

Ontology in the mysticism of the ring and its similarities with ontology in the mysticism of Ibn Arabi

Alireza Khajegir

Associate Professor, Department of Religions and Mysticism, Faculty of Literature and Human Sciences, Shahrekord University, Shahrekord, Iran, (corresponding author). A.khajegir1350@gmail.com

Mohsen Fahim

Assistant Professor, Department of Theology, Najaf Abad Branch, Islamic Azad University, Isfahan, Iran. Fahimmohsen54@gmail.com

Majid Jalali Jalilabadi

PhD in Religions and Mysticism, Najaf Abad Branch, Islamic Azad University, Isfahan, Iran, benamebinameou@gmail.comTaherh Haj Ebrahimi

Abstract:

The issue of ontology is important in all mystical schools and there are few mystical schools that have not paid attention to this issue in their teachings. This issue is very important in the school of cosmic mysticism and many issues in this school have been extracted from this principle. The main question in this study is to examine the extent of the effectiveness and adaptation of ontology theory, including the interpretation of the levels of existence and the nature of existence in the school of cosmic mysticism, a circle of teachings of Islamic mysticism. The method used in this research was descriptive study and content analysis method was based on library resources. The findings of the research indicate that the Nasut, in cosmic mysticism are taken from the words of no polarity (non), unipolar and bipolar, which is indebted to Islamic mysticism, and thus, from the manifestation. Therefore, it is possible to consider the approach of the Islamic school of mysticism to this issue, apart from inventing new terms, and the differences in their foundations and applications are influenced by the ontology of Islamic mysticism.

Keywords: oneness, divinity, predestination, non-polar world, bipolar world, manifestation

هستی‌شناسی در عرفان حلقه و مشابهت‌های آن با هستی‌شناسی در عرفان ابن عربی^۱

علیرضا خواجه‌گیر^۲ محسن فهیم^۳ مجید جلالی جلیل آبادی^۴

۱۷۶

پژوهشنامه ادیان

چکیده

هستی‌شناسی در همه مکاتب عرفانی دارای اهمیت زیادی است و کمتر مکتب عرفانی را می‌توان پیدا کرد که به این مسئله در آموزه‌های خویش توجه نکرده باشد. این مسئله در مکتب عرفان کیهانی حلقه و عرفان اسلامی بویژه مکتب ابن عربی نیز دارای اهمیت بسیاری است و مسائل زیادی در این دو مکتب به این اصل مرتبط است. مسئله اصلی در این پژوهش بررسی مشابهت‌های هستی‌شناسی در مکتب عرفان کیهانی حلقه با هستی‌شناسی در عرفان اسلامی و بویژه ابن عربی است. روش بکار گرفته شده، در این تحقیق مطالعه توصیفی و روش تحلیل محتوا با استناد به منابع کتابخانه‌ای بوده است. یافته‌های پژوهش حاکی است که شباهت میان اصطلاحات عرفانی مانند: هاهوت، لاهوت، جبروت، ملکوت و ناسوت، با اصطلاحات عرفان کیهانی مانند: هیچ قطبی (عدم)، تک قطبی و دوقطبی که حکایت از اقتباس این مکتب از عرفان اسلامی است، کاملاً مشهود است.

کلیدواژه: احدیت، لاهوت، جبروت، جهان هیچ قطبی، جهان دوقطبی، تجلی

۱. تاریخ دریافت: ۱۴۰۰/۱۲/۰۹؛ تاریخ پذیرش: ۱۴۰۳/۰۵/۲۲
۲. دانشیار، گروه ادیان و عرفان، دانشکده ادبیات و علوم انسانی، دانشگاه شهرکرد، شهرکرد، ایران، (نویسنده مسئول).
A.khajegir1350@gmail.com
۳. استادیار گروه الهیات، واحد نجف آباد، دانشگاه آزاد اسلامی، اصفهان، ایران. Fahimmohsen54@gmail.com
۴. دانش‌آموخته دکتری ادیان و عرفان، واحد نجف آباد، دانشگاه آزاد اسلامی، اصفهان، ایران
benamebinameou@gmail.com

۱. مقدمه

مسئله جهان‌شناسی و مراتب و ساحت‌های هستی در همه مکاتب و ادیان مطرح است، زیرا این مسئله با مبحث انسان‌شناسی و خداشناسی نیز ارتباط دو سویه دارد. در جهان‌بینی عرفانی عالم هستی دارای مراتبی است و این مراتب و سطوح هر یک دارای عناوین خاصی است که می‌توان نتیجه گرفت که این موضوع تنها مختص به یک دین و آیین نیست، بلکه در بسیاری از مکاتب و ادیان وجود دارد. در ادیان و مکاتب عرفانی مختلف چنین اشتراکاتی علی‌رغم وجود اختلاف در زبان فراوان است. مفهوم هستی‌شناسی و حضرات خمس در عرفان کیهانی و عرفان ابن عربی نیز یکی از بسترهای مطالعه تطبیقی این دو تفکر است.

یکی از مکاتب عرفانی دوران معاصر که به مسئله هستی‌شناسی بسیار توجه داشته، عرفان حلقه است. عرفان حلقه جزء عرفان‌های نوظهوری بشمار می‌رود که نزدیک به چهار دهه است که در ایران مطرح شده است و از دو بعد نظری و عملی به شناخت مراتب هستی می‌پردازد. در عرفان حلقه مسئله هستی‌شناسی و مراتب آن در قالب اصطلاحاتی بیان شده است که با مراتب هستی در عرفان اسلامی و بویژه مکتب عرفانی ابن عربی بسیار مشابهت و همخوانی دارد. در عرفان اسلامی مفهوم حضرات خمس برای بیان مراتب هستی و جهان‌شناسی عرفانی مطرح می‌شود که با اصطلاحات بیان شده در عرفان حلقه مانند؛ جهان هیچ قطبی، جهان تک قطبی، جهان دو قطبی بسیار شباهت دارد.

هدف اصلی در این مقاله بررسی شباهت‌های هستی‌شناسی و مراتب آن در عرفان حلقه و عرفان اسلامی بویژه مکتب عرفانی ابن عربی است. بر این اساس ابتدا به تبیین دو مفهوم اساسی حضرات خمس در عرفان ابن عربی و هستی‌شناسی در عرفان کیهانی پرداخته شده و سپس به میزان اقتباس و شباهت‌های این مسئله در دو مکتب پرداخته شده است.

روش تحقیق در این پژوهش توصیفی تحلیلی است و ابزار گردآوری اطلاعات مورد نیاز تحقیق به صورت کتابخانه‌ای است، بدین صورت که داده‌های مورد نیاز پس از جمع‌آوری از طریق مطالعه و فیش‌برداری از کتب و مقالات مربوطه با توجه به سر فصل‌های تعیین شده مورد بررسی، تجزیه و تحلیل قرار گرفته است.

۲. پیشینه تحقیق

در زمینه نقد و بررسی عرفان کیهانی با توجه به نو ظهور بودن آن در سال‌های اخیر کتب و مقاله‌هایی به چاپ رسیده است که بعضی از آن‌ها موضوع اصلی شان بررسی کلی عرفان‌های نوظهور است که به عرفان کیهانی نیز پرداخته‌اند که در زیر به چند نمونه آن اشاره می‌کنیم: در سال ۱۳۹۰، کتاب افسون حلقه^۱؛ اساس نامه عرفان کیهانی بصورت عقلی و نقلی مورد نقد و بررسی قرار گرفته است که اساس نامه عرفان کیهانی را مبتنی بر عقل و نقل نمی‌داند و نتیجه می‌گیرد که عرفان کیهانی مکتبی است که آیین‌های شرقی را با نظریه‌های غربی آمیخته و این ترکیب را با زبان عرفان اسلامی و تصوف ایرانی بیان می‌کند. مقاله عرفان حلقه تهدیدی جدی برای بهداشت معنوی جامعه، در این مقاله درمان‌های عرفان کیهانی را درمان‌گری شیطانی می‌داند و می‌نویسد در اساس نامه عرفان حلقه نوشته شده؛ همه‌ی کسانی که بر رحمت الهی چیزی می‌افزایند متقلب اعلام می‌کند و اثبات این تقلب و بدعت‌گذاری به این است که با حذف آن عامل حلقه وحدت که همان حلقه‌های شعور کیهانی یا رحمانیت است، همچنان عمل می‌کند. (طاهری، ۱۳۸۷: ۲۰ تا ۱۸)

۳. سلسه مراتب هستی در عرفان کیهانی

در عرفان کیهانی مفهوم هستی و هست به دو عنوان مطرح است، اول هستی که غیر قابل تعریف است که آن خدای حقیقی است و دوم هستی که قابل تعریف است که به آن تجلیات گفته شده است.

(نظاره تا نظر، ۱۳۸۹: ۶۰-۵۷) از دیدگاه عرفان کیهانی برای هر چیزی که وجود دارد، می‌توان واژه هست یا هستی بکار برد، لذا هستی شامل دو بخش است:

- الف) هست غیر قابل تعریف یا عدم یا جهان هیچ قطبی، که همان خدای حقیقی است.
 ب) هست قابل تعریف یا تجلیات که همان وجود و هستی است و شامل عوالم اول، دوم، سوم، چهارم یا جهان‌های n قطبی، پنجم و ... می‌شود (طاهری، ۱۳۸۸: ۱۶۷).

۳-۱. هست غیر قابل تعریف؛ خدای حقیقی یا هیچ قطبی

مهم‌ترین مبحث خداشناسی در عرفان کیهانی، بیان این مطلب است که ذات خداوند یا هست غیر

۱. ناصری راد، علی، افسون حلقه، تهران: سایان، ۱۳۹۰.

قابل تعریف تنها وجود حقیقی یا هست حقیقی است و هر چیزی و هر کسی، نسبت به او وجود مجازی دارد. از این رو، لازم است که ابتدا منظور از وجود حقیقی و مجازی معلوم شود. در عرفان کیهانی سایه هر چیزی نسبت به خود آن، مجازی است. در عین حال، اگر همان سایه هم سایه‌ای داشته باشد، نسبت به آن، حقیقی محسوب می‌شود.^۱

در همه‌ی جهان هستی، همین رابطه برقرار است. در هستی، جهان‌های زیادی وجود دارد که هر کدام از آن‌ها از دیگری متجلی شده است و خود نیز جهان دیگری را متجلی کرده است^۲، یعنی هر جهان، سایه‌ی جهان دیگر بوده، که خود آن سایه نیز یک جهان است به نوعی مجازی بودن جهان‌ها را بیان می‌کند (طاهری، نظاره تا نظر، ۱۳۸۹: ۶۰-۴۷)

در حقیقت، یک مبدأ و منشأ برای همه‌ی این جهان‌ها وجود دارد که ذات مقدس خداوند است و به این ترتیب، از یک طرف، هر یک از این جهان‌ها نسبت به جهان قبل از خودش که آن را متجلی کرده است، مجازی و نسبت به جهان پس از خودش حقیقی محسوب می‌شود و از طرف دیگر، همه‌ی جهان‌ها در نسبت با حقیقت مطلق مجازی هستند. پس، به بیان دیگر می‌توان گفت که فقط یک حقیقت مطلق وجود دارد و هر موجود دیگری، حقیقت نسبی دارد. اما از منظری دیگر، هر جزئی از جهان هستی، حقیقت دارد. چون در هر چیزی، اثری از حقیقت مطلق وجود دارد. پس هیچ شیئی، خالی از حقیقت نیست.

از این جهت که درک ذات مقدس خداوند، ممکن نیست و ذات الهی، فراتر از تعریف و توصیف بشری است، نمی‌توان گفت که او هستی و وجودی دارد که ما می‌توانیم آن را بشناسیم؛ اما از آن جهت که تجلیات او وجود دارند و وجود آن‌ها سایه‌ای از اوست، تأکید می‌شود که او هست و وجود دارد. بنابراین، ذات مقدس خداوند، وجود دارد؛ اما بودن او با بودنی که انسان می‌شناسد، به کلی متفاوت است. پس برای اشاره به خداوند می‌توان به طور قراردادی از واژه‌های

۱. برای فهم بهتر وجود حقیقی و مجازی از مثال آینه نیز می‌توان استفاده کرد. تصویر هر چیزی در آینه، نسبت به خود آن مجازی محسوب می‌شود، یعنی هر دو وجود دارند. اما وجود آن چیز حقیقی است و وجود تصویرش، مجازی.

۲. برای مثال، جهانی که هم اکنون در آن زندگی می‌کنید. بخشی از جهان دوقطبی است. این جهان دوقطبی، از جهان دیگری به وجود آمده است که به اصطلاح، بالاتر از آن قرار دارد و از همین جهان دوقطبی، جهان‌های دیگری شکل می‌گیرد که به اصطلاح، از آن پایین تر است.

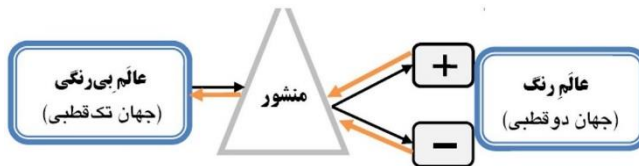
عدم^۱ و هیچ قطبی استفاده نمود، تا هیچ صفتی را در ذهن تداعی نکند. به این ترتیب، منظور از هیچ قطبی، یک هستی است که نام و نشان ندارد و قابل ادراک و فهم و تعریف نیست.^۲

۲-۳. هست قابل تعریف یا وجود یا هستی

منظور از هست قابل تعریف، جهان تک قطبی و جهان‌های پایین‌تر است. در عالم هستی، جهان‌های بسیاری وجود دارد که هر کدام از آن‌ها از دیگری تجلی شده است و خود آن جهان دیگری را تجلی کرده است. به علت وسعت بیکران و بی‌نهایت تجلیات الهی، بی‌نهایت جهان و عوالمی با مشخصات متفاوت در هستی وجود دارد که فقط یکی از آن‌ها جهان ناسوت یا دو قطبی است. شناخت این جهان، مقدمه‌ای است که با آن، می‌توان به وحدت موجود در هستی و به جایگاه جهان‌های دیگر اشاره کرد. (طاهری، ۱۳۸۸: ۱۹)

۱-۲-۳. جهان دو قطبی یا عالم ناسوت

در جهان دو قطبی، قابلیت‌ها و امکانات دو گانه‌ای وجود دارد که انسان با آن مواجه است که هر کدام، با ضد خودش شناخته می‌شود. برای مثال، در این جهان، هر کدام از ویژگی‌های متضاد خوبی با بدی، روز و شب، هدایت با گمراهی، عدل و ظلم با وجود یکدیگر، معنی و مفهوم پیدا می‌کند و در یک کلام، اساس این جهان، بر تضاد و دو قطبی بودن است. علت این خصوصیات دو گانه، وجود خیر یا مثبت و شر یا منفی است که تضاد در جهان دو قطبی را شکل می‌دهد که از آن‌ها تحت عنوان شبکه‌ی مثبت و شبکه‌ی منفی نام برده می‌شود.



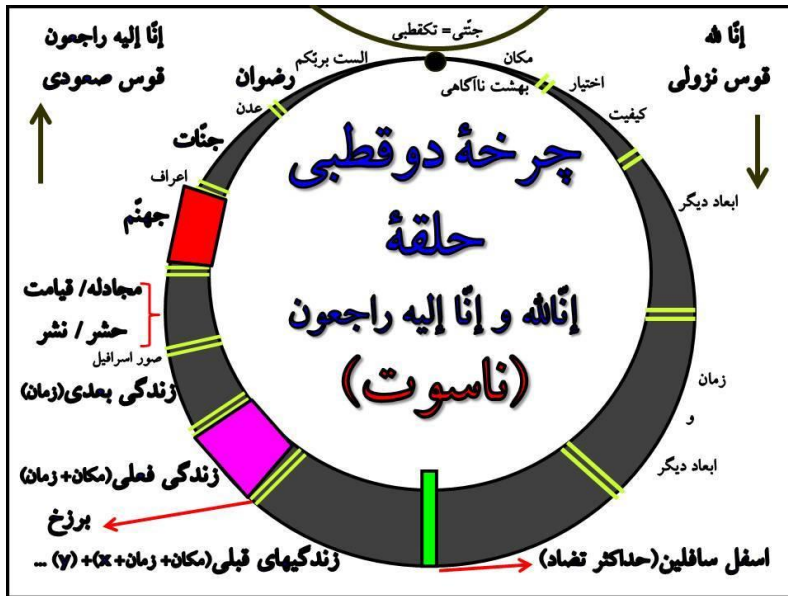
شکل منشور جهان دو قطبی

۱. توجه شود که در این جا عدم به معنای نیستی به کار نمی‌رود.
۲. از تجلی هیچ قطبی، جهان تک قطبی به ظهور می‌رسد که قابل ادراک است.

جهانی که هم اکنون ما در آن زندگی می‌کنیم، مقطعی از این جهان دو قطبی است در حقیقت، جهان دو قطبی، مراتب و مقاطع مختلفی دارد که زندگی در آن‌ها یکی پس از دیگری تجربه می‌شود. ورود ما به جهان دو قطبی، از یک نقطه شروع شده است و چون قرار نیست که همواره از مبدأ دور شویم و به قهقرا برویم، به همان مبدأ نیز خاتمه می‌یابد. (نظاره تا نظر، ۱۳۸۹: ۴۹)

در واقع، خداوند از طرح جهان دو قطبی، باید هدفی داشته باشد و اگر قرار بود این جهان، پیوسته رو به تنزل رود و مسیر بازگشتی نداشته نباشد، به آن هدف نمی‌رسید. به این ترتیب، جهان دو قطبی، در مسیر رفت و بازگشت قرار می‌گیرند و به علت این که مسیر رفت، عین مسیر بازگشت نیست، کل مسیر را می‌توان به یک چرخه (مانند شکل ۱) تشبیه کرد. از این جهت، جهان دو قطبی، چرخه‌ای است که از عوالم مختلفی با خصوصیت دو قطبی تشکیل شده است شروع تجربه در این چرخه، با تنزل از جهانی است که به آن جهان تک قطبی گفته می‌شود (طاهری، ۱۳۸۸: ۱۷۱).

۱۸۱
پژوهشنامه ادیان



شکل (۱) چرخه جهان دو قطبی

در جهان تک قطبی، وحدت حاکم است و ویژگی های دو قطبی وجود ندارد. مسیر حرکت ما در جهان دو قطبی، از یک نقطه بنام مبدأ جهان تک قطبی آغاز می شود و به همان مبدأ خاتمه پیدا می کند. البته مسیر حرکت ما در مقاطع این چرخه، دارای زمان نیست. بنابراین ابتدا و انتها داشتن جهان تک قطبی نیز به معنای اول و آخر بودن از نظر زمانی نیست، بلکه در مراتب پایین، زمان معنی دارد. عبور از مقاطع جهان دو قطبی، از نقطه‌ی آغاز تا نقطه‌ی پایان ترین نقطه جهان تک قطبی، مسیر نزولی چرخه‌ی دو قطبی را نشان می دهد و برگشت از این نقطه تا بالای جهان تک قطبی، مسیر صعودی این چرخه را به تصویر می کشد. از انجایی که اساس چرخه‌ی جهان دو قطبی، تضاد و دوگانگی است، این تضاد، در هیچ بخشی از آن، حذف نمی شود. در مسیر نزولی چرخه، رفته رفته وحدت کمتر و بر کثرت ابعاد و تنوع تجلیات، افزوده می شود و همچنین، به دلیل افزوده شدن این کثرت، کثرت ناشی از تضاد نیز افزایش می یابد اما در مسیر صعودی، هم کثرت ابعاد و کثرت انواع و هم کثرت ناشی از تضاد، کاهش می یابد. (طاهری، ۱۳۸۸: ۱۷۳).

۲-۲-۳. جهان تک قطبی یا عالم وحدت

از منظر عرفان کیهانی، در جهان تک قطبی وحدت حاکم است و خصوصیات دو یا چند قطبی نیست، بلکه جهان تک قطبی بر فراز مکان، زمان، تضاد و هر بعد دیگری قرار گرفته است، وجود مستقلی ندارد و به منزله‌ی تصویری از حقیقتی نامحدود و غیر قابل تصور و تعریف است. بنوعی، جهان هستی، تجلی هیچ قطبی یا عدم است. وقتی جهان هستی را تجلی و عکس «او»^۱ می توان دانست، می توان گفت که جهان نه تنها وجود مستقلی ندارد، بلکه با عظمتش، عظمت خالق خود را معرفی می کند. همچنین، از سویی وحدت و یگانگی خالق را به نمایش می گذارد و از سوی دیگر، بیکرانی و نامحدودیت او را نشان می دهد (طاهری، ۱۳۸۸: ۱۷۷).

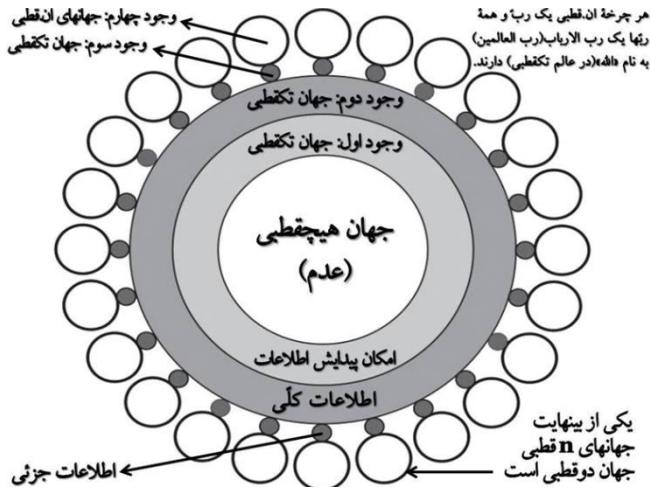
بنابراین امکان ندارد که هیچ قطبی، بی کران و بی نهایت باشد؛ اما تجلیات «او» محدود باشد. به همین دلیل، ممکن نیست که تجلیات او فقط شامل جهان دو قطبی و اجزای آن باشد، بلکه بی نهایت جهان موجود است. جهان‌های بیشمار و وجود دارد که به نوعی چرخه‌های n قطبی، عظمت خداوند را به تصویر می کشند. هریک از این بی نهایت چرخه، از طریق سه جهان تک قطبی که تجلی جهان هیچ قطبی هستند، به وجود آمده‌اند. (شکل ۲)

۱. ذات خداوند: هیچ قطبی

هر چرخه‌ای، سایه‌ی جهان تک قطبی مربوط به آن چرخه است. در این جهان تک قطبی، اطلاعات جزئیات همان چرخه وجود دارد. جهان تک قطبی دیگری که مجموعه‌ی این جهان‌های تک قطبی، تجلی و سایه‌ی آن هستند، دارای امکان طرح جزئیات جهان‌های n قطبی بوده، خودش نیز سایه‌ی جهان تک قطبی دیگری است.

از تجلی جهان هیچ قطبی، جهان تک قطبی یک پارچه‌ای پدیدار شده است. به این عالم، وجود اول گویند. از تجلی وجود اول، جهان تک قطبی دیگری به وجود آمده است که معلومات و ایده‌ی مربوط به خلق جهان‌های تک قطبی چرخه‌های n قطبی را در خود دارد. این عالم وجود دوم نام می‌گیرد. وجود دوم جهان تک قطبی هر یک از چرخه‌ها یا حلقه‌ها را متجلی می‌کند. هر کدام از این جهان‌های تک قطبی که در آن، جزئیات مربوط به هر چرخه یا حلقه معلوم است، وجود سوم نامیده می‌شود. به این ترتیب، از هیچ قطبی تا هر جهان «n قطبی» سه مرتبه‌ی وجودی هست که هر کدام، جهان تک قطبی محسوب می‌شوند و در آن‌ها تضادی وجود ندارد. بنابراین در هستی جهان‌هایی طولی وجود دارد که به شکل عالم یک، عالم دو، عالم سه، عالم چهار، پنج، شش و ... نامگذاری می‌شود. عوالم اول و دوم و سوم، تک قطبی هستند و جهان‌های n قطبی عظمت حق را به تصویر می‌کشند. هر یک از این بی‌نهایت چرخه از طریق سه جهان تک قطبی عوالم یک تا سه که تجلی هیچ قطبی یا عدم هستند، به وجود آمده‌اند (طاهری، ۱۳۸۸: ۱۷۸).

شکل (۲)



شکل (۲) پیدایش از عدم تا جهان N قطبی

۳-۲-۳. مراتب وجود و عقل در پیدایش هستی

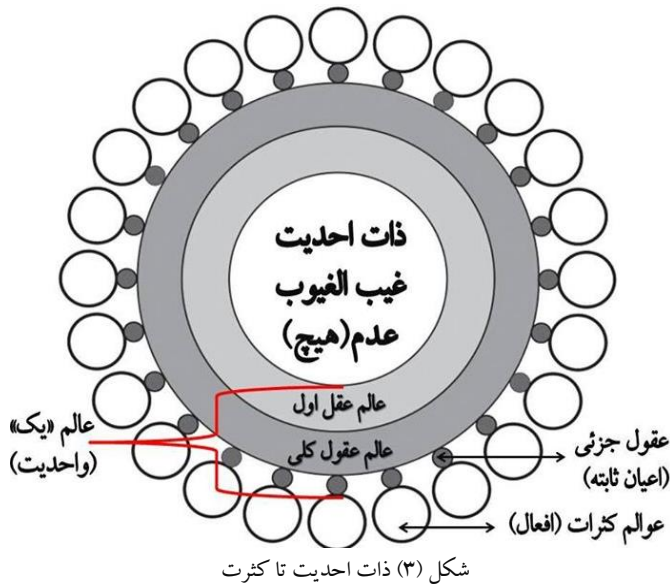
در عرفان کیهانی هریک از سه جهان تک قطبی عالم علم الهی هستند و وجود هر کدام از آن‌ها نسبت به وجود حلقه‌های n قطبی که بالفعل هستند، بالقوه است. به دلیل این که طراحی اجزای هر حلقه‌ی n قطبی، محصول این سه جهان یا عالم تک قطبی است، می‌توان هریک از عوالم را عالم عقل نامید. بنابراین، اولین عالم تجلی یافته از هیچ قطبی، وجود اول بوده، که عقل اول نامیده می‌شود (طاهری، ۱۳۸۸: ۱۷۹).

۳-۲-۳-۱. وجود عقل اول، عقل دوم، عقل سوم یا لاهوت، جبروت، ملکوت

در سلسله مراتب هستی شناسی مکتب عرفان حلقه، وجود اول یا لاهوت، علم کلی است که در آن ایده‌ی آفرینش نقش بسته است. مخلوق وجود اول، وجود دوم یا جبروت یا طرح کلی عوالم n قطبی است. وجود دوم، عقل دوم نام دارد. مخلوق وجود دوم، وجود سوم است. هر کدام از اجزای وجود سوم یا ملکوت، عالم علم و اطلاعات یکی از بی نهایت عوالمی می‌شود که به آنها عوالم n قطبی یا عوالم چهارم می‌گویند. اگر چه در شکل به منظور رعایت سادگی در تصویر سازی، هر یک از این اجزا به صورت مجزا به نمایش در آمده است، پیوستگی آن‌ها یکپارچگی این عالم را حفظ می‌کند. همچنین، در هر یک از این اجزا، همه‌ی اجزای حلقه‌ی n قطبی مربوط به آن وجود دارد. وجود سوم، عقل سوم نیز نامیده می‌شود و جهان مخلوق آن، بالفعل است. برای مثال، از آن بخش از عقل سوم که مربوط به جهان دوقطبی است، جهان دوقطبی پدیدار می‌شود. بنابراین مفهوم خلقت از عالم چهارم به پایین معنا می‌گردد. همه‌ی اجزای جهان دوقطبی و هر یک از جهان‌های n قطبی، مخلوق چهارم محسوب می‌شوند. البته، با توضیحات بخش بعد معلوم می‌شود که همه چیز فقط محصول عقل نیست و برای مثال، خود تجلیات موجود در جهان دو قطبی، به دو بخش تقسیم می‌شوند. (طاهری، ۱۳۸۸: ۱۸۰)

یک دسته از این تجلیات فقط محصول عقل هستند و دسته‌ی دیگر یا انسان‌ها که دو بعد ظاهری و باطنی دارند. بخش ظاهری وجود آنها از تجلی عوالم بالاتر عقل به وجود آمده است و حقیقت اصلی وجود آن‌ها منشأ دیگری دارد که به آن اشاره خواهد شد. اما برای سادگی فهم می‌توان گفت که همه‌ی مخلوقات جهان دوقطبی مخلوق چهارم هستند. انسان نیز خود در مرتبه خود خالق است. برای مثال، انسان دارای خیالات، احساسات و آثار دیگری است که به طور

مستقیم یا غیر مستقیم مخلوق او به شمار می‌رود. خیالات و احساسات هر کسی ساخته و پرداخته‌ی خود او است؛ زمینه‌سازی‌ها و برنامه‌ریزی‌های درونی و نحوه‌ی زندگی و تفکر هر انسان، نقش تعیین‌کننده‌ای در خواب او دارد و اشتیاق و طلب او به صورت انواع دعا و نفرین به ظهور می‌رسد. به این ترتیب، همه‌ی آثار افکار و اعمال انسان، مخلوق او هستند و مخلوق پنجم عالم هیروت نامیده می‌شود. آنچه که توسط انسان خلق می‌شود، خود خلق می‌کند و عالم شش را به وجود می‌آورد و این ماجرا تا منفی بی‌نهایت ادامه دارد. یعنی خود مخلوق پنجم نیز در جهان هستی اثرگذار است و به همین لحاظ، خالق محسوب می‌شود.



انسان با هر اندیشه، کلام و رفتار خود، تشعشعاتی شعوری، مثبت یا منفی، به هستی القا می‌کند و این شعور القا شده، بازتابی برای عالم هستی مادی خواهد داشت. یعنی برآیند شعوری که همه‌ی انسان‌ها به عالم هستی القا می‌کنند، روح صلح و وحدت و یا روح ظلم و کثرت را بر آن حکمفرما می‌کند. بنابراین، اثر شعور القا شده از سوی هر انسانی، مخلوق ششم است و این تا منفی بی‌نهایت ادامه خواهد داشت (طاهری، ۱۳۸۸: ۱۸۱).

۳-۳-۲. وجود و عشق در پیدایش هستی

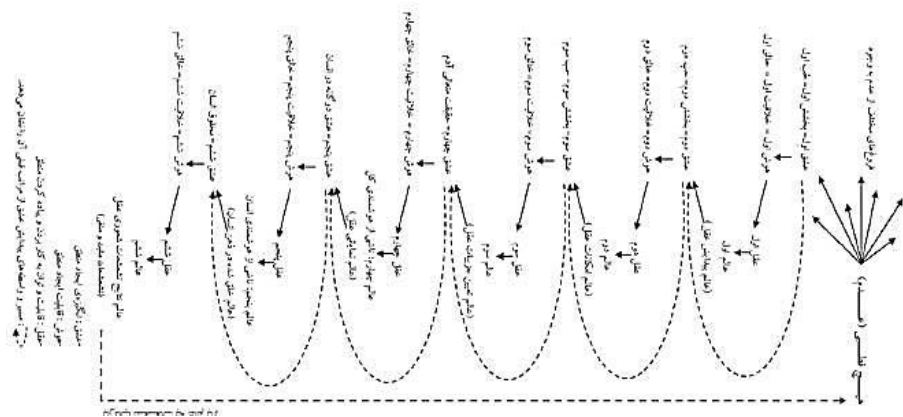
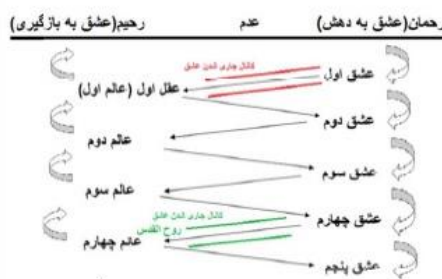
ذات مقدس خداوند، هستی را با عشق متجلی کرده است؛ یعنی در نظام آفرینش، هر حرکتی که موجب ظهور یک جهان و اجزای آن می‌شود، بر مبنای عشق است و آفرینش بر مبنای عشق نیازمند هیچ دلیلی نیست. با توجه به این که عامل تجلی، چیزی جز عشق و رحمت خداوند نیست، عشق اول، از عالم هیچ قطبی جاری شده و وجود اول را هستی بخشیده است؛ عشق دوم، از وجود اول سرچشمه گرفته و وجود دوم را متجلی کرده است و عشق و محبت سوم، از وجود دوم نشأت یافته و وجود سوم را خلق کرده است. اما از این سه وجود در وجود چهارم یا جهان های n قطبی پرده برداری شده است. یعنی این سه وجود پنهان، در وجود چهارم جلوه‌گری می‌کنند. در جهان دوقطبی^۱، عشق و محبت چهارم، چیزی جز حقیقت خلقت و وجود آدم نیست. نظام سلسله مراتبی عقل و عشق، همچنان ادامه می‌یابد و دو ستون مختلف از انواع عشق و عقل ایجاد می‌کند که در کنار هم، بنای هستی را استوار می‌کنند (طاهری، نظاره تا نظر، ۱۳۸۹: ۵۵). (شکل ۴) برای بررسی بیشتر ارتباط میان عقل و عشق در عوالم توجه به این نکات نیز ضروری است (شکل ۴):

در مرتبه اول این که برپایی ساختار و نظام وجود چهارم به عهده‌ی کارگزارانی است که از عشق چهارم پدیدار شده‌اند. در جهان دوقطبی، هوشمندی حاکم بر آن، وظیفه‌ی ایجاد را به عهده دارد. یعنی حقیقت متعالی پیدایش آدم عامل پیدایش این هوشمندی کل است و این هوشمندی عالمی را به وجود می‌آورد که سایه‌ی عقل و از جنس عقل است. با فراهم شدن این بستر، کثرات آدم عشق پنجم را در این عالم جاری می‌کنند.

از جهت دیگر هر عالمی از عشق پدید می‌آید، اما در عین حال، خود از عشق بی‌خبر است. از طرف دیگر، وجود اول تا سوم فقط طرح پدیدار شدن هستی را در خود دارند و این پدیداری، با به صحنه آمدن عشق چهارم انجام می‌شود. یعنی، چهره‌ی عوالم تک قطبی در آیینی وجود چهارم آشکار می‌شود و این، در اثر جاری شدن عشق چهارم است؛ در حالی که خود عالم چهارم از جنس عشق نیست. به بیان دیگر، عقل، وجود خود را مدیون عشق است و عشق تجلی خود را مدیون عقل است. (طاهری، ۱۳۸۸: ۱۸۲)

۱. یکی از جهان‌های n قطبی در عالم ناسوت.

همچنین در آفرینش، عشق پنهان و راز آلود است و نتیجه‌ی آن که عوالم عقل است، از وجود آن خبر می‌دهد. به بیان دیگر، مراتب هستی و اجزای آن بخش پیدای خلقت هستند که به آن‌ها شاهد بازاری می‌گویند و مراتب مختلف تجلی عشق از جمله انسان بخش پر رمز و راز خلقت هستند که پرده نشین محسوب می‌شوند. عشق علاوه بر تجلی گری و هستی بخشی، در بازستاندن هستی هم ایفای نقش می‌کند. از این جهت، عشق خداوند شامل دمش به هستی یا رحمانیت و بازدمش یا رحیمیت است (طاهری، ۱۳۸۸: ۱۸۳).



شکل (۴) دو ستون تشکیل دهنده خلقت

در هر یک از عوالم n قطبی، عشق متناسب با این عوالم است. برای مثال، در عالم دوقطبی، عشق دو گانه می‌شود. یعنی، به دو قطب مخالف تجزیه و به صورت دو گانه محبت و نفرت متجلی می‌گردد. اگرچه عظمت عشق، همه‌ی هستی را فرا گرفته است، این نور هستی بخش، تنها فروغ تابیده از عالم هیچ قطبی نیست و ذات مقدس حق، عوامل دیگری نیز برای ظهور دارد که شناخته

نشده است. دانستن این موضوع فقط به ما یادآوری می‌کند که عظمت خلقت فراتر از آن است که به تصور در آید (طاهری، ۱۳۸۸: ۱۸۵)

۴. هستی‌شناسی در عرفان اسلامی

مسئله هستی‌شناسی در عرفان اسلامی بطور عام و در عرفان ابن عربی بطور خاص نیز دارای اهمیت بسیار زیادی است و با اصطلاح حضرات خمس تفسیر و تبیین می‌شود. این مفهوم از جمله مباحث بنیادین عرفان اسلامی است که ناظر بر مقامات وجود مطلق بوده و محل ظهور و بروز تجلیات حق است. بر اساس توحید عرفانی، در سرای هستی تنها وجود حقیقی خداوند سبحان است و در ماسوای او، همه موجودات تجلیات الهی و جلوه‌های از آن حقیقت ناب بوده و وجود همه چیز وابسته به اوست. از جهت دیگر ذات حق تعالی دارای قید و بند و هیچ حدی نیست و به تعبیر شارحان ابن عربی، مطلق است و تمام مراتب هستی را محیط کرده است (قیصری، ۱۳۷۵: ۱۵). شارحان مکتب ابن عربی هنگام سخن گفتن از سلسله مراتب ظهورات هستی، این بحث را که از مباحث بنیادین عرفان اسلامی است، در دستگاه هستی‌شناسی مکتب ابن عربی حضرات خمس نامیده‌اند.

حضرت در لغت به معنای نزدیکی و قرب است (ابن منظور، ۱۴۰۴: ۱۹۷). در عرفان به معنای مظهر، یعنی محل یا جایگاه ظهور یا حضور خداوند است و در معنای خاص‌تر به معنی هر یک از مراتب نزولی تعینات، از وحدت ذات تا کثرت عالم شهود است (لاجوردی، ۱۳۹۳: ۶۵) بنابراین حضرات خمس بیانگر تبیین مراتب هستی و کثرت ظهورات حق تعالی است. منشأ رایج اصطلاح حضرات خمس در آثار صدرالدین قونوی یافت می‌شود؛ او اولین کسی است که این اصطلاح را در تبیین مراتب هستی و وجود به کار برده است (قونوی، ۱۴۰۴: ۹۶). از این رو، عرفا پنج حضرت یا حضرات خمس را در تجلیات حق قائل شده‌اند.

از آن جایی که حق وجود محض است و وجود جمیع موجودات به آن حضرت منتهی می‌شود و آن حضرت منتهای همه موجودات است و مانند نور، در ذات خود اقتضای ظهور می‌کند و چون ذات حق مجهول مطلق است، بشر از درک آن عاجز می‌ماند، بدین جهت شناخت حق فقط از طریق شناخت ظهورات او ممکن می‌شود؛ بر این اساس، هستی محل تجلی حق به جهت ذات یا به اعتبار صفتی از صفات اوست که این ظهورات مراتب هستی و حضرات نامیده شده‌اند (جامی،

۱۳۷۰: ۴۶). به این ترتیب موجودات عالم هر یک تجلی‌ای از تجلیات حق و مظهری از اسماء و صفات اویند. در عرفان اسلامی و به ویژه ابن عربی اساساً «حق» به دو معنی به کار رفته است: اول: «حق فی ذاته» که وجود صرف و خالص و مطلق است که مطلق از تمام قیدها و لا بشرط از جمیع شروط حتی از قید و شرط گفته شده است؛ بنابراین فراتر از خیال و گمان انسان است و در نتیجه معرفتش امکان پذیر نیست و در حقیقت میان او و عوالم، اثبات قدر مشترک و وجه جامع محال است.

دوم: «حق متجلی» بر خلاف «حق فی ذاته» تجلی در تمام مظاهر، مرادف با خلق و متصف به اوصاف آن، بلکه عین کون و عین اشیاء است و عباراتی هم چون «عین الکون حق» و «سبحان من اظهر الاشیاء و هو عینها» و امثال آن ناظر به این مقام است (جهانگیری، ۱۳۶۷: ۲۰۷).
 حق فی ذاته به وجه متعال الهی ناظر است و حق متجلی عالم ماسوی الله را می‌شناساند. ابن عربی واژه‌ی عالم را مأخوذ از علامت می‌داند. عالم هستی صور ظاهری حق تعالی است و او روح عالم هستی است که آن را تدبیر می‌کند. و از آن جایی که تمام امور عالم، علامتی و مظهری از اسمای الهی است و هر اسمی هم از حیث اشمالش بر ذات که جامع جمیع اسماء است، مشتمل بر جمیع آن‌هاست، بنابراین هر فردی از افراد عالم، خود عالمی است که علامت و نشانه‌ی جمیع اسماء است (قیصری، ۱۳۷۵: ۸۹).

۴-۱. سلسله مراتب هستی در عرفان اسلامی

در عرفان اسلامی مراتب کلی هستی که محل ظهورات و تجلیات حق است، پنج عالم را شکل می‌دهد که در لسان عرفا «حضرات» نامیده شده است. تعداد عوالم هستی به نظر مؤلفان مختلف، متغیر است. ابن عربی و بسیاری دیگر مانند قیصری و لاهیجی به «پنج حضرت الهی» قائل هستند. اگرچه اسماء حق غیر متناهی است، ولی مجموعه عالم و موجودات کثیر با آن که تناهی ندارند، به طور کلی در پنج «حضرت» محصور است که جامع همه عوالم است و در واقع عوالم وجودی را منحصر در پنج عالم می‌نماید.

بنا بر نظر ابن عربی، حقیقت در اطلاق خود رازی کاملاً نشناختنی و غیر قابل دسترس و بسیار فراتر از معرفت انسانی است و پیدایش هستی نیز از طریق تجلی صورت می‌گیرد (izutsu, 1984: 27). برای تشریح و تبیین حضرات خمس نخست می‌توان بین مرتبه‌ی اصل الهی و عالم تجلی

تمایز قائل شد. اصل الهی شامل دو مرتبه است: مرتبه‌ی ورای هر گونه تعین و مرتبه‌ی خدای آفریننده. عالم تجلی نیز خود شامل سه مرتبه است: نخست عالم روحانی یا عقلانی به معنای عمیق و ازه‌ی «عقل» که عالم فوق‌صوری است و بهشت و فرشتگان به آن تعلق دارند. سپس عالم صورت که شامل عالم نفسانی از جمله اندیشه و ذهن و فکر بشری و نیز عالم جسمانی و مادی است (شوان، ۱۳۸۴: ۷). اگرچه آموزه‌ی مراتب هستی را می‌توان به چندین تفسیر عرضه کرد، اما بنا بر تفسیر مشهور آن این مراتب (حضرات) را شامل عوالم لاهوت، جبروت، ملکوت، ملک و انسان کامل می‌دانند.

۴-۱-۱. مرتبه لاهوت (غیب مطلق)

خداوند دارای دو سطح وجودی ذات و صفات است. ابن عربی برای ذات خداوند هیچ اسمی را شایسته نمی‌داند و از روی تسامح آن مرتبه را «حق» می‌نامد و مرتبه دوم را با کلماتی از قبیل، الله و الرحمن می‌نامد. به بیانی دیگر وی، دو مرتبه‌ی وجودی خداوند را تحت عناوین تعیین اول «احدیت» و تعیین دوم «واحدیت» نام می‌برد.

۴-۱-۱-۱. مرتبه ذات احدیت

این مرتبه، اولین تنزل از ذات خداوند تعالی است که ذات حق در آن، به خود از حیث وحدت حقیقیه و احدیت علم دارد. در این تعین کمالات وجودی به صورت بسیط تحقق دارند که از آن به کمال ذاتی تعبیر می‌شود؛ برای مثال صفات کمالی حی، قادر، علم و غیره همه به نحو اندماج و اجمال وجودی بدون این که متمایز و مستقل از یکدیگر باشند، در مرتبه‌ی ذات احدیت وجود دارند (فرغانی، ۱۳۸۶: ۵۱).

۴-۱-۱-۲. مرتبه‌ی ذات واحدیت

این مرتبه اولین حضرت الهی بوده که وجود به صورت صفات واسما و اعیان ثابت می‌باشد. اسماء و صفات، تجلیات ذات حق‌اند؛ به این معنا که هر ذات هر لحظه خودش را با صفات علم، قدرت، سمع، بصر و ... نشان می‌دهد؛ و مقام واحدیت زمانی تحقق می‌یابد که ذات الهی از طریق اسماء و صفات و اعیان اعتبار شود (قیصری، ۱۳۷۴: ۲۴۶). واحدیت موطن تحقق اسمای الهی اسم در

اصطلاح عرفانی است؛ زیرا اسم در اصطلاح عرفانی عبارت است از ذات حق به اضافه‌ی صفتی خاص؛ برای مثال ذات به علاوه‌ی صفت رحمت اسم رحمان را می‌سازد. بنابراین ذات حق از طریق تجلی یافتن، و آشکار شدن به مرتبه‌ی از اسماء و صفات نزول می‌کند که اصطلاحاً به این مرحله «اعیان ثابته» گفته می‌شود. هر اسمی برای خود مظهر خاصی دارد که در آن ظهور و جلوه می‌کند و طبق آن شکل می‌گیرد. ارتباط اسماء با اعیان ثابته به نحو رابطه‌ی ظاهر (اسم) و مظهر (عین ثابت) است. اعیان ثابته دارای دو سطح و مرتبه است که تحت عنوان «فیض اقدس» و «فیض مقدس» نام برده می‌شود و فیض اقدس همان اسماء و صفات الهی و عوالم مجردات است و فیض مقدس عوالم روحانی و مثالی می‌باشد و عالم محسوسات و جسم نیز از فیض مقدس صادر می‌شود (خمینی، ۱۴۰۴: ۲۷۶).

۴-۱-۱-۳. ظهور در کسوت اسماء و صفات

واحدیت، نخستین کثرتی است که از ناحیه‌ی حق تعالی تجلی پیدا می‌کند و به فیض اقدس معروف است یعنی «خلیفه کبری و ولی مطلق» در عالم وجود پدیدار می‌شود و خود را در کسوت اسماء و صفات نمایان می‌کند. البته این گونه کثرت، مفهومی است نه مصداقی. کثرت دوم در مرتبه‌ی خارج از آن واقع می‌شود که هم مفهومی و هم مصداقی است؛ بدین ترتیب به تعبیر قیصری «عرفا مرتبه ظهور تفضیلی اعیان و اسماء را مقام واحدیت و مقام ظهور تفضیلی اسماء و تجلی حق در مظاهر مفصله را مقام خلق می‌نامند (قیصری، ۱۳۷۵: ۳۳۶).

مقام واحدیت، اولین عینت عقلی ذات الهی است که تعینات در آن، صورت تفصیل می‌یابند. اعیان ثابته کثرت از وحدت مقام واحدیت است. متعلق واحدیت، ظهور ذات و اعتبار نسبت‌های مندرج در احدیت است. ذات به اعتبار، ظهور، منشأ اسماء و صفات گردید. که می‌توان گفت که حضرت واحدیت، تعین اول است و نیز مظاهر مفاتیح غیب در تعین اول است (فناری، ۱۳۷۴: ۱۷۸).

اسم الله، اولین تجلی کثرت در عالم اسماء و حضرت واحدیت است و سایر اسماء نیز به واسطه‌ی آن، جامع عمل می‌پوشند. لذا همه‌ی اسماء، مظاهر و تجلیات آن هستند. اسم الله در همه مراحل ظهور، ظاهر و در همه مراتب بطون، باطن است. صورت آن عین ثابته انسان کامل است،

اولین صورتی است که به نحو ثبوت، صورت‌های بقیه‌ی اسماء که مظاهر و تعینات اسم الله هستند، به واسطه‌ی آن ایجاد می‌شوند (خمینی، بی تا: ۴۸).

۴-۲-۲. مرتبه جبروت

دومین حضرت از مراتب هستی حضرت غیب مطلق، حضرت غیب مضاف نزدیک به غیب مطلق است که نمی‌توان با حس ادراک کرد. عالم جبروت، عالمی است که مجرد از ماده و صور می‌باشد. یک دسته از موجودات عالم جبروت کروبیان هستند، این موجودات به هیچ عنوان به عالم اجسام متعلق نیستند، یعنی که نمی‌توانند در عالم، تدبر و تصرفی داشته باشند که به دو قسمت تقسیم شده:

دسته اول: موجوداتی که در بحر جمال و جلال الاهی‌اند غرق‌اند و از عالم هستی و اهل عالم هیچ خبر ندارند؛ که «ملائکه مهیمه» گفته می‌شود. آن‌ها موجوداتی هستند که سر شار از عشق و محبت‌اند و عشق به خدای سراسر وجودشان را در بر گرفته و برای قبول فیض از حق تعالی نیازی به هیچ گونه واسطه‌ای ندارند. دسته دوم: روحانیان هستند: آنها موجوداتی هستند که در عین تجرد به عالم اجسام تعلق داشته و در آن تدبیر و تصرف می‌کنند. روحانیان به دو قسمت تقسیم می‌شوند: «اهل ملکوت اعلی» که قدرت تصرف در امور آسمانی دارند و «اهل ملکوت اسفال» که در امور زمینی قدرت تصرف دارند. (جامی، ۱۳۷۰: ۵۰-۴۷) بنابراین عالم مُلک مظهر عالم جبروت، عالم جبروت مظهر عالم اعیان ثابته، عالم اعیان ثابته مظهر اسمای الهی و حضرت واحدیت و احدیت مظهر حضرت احدیت است (قیصری، ۱۳۷۵: ۹۰).

۴-۲-۳. مرتبه ملکوت

مرتبه سوم عالم ملکوت یا عالم مثال است که گاهی به آن «عالم مثالی» نیز گویند. وجه تسمیه‌ی عالم مثال این است که این مرتبه شامل آن چه در عالم اجسام تحقق دارد، نمود و نمونه‌ی مرتبه‌ی بالاتر خود، یعنی عالم ارواح است (همان: ۹۸). این عالم، واسط میان دو جهان است، زیرا به دلیل جدایی و نبود ماده با عالم مجردات محض مرتبط است و از آن جا که پوشیده در وسعت و صورت است به عالم مجردات شباهت دارد. خصوصیات این عالم این است که واسط بین ملکوت

ارواح مجرد از ماده و عالم مرئی پدیده‌های محسوس است و صور مدرکه با تخیل در این عالم با تصاویر منعکس شده در آینه قیاس پذیر است (شایگان، ۱۳۸۲: ۱۹۹).

مرتبه‌ی عالم مثال به دو قسم متصل و منفصل تقسیم می‌شود، یکی مثال متصل که وابسته به ادراکات بشری است و به آن «مثال مقید» (در مقابل مثال مطلق) و «خیال متصل» هم گفته می‌شود. خواب‌ها و رویاها و عجایب آن به این عالم مربوط می‌شوند. اما در «مثال منفصل» قوای ادراکی انسان شرط نیست؛ چرا که جدا و مستقل از انسان تحقق دارد و یکی از عوالم ثلاثه‌ی تعینات خلقی است. تجسد ارواح، تروّح اجساد، تجسم اعمال، ظهور معانی به صورت‌های مناسب و مشاهده‌ی مجردات در صور اشباح جسمانی در این مرتبه رخ می‌دهد (جامی، ۱۳۷۰: ۵۲).

۴-۲-۴. مرتبه ناسوت

بعد از عالم ملکوت، از مجموعه‌ی عوالم خارج، عالم مُلک است که عرفا بدان «ناسوت» می‌گویند. عالم ملک، چهارمین عالم از حضرات پنج گانه؛ یعنی عالم شهادت مطلق می‌باشد. عالم شهادت مطلق نقطه‌ی مقابل غیب الغیوب و عالم اعیان ثابت می‌باشد. این عالم، عالم ماده است و دارای اوصافی از قبیل؛ زمان، مکان، و غیره است. عرفا این مرتبه از عالم وجود را «عالم طبیعت»، «عالم ماده»، «عالم خلق» و «مرتبه مشاهده» می‌نامند. تجلی حق در این عالم که همان عالم مادی است، به نحو کاملی صورت می‌پذیرد؛ بدین صورت ظهور و بروز آثار وجود حق در این عالم به مرحله‌ی کمال می‌رسد. این فرآیند را «کامل شدن ظهور تجلی وجودی» می‌نامند که ویژگی منحصر به فرد عالم ماده است (قونوی، ۱۳۷۱: ۲۰۵).

۴-۲-۵. مرتبه انسان کامل

آخرین حضرت از حضرات پنج گانه‌ی انسان کامل است که به گفته عرفا این حضرت تحت عنوان «کون جامع» و «حضرت جامع حضرات» که عالم آن، عالم انسانی بوده و جامع تمام عوالم لاهوت، جبروت، ملکوت و ملک است، نام برده می‌شود؛ این بدان معنی است که، جمیع صورت‌های الهی در نشئه‌ی انسانی ظاهر می‌گردند (ابن عربی، ۱۳۷۰: ۵۰). جامع مراتب الهی و کونی در انسان به نحو حق الیقین ظهور کرده و به همین دلیل انسان نسبت به ما سوی الله از رتبه‌ی احاطه و جمیع اسما برخوردار است. بنابراین، انسان کامل است که خداوند به طور کامل در آن تجلی کرده و

حضور دارد، از این روی این حضرت را «حضرت جامع» می‌گویند. در عرفان نظری انسان، جایگاه خاصی دارد و مرتبه‌ی او به لحاظ وجودی از تمام موجودات برتر است، تا آنجایی که عرفا هدف اصلی از ایجاد عوالم را عالم انسانی و نشئه‌ی حق می‌دانند (قیصری، ۱۳۷۵: ۳۲۵). با توجه به مراتب گفته شده حضرات خمس، آنچه در این مبحث حائز اهمیت است، اینکه وجود هر مرتبه، از مرتبه‌ی بالاتر صدور و ظهور تجلی یافته است و کلیه‌ی آن‌ها از مرتبه‌ی اول یعنی از ذات حق تجلی نموده‌اند. در واقع، تمام مراتب وجود، تجلی و ظهور وجود حق هستند. بنابراین، عوالم هستی نه تنها اموری گسسته نیستند، بلکه با یکدیگر پیوند ژرف و محکم دارند؛ زیرا فقط یک وجود است که تجلیات بی‌نهایت دارد. پس هر چه در عالم هست مثال و صورت چیزی است که در عالم بالا است. بدین ترتیب آنچه در عالم مادی محسوس هست مثال و ظاهر چیزی است که در عالم خیال نیز هست و هر آنچه در عالم خیال هست مثال و ظاهر چیزی است که در عالم ارواح مجرده هست و هر آنچه در آن جا هست مثال و صور ظاهری چیزی است که در عالم اعیان ثابت می‌باشد.

۵. جمع بندی نهایی

اگر چه در تحلیل و ریشه یابی مبانی فکری مکتب عرفان حلقه می‌توان شاهد تاثیرپذیری این مکتب از منابع و مکاتب متعددی بود که هر کدام بنوعی در این مکتب تاثیر گذار بوده اند، اما در بحث تفسیر هستی شناسی و تحلیل مراتب هستی و چگونگی نظامندی عوالم گوناگون هستی و ارتباط آنها با یکدیگر شباهت و همسان سازی این مکتب از رویکرد و تحلیل هستی شناسی در عرفان اسلامی کاملاً مشهود و آشکار است. بطوریکه بسیاری از اصطلاحات و مفاهیم ابداعی در این مسئله در مکتب عرفان حلقه با مفاهیم اصلی در هستی شناسی عرفان اسلامی قابل تطبیق و متناظر با آنهاست.

بعنوان نمونه مفاهیمی مانند: حضرات خمس ذکر شده در عرفان اسلامی با مراتب هستی در عرفان کیهانی تطابق دارد. چنان که هاهوت یعنی ذات مقدس و پاک حق تعالی در عرفان اسلامی با مفهوم هیچ قطبی یا عدم در عرفان کیهانی شباهت دارد و مرتبه لاهوت در عرفان اسلامی با وجود اول یا عقل اول در عرفان کیهانی از جهت این که هر دو نخستین حقیقت، هم چون برترین وجودی اند که دربردارنده‌ی دیگران هستند، شباهت دارند. علاوه بر این مرتبه جبروت و عالم

ارواح مجردة در عرفان اسلامی با طرح کلی عوالم n قطبی تشابه دارند و عالم ملکوت یا عالم مثالی در عرفان اسلامی که این عالم واسطه‌ی عالم ارواح و عالم جسم و ماده است و حد فاصل میان ارواح و اجسام است، از این نظر با عقل سوم یا وجود سوم و مُلک و ارکان هستی، مطابقت دارند. این مرتبه همچون کارگزارانی هستند که در شکل گرفتن و تداوم عوالم، نقش دارند و این ارکان، عوامل شکل‌گیری تجلیات در هر عالم هستند؛ زیرا از هر جزء کوچک گرفته تا هر یک از عوالم تک قطبی، همه چیز به واسطه‌ی آن‌ها به وجود می‌آید، در همه‌ی مراتب هستی، این ارکان، ملک نام می‌گیرند. در آخر عالم ناسوت در عرفان اسلامی با مخلوقات جهان دوقطبی در عرفان کیهانی که مخلوق چهارم هستند، مشابهت دارد؛ زیرا تجلی خاکی و مادی است که پا به عرصه هستی گذاشته و در عالم ناسوت و ماده که عالم اجسام و مرتبه حسی و محسوسات است، حضور دارد.

با توجه به این تاثیرپذیری و شباهت بین این مفاهیم در این دو مکتب می‌توان به چند نکته اساسی توجه کرد. اولاً اینکه فارغ از طرح مسائل دیگر در مکتب عرفان حلقه که محل بحث این پژوهش نیست، در مسئله هستی‌شناسی این مکتب کاملاً از مبانی عرفان اسلامی متأثر است و اگر چه اصطلاحات جدیدی برای بیان مبانی فکری این مکتب ابداع شده است، اما در این مسئله مستقل از عرفان اسلامی نیست و کاملاً وابسته به مبانی فکری عرفان اسلامی است. ثانیاً این مکتب با خوانش و قرائت جدیدی از هستی‌شناسی عرفان اسلامی و ابداع اصطلاحات جدیدی از هستی‌شناسی سعی کرده این رویکرد جدید را با مبانی دیگر خود در این مکتب مانند، سایمتولوژی و علم‌شناسی، فرادرمانی هماهنگ کرده و در جهت کاربردی کردن مفاهیم و مبانی خود گام بردارد.

منابع

۱. ابن عربی، محی الدین (۱۳۷۰). *فصوص الحکم*، تهران، الزهراء.
۲. ابن منظور، محمد بن مکرم (۱۴۰۴). *لسان العرب*، جلد ۱۴، بیروت، دار صادر.
۳. جامی، عبدالرحمن (۱۳۷۰). *نقدالنصوص فی شرح نقش النصوص: تصحیح ویلیام چتیک*، تهران، علمی و فرهنگی.
۴. جهانگیری، محسن (۱۳۶۷). *محی الدین ابن عربی چهره برجسته عرفان اسلامی*، تهران، دانشگاه تهران.
۵. خمینی، روح اللّه (۱۴۰۴). *تعلیقات علی شرح فصوص الحکم و مصباح الانس*، قم، دفتر تبلیغات اسلامی.
۶. خمینی، روح الله (بی تا). *التعلیقه علی الفوائد الرضویه*، تهران، موسسه تنظیم و نشر آثار امام خمینی.
۷. دارا شکوه، محمد (۱۳۸۰). *مجمع البحرين*، تصحیح و تحقیق: محمد رضا نائینی، چاپ دوم، تهران، سخن.
۸. شووان، فریتهیوف (۱۳۸۴). *حضرات پنج گانه الهی*، ترجمه محمود بینای مطلق، ماهنامه آفتاب، ۱(۵)، ۷-۸.
۹. شایگان، داریوش (۱۳۸۲). *آئین هندو و عرفان اسلامی*، ترجمه: جمشید ارجمند، تهران، فرزانه روز.
۱۰. طاهری، محمد علی (۱۳۸۷). *انسان و معرفت*، عرفان کیهانی.
۱۱. طاهری، محمد علی (۱۳۹۰). *بینش و انسان*، عرفان کیهانی.
۱۲. طاهری، محمد علی (۱۳۸۸). *عرفان کیهانی*، عرفان کیهانی.
۱۳. فرغانی، سعیدالدین (۱۳۸۶). *منتهی المدارک* (شرح تائیه ابن فارض)، تصحیح: وسام خطاوی، قم، اشراق.
۱۴. فناری، محمد بن حمزه (۱۳۷۴). *مصباح الانس*، تصحیح: محمد خواجوی، تهران، مولی.
۱۵. قونوی، صدر الدین محمد ابن اسحاق (۱۴۰۴). *اعجاز البیان فی تأویل ام القرآن*، قم، بوستان کتاب.

۱۶. قونوی، صدر الدین محمد ابن اسحاق (۱۳۷۱). الفکوک، تصحیح محمد خواجهوی، تهران، مولی.

۱۷. قیصری، داوودبن محمد (۱۳۷۴). شرح الثائیه، ضمیمه کتاب عرفان نظری نوشته یحیی یثربی، قم، تبلیغات اسلامی.

۱۸. قیصری، داوودبن محمد (۱۳۷۵). شرح فصوص الحکم، تصحیح: جلال الدین آشتیانی، تهران، علمی و فرهنگی.

۱۹. مولانا، جلالالدین محمدبلخی (۱۳۷۸). مثنوی معنوی، تصحیح عبدالکریم سروش، تهران، علمی فرهنگی.

۲۰. ناصری راد، علی (۱۳۹۰). افسون حلقه، تهران: سایان.

۲۱. نظاره تا نظر، ضمیمه ماهنامه گزارش، بهمن ۸۹، تهران، ۱۳۸۹، صفحات ۶۰-۴۷.

۲۲. لاجوردی، فاطمه (۱۳۹۳). حضرات خمس. دایره المعارف بزرگ اسلامی، جلد ۲۱، تهران، مرکز دایره المعارف بزرگ اسلامی.

23. Izutsu, toshihiko (1984). Sufism and Taoism, London.