ابن عربی است که در عالم جبروت از آن یاد کرده‌اند. البته آیات ۲۳ سوره انبیاء، ۲۹ سوره الرحمن، ۱ سوره فاطر و ۶۴ سوره مائده نیز اشاراتی بر نگارش پروردگار در ام الكتاب و لوح محفوظ دارند که قابل مذاقه و تأمل است؛ به هر طریق جبروت تلویحاً و با تأویل و تعبیر آیات در قرآن ذکر شده است.

حضرت چهارم: ملکوت یا عالم مثال

حضرت مثال در نظر عرفا، با کمی تفاوت، هم‌سانی معنایی و رتبه‌ای دارد. *خواجه پارسا* آن را خیال منفصل از غیب مضاف و نزدیک شهادت مطلق نامیده و بر آن نام حضرت خیال، عوالم برزخیه، عالم عقل و محیط بر عالم شهادت نهاده است. «نفس جزئیة منطبعة را چون مجرد از نفس ناطقه اعتبار کنی آن را عالم مثال می‌گویند که در آن عالم و هر موجودی را از موجودات مجرد و غیرد مجرد مثالی است که حواس باطن ادراک آن توان کرد و کشف ارباب کشف در آن عالم است» (لاهیجی، ۱۳۹۰: مقدمه).

ابن عربی عالم مثال را مظهر عام جبروت؛ یعنی عالم مجردات و ملکوت نامیده است (موحد، ۱۳۸۵: ۶۸۹). تقریباً تمامی شارحین معروف *ابن عربی* به خصوص *قونوی* بر آن عقیده‌اند که عالم مثال و عالم ارواح تقدم وجودی و رتبه‌ای بر عالم شهادت داشته و واسطه میان فیض حق تعالی بر اجسام و هستی است. آنان بر این عقیده‌اند که خداوند، عالم مثال را خلق کرد تا برزخ جامع میان عالم ارواح و اجسام باشد و موجب ارتباط دو عالم شده و بتواند از تجلی وجودی خداوند بهره بگیرد؛ البته عالم برزخ در بین عالم جبروت و اعیان ثابتة و حضرت ذات نیز هست که در جای خود بحث شد.

نسفی در باب ملکوت نظر جالب و قابل تعمقی دارد: «بدان که عالم کبیر سه سماوات و سه ارض است؛ یکی سماوات و ارض خاص در عالم جبروت و یکی سماوات و ارض خاص در عالم ملکوت است و یکی سماوات و ارض در عالم ملک است. ﴿تَنْزِيلًا مِّنْ خَلْقِ الْأَرْضِ وَالسَّمَاوَاتِ الْعُلَى﴾ این سماوات و ارض اول‌اند. ﴿الرَّحْمَنِ عَلَى الْعَرْشِ اسْتَوَى﴾ این سماوات و ارض دوم‌اند. ﴿وَلَهُ مَا فِي السَّمَاوَاتِ وَمَا فِي الْأَرْضِ وَمَا بَيْنَهُمَا﴾ این سماوات و ارض سوم‌اند» (نسفی، ۱۳۹۰: ۲۲۱-۲۲۲). در جایی دیگر بر این عقیده است که در عالم

کارکنانی هستند که به فرمان خدای کار می‌کنند: ﴿لَا يَعْصُونَ اللَّهَ مَا أَمَرَهُمْ وَيَفْعَلُونَ مَا يُؤْمَرُونَ﴾ و این کارکنان را بعضی ملائکه می‌خوانند و بعضی عقول و نفوس و طبایع می‌گویند؛ آن قوم که ملائکه می‌خوانند، می‌گویند که عالم ملائکه، عالم ملکوت و عالم اجسام، عالم ملک است و آن قوم که عقول و نفوس و طبایع می‌گویند (همان: ۳۴۴).

آیات زیر با اشاره به عالم ملائکه آن را تبیین می‌کند:

﴿هَذَا يُمَدِّدُكُمْ رَبُّكُمْ بِخَمْسَةِ آلْفٍ مِنَ الْمَلَائِكَةِ مُؤْمِنِينَ﴾ (آل عمران/ ۱۲۵)

«پروردگار با پنج هزار فرشته نشانگذار شمار را یاری می‌دهد»

در آیه ۵ سوره نجم خداوند می‌فرماید: «چه بسیار فرشتگان در آسمان‌هاست که شفاعت آنان سودی ندارد؛ مگر پس از آنکه خداوند برای کسی که بخواهد و بپسندد و اجازه دهد». و باز در سوره مبارکه قدر آیه ۷ می‌فرماید:

﴿تَنْزِلُ الْمَلَائِكَةُ وَالرُّوحُ فِيهَا يَأْتِيَنَّ رِبِّهِمْ مِنْ كُلِّ أَمْرٍ﴾

«در آن شب به اذن پروردگارشان برای انجام هر کاری فرود می‌آیند»

این آیه و آیه قبل نشان از علو مکانی و رتبه‌ای ملائکه در ملکوت است و با توجه به تفسیر و ترجمه آیات بالاتر از عالم شهادت است.

حضرت پنجم: عالم ملک یا ناسوت و یا شهادت

عالم ملک یا عالم محسوسات مقابل عالم غیب است و مظهر عالم ملکوت و مثال؛ بدین معنی که تعین عالم مثال در عالم ملک انجام می‌گیرد. لاهیجی عالم محسوسات را اینطور بیان می‌دارد: «مرتبه واحدیت است و موجودات مادی و صور کونیة آن را شکل می‌دهد. ابتدای این عالم را عرش و کرسی و انتهایش را اجسام عنصری و صور مرکبات و معادن و نبات و حیوان دانسته‌اند» (لاهیجی، ۱۳۹۰: مقدمه). عالم ماده و خلق به عالمی گفته می‌شود که موجود به ماده و زمان و مدت باشند مانند عناصر و افلاک و موالید سه‌گانه که آن را عالم شهادت هم می‌نامند. عالم خلق و دنیا را با آخرت و غیب می‌سنجند. درباره این موضوع و تبیین رابطه دنیا و آخرت علامه جوادی بحث مفصلی دارد که خلاصه آن بدین گونه است: «جهان دیگر را آخرت - یوم الآخر - گویند؛ زیرا در مقابل دنیا و در برابر خاستگاه، اول است و با دیدی عمیق‌تر می‌توان گفت: آخرت تتمه

این دنیا است از این رو بعدِ عقبی الدار یاد شده است؛ مانند ﴿سَيَعْلَمُ الْكٰفِرُ لِمَنْ عَقِبِيَ الدَّارُ﴾ (رعد/۴۲): کافران زود خواهند دانست که پسین سرای از آن کیست؛ بنابراین در بیش‌تر موارد آخرت با دنیا همراه است. واژه آخرت ۱۲۸ بار در قرآن به کار رفته و در آیات سُور انفال/۶۷، توبه/۳۸ و آل عمران/۵۶ و ... غالباً با دنیا همراه است «(جوادی آملی، ۱۳۸۶، ج ۴: ۳۲۰-۳۲۳). شعرانی از قول ابن عربی در ذیل آیه ۱۸۷ سوره مبارکه اعراف، ۲۲ و ۲۱ سوره شعراء، ۶۳ سوره احزاب و آیات ۲۵ و ۲۷ سوره اعراف اشاراتی درباره باطن آخرت و قیامت ذکر کرده که نشان از باطن نظام هستی است و نظام دنیوی مرتبه نازل‌ه آخرت است (شعرانی، ۱۳۸۹: ۱۹).

به هر روی عالم شهادت و محسوسات به علت براهین و ادله قرآنی وافر نیاز به اثبات ندارد؛ ولی چون جزو مراتب و عوالم نزول صفات و اسمای الهی است باید از این منظر به آن پرداخت؛ به همین علت با ذکر دو آیه از ادامه بحث درباره این عالم صرف نظر می‌شود:

در ذیل آیه ۵۴ سوره اعراف در تفسیر نمونه این موضوع اینگونه تبیین شده است: «با توجه به قرائن این آیه و دیگر آیات قرآن روشن می‌شود که منظور از خلق، آفرینش نخستین و منظور از امر، قوانین و نظاماتی است که به فرمان پروردگار در عالم هستی حکومت می‌کند و آن‌ها را در مسیر رهبری می‌نماید. به تعبیر دیگر ایجاد عالم هستی نیازمند خداست؛ اما در بقا و ادامه حیات نیاز ندارد» (مکارم شیرازی، ۱۳۸۸، ج ۶: ۲۵۴). آیه ۷ و ۸ سوره مبارکه روم تصریحاً به عالم ماده و شهادت مطلق اشاره فرموده است:

﴿يَعْلَمُونَ ظَاهِرًا مِّنَ الْحَيٰةِ الدُّنْيَا وَهُمْ عَنِ الْآخِرَةِ هُمْ غٰفِلُونَ﴾

جامع عوالم؛ انسان کامل

به نظر عرفا جامع جمیع عوالم و مراتب الهی در سیر نزولی و تجلی حق، انسان کامل یا خلیفه الله است. سید حیدر طالب آملی در باب انسان در قرآن می‌نویسد: «خدا و انسان محوری‌ترین موضوعات قرآن‌اند؛ از نظر برخی محققان و متفکران در قرآن بیش‌تر از دو کلمه نیامده است؛ خدا و انسان. سایر معارف و هرچه هست یا درباره اسمای حسنی خدای سبحان و مظاهر و اسماء و صفات و افعال حضرت خداوندی است یا

مربوط به مراتب انسان» (طالب آملی، ۱۴۰۴: ۲۰۶). انسان نشان و صورتی از خداست، «انّ الله خلق آدم علی صورته»، مستمسک/بن عربی در بیان انسان کامل و بیان مسائل وحدت وجود حدیث مذکور بوده که مربوط به پیامبر اسلام است؛ البته منظور/بن عربی از صورت خداوند، مظهریت و نشانه‌های اسماء و صفات حق است. «نوع مماثلت و مشابهت لغوی است نه عقلی» (میری، ۱۳۹۰: ۵). بهترین مثال برای تبیین این موضوع آیه:

﴿يَا أَيُّهَا النَّاسُ اتَّقُوا رَبَّكُمُ الَّذِي مِنْ نَفْسٍ وَاحِدَةٍ وَخَلَقَ مِنْهَا وَبَثَّ مِنْهَا الْجَاكِثِرَ وَالنَّسَاءَ﴾

(نساء/۱)

است که اشاره به آفرینش انسان از نفس واحد دارد، این آدم است که نسخه کامله تجلیات الهی است و جامع‌ترین مرتبه از مراتب هستی است. انسان کامل رویی به ناسوت دارد و رویی به حضرت حق. عرفا آدمی را برای حق به منزله مردمک چشم برای انسان می‌دانند که دیدن بدان صورت می‌گیرد. خدا از دریچه وجود انسان و به واسطه اشرف مخلوقات به کائنات می‌نگرد.

مراتب و درجات انسان و انسان کامل هم در قرآن آمده است. «تفاوت بی‌غایت در مراتب انسانی به حسب مظهریت واقع است که در مرتبه‌ای از مراتب موجودات این واقع نیست، چنانکه در مراتب کمال به مقامی می‌رسد که «لا یسعی فیہ ملک مقرب و لا نبی مرسل» و می‌گوید: و مخاطب به خطاب ﴿ما رمیت اذ رمیت ولكن الله رمی﴾ (انفال/۱۷) است و دیگری صفت ﴿اولئک کالأنعام بل هم أضل﴾ (اعراف/۱۷۹) گرفتار است «لاهیجی، ۱۳۹۰: ۳۰۴».

درباره مظهریت انسان برای خدا، علامه جوادی آملی بحث مفصلی درباره وجه الله دارد که خلاصه آن این چنین است: «وجه الله استثناء شده و خداوند وجه خود را باقی می‌داند. در آیات ﴿کل من علیها فان﴾ (الرحمن/۲۶) و ﴿کل شیء هالک الا وجهه﴾ (قصص/۸۸) آنچه باقی می‌ماند و پایدار است وجه الله است؛ اما گستره وجه الله در آیه مبارکه که ۱۱۵ سوره بقره است: ﴿فأینما تولوا فثم وجه الله﴾، وجه الله در سراسر عالم ظهور دارد، گاهی اطعام یتیم: ﴿انما نطمعکم لوجه الله﴾ (انسان/۹) و گاهی زکات دادن جنبه وجه الهی دارد: ﴿ما وایتیم من زکات تریدون وجه الله﴾ (روم/۳۰). بنابراین همه کردارهای ما می‌تواند جنبه

وجه الهی به خود بگیرد. جلوه اسم و وجه الله پیامبران و پیشوایان دین هستند چنانچه / امام باقر(ع) می فرماید: ﴿نحن وجه الله متقب فی الارض﴾ (جوادی آملی، ۱۳۸۶، ج ۴: ۱۹۵-۱۹۴).

انسان در قرآن آنقدر بااهمیت جلوه داده شده که خداوند می فرماید: ﴿لما خلت یدی﴾ (ص/۷۵). خداوند خلقت آدم را به دو دست خود نسبت داد تا بر شرف آدم نزد خود گواهی و هشدار داده باشد. علت غایی و مقصود عالم، آدم است و چهارپایان که با دست خداوند خلق شده اند در بند بنی آدم اند... (شعرانی، ۱۳۸۸: ۳۳۶). آیات زیر که درباره مستخر بودن موجودات در دست انسان است تکمیل کننده نظر شعرانی است:

﴿سخر لکم ما فی السموات وما فی الارض جمیعاً﴾ (جاثیه/۱۳)

«و آنچه در آسمان ها و آنچه در زمین است تمام را از جانب خویش مسخر شما گردانید»

﴿وسخر لکم الشمس والقمر﴾ (ابراهیم/۳۳)

«و خورشید و ماه را برای شما مسخر کرد»

موضوع مهم دیگر در باب انسان کامل رابطه آن است با عقل اول و یا حقیقت محمدیه و خلیفه الهی بودن انسان. عرفا و فلاسفه و مفسرین دلایل متعددی از قرآن و تأویلات و تفاسیر آیات آورده اند. لاهیجی درباره این موضوع تعبیر بسیار زیبایی دارد: «بدان که نبوت به معنی انبیا است؛ یعنی اخبار و نبی آن است که از ذات و صفات و اسمای الهی و احکام خبر دهد و اخبار حقیقی پیش اهل تحقیق اولاً بالذات از آن عقل کل است که مبعوث است به جهت انبای بی واسطه به جانب نفس کل و به واسطه، به سوی نفس جزویه و هر نبی از انبیا مظهری است از مظاهر نبوت و روح اعظم که عقل اول است؛ پس نبوت عقل کل دایمی ذاتی باشد و نبوت مظاهر زایل عرضی و حقیقت محمدیه و عقل اول است که روح اعظم است؛ و چون حقیقت محمدی (ص) به اصطلاح این طایفه عبارت از ذات است به اعتبار جمیع اسماء و صفات در تحت اسم الله مندرج است پس جمیع مراتب موجودات که مظاهر اسمای الهیه اند مظهر انسان کامل باشند و حقیقت انسان مشتمل باشد بر جمیع اشیاء» (لاهیجی، ۱۳۹۰: ۲۰-۲۱). / بن عربی آیه مبارکه ﴿وتجرى بأعیننا﴾ (قمر/۱۴): زیر نظر ما روان شد؛ و ﴿فأتک بأعیننا﴾ (طور/۴۸): تو تحت نظر

مایی، را به عنوان شاهد برای حقیقت محمدیه آورده و بر آن است که منظور از اینکه خداوند فرمود هر حافظ و نگهدارنده‌ای در عالم که امری را نگه می‌دارد از جمله چشمان حق محسوب می‌شود درباره حضرت محمد است و ایشان چشم خداست و صحابه چشمان‌اند تا آخر که به انسان کامل برسد که مظهر حقیقت محمدیه است (شعرانی، ۱۳۸۸: ۳۱۵).

در «تفسیر نمونه» ذیل آیات ۱۱ و ۱۲ سوره مبارکه یاسین ﴿كُلُّ شَيْءٍ أَحْصَيْنَاهُ فِي إِمَامٍ مَّبِينٍ﴾ آمده است: «از پیامبر سؤال شد که امام مبین کیست؟ حضرت رو به علی (ع) کرد و فرمود: این مرد است. امام مبین همان لوح محفوظ است؛ زیرا قلب پاک پیامبر در درجه اول و قلب وسیع علی (ع) در درجه بعد است؛ از آن گذشته وجود انسان کامل چنانکه می‌دانیم عالم صغیری است که عالم کبیر را در خود خلاصه کرده است» (مکارم شیرازی، ۱۳۸۸، ج ۱۸: ۳۵۵).

نتیجه بحث

آنچه از حضرات و مراتب و عوالم آمده در اصل تقسیم‌بندی‌هایی است که بر نحوه تجلی و حضور خدا در کثیر موجودات شده و در ماهیت و اصل موضوع تفاوت چندانی ندارد. همه عالم تجلی خداست و خدا با ذات‌اش تجلی ندارد بلکه با اسماء و صفات خود در عالم تجلی می‌کند؛ پس تمام تفاوت‌های عالم در همه تنوعات و مراتب و درجات آن به اسماء بر می‌گردد. نوع و نحوه تجلی خدا نیز در آراء و افکار عرفا نظرات متفاوتی را ایجاد کرده؛ ولی غالب نظرات عرفانی مکتب/بن عربی با کمی تغییر حضرات پنج‌گانه یا شش‌گانه را با ترکیبی خاص و مبنایی لا یتغیر بیان می‌دارند.

تقسیم‌بندی حضرات و عوالم تنها با تفاوت‌های اسمی با همدیگر شباهت ماهوی دارند و در این تقسیم‌بندی‌ها آیات قرآن و تفاسیر و تأویلات عرفا نقش بسزایی داشته است. آیاتی که به نوعی از یکی بودن خداوند نسبت به موجودات بحث می‌کند و به عنوان سند عالم غیب تلقی می‌شود. اعیان ثابته و اثبات آن یکی از دقایق و مشکلات حضرات خمس است که به ظاهر مبانی قرآنی کم‌تری دارد؛ ولی آیه ۱۱۷ سوره بقره و آیات عنایت‌نشانه‌ای از اعیان ثابته هستند.

حضرت جبروت در بین آراء عرفای وحدت وجود و مفسرین دارای پیچیدگی معنایی و مراتب خاصی است و هر یک از شارحین و آثار/بن عربی و یا قرآن پژوهان با نظری خاص با آن برخورد کرده و بدان پرداخته‌اند ولی استناد قرآنی دارند. در باب حضرت مثال و ملک و نهایتاً مرتبه انسان کامل نیز می‌توان آیاتی از قرآن را به عنوان سند موجودیت آن ارائه داد.

کتابنامه

قرآن کریم.

ابن عربی، محی الدین. ۱۳۸۵، **فصوص الحکم**، برگردان متن از محمدعلی موحدی، تهران: کارنامه.
ابن عربی، محی الدین. ۱۳۶۶، **شرح فصوص الحکم**، خواجه محمد پارسا، تصحیح جلیل عسگرنژاد، تهران: مرکز نشر دانشگاهی.

ابن عربی، محی الدین. ۱۳۸۳، **شرح الاسری الی مقام الاسری**، علی باقری، تهران: انتشارات اعظم.
بایابی، احمدعلی و علی رضا لفروزی. ۱۳۸۸، **تفسیر نمونه قرآن**، زیر نظر ناصر مکارم شیرازی، تهران: دار الکتب الاسلامیه.

جوادی آملی، عبدالله. ۱۳۸۶، **تفسیر موضوعی قرآن**، قم: مرکز نشر اسراء.
خمینی، روح‌الله. ۱۳۷۶، **مصباح الهدایة الی الخلافة و الولاية**، تهران: مؤسسه تنظیم و نشر آثار امام خمینی(ره).

زرین کوب، عبدالحسین. ۱۳۸۹، **ارزش میراث صوفیه**، تهران: امیرکبیر.
شعرانی، عبدالوهاب. ۱۳۸۸، **طلای سرخ**، ترجمه احمد خالدی(گزارش از اندیشه عارف نامدار ابن عربی در فتوحات مکیه)، تهران: انتشارات سروش.

طباطبایی، سیدمحمدحسین. ۱۳۶۲، **نهایة الحکمة**، قم: مؤسسه النشر الاسلامی.
طباطبایی، سیدمحمدحسین. ۱۳۶۸، **رسالة الولاية**، قم: انتشارات شفق.
طباطبایی، سیدمحمدحسین. ۱۳۶۲، **تفسیر المیزان**، ترجمه محمدجواد حجتی کرمانی، بی‌جا: نشر رجا.
طالب آملی، سید حیدر. ۱۴۰۴ق، **المحیط الاعظم**، تحقیق سید محسن موسوی تبریزی، تهران: نشر وزارت ارشاد.

قونوی، صدرالدین. ۱۳۸۱، **اعجاز البیان فی تفسیر القرآن**، قم: انتشارات دفتر تبلیغات.
عداس، کلود. ۱۳۸۲، **ابن عربی سفر بی‌بازگشت**، ترجمه فریدالدین رادمهر، تهران: نشر نیلوفر.
کاکایی، قاسم. ۱۳۸۱، **وحدت وجود به روایت اکهارت و ابن عربی**، تهران: هرمس.
لاهیجی، شمس‌الدین محمد. ۱۳۹۰، **مفاتیح الاعجاز فی شرح گلشن راز**، مقدمه و تصحیح دکتر محمدرضا برزگر خالقی و عفت کرباسی، تهران: بی‌نا.
نسفی، عزیزالدین. ۱۳۹۰، **الانسان الکامل**، تصحیح ماریژان موله، تهران: طهوری.

مقالات

سیری، محمد. ۱۳۹۰، فصلنامه حکمت عرفانی، سال اول، شماره ۲، صص ۱۲۹-۱۰۳.

مبانی قرآنی حضرات خمس در عرفان نظری / ۱۶۷

منصوریان فر، عبدالمحمود. ۱۳۹۲، «تطابق عوالم تکوینی با عوالم انسانی»، فصلنامه مطالعات قرآنی، شماره ۱۵، پاییز، صص ۲۹-۴۸.