

The Conceptual Evolution of the Five Divine Presences: From Muḥaqqiq Qūnawī to Imam Khomeini

Seyyed Mahmoud Sadeqi  / Assistant Professor, Department of Islamic Mysticism and Imam Khomeini's Thought, Imam Khomeini and Islamic Revolution Research Institute, Tehran
Sadeqi.sm355@ri-khomeini.ac.ir

Received: 2026/05/16 - Accepted: 2026/08/31

Abstract

The discipline of theoretical mysticism (ʿirfān-i nazārī) has formulated the system of manifestation (tajallī) in order to analyze the relationship between the Essence (dhāt) and the world of multiplicity. Within this framework, the question of the Five Divine Presences (al-ḥaḍarāt al-khams) undertakes to explain the modality whereby multiplicity issues from unity. Indeed, the system of manifestation and the Five Presences provide an answer to the question of how and through what process the emanation of multiplicity has taken place. On the other hand, the divergences among the commentators of the Ibn ʿArabī school have given rise to certain disagreements on this matter, and it is precisely in these differences of opinion that the conceptual evolution of the Five Presences must be sought. This research endeavors to trace the evolution and transformation of this concept from its formation by examining the views of the principal commentators of this school. By analyzing the opinions of each, it seeks to demonstrate the degree of adherence of each commentator to the originator of this doctrine. Evidently, the treatment of this question will prove illuminating for the analysis of the foundations of certain contemporary scholars of mysticism who maintain the existence of a foundational difference between Ṣadr al-Dīn Qūnawī and Sharf al-Dīn Qaysarī.

Keywords: Manifestation, Aḥadiyya (The Station of Absolute Oneness), Wāḥidiyya, Essence, Five Divine Presences.



سیر تطور مفهومی حضرات خمس؛ از محقق قونوی تا امام خمینی *

سید محمود صادقی / استادیار گروه عرفان اسلامی و اندیشه امام خمینی پژوهشکده امام خمینی و انقلاب اسلامی تهران
Sadeqi.sm355@ri-khomeini.ac.ir

دریافت: ۱۴۰۵/۰۲/۲۶ - پذیرش: ۱۴۰۵/۰۶/۰۹

چکیده

دانش عرفان نظری، نظام تجلیات را برای تحلیل رابطه ذات با عالم کثرات مطرح کرده است و مسئله حضرات خمس در این اندیشه عهده‌دار تبیین چگونگی صدور کثرت از وحدت است. در حقیقت نظام تجلیات و حضرات خمس، پاسخ به این پرسش است که صدور کثرت چگونه و طی چه فرایندی صورت پذیرفته است؛ از طرفی تفاوت آراء شارحان مکتب ابن عربی، موجب بروز اختلافاتی در این باب شده است که تطور مفهومی حضرات خمس را باید در همین تفاوت آراء و اختلافات جست‌وجو کرد. این پژوهش می‌کوشد تا با بررسی اقوال شارحان اصلی این مکتب، سیر تطور و تحول این مفهوم را از زمان شکل‌گیری پی بگیرد و با تحلیل آراء هر یک، میزان پای‌بندی هر یک از شارحان را به مبدع این اندیشه نشان دهد. بدیهی است که طرح این مسئله در تحلیل مبنای برخی عرفان‌پژوهان معاصر که به اختلاف مبنای صدرالدین قونوی و شرف‌الدین قیصری باور دارند، راه‌گشا خواهد بود.

کلیدواژه‌ها: تجلی، احدیت، واحدیت، ذات، حضرات خمس.

مقدمه

یکی از اصول مسلّم عرفان نظری «اطلاق حقیقی ذات حق (تعالی شأنه)» است که حضور حق را در همه کثرات در پی دارد. این حضور، وجودی و عین کثرات است؛ به این معنا ذات حق به حکم اطلاق، در موطن کثرات، به حضوری وجودی حاضر است.

افزون بر این، متون اصلی عرفان نظری، مملو از عباراتی است که بر اساس آن، «کثرات» جملگی هیچ، پوچ و باطل، و مقیدات همگی خیال، وهم و پندار خوانده می شود (ابن عربی، ۱۹۴۶، ج ۱، ص ۱۰۴)؛ چنان که بر اساس بسیاری از این عبارات، وجود و حقیقت، در ذات الهی منحصر است که نتیجه این سخن نیز تهی بودگی، و هیچ و پوچ بودن کثرات خواهد بود. چنان که ابن عربی خود در فصوص/الحکم آورده است: «لیس [فی الوجود] إلا العین الذی هو الذات» (ابن عربی، ۱۹۴۶، ج ۱، ص ۷۶).

مباحثی از این دست، در زمره اصول مسلم و پذیرفته شده عرفان نظری است، لیکن این اصول پذیرفته شده، این پرسش ها را در ذهن زنده می کند که اگر حق به اطلاق مقسمی مطلق است (و حتی به قید اطلاق هم مقید نیست) و به حکم همین اطلاق، در مقیدات حضور وجودی دارد، چگونه می توان مقیدی را تصویر کرد؟ در این صورت، آیا می توان کثرتی را تصور کرد؟ آیا به حکم اطلاق مقسمی، و سریان مصداق واحد وجود در تمامی کثرات، عالم و کثرات آن اموری موهوم اند و مقیدات وجود خارجی ندارند؟ و آیا ما سوی الله هیچ و پوچ اند؟

مباحث مربوط به ذات (وحدت) و عالم کثرات، در دانش های مختلف با لطافت ها و ظرافت ها، و البته پیچیدگی هایی خاص، موضوع بحث قرار گرفته است و هر یک فراخور مبادی و مبانی خود، به این مسئله پرداخته اند. دانش عرفان نظری نیز برای تحلیل رابطه ذات با عالم کثرات، «نظام تجلی» را مطرح می کند. به این ترتیب کثرات، تجلیات و مظاهر حق (تعالی شأنه) هستند؛ به این بیان، تجلی به معنای خروج مطلق از مقام اطلاق و تلبس به لباس تقید و تعین است. در حقیقت مطلق وقتی از مقام اطلاق به مقام تقیید تنزل می کند، نیز همان اطلاق مقسمی است که به تقیید درآمده است. به عبارت بهتر، مطلق و مقید در این مقام مقابل هم نیستند تا میان آنها تباین مصداقی تصویر شود، بلکه ذات در مقام اطلاق، همه این تعینات را دربر می گیرد و این تعینات در مقام ذات، تصویر تفصیلی مقابل هم ندارند.

فرایند «تجلی»، درست زمانی رخ می دهد که این کمون به بروز، و این اندماج به تفصیل بگراید. به این ترتیب حقیقتی که در مرحله کمون خود به صورت اندماژی با دیگر حقایق متحد است، در مرحله بروز، با دیگر اسماء و صفات تفاوت و تغایر می یابد. بنابراین «تجلی، جلوه ذات یا تقید مطلق است»، و وجودی مغایر یا مقابل آن معنا ندارد و چنان که ابن عربی گفته است، عالم همانا تجلی اوست در صورت اعیان ثابته، که وجود آنها بدون او مستحیل است (ابن عربی، ۱۹۴۶، ص ۸۱).

توجه به این نکته لازم است که در نظام تجلیات، ظهور و تجلی حق در اشیاء، او را در آن شیء منحصر نمی‌کند و به همین دلیل هم موجب تنقید ذات نمی‌شود (فناری، ۲۰۱۰، ص ۲۵).

۱. نگاهی کوتاه به مفهوم تجلی

در یک نگاه کلی می‌توان گفت که در نظر اهل معرفت، تجلی آشکار شدن ذات مقدس حق (غیب مطلق) و کمالات آن به تعینات ذاتیه، اسمائیه یا افعالیه، بر خود آن ذات مقدس، یا بر اسماء و اعیان اوست. به این بیان، تجلی و ظهور، همان آشکار شدن مطلق به تعین خاص است؛ چراکه مطلق با حیثیت اطلاقی خود ظهوری ندارد و برای ظهور و هویدا شدن، باید نخست تعین یافته، سپس آشکار شود. به عبارت بهتر، مطلق زمانی ظهور می‌یابد که تعین بیابد: «و القول بالظهور هاهنا انما یعنی به صیرورة المطلق متعیناً بشیء من التعینات» (ابن ترکه، ۱۳۶۰، ص ۳۰۴).

همین تعریف کوتاه، جایگاه ویژه و اهمیت خاص واژه تجلی را در جهان‌بینی عرفانی نمایان می‌سازد. تجلی اساس هستی‌شناسی و بنیاد معرفت‌شناسی عرفان اسلامی را تشکیل می‌دهد و چنان‌که برخی مستشرقان به درستی توجه داده‌اند، مسئله تجلی، نقطه محوری در اندیشه عرفانی اسلام، و به‌خصوص اندیشه عرفانی ابن عربی، و رکن رکن جهان‌بینی اوست و همه تفکر ابن عربی، در باب ساختار وجودی جهان، بر همین محور شکل می‌گیرد (ایزوتسو، ۱۳۸۵، ص ۱۶۷).

محوریت این مفهوم بنیادین در ساحت عرفان اسلامی موجب شده است که عارفان محقق از دیرباز به تعریف این مفهوم همت بگمارند؛ لیکن نکته مهم در این باب آن است که تعاریف ارائه‌شده تا پیش از قرن هفتم هجری و ظهور ابن عربی، سویه‌ای معرفت‌شناسانه دارد؛ به این معنا، تجلی همانا جلوه‌گر شدن حقیقت در آینه دل عارف است (ر.ک. طوسی، ۱۹۱۴، ص ۲۶۳؛ کلاباذی، ۱۹۳۳، ص ۱۲۲؛ بخاری، ۱۳۶۳، ج ۴، ص ۱۵۴۹). پس از این، ابن عربی با تأثیرپذیری از میراث حکمی و عرفانی پیش از خود، وجوه هستی‌شناسانه عرفان اسلامی را گسترش داد و به گونه‌ای عرفان را فلسفی کرد. در حقیقت ابن عربی در جهان‌بینی خود به تجلی مفهوم و معنی هستی‌شناختی و جهان‌شناختی بخشید و در تبیین هستی‌شناسی مبتنی بر وحدت وجود خود، از مفهوم تجلی بهره گرفت (موسوی بجنوردی، بی‌تا، ج ۱۴، ص ۵۸۸).

به این ترتیب، مسئله تجلی در تاروپود اندیشه ابن عربی رسوخ کرده و با همه دیدگاه‌های او درهم آمیخته است؛ چراکه تجلی به مثابه ستون و عمودی است که نگاه هستی‌شناسانه ابن عربی بر آن بنا شده است. وی با تمسک به تحلیل خود از تجلی، خلق و کیفیت صدور کثرت از وحدت را تفسیر کرده و بیانی روشن از آن ارائه می‌کند، بی‌آنکه به اصل وحدت وجود خدشه وارد شود (حکیم، ۱۳۹۴، ص ۱۹۴-۲۰۲).

۲. اصطلاح حضرت و جایگاه آن در نظام‌واره تجلی

اکنون و با فهم جایگاه تجلی در اندیشه عرفانی، می‌توان به کلیدواژه اصلی این نظام‌واره و مراتب آن پرداخت. فهم دقیق واژه حضرت، بی‌توجه به مفهوم لغوی آن ممکن نیست؛ کلمه حضرت از ریشه (ح-ض-ر) در لغت‌نامه‌های فارسی به معنای جانب، سوی، طرف، نزد، خدمت، نزدیکی (با نظر تبجیل و احترام)، مجلس و محضر، درگاه، پیشگاه، آستانه و... آمده است (دهخدا، ۱۳۷۷، ذیل واژه حضرت). این معانی را می‌توان در لغت‌نامه‌های عربی نیز مشاهده کرد. افزون بر این، می‌توان معانی‌ای چون شهادت و حضور را نیز در فرهنگ لغت‌نامه‌های عربی، ذیل این واژه دید. فیومی «سخن گفتن بحضرة فلان» را به معنای سخن گفتن در حضور او معنا کرده است: «کلمته بحضرة فلان: بحضوره» و نکته مهم آنکه، «حضرة الشیء» را به معنای «فناؤه و قرب» دانسته است (فیومی، بی تا، ج ۲، ص ۱۴۰).

ابن فارس نیز «حَضَرَ» را به معنای ورود در شیء و مشاهده آن دانسته و «حضرة الرجل» را «فناؤه» معنا کرده است (ابن فارس، ۱۴۰۴ق، ج ۲، ص ۷۶-۷۷). صاحب التحقيق نیز با توجه به قول اهل لغت، واژه «حَضَرَ» را مقابل معنایی «مغیب» دانسته و آن را حالتی متحصل و مستقر، پس از گام نهادن به سوی شیء خوانده است. در نظر ایشان گام نهادن و ورود در ساحت شیء، پیش از استقرار آن «حالت متحصل» صورت می‌پذیرد، چنان که مشاهده، اشراف و قرب که در زمره معانی این واژه آمده است، از لوازم «حالت متحصّله» و آثار آن است. وی البته بر این باور است که معنای حضور با توجه به آن «حالت متحصّله مستقره»، به اختلاف موارد و متعلقات تغییر می‌کند.

صاحب التحقيق پس از بررسی معنای واژه در آیات مصحف شریف، به این نکته التفات می‌دهد که در همه آیات بررسی شده، کلمه مزبور با توجه به جهت استقرار، در قبال شیء معنا می‌یابد و از این رو نمی‌توان معنای واژه را تنها از حیثیت ورود، قرب، شهود، یا مسائلی از این دست تفسیر و تحلیل کرد (مصطفوی، ۱۳۶۸، ج ۲، ص ۲۴۰). روشن است که معنای اصطلاحی واژه حضرت نیز از معنای لغوی آن اشراب شده است؛ به خصوص آنکه دو کتاب معتبر صحاح‌اللغة و معجم مقاییس‌اللغة، «حضرة الشیء» را «فناؤه و قرب» معنا کرده‌اند. به این بیان «حضرت شیء»، به معنای گرداگرد شیء و نزدیکی و ساحت آن است؛ افزون بر آنکه گونه‌ای تقابل با معنای غیب نیز در معنای آن نهفته است.

به این ترتیب و با التفات به «اطلاق حقیقی ذات حق تعالی شأنه» و «تجلی وجودی آن در همه کثرات»، اصطلاح حضرت یا حضرات خمس (یا مراتب پنج‌گانه وجود) به معنای درجات و مقامات وجود مطلق و محل ظهورات تجلیات حق در اندیشه پیروان مکتب عرفانی ابن عربی مطرح گردید، و در زمره اصول پذیرفته شده آن درآمد. بر این اساس، سیر ثبوتی تکوین عالم خلقت در عرفان نظری، در دو قوس نزولی و صعودی ترسیم می‌شود که هر یک از این دو قوس، مرتبه‌ای از ظهورات حق (تعالی شأنه) را به صورت طولی نمایان می‌سازد.

در این مقام توجه به این نکته لازم است که اهل معرفت گاهی برای بیان مراتب تجلیات وجود از واژه «عالم» بهره می‌گیرند. به این معنا، در نظر ایشان کلمه «عالم»، اسم برای همه چیز، جز حق (تعالی شأنه) است. چنان که کاشانی بدان تصریح کرده است؛ حقیقت عالم اما در نظر کاشانی، وجود مقید به صفات امکانی است، و به همین دلیل هم عبارت «سوی الحق» را به کار گرفته است. در حقیقت عالم با توجه به وجه نشانه و علامت بودن، در نسبت با حق، حالت «خلل» و «سایه» دارد که البته در عین عدم اتصاف به وجود، وجودی زائده بر حق نیست (کاشانی، ۱۴۲۶ق، ج ۲، ص ۴۹۳).

به این ترتیب می‌توان گفت، «عالم» صورت حق، و «حق» هویت عالم و روح آن است. همین تعریف از عالم، تفاوت آن را با «حضرت» در اصطلاح اهل معرفت نمایان می‌سازد؛ چراکه کلمه حضرت، چنان که گذشت، به معنای وجود است؛ به عبارت بهتر، وقتی از این مراتب با عنوان حضرت یاد می‌شود، به حیثیت وجودی این مراتب توجه می‌شود؛ لیکن کلمه عالم که از علامت مأخوذ است، «نشان» آن مرتبه وجودی را مد نظر دارد. بر این اساس کلمه «حضرت»، به امری وجودی توجه می‌دهد که در آن تغایری نیست، لیکن «عالم» که علامت و نشانه است، به نوعی تغایر میان علامت و ذوالعلامه توجه می‌دهد. به عبارت روشن‌تر، وقتی از عبارت «حضرات خمس» استفاده می‌شود، حیثیت وجودی «مراتب پنج‌گانه وجود» مد نظر است؛ لیکن وقتی از حیث تعینات و ماهیات به این مراتب توجه شود، عبارت «عوالم خمس» به کار می‌آید. محقق قیصری در مقدمه خود بر شرح فصوص الحکم به این نکته التفات می‌دهد که مرتبه ذات و مقام غیب‌الغیوبی حق، هیچ‌گاه به عنوان عالم شناخته نمی‌شود (قیصری، ۱۳۸۶، ص ۸۹). به این معنا در نظر قیصری عوالم، مظهر اسماء و صفات‌اند و از این رو کلیت و جزئیت می‌پذیرند؛ به همین دلیل نیز نمی‌توان عوالم را در عدد پنج منحصر دانست؛ چراکه عوالم می‌توانند جزئیاتی نامحدود را ذیل خود داشته باشند. با این وصف باید گفت، عوالم کلیه متناهی، و عوالم جزئیه نامتناهی و بی‌نهایت‌اند. دلیل عدم تناهی نیز همان دلیل معروف عدم انقطاع فیض، و دوام و پیوستگی وجود واجب‌الوجود است. اکنون و با این نگاه می‌توان، حضرات خمس و عوالم کلیه وجود را با نگاهی دقیق‌تر بررسی کرد و آراء عارفان محقق را در این زمینه به تحلیل نشست.

۳. ریشه‌یابی اصطلاح «حضرات خمس» در مکتب ابن عربی

چنان که گذشت، اصطلاح «حضرت» در معنای خاص خود، نمایان‌گر هر یک از مراتب طولی وجود (از وحدت ذات تا کثرت عالم شهود) است. ابن عربی و شارحان او، واژه حضرت را به معنای مرتبه‌ای از مراتب وجود دانسته‌اند و در کنار آن نیز از اصطلاحاتی چون نشئه، عالم، تعین و... بهره گرفته‌اند.

به نظر می‌رسد که ابن عربی خود برای نخستین بار از اصطلاح «حضرت» برای بیان مراتب و درجات تجلی وجودی حق بهره گرفته و به آن پرداخته است؛ اصطلاحاتی چون «حضرة الالهية»، «حضرة الاحدية»،

«حضرة الخيال» و... در آثار و نوشته‌های ابن عربی سابقه دارند (ابن عربی، بی‌تا، ج ۱، ص ۲۷۱؛ ج ۲، ص ۸۳؛ ۱۹۴۶، ص ۶۷، ۸۵ و ۱۰۰). باین‌همه، اصطلاح «حضرات خمس» را نمی‌توان در آثار و نوشته‌های ابن عربی یافت؛ گرچه تدوین و تبیین مفهومی اصطلاح مزبور (حضرات خمس) را می‌توان در برخی نوشته‌های وی جست‌وجو کرد (ابن عربی، ۱۳۳۶، ص ۲۱-۲۴).

به این ترتیب، صدرالدین قنونی را باید مُبدع اصطلاح حضرات خمس نامید. قنونی برای نخستین بار اصطلاح مزبور را به عنوان مفهومی متمایز و محوری بررسی و تحلیل می‌کند و آن را به صورت یک کل یا واحد پیوسته و مرتبط با یکدیگر شرح می‌دهد و مفاهیم و تعاریف پراکنده مطرح شده توسط ابن عربی را به صورت منسجم، و در قالب مفهومی کلیدی به کار می‌گیرد.

نکته مهم و قابل توجه در این باره آن است که آراء شارحان اندیشه ابن عربی درباره «مراتب یا حضرات خمه» متفاوت است. همین تفاوت آراء درباره حضرات خمس و مراتب تجلی وجودی حق، تطور مفهوم حضرات را از آغاز شکل‌گیری مفهوم تا به امروز موجب شده است.

۴. حضرات خمس از دیدگاه مُبدع آن

چنان که گذشت، صدرالدین قنونی را باید مُبدع اصطلاح حضرات خمس نامید. وی در جامه نخستین شارح آراء و اندیشه‌های شیخ، بر این باور است که مراتب تجلیات وجود، و حضرات خمه الهیه در سه قسم دسته‌بندی می‌شود؛ قسمی که مختص ذات مقدس حق است، قسمی که به کون و عوالم خلقی مرتبط است و قسمی که سرّ جامع میان این دو قسم است. به این اعتبار می‌توان گفت که در نظر قنونی، برخی مراتب حضرات خمس، به غیب اختصاص دارد، و برخی مراتب آن به عالم شهادت، و مرتبه جامع نیز همان مرتبه انسان کامل است (قنونی، ۱۳۸۱، ص ۹۰-۹۱).

صدرالدین قنونی در موضعی دیگر از آثار خود، این دسته‌بندی را تفصیل می‌دهد و دایره اشمال «غیب» را اسماء و صفات، اعیان ممکنه، و معانی مجرده معرفی می‌کند که شهادت، حس و ظهور در مقابل آن نشسته است، و حضرت جامع میان این دو قسم، حضرت انسان کامل است که حضرت روح اعلی و اعظم، و قلم اعلی است (قنونی، ۱۳۸۴، ص ۱۸).

به این ترتیب می‌توان غیب را در نظر قنونی، در دو اعتبار «غیب غیرمخلوق» و «غیب مخلوق» در نظر گرفت؛ غیب غیرمخلوق مرتبه «تعیین اول»، «حضرة الباطن»، «حضرت اسماء و صفات»، و «حضرة العلم» است. در این مرتبه همه کثرات در علم الهی حاضرند. پس از این مرتبه غیب مخلوق است که مرتبه واسط میان غیب و شهادت است و «عالم ارواح» و «عالم عقول» یا «ملکوت» خوانده می‌شود: «و انحصار مراتبه الاصلية فی الحضرات الخمس الإلهية الكلية و هي الغيب المشتمل على الأسماء و الصفات و الأعیان الممكنة و المعانی المجردة و

التجلیات، و فی مقابلتها حضرة الشهادة و الحس و الظهور و الاعلان، و بينهما حضرة الوسط الجامع بین الطرفين و يختص بالإنسان، و بین الغیب و هذا الوسط حضرة الأرواح العلی و الروح الأعظم و ما سطره بالأمر العلی من كونه مسمى بالقلم الأعلى، و بین الشهادة و الوسط أيضاً مرتبة عالم المثال المقید و مستوى الصحف الإلهیة و الكتب المتفرعة عن الكتاب الربانی المختص بسماء الدنيا (فناری، ۲۰۱۰، ص ۲۹۰).

قونوی در موضعی دیگر از آثار خود آورده است: «ثم إنَّ المتوسط انقسم إلى ما غلب عليه حكم الروحانية و حكم مجمل الظهور الأول، كالعرش و الكرسي، و إلى ما غلب عليه نسبة الجمع بكمال الظهور التفصيلی آخر، كالموالید الثلاث علی ما بينها من التفاوت فی الدرجات، مع دخولها تحت قسم واحد یسمی «بعالم الشهادة»، فإنه هو المقابل لعالم الأرواح و عالم الغیب» (قونوی، ۱۳۸۱، ص ۳۳۱). بر این اساس شهادت نیز از دو مرتبه «مثال» یا «عالم خیال» و «حضرت حس» یا «عالم ظاهر» تشکیل می‌شود؛ عالم خیال یا حضرت مثال مرتبه‌ای است که به‌رغم مشهود بودن، با غیب قرابت بیشتری دارد. مرتبه کون جامع یا انسان کامل نیز به دلیل ویژگی‌های وجودی، همه مراتب چهارگانه پیشین را در خود جمع دارد (قونوی، ۱۳۸۱، ص ۳۳۱). با این تفصیل می‌توان مرتبه اول را «غیب حقیقی»، مرتبه دوم را «غیب اضافی»، مرتبه سوم را «شهادت اضافی»، و مرتبه چهارم را «شهادت حقیقی» نام نهاد (موسوی بجنوردی، بی‌تا، ج ۱۴، ص ۵۸۸).

۵. سعیدالدین فرغانی و ترسیم حضرات خمس الهیه

پس از قونوی، شاگردان بی‌واسطه و باواسطه او، و نیز پرورش‌یافتگان مکتب ابن عربی، هر یک به مسئله حضرات خمس به‌عنوان مسئله‌ای محوری و مهم می‌پردازند، و در حقیقت نگاه خود به مسئله چینش نظام هستی را به این طریق ابراز داشته‌اند. نکته مهم این است که ایشان شارحان اصلی مکتب ابن عربی، و کتاب *فصوص الحکم* وی به حساب می‌آیند، لیکن در تقریر این بحث، راهی متفاوت با بنیان‌گذاران این دانش پیموده‌اند، چنان که سعیدالدین فرغانی در ترسیم «حضرات خمس الهیه»، مراتب مزبور را در شش مجلی و مظهر شمارش کرده است. وی البته در بیان خود، مراتب مزبور را در پنج مرتبه منحصر می‌داند، لیکن در تبیین آن، شش مرتبه را شمارش می‌کند: «و هذه المراتب الكلية منحصرة في خمس مراتب: اثنتان منها منسوبتان إلى الحق، و ثلاث منسوبة إلى الكون، و سادسها جامع بينهما»؛ این مراتب کلیه در پنج مرتبه منحصر است؛ دو تای آنها منسوب به حق است و سه تا منسوب به خلق، و ششمی جامع میان این مراتب (فرغانی، ۱۴۲۸ق، ج ۱، ص ۷۰).

در نظر فرغانی، ظهور ذات مقدس حق در این مراتب، دو صورت دارد؛ یا مراتب ظهور، تنها برای حق (تعالی شأنه) ظاهر است و کثرات و اشیاء کونی در آن مرتبه حظی از ظهور ندارند، یا مرتبه ظهور برای حق (تعالی شأنه)، و کثرات و اشیاء کونی، هر دو ظاهر است. وی مرتبه اول را مرتبه غیب می‌خواند؛ به دلیل آنکه اشیاء در آن مرتبه، جز برای حق (تعالی شأنه) ظهوری ندارند، و به عبارت بهتر، کثرات و اشیاء کونی، از خود و امثال خود غایب‌اند.

محقق فرغانی به این نکته التفات می‌دهد که ظهور اشیاء در «مرتبه غیب»، خود دارای دو صورت است: صورت نخست، مرتبه تعین اول یا مرتبه اول از غیب است که در آن کثرات، تنها برای ذات مقدس حق ظاهر می‌شوند؛ در حقیقت در این مرتبه موجودات هیچ حظّی از ظهور ندارند؛ نه علمی و نه وجودی، و حق تنها به اطلاق خود بر خود ظهور دارد (فرغانی، ۱۴۲۸ق، ج ۱، ص ۷۰).

مرتبه دوم غیب که فرغانی آن را «تعین ثانی» نام نهاده، مرتبه ظهور اشیاء در اعیان ثابت و تحقق، تمیّز و ثبوت آنها در علم ازلی است. در این مرتبه کثرات برای عالم (ذات مقدس حق) ظهور دارند و خود به نفس خود علمی ندارند. فرغانی برای تقریب و تمثیل، به صور ذهنی انسان متوسل می‌شود که تنها انسان به آن صور عالم است و آن صورت‌ها خود نیز به این حضور و بروز در ذهن آگاهی ندارند (فرغانی، ۱۴۲۸ق، ج ۱، ص ۷۰).

مراتب دوگانه غیب، چنان که گذشت، تنها برای ذات مقدس حق ظاهر است و به همین دلیل هم نام غیب بر آن نهاده شده، و در پس این مراتب، سه مرتبه ظهور می‌یابد که هم برای ذات و هم برای کثرات، ظاهر است؛ مرتبه نخست از این مراتب، مرتبه ارواح است که در آن کثرات یا اشیاء موجود و بسیط‌اند. در دو مرتبه بعدی که مرتبه مثال و مرتبه حس یا شهادت مطلق یا عالم اجسام نام نهاده شده، اشیاء به صورت موجود و مرکب حضور دارند؛ با این تفاوت که در مرتبه مثال، اشیاء و کثرات به صورت لطیف حضور دارند، و تجزیه، تبعیض و... نمی‌پذیرند. لیکن در مرتبه حس و عالم شهادت، موجود مرکب به صورت کثیف (در نسبت با لطائف عالم مثال) حضور و ظهور دارد، و تجزیه و تبعیض می‌پذیرد. مرتبه ششم نیز چنان که روشن است، مرتبه جامع انسان کامل است که همه مراتب یادشده را در خود دارد (فرغانی، ۱۴۲۸ق، ج ۱، ص ۷۱-۷۲).

نکته قابل تأمل نگاه فرغانی آن است که پیش از مرتبه علم، و اسماء و صفات، و اعیان (که در کلام محقق قونوی آمده بود)، وی مرتبه‌ای را با عنوان «تعین اول» در ساحت غیب افزوده است؛ در حقیقت تمایز دیدگاه فرغانی و قونوی را باید در همین مرتبه جست‌وجو کرد. البته فرغانی در کتاب دیگر خود *مشارق‌الداری* (که به زبان فارسی نگاشته است)، مراتب تجلیات وجود را پنج مرتبه معرفی می‌کند؛ لیکن در آن کتاب، مرتبه اول را مرتبه غیب و شامل تعین اول و ثانی معرفی می‌کند که مرتبه دوم یا مرتبه شهادت و حس در مقابل آن نشسته است و از عرش رحمان تا عالم خاک و آنچه میان آنهاست (اعم از اجناس، انواع و اشخاص) را دربر می‌گیرد: «و این مراتب کلی در چهار قسم محصورند، «و الخامس هو الجامع لها اجمالاً و تفصيلاً»؛ اما اول را حضرت و مرتبه «غیب و معانی» گویند و آن حضرت ذات است: «بالتجلی و التعین الأول و الثانی و ما اشتملا عليه من الشؤون و الاعتبارات الأول و الا و الحقائق الالهية و الكونية ثانياً»؛ و دوم را که در مقابله اوست، مرتبه «شهادت و حس» خوانند و آن از حضرت عرش رحمانی است تا به عالم خاک و ما تَوَلَدَ منها، و آنچه در این میان است از صور اجناس و انواع و اشخاص عالم؛ و سوم را که تلو مرتبه غیب است متناً، مرتبه «أرواح» گویند؛ و چهارم را که تلو عالم حس است متصاعداً،

عالم «مثال و خیال منفصل» خوانند؛ و جامع ایشان تفصیلاً حقیقت عالم است، و اجمالاً صورت عنصری انسانی» (فرغانی، ۱۳۷۹، ص ۱۴۳-۱۴۴).

چنان که روشن است، در هر دو چینش فرغانی، دسته‌بندی سه‌گانه «غیب، شهادت و کون جامع» لحاظ شده است، لیکن در شمارش و خوانش حضرات، با چینش محقق قونوی و آنچه وی مطرح کرده بود، تفاوت‌هایی وجود دارد؛ به‌گونه‌ای که می‌توان حضرات خمس را در اندیشه فرغانی متفاوت با اندیشه قونوی ارزیابی کرد. توجه به تقریر فرغانی از این جهت مهم است که وی، اگرچه در زمره شارحان فصوص جای نمی‌گیرد، لیکن دو کتاب فارسی مشارق الدراری، و عربی منتهی المارک (که هر دو شرح تائیه ابن‌فارض‌اند)، آثاری مهم در تشریح و تبیین مکتب عرفانی ابن‌عربی محسوب می‌شوند؛ به‌خصوص آنکه بسیاری محققان، فرغانی و دو کتاب یادشده وی را عامل استقرار اصطلاحات عرفانی ارزیابی می‌کنند (یزدان‌پناه، ۱۳۹۱، ص ۴۳).

۶. حضرات خمس در شرح فصوص‌الحکم جندی

مؤیدالدین جندی را می‌توان نخستین شارح کتاب فصوص‌الحکم معرفی کرد. جندی در این کتاب که از ارزش‌های خاصی برخوردار است، متناسب با مباحث مطرح در کتاب، به هر یک از حضرات خمس به صورت جداگانه می‌پردازد. لیکن در مطالعه آثار وی، به ندرت می‌توان مسئله مراتب تجلیات یا همان حضرات خمس الهیه را به صورت یک طرح یا نظام‌واره مشخص مشاهده کرد. جندی تنها در صفحات آغازین شرح فصوص‌الحکم، در مباحث مربوط به حمد، در شرح خطبه فصوص‌الحکم، با شیوه‌ای منحصر به خود، به مسئله «مراتب تجلیات وجود و حضرات خمس» توجه می‌کند. در این تحلیل، جندی در پی دسته‌بندی و تقسیم «حمد»، و حصر آن در وجوهی از حق و خلق است. وی این دسته‌بندی را بر منهج حضرات خمس الهیه بنا می‌نهد که البته همین دسته‌بندی می‌تواند نگاه وی را به مراتب پنج‌گانه نمایان سازد، و تفاوت دیدگاه او را با دیگر عارفان و محققان نشان دهد.

به‌این ترتیب جندی حمد را در جانب حق و خلق، در پنج وجه منحصر می‌داند که بر اساس حضرات خمس ترتیب یافته است. محقق جندی نخستین حضرت از حضرات خمس الهیه را «حضرت معانی» یا «صور معانی در علم ازلی الهی» نام می‌نهد که اهل الله آن را «اعیان ثابته» خوانده‌اند (جندی، ۱۳۷۸، ص ۳۳).

مرتبه یا حضرت دوم، مرتبه عالم ارواح است که به تعبیر وی، حمد در آن به تنزیه، تسبیح، تقدیس، وحدت و بساطت جاری است. مرتبه سوم نیز عالم مثال و صورت‌های آن است که مرتبه صورت‌پذیری تجلیات اسمائی و صفاتی، و تشخیص اعیان، و ظهور معانی و ارواح در اشکال و هیئات است.

مرتبه چهارم در دسته‌بندی جندی مرتبه ارواح و معانی است که به صورت اشکال و صورت‌های خیال است. این مرتبه در نظر وی، توسط هر موجودی که دارای قوه خیال باشد، ادراک می‌شود. این معانی و ارواح، از یک‌سو با لوازم و مناسبات و اضافاتی که در میان است، و از سوی دیگر توسط قوه متخیله و حس مشترک

هر موجود دارای قوه تخیل و تصور، مقید و محدود می‌شود، و به همین دلیل هم از محلی که در آن ظاهر می‌شوند، تبعیت می‌کنند؛ به عبارت بهتر، این مرتبه تابع متخیل و مرتبه شهود است، و به همین سبب هم خیال متصل یا مثال مقید خوانده می‌شود.

در حقیقت تفاوت مرتبه سوم و چهارم نیز در همین نکته نهفته است که در مرتبه سوم از نگاه جندی، معانی و ارواح به حقیقت خود در قالب هیئات و هیاکل نورانی و روحانی تجلی می‌یابند و در مرتبه چهارم، تجلی به حسب متخیل و مرتبه شهود او، و به گونه امری نفسی است. مرتبه پنجم هم عالم اجسام و جسمانیات است (جندی، ۱۳۷۸، ص ۳۳).

چنان که روشن است، جندی در این دسته‌بندی، مرتبه انسان کامل یا حضرت کون جامع را نادیده گرفته و در آنچه تحت عنوان «امهات الحضرات الخمس» مطرح کرده، مرتبه‌ای را به این حضرت اختصاص نداده است؛ لیکن وی در ادامه همین فرازها، به حمد از جانب خلق توجه می‌کند و مراتبی را برای آن در نظر می‌گیرد؛ سپس در پایان بحث به مسئله انسان کامل و جامعیت آن توجه می‌دهد؛ به این معنا که «اما [مرحله] دهم، مرتبه‌ای محیط به دهگانه پیشین، و آن حمد حمد است؛ حمد قائم به حق و انسان کامل در همه‌ی اعصار (جندی، ۱۳۷۸، ص ۳۵).

جندی در موضعی دیگر از شرح خود بر فصوص/الحکم، در بحث از «صلاة و صلوات عبد»، بار دیگر به دسته‌بندی صورت‌های صلاتی بر اساس حضرات خمسة الهی مبادرت می‌ورزد، و رتبه‌بندی معهود را با تفاوت‌هایی اندک در الفاظ، در آن مقام تکرار می‌کند؛ لیکن در آن موضع، «انسان کامل» را به تصریح، حقیقت ششم (حقیقة سادسة غیبیة) معرفی می‌کند (جندی، ۱۳۷۸، ص ۱۰۶).

گویا محقق جندی نیز در شمارش حضرات خمس، علی‌رغم تصریح خود (جندی، ۱۳۷۸، ص ۴۲۱)، مانند سعیدالدین فرغانی، به شش مرتبه یا شش حضرت باور دارد؛ با این تفاوت که فرغانی در صقع ربوبی و ساحت حق، «مرتبه تعین اول» را اضافه می‌کند و جندی در مرتبه خلقی، مرتبه‌ای را به مراتب تجلی می‌افزاید.

۷. کاشانی و مسئله حضرات خمس

عبدالرزاق کاشانی دیگر شارح بزرگ فصوص/الحکم، در تحلیل حضرات خمسة الهیه راهی دیگر می‌پیماید و از نگاهی دیگر به این موضوع می‌پردازد. کاشانی مراتب تجلی و ظهور حق را از حضرت ذات آغاز می‌کند؛ به عبارت بهتر، کاشانی مرتبه بی‌تعین و تقید مطلق را در زمره مراتب تجلی وارد می‌آورد و این در حالی است که اصل تجلی با تقید و تعین و خروج از اطلاق همراه است. وی پس از «حضرة الذات»، حضرت اسماء و صفات، و سپس حضرت افعال، و در مرتبه چهارم حضرت مثال، و در پایان حضرت حس و شهادت را در مراتب پنج‌گانه تجلیات جای می‌دهد (کاشانی، ۱۳۷۰، ص ۱۳۴).

کاشانی عالم غیب مطلق یا غیب‌الغیوب را بالاترین مراتب خوانده (فالأعلى عالم الغیب المطلق أى غیب الغیوب)، و دو عالم شهادت و حس را «آخر الحضرات». نکته مهم در تحلیل کاشانی این است که در نگاه وی هر مرتبه یا حضرت مادون، مجلی و مظهر مرتبه یا حضرت مافوق خود است (کاشانی، ۱۳۷۰، ص ۱۳۴-۱۳۵).

با این همه آنچه در تحلیل کاشانی از حضرات خمس خودنمایی می‌کند، عدم التفات به مرتبه انسان کامل و جایگاه آن در حضرات خمس است. در حقیقت کاشانی در شمارش مراتب تجلیات، به مسئله انسان کامل و جایگاه آن در حضرات خمس، و نیز چگونگی جمع حضرات در کون جامع یا انسان کامل، و ارتباط میان آن با دیگر حضرات توجهی ندارد.

در یک بیان ساده می‌توان، تفاوت تحلیل کاشانی با دیگر شارحان مکتب ابن عربی را در مسئله حضرات خمس، در سه نکته مهم خلاصه کرد: نخست، افزودن «حضرة الذات»، یا به تعبیر او غیب مطلق و غیب‌الغیوب به مراتب پنج‌گانه تجلی، دیگر عدم التفات به حضرت انسان کامل و کون جامع، و دیگر اینکه هر مرتبه مادون مجلی و مظهر مرتبه مافوق خود است که البته نکته اخیر در اندیشه برخی دیگر شارحان ابن عربی که پس از کاشانی ظهور یافته‌اند، قابل پی‌گیری است.

۸. حضرات خمس در اندیشه محقق قیصری

داود بن محمود قیصری به جهاتی مهم‌ترین شارح مکتب ابن عربی خوانده می‌شود؛ به‌خصوص آنکه مقدمه مهم وی بر شرح فصوص الحکم که مطلع الخصوص فی معانی فصوص الحکم نام دارد، و نیز شرح وی بر فصوص الحکم شیخ، کتابی تعلیمی، و البته کتاب رسمی حوزه‌های علمی، برای تدریس عرفان نظری شناخته می‌شود. محقق قیصری فصل پنجم از این مقدمه ارزشمند را «فی بیان العوالم الکلیة والحضرات خمسة الهیة» نام نهاده است و در آغازین سطور آن، پس از توضیحی کوتاه، به تحلیل و تبیین حضرات خمسة الهی می‌پردازد.

در نظر قیصری، نخستین حضرت، حضرت غیب مطلق است که عالم آن «اعیان ثابته» در مرتبه علمیه است؛ لازم توجه آنکه اصطلاح «غیب مطلق» در اندیشه قیصری، گاه بر مقام «احدیت» اطلاق می‌شود و زمانی بر مقام «واحدیت» مطابقت دارد. به همین دلیل محقق قیصری در تحلیل حضرات خمس، منظور خود را از غیب مطلق مشخص می‌سازد و آن را «عالم اعیان ثابته در حضرت علمیه» معرفی می‌کند.

نقطه مقابل غیب مطلق در دسته‌بندی قیصری، حضرت شهادت مطلق است که عالم آن نیز همان عالم مُلک و موجودات مادی است. وی سپس حضرات فاصل میان غیب و شهادت مطلق را با دو عنوان «حضرت غیب مضاف» و «حضرت شهادت مضاف» دسته‌بندی می‌کند؛ به این بیان فاصل میان غیب مطلق و شهادت مطلق، در نسبت با مادون غیب مضاف و در نسبت با مافوق شهادت مضاف است. به عبارت بهتر، فاصله میان غیب مطلق و شهادت مطلق، دو عالم است که یکی به غیب و دیگری به شهادت نزدیک است. عالم نزدیک به غیب مطلق،

«عالم جبروت» یا «عالم عقول» و «ملکوت اعلی» یا «عالم نفوس کلیه» است، و عالم نزدیک به شهادت مطلق، «عالم ملکوت اسفل» یا «عالم مثال» است. حضرت پنجم در دسته‌بندی قیصری، حضرت انسان کامل یا حضرت جامع مراتب چهارگانه پیشین است که عالم آن جامع جمیع عوالم است (قیصری، ۱۳۸۶، ص ۹۰).

قیصری همانند کاشانی تأکید می‌کند که هر یک از عوالم مادون، مظهر عالم مافوق هستند که با تابش نور وجود در آئینه عوالم مافوق، در عوالم مادون ظهور یافته‌اند. به باور برخی محققان، تحلیل قیصری از حضرات خمس، گونه‌ای بازگشت به تبیین و تحلیل صدرالدین قنونی از مراتب پنج‌گانه وجود یا حضرات خمس است (موسوی بجنوردی، بی‌تا؛ ج ۲۱، ص ۶۸)؛ چراکه قنونی نیز در تحلیل خود، حضرت نخست را حضرت غیب مطلق معرفی کرده و در توضیح و تبیین این مرتبه، آن را شامل اسماء و صفات و اعیان ممکنه خوانده است که حضرت شهادت مطلق مقابل آن است و حضرت واسط میان آنها را عالم ارواح و عقول خوانده است؛ لیکن در نظر قنونی عالم شهادت از دو مرتبه مثال یا عالم خیال و حس (یا عالم ظاهر) تشکیل می‌شود (قنونی، ۱۳۸۱، ص ۳۳۱؛ ۱۳۸۴، ص ۱۸).

۹. حضرات خمس در دیدگاه امام خمینی

چنان‌که گذشت، شارحان مکتب ابن عربی در تحلیل حضرات خمس، جملگی از همان روش قنونی بهره گرفته و در چارچوبی که وی تعریف کرده بود، تحلیل‌ها و تفسیرهای خود را ارائه می‌کنند. در حقیقت اختلاف آراء و مبانی، جملگی در همان چارچوب نظری قنونی رخ داده بود و اختلاف آراء تنها در تحلیل ایشان از مراتب، مشاهده می‌شود، مگر آنکه عبدالرزاق کاشانی در تحلیل خود مرتبه «غیب‌الغیوب» یا «ذات» را در مراتب گنجانده بود، و مرتبه انسان کامل را نادیده گرفته بود.

امام خمینی^{۱۳۱} نیز در کتاب‌های مختلف خود به مسئله «حضرات خمس و عوالم کلیه وجود» توجه کرده‌اند. ایشان در کتاب شرح دعاء السحر، در ضمن یک تنبیه (تنبیه بلسان اهل الذوق)، در تشریح و تبیین این مطلب که «عوالم کلیه» ظل و سایه «حضرات خمس» است، به تحلیل مراتب پنج‌گانه وجود می‌پردازد. در نظر ایشان حق تعالی شأنه با اسم جامع خود (الله) در آئینه انسان ظهور کرد و اسم اعظم و ظل ارفع، غیب مطلق و خلیفه الله و «فیض اقدس» خود را ظاهر ساخت، و با تجلی فیض اقدس ظل ارفع، غیب مطلق و حضرت عمائمیه در لباس اعیان ثابته ظاهر گردید؛ سپس با تجلی در فیض مقدس و رحمت واسعه و نفس رحمانی، عالم ارواح جبروتیه یا عالم عقول مجرده و نفوس کلیه را ظاهر ساخت، و پس از این، با ظهور خود، مرائی عالم مثال، و خیال مطلق یا مُثُل معلقه، و در رتبه بعد عالم شهادت مطلق یا عالم ملک و طبیعت را ظاهر گردانید. مرتبه پنجم نیز در نظر امام همانند دیگر عارفان محقق، مرتبه انسان کامل است که جامع جمیع عوالم و سایه «حضرة الجامعة الالهیه» است (موسوی خمینی، ۱۳۹۲ الف، ص ۱۳۱-۱۳۳).

امام خمینی^ع همچنین توضیح می‌دهد که عالم اعیان، ظل و سایه حضرت غیب مطلق است و عالم عقول و نفوس، ظل حضرت غیب مضاف (نزدیک به غیب مطلق)، و عالم مثال ظل حضرت غیب مضاف (نزدیک به شهادت مطلق)، و عالم مُلک ظل حضرت شهادت مطلق.

آنچه در کتاب شرح دعاء السحر آمده، به وضوح نمایانگر قرابت اندیشه امام خمینی^ع در این مقطع با محقق قیصری است. امام راحل در این تقریر، همچون قیصری، نخستین مرتبه از حضرات خمس را حضرت غیب مطلق می‌داند و عالم آن را عالم اعیان ثابته معرفی می‌کند که شهادت مطلق مقابل آن است و نیز همانند قیصری، غیب مضاف را به دو بخش غیب مضاف اقرب به غیب مطلق، و غیب مضاف اقرب به شهادت مطلق تقسیم، و مرتبه پنجم را حضرت انسان کامل معرفی می‌کند.

امام خمینی^ع پس از این، در تعلیقات علی شرح فصوص الحکم و مصباح الانس، ترتیب عوالم را در نگاه محقق قیصری، مطابق ذوق اهل معرفت نمی‌بیند (موسوی خمینی، ۱۳۹۲ب، ص ۲۳). امام راحل در این تعلیقات، نیز حضرات خمس را با ترتیب حضرت غیب مطلق، حضرت شهادت مطلق، حضرت غیب مضاف (نزدیک به غیب مطلق)، حضرت غیب مضاف (نزدیک به شهادت مطلق) و حضرت احدیت جمع یا انسان کامل مرتب می‌سازد؛ لیکن در تحلیل عوالم، راهی دیگر می‌پیماید. چنان که در تفسیر حضرت غیب مطلق و عالم آن، از اصطلاح سرّ وجودی بهره می‌گیرد که در نظر ایشان رابطه‌ای خاص و ناشناخته با حضرت احدیت دارد (موسوی خمینی، ۱۳۹۲ب، ص ۲۳).

بر اساس آنچه در تعلیقات علی شرح فصوص الحکم و مصباح الانس آمده است، غیب مطلق که امام خمینی^ع آن را به عنوان «اول الحضرات» خوانده، حضرت احدیت (یا تعین اول در اصطلاح سعیدالدین فرغانی) است که در نگاه امام، عالم آن سرّ وجودی است. امام^ع توضیح می‌دهد که این سرّ وجودی، اعم از سرّ وجودی علمی و عینی وجودی است و رابطه آن با ذات ناشناخته است. این در حالی است که در کتاب شرح دعاء السحر، غیب مطلق را به عالم اعیان ثابته یا به تعبیر سعیدالدین فرغانی تعین ثانی تحلیل کرده بودند.

امام راحل همانند دیگر عارفان محقق، حضرت شهادت مطلق را مقابل غیب مطلق می‌نشانند و عالم آن را عالم ملک یا به تعبیر ایشان در تعلیقات، «عالم الاعیان فی الحضرة العلمية و العينية» معرفی می‌کند.

نکته مهم اینکه امام راحل در تعلیقات خود بر شرح فصوص الحکم، حضرت سوم را حضرت غیب مضاف نام می‌نهد؛ غیب مضافی که به غیب مطلق (با تحلیل ایشان) نزدیک‌تر است. به این ترتیب روشن می‌شود که در نظر امام «غیب مضاف اقرب به غیب مطلق»، همان عالم اسماء و صفات و اعیان ثابته یا تعین ثانی است که جهت غیبی اعیان به حساب می‌آید. «غیب مضاف اقرب به شهادت» نیز در تحلیل ایشان، هر دو عالم عقول و نفوس، و مثال و خیال را شامل می‌شود، چنان که عبارت «و هی الوجهة الظاهرة الاسمائية و عالمها الوجهة الظاهرة الاعیانیه» مؤید همین معنا است (موسوی خمینی، ۱۳۹۲ب، ص ۲۳).

باید به این نکته التفات داشت که تفاوت تحلیل‌ها در دو کتاب، با توجه به سبقت زمانی نگارش کتاب شرح دعاء السحر، تحول و تطور در رأی و نظر امام خمینی[❧] را نمایان می‌سازد. در حقیقت امام در میانه نگارش کتاب شرح دعاء السحر، با آیت‌الله شاه‌آبادی آشنا می‌شود و تعلیقات ایشان بر شرح فصوص الحکم قیصری و مصباح الانس نیز، در سال‌های پس از این آشنایی نگاشته شده است. از این رو کتاب تعلیقات علی شرح فصوص الحکم و مصباح الانس متأخر از شرح دعاء السحر نوشته شده و طبعاً نظر نهایی ایشان در این باب در آن درج شده است.

۱۰. مقایسه دیدگاه امام خمینی[❧] و محقق قیصری

با التفات به آنچه گذشت، پیش از جمع‌بندی نهایی و نتیجه‌گیری، می‌توان میان محقق قیصری به عنوان آخرین شارح از شارحان دوره اول مکتب ابن عربی، و امام خمینی[❧] به عنوان یکی از چهره‌های شاخص عرفان در عصر حاضر مقایسه‌ای صورت داد، به خصوص آنکه امام در نظر نخست تابع دیدگاه قیصری است و در دیدگاه دوم به نقد وی می‌پردازد. چنان‌که این هر دو در اصول و مبانی این مکتب با یکدیگر اشتراک و اتفاق نظر دارند؛ لیکن این اشتراک در اصول و مبانی از طرح نظریات جدید و بدیع ممانعت به عمل نمی‌آورد.

گذشت که صدرالدین قونوی، این مراتب را به سه مرتبه غیب، شهادت و انسان کامل دسته‌بندی می‌کند، و قیصری و امام راحل نیز هر دو، بر همین اساس، در حضرات خمس به سه مرتبه غیب، شهادت و انسان کامل باور دارند؛ لیکن تفاوت ایشان در تحلیل این سه مرتبه است. چنان‌که نخستین حضرت در نظر قیصری حضرت غیب مطلق است که عالم آن، عالم اعیان ثابت در حضرت علمیه است (قیصری، ۱۳۸۶، ص ۹۰).

روشن است که قیصری در نگارش حضرات و عوالم کلیه، به معنای «حضرت» و «عالم» که پیش از این به آن توجه داده شد، التفات دارد و از این رو مقام احدیت را که در نظر او مرتبه استهلاک جمیع اسماء و صفات است، در زمره عوالم نمی‌نشانند؛ چراکه در آن مرتبه حضور و ظهور و نشانه‌ای نیست، اما امام خمینی[❧] با توجه به مبانی محوری خود در نظام تجلیات (که هیچ تجلی‌ای بدون تعین اسمی تحقق ندارد)، تجلی وجود را در غیب، به واسطه تجلی در اسم اعظم و فیض اقدس می‌داند. این نکته در دیدگاه نخست امام[❧] از حضرات که در کتاب شرح دعاء السحر آمده، به وضوح نمایان است (موسوی خمینی، ۱۳۹۲ الف، ص ۱۳۱).

به این معنا امام[❧] اگرچه در دیدگاه نخست، همانند قیصری، حضرت اعیان ثابت را نخستین مرتبه از حضرات معرفی می‌کند؛ لیکن این مرتبه را تجلی در اسم اعظم و خلیفه کبرای حق معرفی می‌کند که از این نظر با قیصری متفاوت است. اما در دیدگاه دوم که در تعلیقات علی شرح فصوص الحکم آمده، حضرت اول را حضرت غیب مطلق یا حضرت احدیت، و مرتبه اسماء ذاتی معرفی می‌کند؛ چراکه در نظر ایشان، مرتبه احدیت مرتبه ظهور اسماء ذاتی و استیلا و سیطره اسم مستأثر حق است. در این دیدگاه ایشان، اعیان ثابت را بر خلاف دیدگاه نخست، عالم غیب مضاف (عالم سوم) نام می‌دهد که اقرب به غیب مطلق است (موسوی خمینی، ۱۳۹۲ ب، ص ۲۳).

این در حالی است که قیصری در تحلیل خود، غیب مضاف نزدیک به غیب مطلق را عالم ارواح جبروتی و ملکوتی یا همان عالم عقول و نفوس مجرده خوانده بود که در دسته‌بندی کلی عوالم، در زمرهٔ عوالم خلقی و خارج از حیطهٔ صقع ربوبی جای می‌گیرد (قیصری، ۱۳۸۶، ص ۳۳)، اما امام خمینی^ع عالم عقول و نفوس و مثال را جملگی «غیب مضاف اقرب به شهادت مطلق» (و عالم چهارم) معرفی می‌کند که وجههٔ ظاهره اسماء و عالم عین ظاهری است (موسوی خمینی، ۱۳۹۲، ص ۲۳).

امام خمینی^ع و قیصری چنان که در عبارات منقول از ایشان روشن است، هر دو حضرت پنجم را حضرت جامع جمیع حضرات معرفی می‌کنند که عالم آن نیز کون جامع یا انسان کامل خوانده می‌شود. لیکن هر دو عارف، درباره مرتبه انسان کامل و خصوصیات و ویژگی‌های آن تحلیل‌هایی منحصر به خود دارند که البته گستره مباحث آن از حوصلهٔ این پژوهش خارج است.

ناگفته نماند که امام^ع و قیصری هر دو، در پی تنزیه ذات، به مقام لا اسم و لا رسمی آن توجه داده اند و از این در شمارش مراتب ظهور و تجلی از ذات سخن به میان نمی‌آورند؛ چنان که امام راحل در آغاز این بحث و در تعلیقه‌ای دیگر، به وجه استفاده از واژهٔ حضرت اشاره می‌کند؛ به این معنا در نظر امام خمینی^ع اصطلاح حضرت به اعتبار حضور در مظاهر و حضور مظاهر نزد آن به کار گرفته شده است و عوالم مظاهر حق و محضر او هستند؛ ایشان تأکید می‌کند که به همین دلیل اصطلاح حضرت من حیث هی برای ذات استفاده نمی‌شود؛ چراکه ذات بذاته ظهوری ندارد و از این رو حضور و محضری هم نخواهد داشت (موسوی خمینی، ۱۳۹۲، ص ۲۲). این نکته‌ای است که امام^ع در ذیل کلمهٔ «حضرت» نگاشته است؛ کلمه‌ای که قیصری هوشمندانه برای بیان مراتب تجلیات وجود از آن بهره گرفته است.

نتیجه‌گیری

۱. چنان که پیش‌تر گذشت، ابن عربی نخستین بار خود از اصطلاح «حضرت» برای بیان مراتب و درجات تجلی وجودی حق بهره گرفته است و اصطلاحاتی چون «حضرة الالهية»، «حضرة الأحدية» و... در نوشته‌های ابن عربی پیشینه دارد؛ لیکن نمی‌توان اصطلاح حضرات خمس را دست‌کم در آثار و نوشته‌های موجود ابن عربی دارای سابقه دانست؛ گرچه تدوین مفهومی این اصطلاح در برخی نوشته‌های وی وجود دارد.

۲. قونوی مُبدع اصطلاح حضرات خمس است. او نخستین بار این اصطلاح را به عنوان یک مفهوم متمایز بررسی می‌کند و آن را به صورت یک کل یا واحد پیوسته و مرتبط با یک دیگر شرح می‌دهد.

۳. قونوی بر این باور است که حضرات خمس در سه قسم دسته‌بندی می‌شود؛ قسمی که مختص ذات مقدس است؛ قسمی که به عوالم خلقی مربوط است، و قسم سوم سرّ جامع میان این دو قسم است. به عبارتی برخی مراتب حضرات خمس به غیب اختصاص دارد، و برخی به شهادت، و مرتبهٔ جامع، همان مرتبهٔ انسان کامل است.

۴. فرغانی در تقریر این بحث، شش مجلی و مظهر را شمارش کرده است. در نظر فرغانی ظهور ذات در این مراتب و حضرات، دو صورت دارد؛ یا مراتب ظهور تنها برای حق ظاهر است، یا این مرتبه هم برای حق و هم برای کثرات و اشیاء کونی، هر دو ظاهر است. وی مرتبه اول را غیب می‌خواند که خود دو صورت دارد؛ مرتبه نخست تعین اول است که در آن کثرات تنها برای ذات ظاهر می‌شود، و مرتبه دوم تعین ثانی که مرتبه ظهور اشیاء در اعیان ثابت، و ثبوت در علم ازلی است.

پس از این، سه مرتبه ظهور می‌یابند که برای ذات و کثرات هر دو ظاهر است؛ مرتبه ارواح، مرتبه مثال، و مرتبه حس یا شهادت مطلق. مرتبه ششم نیز مرتبه انسان کامل یا کون جامع است. روشن است که فرغانی در چینش مراتب، مرتبه تعین اول را افزوده که در نگاه قونوی از آن سراغی نیست. تمایز دیدگاه قونوی و فرغانی نیز در همین مرتبه جست‌وجو می‌شود؛ یعنی گرچه فرغانی در دسته‌بندی از سه محور «غیب، شهادت و کون جامع» فاصله نمی‌گیرد؛ لیکن در شمارش حضرات راهی متفاوت با قونوی می‌پیماید.

۵. در آثار جندی نظام‌واره مشخصی از حضرات خمس نمی‌توان یافت؛ لیکن از مباحث آغازین شرح فصوص /الحکم وی می‌توان به این نتیجه رسید که در نظر وی، نخستین حضرت از حضرات خمس، «صورت معانی در علم ازلی الهی» است که همان عالم اعیان ثابت است، و حضرت دوم عالم ارواح، و مرتبه سوم عالم مثال، و مرتبه چهارم عالم ارواح و معانی که عالم اشکال و صورت‌های خیال است، و مرتبه پنجم عالم اجسام و جسمانیات است. وی در این دسته‌بندی مرتبه انسان کامل یا کون جامع را نادیده گرفته و در آنچه تحت عنوان «امهات الحضرات الخمس» آورده، مطرح نکرده است؛ گرچه در جای دیگر به مسئله انسان کامل اشاره می‌کند. گویا محقق جندی نیز در شمارش حضرات خمس علی‌رغم تصریح خود، مانند فرغانی به شش مرتبه یا حضرت باور دارد، با این تفاوت که فرغانی در صقع ربوبی، مرتبه تعین اول را اضافه می‌کند و جندی در مراتب خلقی مرتبه‌ای را به مراتب تجلیات می‌افزاید.

۶. کاشانی شمارش مراتب تجلی و ظهور حق را از «حضرت ذات» آغاز می‌کند؛ در حقیقت کاشانی مراتب بی‌تعین و تقید مطلق را در زمره مراتب تجلی وارد می‌آورد. وی عالم غیب یا غیب‌الغیوب را بالاترین مراتب خوانده، و دو عالم شهادت و حس را «آخرالحضرات» می‌نامد. نکته مهم در تحلیل کاشانی آن است که هر مرتبه مادون، مجلی و مظهر مرتبه یا حضرت مافوق خود است. کاشانی به مرتبه انسان کامل و جایگاه آن در حضرات خمس هیچ التفاتی ندارد و در حقیقت تفاوت دیدگاه کاشانی با دیگر شارحان مکتب ابن عربی، در باب حضرات خمس، در دو نکته مهم نهفته است؛ نخست افزودن «حضرة الذات» به مراتب پنج‌گانه، و دیگری عدم التفات به «حضرت انسان کامل» و «کون جامع».

۷. در نظر قیصری حضرت نخست غیب مطلق است که عالم آن اعیان ثابت در مرتبه علمیه است؛ نقطه مقابل غیب مطلق شهادت مطلق است که عالم آن «مُلک» است. حضرات فاصل میان غیب مطلق و شهادت مطلق،

غیب مضاف و شهادت مضاف نام گرفته‌اند، و حضرت انسان کامل جامع مراتب چهارگانه است. در نظر قیصری نیز همانند کاشانی عوالم مادون مظهر عوالم مافوق هستند.

به نظر باید تحلیل قیصری را از حضرات خمس، گونه‌ای بازگشت به تحلیل قونوی نام نهاد. به این معنا تحلیل قیصری با تحلیل قونوی مطابقت بیشتری دارد و دیگران در تحلیل مراتب تجلیات، به گونه‌ای از مسیری که قونوی پیموده بود، فاصله گرفتند. از این رو می‌توان قیصری را گونه‌ای بازگشت به قونوی و تعلیمات او قلمداد کرد؛ این نکته‌ای است که برخی محققان معاصر بدان تصریح کرده‌اند (موسوی بجنوردی، بی‌تا، ج ۲۱، ص ۶۸).

۸. امام خمینی^{ره} نیز در تحلیل حضرات خمس، از چارچوب نظری قونوی و قیصری تبعیت می‌کند؛ لیکن به دلیل اتخاذ مبانی هستی‌شناسانه متفاوت، به خصوص در باب اسماء و صفات، در تحلیل عوالم راهی دیگر می‌پیماید. از این رو امام^{ره} با این مبنا که تجلی بدون تعین اسمی تحقق نمی‌یابد، تجلی وجود در غیب را به واسطه تجلی در اسم اعظم و فیض اقدس می‌داند؛ به این بیان غیب مطلق در نگاه امام خمینی^{ره} حضرت احدیت و مرتبه اسماء ذاتی خواهد بود؛ به خلاف قیصری که غیب مطلق را (در حضرات خمس) مرتبه اعیان ثابت می‌داند؛ چراکه در نظر او مقام احدیت مرتبه استهلاك جمیع اسماء و صفات است، و از این رو در زمره عوالم جای نمی‌گیرد؛ به این ترتیب جایگاه غیب مضاف اقرب به غیب مطلق نیز در دو دیدگاه تغییر می‌کند، و یکی عالم اعیان ثابت، و دیگری عالم عقول را در این جایگاه می‌نشانند.

منابع

- ابن ترکه، صائِن الدین (۱۳۶۰). تمهید القواعد. تحقیق و تصحیح سیدجلال الدین آشتیانی. تهران: انجمن اسلامی حکمت و فلسفه ایران.
- ابن عربی محی الدین (۱۳۳۶). انشاء الدوائر. لیدن: مطبعة بریل.
- ابن عربی، محی الدین (بی تا). الفتوحات المکیة. بیروت: دار الصادر.
- ابن عربی، محی الدین (۱۹۴۶م). فصوص الحکم. قاهره: دار احیاء الکتب العربیة.
- ابن فارس، احمد بن زکریا (۱۴۰۴ق). معجم مقاییس اللغة. قم: دفتر تبلیغات اسلامی.
- ابن فناری، محمد بن حمزه (۲۰۱۰م). مصباح الأنس بین المعقول و المشهود. تحقیق و تصحیح عاصم ابراهیم الکیالی. بیروت: دار الکتب العلمیة.
- ایزوتسو، توشیهیکو (۱۳۸۵). صوفیسم و تائوئیسم. ترجمه محمدجواد گوهری. تهران: روزنه.
- بخاری، اسماعیل مستملی (۱۳۶۳). شرح التعرف لمذهب التصوف. تهران: اساطیر.
- جندی، مؤیدالدین (۱۳۸۷). شرح فصوص الحکم. تحقیق و تصحیح سیدجلال الدین آشتیانی. قم: بوستان کتاب.
- حکیم، سعاد (۱۳۹۴). المعجم الصوفی (دانشنامه اصطلاحات ابن عربی). ترجمه سیدناصر طباطبایی. تهران: مولی.
- دهخدا، علی اکبر (۱۳۷۷). لغتنامه دهخدا. زیر نظر محمد معین و سیدجعفر شهیدی. تهران: مؤسسه لغتنامه دهخدا و دانشگاه تهران.
- طوسی، ابونصر السراج (۱۹۱۴). اللمع فی التصوف. لیدن: مطبعة بریل.
- فرغانی، سعیدالدین (۱۳۷۹). مشارق الدراری، شرح تائیه ابن فارض. تحقیق و تصحیح سیدجلال الدین آشتیانی. قم: بوستان کتاب.
- فرغانی، سعیدالدین (۱۴۲۸ق). منتهی الممارک فی شرح تائیه ابن فارض. بیروت: دار الکتب العلمیة.
- فیومی، احمد بن محمد (بی تا). المصباح المنیر فی غریب الشرح الکبیر للرافعی. قم: دار الرضی.
- قونوی، صدرالدین (۱۳۸۱). اعجاز البیان فی تفسیر أم القرآن. قم: دفتر تبلیغات اسلامی.
- قونوی، صدرالدین (۱۳۸۴). النفحات الالهیه. تصحیح محمد خواجوی. تهران: مولی.
- قیصری، داود بن محمود (۱۳۸۶). شرح فصوص الحکم، مقدمه، تصحیح و تعلیقات سیدجلال الدین آشتیانی. تهران: علمی فرهنگی.
- کاشانی، کمال الدین عبدالرزاق (۱۳۷۰). شرح فصوص الحکم. قم: بیدار.
- کاشانی، کمال الدین عبدالرزاق (۱۴۲۶ق). لطائف الأعلام فی إشارات أهل الإلهام. قاهره: مکتبة الثقافة الدینیة.
- کلابادی، ابوبکر محمد بن ابراهیم (۱۹۳۳م). التعرف لمذهب التصوف. مصر: مطبعة السعادة.
- مصطفوی، حسن (۱۳۶۸). التحقيق فی کلمات القرآن الکریم. تهران: وزارت فرهنگ و ارشاد اسلامی.
- موسوی بجنوردی، سیدمحمدکاظم (بی تا). دائرة المعارف بزرگ اسلامی. به کوشش جمعی از محققان. تهران: بنیاد دائرةالمعارف بزرگ اسلامی.
- موسوی خمینی، سیدروح الله (۱۳۹۲الف). شرح دعاء السحر. تهران: مؤسسه تنظیم و نشر آثار امام خمینی.
- موسوی خمینی، سیدروح الله (۱۳۹۲ب). تعلیقات علی شرح فصوص الحکم و مصباح الانس. تهران: مؤسسه تنظیم و نشر آثار امام خمینی.
- یزدانپناه، سیدیدالله (۱۳۹۱). مبانی و اصول عرفان نظری. نگارش سیدعطاء انزلی. قم: مؤسسه آموزشی و پژوهشی امام خمینی.