

مطالعه تطبیقی حضرات خمس از دیدگاه قیصری و امام خمینی

سید محمود یوسف ثانی* - حسین زحمتکش زنجانی**

چکیده

حضرات خمس، حقیقتی جامع در عرفان اسلامی است که نخستین بار در مکتب ابن عربی به شکل مصطلح آن مطرح شد. حضرات خمس ناظر بر درجات و مقامات وجود مطلق و مراتب کلی هستی است که جایگاه ظهورات و تجلیات حق تعالی است. قیصری و امام خمینی که هر دو متأثر از آموزه‌های مکتب ابن عربی هستند، تمایز آرای آشکاری با یکدیگر و با سایر عرفا در این زمینه دارند و در برخی موارد، ابداعاتی را نیز می‌توان در آن‌ها سراغ گرفت. به اعتقاد ایشان، مراتب وجود، منحصر در پنج حضرت است که عبارتند از: لاهوت، جبروت، ملکوت، ملک و انسان کامل. از میان این حضرات، لاهوت، جزء مراتب ذات است و بر مرتبه ذات و احدیت اطلاق می‌شود. سه مرتبه دیگر نیز از جمله مراتب خارج محسوب می‌شوند. همچنین انسان کامل، جامع حضرات پیشین است و از آن تحت عنوان کون جامع یاد می‌شود. گونه رویکرد قیصری و امام خمینی به موضوعات عرفانی و از جمله حضرات خمس، تحت تأثیر سنتی است که از آن برخاسته‌اند. بدین لحاظ، عرفان امام خمینی، رنگ و بوی عرفان شیعی دارد. تطبیق آرای قیصری و امام در مواردی نظیر مفهوم وجود، اسماء و صفات الهی، مفاتیح غیب، عماء، مراتب ذات حق، مراتب خارج، انسان کامل و نظایر آن‌ها که همگی داخل در مقوله حضرات خمس هستند، اختلافات مبنایی ایشان را در این زمینه به خوبی تبیین می‌کند. تفاوت تأملات عرفانی این دو عارف برجسته، بویژه در مسئله حقیقت محمدیه و اضافه شدن حقیقت علویه در عرفان امام، جلوه بیشتری می‌یابد.

واژه‌های کلیدی

عرفان اسلامی، عرفان شیعی، حضرات خمس، قیصری، امام خمینی.

yousefsani@yahoo.com

zahmatkesh.hosein@yahoo.com

* استادیار مؤسسه پژوهشی حکمت و فلسفه ایران

** دانشجوی دکتری پژوهشکده امام خمینی (مسئول مکاتبات)

تاریخ وصول: ۱۳۹۴/۴/۲۵ تاریخ پذیرش: ۱۳۹۵/۸/۵

مقدمه

یکی از مفاهیم عمده‌ای که در مکتب ابن عربی رشد یافت و به اصطلاحی عرفانی تبدیل شد، مفهوم «حضرات خمس» است. حضرات خمس، مراتب کلی هستی است که ناظر بر درجات و مقامات وجود مطلق و محل ظهورات و تجلیات حق است. این مراتب را می‌توان مختصراً این‌گونه برشمرد: ۱- لاهوت؛ ۲- جبروت؛ ۳- ملکوت؛ ۴- ملک؛ ۵- انسان کامل. در این پژوهش به تفصیل، ابعاد ماهوی این اصطلاح و شاخصه‌های آن در حوزه عرفان اسلامی با رویکردی تطبیقی نسبت به آرای دو تن از عرفای بزرگ اسلام، یعنی داود قیصری و امام خمینی بیان شده است که هر کدام به نوعی از بزرگان عرفان نظری در دوره‌های دور و نزدیک تاریخ عرفان اسلامی هستند.

بر کسی پوشیده نیست که قیصری و امام خمینی هر دو در زمره شارحان و مفسران مکتب عرفان نظری ابن عربی به شمار می‌آیند. این مسئله را می‌توان به سهولت با کاوش در آموزه‌های عرفانی ایشان برداشت کرد. بنابراین نقطه اشتراک این دو عارف برجسته در تبعیت آن‌ها از اصول و مبانی عرفان ابن عربی است؛ اما این بدان معنا نیست که آن‌ها صرفاً باورداشت‌های ابن عربی را واگویه کرده‌اند؛ بلکه با تأمل در میراث عرفانی قیصری و امام خمینی می‌توان به این نتیجه دست یافت که آن‌ها در پاره‌ای مواقع به تحلیل‌هایی دست یافته‌اند و به نکاتی اشاره می‌کنند که در کلام ابن عربی، سابقه‌ای از آن‌ها نمی‌توان یافت. در عین حال برخی اختلافات اساسی نیز در تعالیم عرفانی آن دو وجود دارد که درخور بررسی و تطبیق است.

این نکته اساسی را نیز نباید از نظر دور داشت که امام خمینی منسوب به حوزه عرفان شیعی است؛ حوزه‌ای که با آموزه‌های یکی از عارفان هم‌عصر قیصری، یعنی سیدحیدر آملی به عرفان اسلامی، رنگ و بوی شیعی بخشید. البته این‌گونه نیست که عرفان شیعی، مکتبی جدا از عرفان ابن عربی و هم‌فکران او باشد؛ بلکه شاید بتوان گفت: تفاوت عمده این دو رویکرد عرفانی با چشم‌پوشی

از برخی تمایزات جزئی، تنها به مصادیق مربوط می‌شود. با این حال، مطالعه این دو رویکرد از زاویه میراث عرفانی دو عارف برجسته عالم اسلام، یعنی قیصری و امام خمینی می‌تواند نکات عرفانی نابی را به دست دهد.

داود قیصری از عرفای نامدار قرن هشتم هجری است که در توسعه و بالندگی مکتب ابن عربی، سهم بسزائی دارد. قیصری مبانی عرفان نظری را بیش از هر کس دیگری نزد استاد نام‌آور خویش، ملاعبدالرزاق کاشانی آموخته است که در *مقدمه شرح فصوص* این‌گونه از او یاد می‌کند: «مولانا الإمام العلامة الكامل المکمل، وحید دهره و فرید عصره، فخرالعارفین، قره عین ذات الموحّدین و نور بصر المحقّقین، کمال الملئ و الحق و الدین، عبدالرزاق بن جمال‌الدین أبی‌الغنائم القاسانی، آدم الله علی‌المستفیدین برکه أنفاسه و أنار بمعارفه قلوب الطالبین و جلاسه و کان جمله من الإخوان المشتغلین بتحصيل الکمال، الطالبین لأسرار حضرة ذی‌الجمال و الجلال» (قیصری، ۱۳۷۵: ۴). کتاب *شرح فصوص الحکم*، مهم‌ترین اثر عرفانی قیصری است که در عین حال، گوی سبقت را از سایر *شروح فصوص* که بسیار پرشمارند، ربوده است. این کتاب بی‌شک یکی از برجسته‌ترین متون آموزشی عرفان نظری است که از تسلط و تبحر نویسنده آن در توضیح و تبیین مباحث عمده عرفانی حکایت دارد. امام خمینی نیز از عرفای بزرگ معاصر است که در همین قرن اخیر می‌زیست. وی در عرفان نظری، پرورش یافته مکتب اندیشمندی است که به اصرار از او عرفان آموخته است و تأثیر آموزه‌های او را در تفکرات عرفانی امام به خوبی می‌توان مشاهده کرد. آیت‌الله شاه‌آبادی، محقق و مدرس طراز اول عرفان نظری در حوزه علمیه قم بود که امام خمینی یک‌چند، حوزه درس او را تجربه کرده است. امام خود بعدها از محققان و مدرسان برجسته عرفان اسلامی شد و در این باب، کتب شاخصی را که به‌طور خاص عرفان را مطرح می‌کنند، به نگارش درآورد. این کتب عبارتند از: *مصباح الهدایة*،

پیرامون این مسئله در فرصت پژوهش ما نمی‌گنجد و مجالی دیگر می‌طلبد.

باید به این نکته نیز توجه داشت که هرچند جایگاه ارزنده ابن عربی و قونوی در طرح مفهوم حضرات خمس انکارناپذیر است، اما داود قیصری در تبیین و تشریح این بحث، نقشی اساسی داشته است. به هر حال، قیصری به گواهی تاریخ، برجسته‌ترین و مشهورترین شارح آرای ابن عربی است که کتب و رسالات متعددی در این باره به نگارش درآورده است و بسیاری از شروح بعدی فقط تعبیر و تفاسیر قیصری را بازخوانی کرده‌اند. بدین لحاظ چه بسا مطالعه تفکرات ابن عربی براساس تفاسیر قیصری، کار را برای ما آسوده‌تر می‌سازد. در ارتباط با حضرات خمس نیز قیصری بیش از سایر عرفا در مورد این مسئله بحث کرده است و ضمن وفادارماندن به اندیشه ابن عربی، آن را بسط داده است؛ بنابراین مطالعه حضرات خمس در تفکرات قیصری، جامع‌ترین بحث را پیرامون این موضوع مهم به دست می‌دهد.

در قرن اخیر نیز امام خمینی از جمله عارفان نظریه‌پردازی است که در آثار خویش اهتمام ویژه‌ای به بحث حضرات خمس داشته است. وی با وجود آنکه خود را داخل در مکتب ابن عربی می‌داند، گه‌گاه نظریات جدیدی پیرامون مسائل عرفانی، از جمله حضرات خمس دارد. بررسی افکار او در ارتباط با مراتب ذات الوهیت، اسمای الهی، فیض اقدس، فیض مقدس و... به خوبی این مسئله را اثبات می‌کند. براین اساس، این پژوهش تلاش شده است حضرات خمس با ملاحظه ماهیت و سیر تطور آن در حوزه اندیشه قیصری و مطالعه تطبیقی آن با آرای امام خمینی تحقیق و بررسی شود و رویکرد عرفانی و نظرات بدیع ایشان در رابطه با موضوع مورد بحث به تشریح شود.

از میان حضرات پنج‌گانه الهی، حضرت نخست، یعنی غیب مطلق که در لسان عرفا به «لاهوت» نیز موسوم است، از نگاه قیصری و امام خمینی به مرتبه ذات

شرح دعای سحر و تفسیر سوره حمد. او همچنین بر شرح فصوص قیصری، مصباح الأنس فناری و الفوائد الرضویة (شرح حدیث رأس الجالوت) قاضی سعید قمی شرحی نوشت و در برخی آثار دیگر خود نیز که اختصاصاً به حوزه عرفان مربوط نمی‌شدند، از رویکرد عرفانی غافل نبود. براین اساس، در این پژوهش، دیدگاه‌های قیصری و امام خمینی پیرامون حضرات خمس بررسی تطبیقی شده است.

۱- تبیین حضرات خمس و اختلاف آراء

انگاره مظاهر و تجلیات خداوند هرچند در تفکرات پیش از اسلام ریشه دارد، کما اینکه با بررسی مختصر برخی متون دینی پیش از اسلام و تفاسیر عارفانی که از نوعی وابستگی دینی برخوردار هستند و همینطور گزارش‌هایی که از بعضی نگاشته‌های نوافلاطونیان به دست ما رسیده است، می‌توان به این مسئله پی برد (EI2, 3: p51 s.v Hazra؛ به نقل از: کربلایی، ۱۳۷۵، ج ۱۳: ۵۴۳). باین حال، تدوین مفهوم حضرات خمس آن‌گونه که به‌عنوان یک اصطلاح مطرح شود، بی‌شک در عرفان اسلامی صورت گرفته است.

مفهوم حضرات خمس را اولین بار ابن عربی به شیوه مصطلح آن مطرح کرد؛ هرچند نامی از حضرات خمس نبرد (رک: ابن عربی، ۱۳۳۶ الف: ۲۴-۲۱) و نخستین بار صدرالدین قونوی واژگان آن را ابداع کرد (نک: کربلایی، ۱۳۷۵، ج ۱۳: ۵۴۳؛ رک: قونوی، ۱۳۷۵: ۱۸). البته بعید نیست بتوان در این مسئله تردید کرد؛ زیرا هرچند اصطلاح مذکور در دو کتاب معروف ابن عربی، یعنی فتوحات مکیه و فصوص الحکم و نیز برخی رسائل دیگر او که در دسترس ماست، از جمله *إشياء السدائر، العقلة المستوفز، التدبیرات الإلهیة* و... نیامده است؛ اما باین حال، ممکن است او این اصطلاح را در سایر آثار خود که بسیار پرشمار بوده است و برخی از آن‌هایی که هنوز منتشر نشده‌اند، به کار برده باشد. به هر حال، اظهار نظر قطعی

مشارق الدراری به همین روایت قائل است (فرغانی، ۱۳۷۹: ۱۴۴-۱۴۳).

بنابراین با بررسی مجموعه آموزه‌های عارفان مسلمان می‌توان این‌گونه نتیجه گرفت که همه عرفا مفهوم «حضرات و مراتب کلیه الهی» را با تمام گسیختگی آراء و انگاره‌های عرفانی پذیرفته‌اند. تنها نکته‌ای که هست آنکه این آموزه اصیل را می‌توان به سه روایت عرضه کرد: ۱- پنج حضرت وجود دارد که نخستین آن، مرتبه ذات واحدیت است؛ ۲- پنج حضرت وجود دارد که نخستین آن، دو مرتبه تعین اول و ثانی است؛ ۳- شش حضرت وجود دارد که نخستین آن، تعین اول و دومین آن، تعین ثانی است.

۲- لاهوت (غیب مطلق)

مرتبه ذات واحدیت، نخستین حضرت الهی و سومین مرتبه ذات حق تعالی پس از مراتب غیب‌الغیوب و ذات احدیت است که منشأ ظهور وجود به صورت اسماء و صفات و اعیان ثابت است. در واقع، اسماء و صفات تجلیات ذات‌اند؛ به این معنا که ذات، هر لحظه خودش را با صفات علم، قدرت، سمع، بصر و... نشان می‌دهد. به تعبیر قرآن کریم: «کل یوم هو فی شأن» (رحمن: ۲۹). مقام واحدیت زمانی تحقق می‌یابد که ذات الوهی به شرط شیء، یعنی به شرط جمیع اسماء و صفات و اعیان و به تعبیری «از جهت اتصاف به جمیع صفات کمالی» (قیصری، ۱۳۷۴: ۲۴۶) اعتبار شود. البته منظور، مفاهیم اسماء و صفات است نه حقایق و وجودات آن‌ها؛ زیرا حقایق و وجودات اشیاء عین وجود ذات هستند که در ذات الوهیت، مستهلک و فانی‌اند. کاشانی در اصطلاحات الصوفیه مرتبه واحدیت را چنین تعریف می‌کند: «إعتبار الذات من حیث انتشاء الأسماء منها و واحدیتها بها مع تكثرها بالصفات» (کاشانی، ۱۳۷۰ الف: ۴۷).

در این مرتبه، ابتدا اسماء و صفات فرصت رخ‌نمایی پیدا می‌کنند و سپس اعیان ثابت است ایجاد می‌شوند که در

واحدیت اختصاص دارد که دومین تعین حق تعالی و مقام اسماء و صفات و جایگاه اعیان ثابت است. بسیاری از عرفای دیگر نیز بر این باورند. بدین لحاظ مقام تعین اول و مرتبه ذات احدیت، جزء حضرات محسوب نمی‌شود. دلیل آن هم روشن است؛ زیرا این مرتبه از ذات اساساً عدم ظهور مطلق است. اسماء و اشیاء در ذات احدیت، امتیاز مفهومی و مصداقی از ذات ندارند؛ بلکه وجوداً و مفهوماً عین ذات‌اند.

ترتیبی که پیش از این، از حضرات خمس بیان شد، روایت مشهور آن در میان عرفاست که نخستین بار از کلام قونوی تقریر شده است. قیصری، امام خمینی و بسیاری دیگر از عرفای اسلامی، این روایت را پذیرفته‌اند و حضرات خمس را بدان شکل بیان کرده‌اند (نک: به: قیصری، ۱۳۷۵: ۹۰؛ امام خمینی، ۱۴۱۰: ۳۳-۳۲). باین‌حال، روایت دیگری نیز از حضرات و مراتب کلیه الهی وجود دارد که آن را تا شش حضرت برمی‌شمارد. این گونه روایی، منسوب به عبدالرحمن جامی است که آن را در کتاب *تفصیح النصوص* مطرح کرده است. وی در کتاب مذکور، تعین اول و ذات احدیت را در زمره حضرات دانسته است و آن را حضرت نخست قلمداد می‌کند (جامی، ۱۳۷۰: ۳۱-۳۰).

البته جامی در ادامه سخن خود متذکر می‌شود که شاید بتوان تعین اول و ثانی را به دلیل اشتراک آن‌ها در اینکه همه اشیای کونیه در آن دو از خودشان و از مثل خودشان غایب هستند، یک مرتبه به حساب آورد و در این صورت، مراتب کلیه را منحصر در پنج مرتبه دانست. براین‌اساس، حضرت اول، مرتبه غیب و معانی است که به تعبیر او حضرت ذات به واسطه تجلی و تعین است. این مرتبه بر حسب آنکه ترکیبی از تعین اول و ثانی را ارائه می‌دهد، در بردارنده تمامی شئون و اعتبارات آن دو در وهله نخست و حقایق الهیه و کونیه در وهله دوم است. او سپس در ادامه، سایر حضرات را مطابق با روایت مشهور بیان می‌کند (جامی، ۱۳۷۰: ۳۲-۳۱). فرغانی نیز در کتاب

مرتبه خارج واقع می‌شود که هم مفهومی است و هم مصداقی؛ بدین لحاظ به تعبیر قیصری، «عرفا مرتبه ظهور تفصیلی اعیان و اسماء را مقام احدیت و مقام و مرتبه ظهور تفصیلی اسماء و تجلی حق در مظاهر مفصله را مقام خلق می‌نامند» (قیصری، ۱۳۷۵: ۳۳۶).

مقام احدیت، نخستین تعین عقلی ذات حق تعالی است که تعینات در آن، صورت تفصیل می‌یابند. در این تعین، خداوند به صورت تفصیل، حقیقی علمی و وجود نسبی اسمائی و نیز به نحو اجمال، حقیقی وجودی و نسبی علمی ظاهر می‌شود. ذات احدیت، مرحله سقوط کافه اعتبارات است؛ اما ذات احدیت، تعلق اعتبارات در ظهور ذات و مرتبه ثبوت و اندراج حقیقی و اصلی اعتبارات غیرمتناهی است. اعیان کثرت از وصف وحدت مقام احدیت ناشی می‌شوند. متعلق احدیت، ظهور ذات و اعتبار نسبت‌های مندرج در احدیت است. ذات به این اعتبار، منشأ اسماء و صفات می‌شود و به همین دلیل گاهی در لسان عرفا «واحدیت/جمالی» لقب می‌گیرد. به اختصار می‌توان گفت که حضرت احدیت، صورت تعین اول است و ارکان آن نیز مظاهر مفاتیح غیب در تعین اول هستند (فناری، ۱۳۷۴: ۱۷۸؛ نیز رک: قونوی، ۱۳۶۲، تعلیقه: ۱۱۲-۱۱۰).

اسماء و صفات الهی در حضرت احدیت، حجاب‌های نورانی هستند که هر کدام به اندازه مقام و رتبه خود، حقیقت ذات غیبی را می‌پوشانند. غیب الغیوب دائماً در پس پرده اسماء و صفات، محتجب است و در شعاع نورانیت آن‌ها چاره‌ای جز اختفاء ندارد. به شهود اسماء و صفات، مشهود و به ظهور آن‌ها ظاهر می‌شود. بر این مبنا، پنهان شدنش نیز با اسماء و صفات و در دایره وجودی آن‌ها رخ می‌دهد؛ زیرا مطلق، باطن مقید است و در حجاب آن قرار دارد (امام خمینی، ۱۳۷۶: ۲۸). حقیقت غیبی، باطن اسماء و صفات است. در کسوت آن‌ها، لباس ظهور می‌پوشد و در حضور آن‌ها چون گوهری نایاب، مستور می‌شود.

فلسفه به ماهیات تعبیر می‌شوند. حب ذاتی و اسمائی و ابتهاج ذات به ذات، موجب ظهور ذات برای ذات و سریان اسماء و صفات و سپس اعیان ثابت (که لوازم آن‌ها هستند) می‌شوند. به تعبیر امام خمینی، خداوند متعال به واسطه تجلی به اسم جامع خود، یعنی اسم الله با اعیان ثابت تکلّم کرد (امام خمینی، ۱۴۱۰: ۲۷۶). ارتباط میان اسماء و صفات و اعیان ثابت با ذات احدیت به گونه‌ای است که قیصری در مورد آن می‌گوید: «سماوات عالم الواحدیه، الأسماء و أرضه الأعیان الثابته» (قیصری، ۱۳۷۵: ۳۲).

کثرات و تعیناتی که در مقام احدیت به نحو اجمال حضور داشتند، در مقام احدیت به صورت تفصیلی، عرصه ظهور می‌یابند؛ از این روست که امام، مرتبه واحدیت را «جایگاه اسمای مختفیه» می‌نامد و در تفسیر عبارت قدسی «فخلقت الخلق لکی أعرف» که اشاره به ذات واحدیت دارد، می‌گوید: «خلق را آفریدم تا از حضرت اسمائی به اعیان خلقی تجلی کنم و خودم را در آئینه تفصیل بنگرم» (امام خمینی، ۱۴۱۰: ۵۶). در حقیقت تفاوت میان احدیت و واحدیت، بنا به اعتبار بوده و همان‌طور که گفته شد، به ملاحظه اجمال و تفصیل است. به باور عرفا احدیت، باطن واحدیت و واحدیت، تعین احدیت است. در ذات واحدیت، اسماء و صفات از یکدیگر و از ذات، امتیاز مفهومی دارند؛ ولی وجوداً و مصداقاً یکی هستند؛ از این رو، به آن «مقام جمع» گفته می‌شود. به تعبیری مرتبه واحدیت از حیث مفهوم، غیر واجب و از لحاظ وجود، عین آن است (جلوه، ۱۳۸۵، ج ۱: ۵۲۰).

۲/۱- ظهور در کسوت اسماء و صفات

مرتبه واحدیت، نخستین کثرتی است که از ناحیه تجلی حق تعالی به فیض اقدس، یعنی «خلیفه کبری و ولی مطلق» (امام خمینی، ۱۳۷۶: ۴۰) در عالم وجود پدیدار می‌شود و خود را در کسوت اسماء و صفات می‌نمایاند. ظهور در کسوت اسماء در مقام واحدیت به «کمال جلاء» معروف است. البته گونه کثرت در چنین مقامی، همان‌طور که اشاره شد، مفهومی است، نه مصداقی. کثرت بعدی در

بنگریم و بشناسیم. (قیصری، ۱۳۷۵: ۵۹۷)

۳- عالم جبروت

دومین حضرت از مجموع حضرات خمس پس از لاهوت و حضرت غیب مطلق، حضرت غیب مضاف نزدیک به غیب مطلق است که در لسان عرفان، باطن عالم شهادت و نیز برزخ میان تحت عالم لاهوت و فوق عالم ملکوت (ابن عربی، بی تا، ج ۱: ۵۴) قلمداد می‌شود و نمی‌توان به آن اشاره حسی کرد. از این مرتبه با عنوان «حضرت لوح محفوظی»، «عالم اسماء و صفات»، «عالم نفوس» و «عالم ارواح مجرد» نام برده شده است که به نوعی همان مرتبه «عالم عقول» و «مفارقات تام» در حکمت اسلامی است.

همان‌طور که پیش از این اشاره شد، پس از حضرت غیب مطلق که تحت عنوان فیض مقدس از آن یاد می‌شود و در بردارنده عوالم لاهوت است، به ترتیب حضرات غیب مضاف و شهادت مطلق قرار دارند. حضرت غیب مضاف خود بر دو گونه است: غیب مضاف نزدیک به غیب مطلق که عالم آن «جبروت» یا «ارواح» (مجردات صرف) نام دارد و غیب مضاف نزدیک به شهادت مطلق که عالم آن «ملکوت» یا «مثال» نامیده می‌شود. شهادت مطلق نیز حضرت چهارم است که عالم آن «ملک» یا «ناسوت» هستند.

مقوله عوالم خارج هرچند ریشه‌هایی در آموزه‌های فلسفه نوافلاطونی دارد، اما در عرفان اسلامی، ابن ابوطالب مکی بود که نخستین بار در کتاب *قوت القلوب* متعرض آن شد (نک. به: هادینا، ۱۳۸۸، ج ۱۷: ۵۲۸-۵۲۷). او عیناً مطابق با آنچه بعدها در عرفان اسلامی، معرکه آرای بسیاری از عرفا قرار گرفت، عالم هستی را به سه مرتبه جبروت، ملکوت و ملک تقسیم کرد و جبروت را عالم شهود عظم و عالم وحدانیت نامید. به اعتقاد مکی، مشاهده ملک به نور عقل، مشاهده ملکوت به نور ایمان و مشاهده جبروت به نور معرفت امکان‌پذیر است (مکی، ۱۴۱۷، ج ۱: ۴۳۲).

مرتبه واحدیت بنا بر آنکه میان اسماء و صفات و کمالات حق، ترتب و وابستگی وجود دارد، مراتب مختلفی دارد که برخی فرع بر دیگری هستند. اسماء و صفات همه در عرض هم نیستند؛ بلکه مراتب آن‌ها متفاوت است. والاترین اسم، اسم جلاله «الله» است که جامع جمیع اسمای الهی است و بقیه اسماء، متفرع بر آن هستند. صفات نیز که به اعتباری اسم‌اند، از چنین نموداری بهره می‌برند. راز چندگونگی امت‌ها و دولت‌های حضرت واحدیت و افتراق میان شرایع آن‌ها را باید در تكثر حقایق غیبی اسمائی و اختلاف اسماء و صفات با یکدیگر جست‌وجو کرد (امام خمینی، ۱۴۱۰: ۴۶).

به تعبیر امام خمینی اسم الله، نخستین ظهور کثرت در عالم اسماء و حضرت واحدیت است و سایر اسماء را در خرقه ظهور می‌پوشاند؛ بنابراین می‌توان گفت همه اسماء، مظاهر و تجلیات آن هستند. اسم الله در تمام مراحل ظهور، ظاهر و در تمام مراتب بطون، باطن است. صورتی که همان عین ثابت انسان کامل است، اولین صورتی است که به نحو ثبوت، در حضرت علمی ظاهر شد و صورت‌های بقیه اسماء که مظاهر و تعینات اسم الله هستند، به واسطه آن ایجاد شدند (امام خمینی، بی تا: ۴۸).

به هر روی، حضرت هویت مطلق تا به مظاهر اعیان و کثرت اسماء و صفات در نیاید، درخور معرفت و شناخت نیست. ذات غیبی در کسوت تعینات و اعتباراتش معلوم و مشهود می‌شود و این فرآیند، زمانی حاصل می‌شود که از مقام احدیت ذات، نزول اجلال کند و بر پهنه جایگاه واحدیت گام نهد. در مشرب عرفا مشهور است که حق تعالی شناخته نمی‌شود، مگر به خلق. به باور قیصری، خداوند ما را در جمیع مواطن و مقامات می‌شناسد؛ حال آنکه ما تنها در برخی احوال و مراتب، نسبت به او معرفت و علم داریم. هیچ‌کس حقیقتاً از حضرت حق در مقام هویت و احدیتش مطلع نیست و اساساً در این مرتبه، امکانی برای اطلاع وجود ندارد. باین حال، ما می‌توانیم او را در لباس اسماء و صفات و در مقام واحدیت به‌وضوح

صف آخر آن روح القدس، یعنی جبرئیل جای می‌گیرد. ۲- روحانیان یا نفوس ناطقه که هرچند در زمره مجردات هستند، اما با این حال به عالم اجسام تعلق دارند و در جهان تصرف می‌کنند. این نفوس نیز خود به دو گروه تقسیم می‌شوند: الف) اهل ملکوت اعلی که به تدبیر آسمان می‌پردازند. ب) اهل ملکوت اسفل که زمین و امور مربوط به آن را تدبیر می‌کنند. ملائکه موکل انسان و نیز اجنه و شیاطین از این طایفه هستند (قیصری، ۱۳۷۵: ۳۴۰-۳۳۹؛ جامی، ۱۳۷۰: ۵۰-۴۹).

قیصری بر این باور است که فرشتگانی که پیرامون حضرت آدم(ع) به نزاع برخاستند و زبان به اعتراض خداوند متعال گشودند، از ملائکه جبروتی و سماوی محسوب نمی‌شدند؛ بلکه در زمره فرشتگان ارضی قرار داشتند که ظلمت بر آن‌ها غلبه یافته بود. از اینجا می‌توان دریافت که اهل جبروت به دلیل غلبه نور بر آن‌ها و اشراف و معرفت کامل ایشان به مقام انسان کامل و رتبه او نزد پروردگار، حقیقت آدم را آن‌چنان که بود، می‌دانستند و از این باب هرگز طعن و کنایه را به درگاه الهی جایز نمی‌شمردند.

ارواح جبروتی با دو قصد در عوالم وجود تصرف می‌کنند: با قصد اول به تدبیر عالم علوی می‌پردازند و با قصد دوم، عالم سفلی را اداره می‌کنند. آن‌ها بدان جهت که از قوای روحانی و قلبی برخوردار هستند، هیچ‌گاه در تقابل با اوامر الهی، کاری انجام نمی‌دهند؛ زیرا اغراض فسادآور تنها از قوای جسمانی برمی‌آید نه قوای روحانی (قیصری، ۱۳۷۵: ۳۶۹). البته امام خمینی برداشت دیگری از ارواح جبروتی دارد که با آموزه‌های قیصری و بسیاری دیگر از عرفای بنام متفاوت است. او تنها مجرداتی را که وسایط رحمت وجود خداوند متعال بوده‌اند و مبادی سلسله موجودات محسوب می‌شوند را شایسته عنوان «اهل جبروت» می‌داند (امام خمینی، ۱۳۷۰: ۳۴۰؛ نیز نک: ۱۳۸۲: ۴۱۴). این منظر بیشتر با قسم دوم از ملائکه کروی همپوشانی دارد که پیش از این در اقسام موجودات عالم

عالم جبروت، عالم عقول کلیه است که مجرد از ماده و صورت است و تقریب آن به گونه‌ای است که در نهایت کمال به درگاه حضرت لاهوت نزدیک است و به سختی بتوان جدایی میان آن‌ها تصور کرد. در این مرتبه که ماهیات جواهر و اعراض، مفردات و مرکبات و نیز معقولات و محسوسات به نحو جزئی و کلی حضور دارند، صور همه اسماء و صفات شکل می‌گیرند و از رهگذر فیض مقدس، قدم در عالم ملک می‌گذارند و به مرحله وجود عینی می‌رسند.

در باب وجه تسمیه جبروت می‌توان یکی از این دو قول امام خمینی را پذیرفت: نخست آنکه خداوند متعال نقایص آن را جبران کرده و غبار امکان از رخسار آن زدوده است (امام خمینی، ۱۳۷۷: ۳۴؛ نیز رک: بی تا: ۸۸؛ ۱۳۷۶: ۵۰). و دوم آنکه ارواح مجردة که در عالم جبروت منزل دارند، مرتبه پائین تر خود را جبران می‌کنند (امام خمینی، ۱۳۸۱، ج ۱: ۷۶). در مقابل «عالم خلقت» که از اطلاعات جهان ملک و عالم سفلی است، بر جبروت «عالم غیب»، «عالم علوی» و همچنین «عالم امر» نیز اطلاق می‌شود. جامی در توصیف عالم جبروت می‌نویسد: «این مرتبه، ظهور حقایق کونیة مجردة بسیطه است برای نفس خود و برای مثل خود؛ چنان‌که ارواح در این مرتبه، مدرک اعیان خودند و ممیز حقایق خود» (جامی، ۱۳۷۰: ۳۱). موجودات عالم جبروت بر دو قسم‌اند: ۱- کروییان: این قبیل موجودات تحت هیچ شرایطی به عالم اجسام تعلق ندارند؛ بدان معنا که نمی‌توانند در عالم، تدبیر و تصرفی داشته باشند و خود بر دو گونه‌اند: الف) ملائکه مهیمه که از عالم و عالمیان مطلقاً بی‌خبرند و آن‌قدر غرق در جمال دلربای الهی هستند که حتی به خودشان نیز توجه و اقبالی ندارند. ب) ارواحی که اگرچه تعلق به عالم اجسام ندارند و در شهود قیومیت، شیفته و متحیرند، اما حجاب بارگاه الوهیت و وسایط فیض ربوبیت‌اند. در صف اول این ارواح، روح اعظم قرار دارد که به اعتباری قلم اعلی و عقل اول خوانده می‌شود و در

جبروت بیان شد.

امام در جریان بحث از جبروت به نکته ظریفی اشاره می‌کند که شاید نتوان سابقه‌ای از آن در انگاره‌های عرفای پیشین یافت. او معتقد است همان‌طور که ملائکه الهی متصف به صفات جبروتی و ملکوتی می‌شوند، برای اولیاء الله نیز تمثیل ملکوتی و ترویج جبروتی ممکن است؛ به‌طوری‌که از آن با عنوان «تنزل ملائکه بر ولی امر» تعبیر می‌کند. این مقام به‌نحو رجوع از ظاهر به باطن میسر است. چنین تمثیلی با خروج از طبیعت بشری و تناسب کامل با عوالم جبروت و ملکوت در قلب، صدر و حس بشر، صورت واقع به‌خود می‌گیرد (امام خمینی، ۱۳۷۰: ۳۴۲).

اساساً قیصری حضرات خمس را به‌گونه‌ای تبیین می‌کند که از مقام واحدیت شروع و به انسان کامل ختم می‌شود؛ بنابراین همان‌طور که پیش از این نیز اشاره کردیم، چنانچه وی از غیب مطلق و حضرت لاهوت سخن می‌گوید، مرادش مرتبه ذات واحدیت است، نه مقام احدیت؛ زیرا در ذات الوهی، تجلی وجود ندارد. او بدین لحاظ عالم ملک را مظهر عالم جبروت، عالم جبروت را مظهر عالم اعیان ثابته، عالم اعیان ثابته را مظهر اسمای الهی و حضرت واحدیت و حضرت واحدیت را مظهر حضرت احدیت می‌داند (قیصری، ۱۳۷۵: ۹۰).

ارواحی که در عالم جبروت سکنی گزیده‌اند، صورت‌های عقلی مجردی دارند که مناسب با غیب مطلق است. براین اساس، قرابتی را که میان این عالم و حضرت لاهوت در کلام عرفا می‌توان مشاهده کرد، توجیه‌پذیر می‌شود. قیصری در شرح **فصوص**، دو عالم جبروت و ملکوت را از عوالم باطن برمی‌شمارد و به این نکته اشاره می‌کند که برخلاف عالم ظاهر که با بدن، مشاعر و قوای طبیعی ما سنخیت دارد، عوالم جبروت و ملکوت با روح، قلب و قوای روحانی ما درک می‌شود (قیصری، ۱۳۷۵: ۳۹۲).

امام خمینی عالم جبروت را عالمی می‌داند که وجودات آن مادی نیست و اصلاً تعلق به ماده ندارند. به‌علاوه اینکه ماده، موضوع آن‌ها نیست و منتظر تکوین

نیز نمی‌مانند. وی رابطه میان عالم لاهوت که منبع فیض مقدس و نور منبسط است و عالم جبروت را از سنخ رابطه علی و معلولی می‌داند (امام خمینی، ۱۳۸۱، ج ۱: ۷۲). و معتقد است ساکنان عالم جبروت، عقول کلیه‌ای هستند که در عین کمال، مجرد از ماده و صورت هستند و قرب به مبدأ دارند (امام خمینی، ۱۳۸۱، ج ۱: ۷۶). او همچنین به این نکته اشاره می‌کند که منظور از «الحمد لله» (حمد: ۱) در سوره حمد، عالم جبروت و ملکوت اعلی است که حقیقت آن، حمد صرف و مطلق خداوند متعال است (امام خمینی، ۱۳۷۵: ۸۲).

۴- عالم ملکوت

عالم ملکوت یا عالم مثال که گه‌گاه آن را «عالم مثالی» نیز می‌نامند، عالم حضرت غیب مضاف نزدیک به شهادت مطلق است که جایگاه مثل و معانی غیبی است. ابن عربی می‌نویسد: «عالم الملكوت، عالم المعانی و الغیب و الإرتقاء إلیه من عالم الملك» (ابن عربی، بی‌تا، ج ۲: ۱۲۹). این عالم واسطه میان عالم جبروت، یعنی مجردات و عالم ملک، یعنی اجسام است که حکما بدان «عالم مثال» می‌گویند و اهل شریعت آن را «برزخ» می‌نامند (جامی، ۱۳۷۰: ۵۲). از دیگر اطلاقات عالم مذکور در کلام فحول عرفان و حکمت، «لوح محفوظ» (فیض کاشانی، ۱۴۱۷، ج ۵: ۳۸)، «عالم روحانی» (آملی، ۱۳۶۷: ۶۰)، «عالم معنیه»، «ارباب انواع» و «مثل افلاطونی» (امام خمینی، ۱۳۸۱، ج ۱: ۷۶) هستند.

در برزخیت عالم مثال، نکته ظریفی نهفته است که آن را می‌توان از فحوای انگاره‌های عرفا به‌خوبی دریافت و آن اینکه عالم مثال، واسطه رسیدن فیض حق بر موجودات عالم ماده است. فیض الوهی به دلیل سنخیت‌نداشتن ارواح و اجسام از لحاظ بساطت و ترکیب و تباین ذاتی میان آن‌ها، به‌طور مستقیم نمی‌تواند بر وجودات غیرمجرد، جاری و ساری شوند. بدین لحاظ عالم مثال بنا به تقدیر الهی، موجبات ارتباط دو عالم مذکور را فراهم می‌سازد.

بدین لحاظ تقسیم کلی عالم مثال به دو گونه متصل و منفصل توجیه پذیر می شود. عالم مثال متصل یکی از مراحل وجودی انسان است، حال آنکه عالم مثال منفصل، مرتبه ای از مراتب عالم وجود است. بر این مبنا، قیصری در تعریف عالم ملکوت می نویسد: «عالم مثال مطلق بلافاصله پس از عالم عقول و نفوس مجرد قرار می گیرد. در این عالم هر یک از موجودات مجرد و غیرمجرد صورت هایی مثالی دارند که تنها با حواس باطنی ادراک می شوند. از این عالم، تحت عنوان عالم ملکوت یاد می شود» (قیصری، ۱۳۷۴: ۳۱۲). این مرتبه، مرتبه ظهور حقایق کونیة مجرد و لطیف است که هر چند ممکن است برخی صفات ماده، از قبیل تجزیه، تبعیض و امثال آن ها را نداشته باشند، اما با این حال با تمام آثار و عوارض مادی خود، از قبیل شکل و مقدار، ظاهر می شوند.

بر این اساس، خاصیت دووجهی عالم مثال، کیفیت خاصی را به آن می بخشد که البته بسیاری از فلاسفه مسلمان آن را پذیرفته اند. بنا به دیدگاه مشائین، جهان تنها به دو بخش مجرد و مادی تقسیم می شود و دیگر نمی توان برزخی را میان آن ها تصور کرد. به باور ایشان صورت بندی موجودات و فرض کردن شکل و مقدار برای آن ها، بدون ماده امتناع عقلی دارد. البته با توجه به مبانی حکمی و عقلانی فلسفه مشاء جز این نیز انتظار نمی رود. برخلاف مشائین، اشراقیون، عالم مثال را می پذیرند؛ البته تاجایی که با پیش فرض های فلسفی خودشان در تضاد نباشد. شاید در میان فلاسفه، ملاصدرا بیش از دیگران در پذیرش و اثبات عالم مثال اهتمام ورزیده باشد.

همان طور که گفته شد، یکی از اعتبارات عالم ملکوت، خیال منفصل است. برخلاف خیال متصل که مفهوم پذیری آن تنها از طریق قوای فکری بشری میسر است، در ادراک خیال منفصل، قوای فکری انسان شرط نیست. جامی بر این باور است که تجسد ارواح، تروح اجساد، تشخیص اخلاق و اعمال، ظهور معانی به صورت های مناسب و مشاهده ذوات مجردات در صور اشباح جسمانی، همه در

قیصری در شرح **فصوص** پیرامون برزخیت عالم ملکوت می نویسد: «عالم مثالی، عالمی روحانی از جوهری نورانی است که به لحاظ محسوس بودن و مقدار داشتن شبیه به جوهر جسمانی است و نیز در نورانیت با جوهر مجرد عقلی شباهت دارد. با این حال، عالم مثالی نه جسم مرکب مادی است و نه جوهر مجرد عقلی، بلکه برزخ و حد فاصل میان آن دو است. بدیهی است هر آنچه برزخ میان دو چیز است، بالطبع نمی تواند عین آن دو باشد و تنها از برخی جهات با آن ها شباهت دارد» (قیصری، ۱۳۷۵: ۹۷).

شاید در میان تمام عرفای متقدم اسلامی، یکی از بهترین تحقیقات پیرامون مقتضیات عالم مثال در آموزه های عرفانی قیصری باشد. او بر این باور است که این عالم، برخلاف تصور برخی از عرفا عرضی نیست؛ بلکه جوهر است. قیصری این نکته را خاطر نشان می شود که عده ای گمان می کنند صورت های مثالی از حقایق خویش انفکاک دارند؛ همچنان که در مورد صور عقلی نیز چنین می پندارند. اما حق این است که حقایق جوهری در تمام عوالم روحانی، عقلی و خیالی وجود دارد و این حقایق بر حسب هر یک از عوالم مذکور صورت هایی متناسب با آن ها دارند.

سخن قیصری در باب وجه تسمیه عالم ملکوت به «عالم مثالی» نیز بیانگر این مطلب است که از آنجا که عالم مذکور، در بردارنده صورت های موجودات عالم جسمانی است و علاوه بر آن، در بردارنده نخستین مثال صوری و همچنین صور اعیان و حقایق واقع در حضرت علمی الهی است، عالم مثالی خوانده می شود. از دیگر اطلاقات عالم ملکوت، «خیال متصل» است؛ چه اینکه می توان شباهت های بسیاری را میان عالم مثال و خیال متصل تصور کرد. بنابراین هر یک از معانی ممکن و ارواح، صورتی مثالی مطابق با کمالات خود دارند. چنین صورت هایی که بدان ها خیالات گفته می شود، متصل به عالم ملکوت اند و از آن نور می گیرند، شبیه آنچه برای انسان در عالم خیال اتفاق می افتد (قیصری، ۱۳۷۵: ۹۸-۹۷).

مستقلی است و نفوس نیکبخت به آن سوق داده می‌شوند و ملکوت سفلی نیز جهنم است که نفوس شقی در آن سیر می‌کنند. هر نفسی که با ملکوت اعلیٰ ارتباط می‌یابد، از القائنات ملکی برخوردار می‌شود و علوم حقیقی است؛ برخلاف ملکوت سفلی که کمین‌گاه شیاطین و نفوس خبیثه است و القائنات آن، شیطانی و از قبیل جهل مرکب و حجاب ظلمانی است (امام خمینی، ۱۳۸۲: ۳۶۳ و ۳۷۲).

در میان آموزه‌های عرفانی امام خمینی، آنچه بدیع به نظر می‌رسد و شاید کمتر سابقه‌ای از آن بتوان در آثار عرفای متقدم، از جمله قیصری یافت، توجه او به بُعد نفسانی ملکوت است و اینکه هر یک از آدمیان بر حسب اعمال فضیله یا رذیله خود، صورتی در ملکوت نفس دارد و حتی خود اعمال نیز هم در عالم ملکوت و هم در ملکوت نفس دارای صورت هستند. وی در این باب می‌نویسد: «از برای انسان در عالم ملکوت، غیر از صورت انسانی، ممکن است صورت‌هایی باشد و آن صورت‌ها، تابع ملکوت نفس و ملکات آن است» (امام خمینی، ۱۳۸۲: ۴۵) و در جایی دیگر مقتضیات ملکوت نفس را این‌گونه تبیین می‌کند: «از برای هر یک از اعمال صالحه یا سیئه، چنانچه در عالم ملکوت صورتی است مناسب با آن، در ملکوت نفس نیز صورتی است که به واسطه آن در باطن، ملکوت نفس یا نورانیت حاصل می‌شود و قلب، مطهر و منور می‌شود و در این صورت، نفس چون آئینه، صیقل صافی می‌شود که لایق تجلیات غیبیه و ظهور حقایق و معارف در آن می‌شود؛ و یا ملکوت نفس، ظلمانی و پلید می‌شود و در این صورت، قلب چون آئینه، زنگارزده و چرکین می‌شود که حصول معارف الهیه و حقایق غیبیه در آن عکس نیفکند» (امام خمینی، ۱۳۸۲: ۲۰۱).

۵- عالم ملک

واپسین عالم از مجموعه عوالم خارج، عالم ملک و شهادت است که محیط آن فلک الافلاک و مرکز آن زمین

این عالم اتفاق می‌افتد (جامی، ۱۳۷۰: ۵۲). نسبت عالم ملکوت به هر دو طرف وجوب و امکان مساوی است؛ بدین معنا که نسبت آن به عالم غیب و بساطت صورت‌های ارواح با نسبت آن به عالم حس و ترکیب صور موجودات آن یکسان است (فناری، ۱۳۷۴: ۴۱۵). این نکته را نیز باید افزود که عالم ملکوت یا خیال منفصل به دو عالم تقسیم می‌شود: (۱) ملکوت اعلیٰ که عالم نفوس کلیه است؛ (۲) ملکوت اسفل که عالم مثل معلقه است.

قیصری عالم ملکوت را «عالم ملائکه» می‌نامد (قیصری، ۱۳۷۵: ۱۰۹۵) و آن را نخستین چشم‌اندازی می‌داند که هنگام غیبت از عالم جسمانی در مقابل دیدگان انسان گشوده می‌شود. احوال آدمیان بر حسب صفای باطن و استعداد ذاتی آن‌ها همگی در این عالم، مشاهده می‌شود. هر یک از ارواح، بنا به درجات و کمالاتی که از آن برخوردار هستند، صورتی در عالم ملکوت دارند؛ بدین لحاظ عالم مذکور را باید محل ظهور حقایق دانست.

قیصری بر این باور است که بیشتر مکاشفات اولیاء الله، تجسم اعمال، نعیم قبر و سؤال نکیر و منکر و بعثت و نشور انبیای الهی در عالم مثال اتفاق می‌افتد. همچنین مراد از برزخی که انسان پس از مفارقت از بدن جسمانی بدان وارد می‌شود و نیز بهشت و دوزخ و ثواب و عقاب و عرش و کرسی، همین عالم است. کیفیت معراج حضرت رسول اکرم (ص) و دیدارش با پیامبران گذشته را هم باید براساس خیال منفصل و عالم مثال تبیین کرد (قیصری، ۱۳۷۴: ۳۴۲).

در برخی اشارات امام خمینی می‌توان این نکته را یافت که عالم ملکوت، عاری از ماده است؛ ولی متعلق به آن است (امام خمینی، ۱۳۸۱، ج ۱: ۷۲). تمام موجودات، حیات ملکوتی دارند و عالم ملکوت، سراسر حیات و علم است (امام خمینی، ۱۳۸۲: ۴۳۸). وی عالم مذکور را به دو قسم ملکوت اعلیٰ و ملکوت سفلی تقسیم می‌کند و عالم ملکوت اعلیٰ را «عالم ملائکه مقررین» می‌نامد.

از منظر امام، ملکوت اعلیٰ بهشت است که خود عالم

ماهیت و ترکیب معنا با مقادیر و اشکال مختلف، اوصافی نظیر زمان‌مندی، مکان‌مندی، تجزیه، تبعیض و غیره را نیز دارد. این بدان معناست که خواص دو عالم ارواح و مثال که توضیح آن‌ها در بخش‌های قبلی گذشت، به اضافه اوصاف دیگری که از خصوصیات ماده محسوب می‌شوند، در عالم مذکور جمع شده است.

ظهور وجود در عالم ماده که همان عالم اجسام است، به نحو تمام و کمال صورت می‌گیرد؛ بدین لحاظ ظهور و بروز خواص و آثار وجود در چنین عالمی به مرحله کمال می‌رسد. قونوی این فرآیند را «کامل شدن ظهور تجلی وجودی» می‌نامد که ویژگی منحصر به فرد عالم ماده است (قونوی، ۱۳۷۱: ۲۰۵). به نظر جامی چه بسا مراد از تمامیت و اکمل بودن ظهور وجود در این مرتبه، ادراک و احساس آن بنا بر اجمال و با حواس ظاهری باشد؛ هر چند تفصیل آن در مرتبه باطن از پیش، موجود است (جامی، ۱۳۷۰: ۵۹). البته این بدان معنا نیست که قوت وجود نیز در عالم ماده بیش از سایر عوالم است؛ زیرا بدیهی است مراتب مافوق عالم ماده به سبب آنکه به حسب طبیعت خویش، از بساطت و اندماج وجودی بیشتری برخوردار هستند، بالطبع قوت وجودی بیشتری هم دارند.

از منظر عرفا عالم ملک و مرتبه اجسام بر دو قسم است: ۱- علویات (افلاک)، ۲- سفلیات. علویات عبارتند از: عرش، کرسی، سماوات سبع، ثوابت و سیارات. از این میان، عرش و کرسی که آن‌ها را «طبیعی» می‌نامند، برخلاف سایر علویات که کون و فساد می‌پذیرند، قابلیت کون و فساد و نیز فنا و زوال را ندارند. سفلیات هم که بدان‌ها «عنصریات» گفته می‌شود، عبارتند از: رعد و برق، ابر و باران و همچنین مرکبات، مانند معادن، نبات، حیوان و بدن انسان که اشرف عالم عناصر محسوب می‌شود (جامی، ۱۳۷۰: ۵۸).

قیصری در ارتباط با عالم ملک، توجه ویژه‌ای به عالم انسانی دارد و آن را از این منظر می‌نگرد. وی در تفسیر این سخن ابن عربی که می‌گوید: «إن الحق وصف نفسه

است و در لسان عرفان بدان «اسوت» نیز اطلاق می‌شود. عالم ملک، عالم چهارمین حضرت از حضرات پنج‌گانه، یعنی حضرت شهادت مطلق است که به تعبیر امام خمینی حاشیه عدم، آوردگاه زمان و آخرین مرتبه نزول و تجلی نور الهی است (امام خمینی، ۱۳۸۱، ج ۱: ۷۶) و مظهر جمال و جلال الهی (امام خمینی، ۱۳۸۲: ۱۲۱) و مقام ربوبیت اوست. (امام خمینی، ۱۳۸۵، ج ۱۶: ۲۱۳). عالم مذکور در بردارنده عرش، کرسی، آسمان‌ها، عناصر و هر چیزی است که از آن‌ها ترکیب می‌شود (قیصری، ۱۳۷۴: ۳۱۲).

فرغانی حدود و ثغور عالم ملک را از حضرت عرش رحمانی تا به عالم خاک ترسیم می‌کند و آنچه در این میان است، اعم از صور اجناس و انواع و اشخاص عالم، موجودات آن را تشکیل می‌دهد (فرغانی، ۱۳۷۹: ۱۴۴). هر چه در عالم محسوس قرار دارد، صورتی از آن را می‌توان در عالم مثال یافت. چنین رابطه‌ای از سنخ رابطه ظهور و کمون در وجود است؛ به گونه‌ای که موجودات عالم حس، صورت‌های ظاهر شده معانی غیبی هستند که در حضرت ربوبیت در اختفاء به سر می‌برند.

عرفا این مرتبه از عالم وجود را «عالم طبیعت»، «عالم خلق» و «عالم سفلی» می‌نامند که جامی از آن، به «حضرت انزل»، «مرتبه حس» و «مرتبه مشاهده» تعبیر می‌کند (جامی، ۱۳۷۰: ۳۱ و ۱۸۱). این مرتبه، قشری‌ترین مرتبه از عوالم وجود است و می‌توان به آن اشاره حسی کرد. سیدحیدر آملی در سخنی بدیع، منظور از «سماوات» و «ارض» را در کلام عرفا به ترتیب، عالم جبروت و عالم ملک دانسته است و آنچه میان آن دو است را عالم ملکوت می‌خواند (آملی، ۱۳۶۷: ۳۳۶). عالم ماده، مشهود اهل ظاهر است و برخلاف عوالم پیشین که تنها خواص می‌توانند به درک آن نائل شوند، ادراک آن برای همگان میسر است.

عالم شهادت مطلق، دقیقاً نقطه مقابل غیب‌الغیوب و عالم اعیان ثابته است. این عالم از لوازم ماده به تمامی برخوردار است؛ به گونه‌ای که علاوه بر ترکیب وجود و

بأنه ظاهر و باطن، فأوجد العالم؛ عالم غیب و شهادة؛ لندرك الباطن بغيبنا و الظاهر بشهادتنا» (ابن عربی، ۱۳۷۰: ۵۴). مراد او را از عالم، «عالم انسانی» می‌داند که از دو نوع ادراک برخوردار است: ۱- ادراک باطنی؛ ۲- ادراک ظاهری. به واسطه ادراک نخست، عالم باطن را شهود می‌کند که همان عوالم جبروت و ملکوت است و ابزار این ادراک، روح، قلب و قوای روحانی اوست و به واسطه ادراک دوم نیز عالم ظاهر را شهود می‌کند؛ یعنی عالم ملک را درک می‌کند و ابزار آن هم جسم و مشاعر وی و قوای منطبع در آن‌هاست که همگی در خارج موجودند (قیصری، ۱۳۷۵: ۳۹۳-۳۹۲).

امام خمینی در بیان ترتیب حضرات خمس در کلامی متفاوت نسبت به سایر عرفا، عالم ملک را سایه حضرت شهادت مطلق می‌داند؛ آن‌چنان که عالم اعیان، سایه غیب مطلق، عالم عقول و نفوس، سایه غیب نزدیک به مطلق و عالم خیال و مثال مطلق، سایه غیب مضاف نزدیک به شهادت است. اساساً به گمان وی، امتداد سایه حضرت حق که از آن به «ملاّ ظلّ» تعبیر می‌شود، در اسماء و اعیان ثابته به واسطه ظلّ اقدس و در عالم ملک، ملکوت و جبروت به واسطه ظلّ مقدس صورت می‌گیرد (امام خمینی، ۱۳۶۵: ۱۲۱).

۶- انسان کامل

انسان کامل، پنجمین و آخرین حضرت از پنج‌گانه حضرات خمس است. در لسان عرفان از این حضرت تحت عنوان «کون جامع» و «حضرت جامع حضرات» نام برده می‌شود که عالم آن، عالم انسانی و جامع تمام عوالم پیشین و مافیها است؛ این بدان معناست که به تعبیر ابن عربی، جمیع صورت‌های الهی در نشئه انسانی ظاهر می‌شوند (ابن عربی، ۱۳۷۰: ۵۰). تمام مراتب الهی و کونی در انسان به نحو حقیقین ظهور دارند. بنا به همین اعتبار است که انسان نسبت به ماسوی‌الله از رتبه احاطه و جمع برخوردار است.

غیر از آنچه ذکر شد، اعتبارات و اطلاقات دیگری نیز

برای انسان کامل در بیان عرفای مسلمان یافت می‌شود، از جمله: «قرآن»، «السبع المثانی»، «روح الروح»، «تجلی اعظم»، «مظهر اتم»، «جلاء مرآة العالم»، «فصل الخاتم»، «خليفة»، «عین»، «بصر» (ابن عربی، ۱۳۷۰: ۵۰-۴۸)، «اسم اعظم»، «ظلّ ارفع» و «ظلّ حضرت جامع الهی» (امام خمینی، ۱۳۶۵: ۱۲۱-۱۲۰). قیصری نیز وجوه دیگری را بر اعتبارات فوق می‌افزاید: ۱- کتاب جامع؛ از حیث اشمال آن بر تمام کتب الهی؛ ۲- کتاب عقلی (مسمّا به أم‌الکتاب)؛ از حیث روح و عقل؛ ۳- کتاب لوح محفوظ؛ از حیث قلب؛ ۴- کتاب محو و اثبات؛ از حیث نفس (قیصری، ۱۳۷۵: ۹۱).

۶/۱- جایگاه انسان کامل

انسان در مجموعه باورداشت‌های عرفانی، خود جزئی از عالم محسوب می‌شود؛ بنابراین به تعبیر قیصری اینکه انسان، عالمی مستقل از سایر عوالم و حضرتی جداگانه از دیگر حضرات در نظر گرفته می‌شود، از حیث صورت ظاهری نیست که از این لحاظ تغییری با عالم ندارد؛ بلکه به دلیل جامعیت و اشمالش بر تمام موجودات عالم خارج است (قیصری، ۱۳۷۴: ۳۱۲). وجود انسان و عالم، هر دو بر صورت «الله» آفریده شده‌اند؛ تنها با این تفاوت که عالم، اسمای الهی را به نحو تفصیل نشان می‌دهد، اما انسان به نحو اجمال. جامعیت حضرت انسانی نیز از این جهت درخور تبیین و واکاوی است.

در عرفان نظری، انسان از جایگاه برجسته‌ای برخوردار است؛ به گونه‌ای که قیصری اساساً مقصود اصلی از ایجاد عالم را انسان می‌داند. او با استناد به سخن قدسی «كنت كنزاً مخفياً» بر این نکته تصریح دارد که وجود عالم، مستند به اسماء است. علت غائی ایجاد عالم انسانی نیز رؤیت ذات به ذات در آئینه انسان است (قیصری، ۱۳۷۵: ۳۲۶-۳۲۵). به تعبیر ابن عربی نیز خداوند متعال به خاطر وجود انسان به خلق نظر می‌کند و آن‌ها را مورد رحمت خویش قرار می‌دهد. به باور او مادامی که انسان کامل در صحنه عالم حضور دارد، عالم پیوسته محفوظ است

می‌نویسد: «فرشتگان الهی، جمعیت اسمای آدم(ع) را نداشتند؛ از این رو، پروردگار را از حیث اسمی خاص می‌پرستیدند و از آن تجاوز نمی‌کردند؛ اما آدم(ع) خداوند را به جمیع اسمائش عبادت می‌کرد» (قیصری، ۱۳۷۵: ۳۶۶).

نکته اصلی در جامعیت انسان کامل که مفهوم حضرت کون جامع به تمامی برخاسته از آن است، جامعیت وی از حیث اسمای الهی است؛ نکته‌ای که بسیاری از عرفا بدان اذعان کرده‌اند. اساساً وجه تنافر انسان را نیز با سایر تجلیات و صدورات در همین مسئله باید جست‌وجو کرد. البته باید تصریح کرد که کمال انسان و جایگاه ویژه او در نظام عالم بنا بر اکملیت تجلی و فیض الهی است؛ بدان معنا که انسان از این جهت، کامل‌تر از سایر موجودات است. بدین لحاظ است که به تعبیر عرفا خداوند سایر مخلوقات را با چشم انسان کامل می‌نگرد؛ یعنی بدین واسطه بر آنها تجلی می‌کند.

قیصری بر این باور است که نسبت عقل اول به عالم کبیر و حقایق آن، همانند نسبت روح انسان به بدن و قوای آن است و دیگر اینکه نفس کلی، قلب عالم کبیر است؛ همچنان که نفس ناطقه، قلب انسان است و اساساً بدین روست که عالم، انسان کبیر نامیده می‌شود (قیصری، ۱۳۷۵: ۹۱). به اعتقاد وی انسان از آن جهت که نسخه عالم کبیر است، نسبت به مجموع حقایق آن اشمال دارد، بلکه اصلاً به وجهی میان عالم کبیر و انسان، رابطه عینیت برقرار است. تنها حجابی که ممکن است انسان را از عالم کبیر دور کند، جنبه عنصری و مادی انسان است.

قیصری بر این نکته تصریح دارد که هر اندازه لوح وجود انسان، زنگار گرفته باشد، رابطه او با عالم غیب به جدایی بیشتری منتهی می‌شود؛ اما از آن سو هر چقدر این احتجاب زائل شود، حقایق افزون‌تری برای او نمایان می‌شود تا آنجا که به تمام حقایق، علم پیدا می‌کند و بر همه مراتب وجودی، آگاهی به دست می‌آورد. این‌گونه انسان کامل، خلیفه الهی لقب می‌گیرد و می‌تواند در مجموعه کائنات، تصرف کند (قیصری، ۱۳۷۵: ۹۳-۹۲).

(ابن عربی، ۱۳۷۰: ۵۰). همه این‌ها نشان از نقش پررنگ انسان کامل در جهان کائنات دارد که با هیچ مخلوق دیگری قیاس‌پذیر نیست.

۶/۲- ماهیت انسان کامل

حقیقت وجودی انسان، مظهر اسم جامع «الله» است و همه اسماء به نوعی از چنین حقیقتی روایت می‌کنند. این مسئله نشانگر وجه واسطه‌بودن انسان در مراتب عالم است که خود با مظهریت اسمای گونه‌گون الهی پیوند می‌یابد. آشتیانی می‌نویسد: «اسم الله، مبدأ ظهور جمیع اسماء است و انسان، مظهر اسم الله است» (آشتیانی، ۱۳۷۵: ۴۴۹). انسان کامل در اصل از مرتبه ذات احدیت، تعیین پیدا می‌کند که بیانگر کیفیت ظهور وی در قوس نزول است. همان‌طور که در این قوس از مقام احدیت، تنزل می‌یابد، در قوس صعود نیز سرانجام به همین مرتبه بازخواهد گشت؛ مطابق با آیه شریفه «إِنَّا لِلَّهِ وَإِنَّا إِلَيْهِ رَاجِعُونَ» (بقره: ۱۵۶). اصطلاحات «فناء فی الله» و «بقاء بالله» که در آموزه‌های عرفان اسلامی و برخی مکاتب عرفانی دیگر، به خصوص عرفان‌های هندی و مسیحی بسیار پرسامد هستند، حکایت از همین سفر روحانی دارند. سیر انسان تا مرتبه واحدیت در اندیشه عرفانی اسلام معمولاً «فناء فی الله» و نیز رسیدن به مقام ذات احدیت که ساحل مقصود عرفانی است، «بقاء بالله» نامیده می‌شود.

در لسان قرآن، حضرت آدم(ع) به عنوان انسان کامل معرفی می‌شود که حماسه عظیم سجده ملائکه بر او نیز بر این معنا دلالت دارد. با اندکی تأمل پیرامون این ماجرا و کسب معرفت نسبت به تمایز جایگاه انسان و فرشتگان که البته مقربان درگاه الهی هستند، مقام این دو صنف در مجموعه نظام هستی به خوبی روشن می‌شود. ابن عربی اساساً پرسش فرشتگان مبنی بر علت سجده بر آدم(ع) را این‌چنین تبیین می‌کند: «لیس للملائکه جمعیه آدم» (ابن عربی، ۱۳۷۰: ۵۰). قیصری در تشریح معنای «جمعیت» که در ارتباطی ناگسستنی با مفهوم جامعیت حضرت انسانی است و پیش از این بیانش گذشت،

امام خمینی آن گونه که از تحلیل باورداشت‌های عرفانی وی برمی‌آید، ترسیم متفاوتی را از ماهیت انسان کامل ارائه می‌دهد. او در ابتدا به قیصری که برای اختصاص انسان به عوالم عالی و سافل وجود، وجهی قائل است (قیصری، ۱۳۷۵: ۴۷۸؛ نیز نک: کاشانی، ۱۳۷۰: ۴۹)، خرده می‌گیرد و آن را بلاوجه می‌داند و می‌گوید: «اهل یثرب انسانیت از هیچ مقام و جایگاه بخصوصی برخوردار نیستند؛ زیرا بر حسب نزول، دارای مرتبه هیولا هستند که قابلیت تجلی خداوند را دارند و بر حسب صعود به مقام افق‌اعلی و استهلاک در حضرت احدیت، اصل می‌شوند؛ بدین لحاظ است که شیخ اشراق می‌گوید: نفس ناطقه انسانی، ماهیت ندارد. بنابراین انسان، مقام احدیت جمع حقایق خلقی و امری دارد و ماهیت خاصی نمی‌توان برای او تصور کرد» (امام خمینی، ۱۴۱۰: ۷۸).

آشکار است که امام خمینی، انسان را موجودی غیرمتناهی می‌داند؛ به گونه‌ای که در هیچ ظرفی نمی‌گنجد؛ اما در عین حال قابلیت پذیرش هر صورتی را دارد. معنا و مفهوم فاقد هر نوع ماهیت مشخص‌بودن انسان، همین است. هم او در سخنی دیگر، مقام‌داشتن انسان کامل را به معنای بودن حدّ و رسم برای او نفی می‌کند و بر این باور است که مقام چنانچه در مفهوم شأن و منزلت به کار برده شود با جایگاه انسان کامل سنخیت دارد (امام خمینی، ۱۴۱۰: ۱۲۲-۱۲۱).

امام خمینی در تشریح جایگاه ویژه انسان کامل، همه کمالات الهی را برای او ثابت می‌داند و حتی معتقد است تمام صفاتی که به خداوند اختصاص دارد به انسان کامل نیز می‌توان نسبت داد. امام در ضمن تقدیر پنداشت فناری که معتقد بود اتصاف همه اوصاف ربوبی برای انسان کامل جایز است، مگر صفاتی که تنها مختص به جناب الهی است؛ مانند وجوب وجود، ازلیت، احاطه و نزهت از امکان (فناری، ۱۳۷۴: ۱۴۷)، بر این باور است که همه این اوصاف برای انسان کامل ثابت است؛ انسانی که مظهر اتم خداوند است و تفاوت، تنها در ظاهریّت و مظهریّت و

غیب و شهادت‌بودن است (امام خمینی، ۱۴۱۰: ۲۵۹).
به نظر امام خمینی، انسان کامل مقام «قاب قوسین» و از آن بالاتر مقام «أو ادنی» دارد. تحمل مقام «قاب قوسین» مطابق با آیه شریفه «إِنَّا عَرَضْنَا الْأَمَانَةَ عَلَى السَّمَوَاتِ وَالْأَرْضِ وَالْجِبَالِ» (احزاب: ۷۲) تنها برای موجود مطلق امکان‌پذیر است که از آن به «مقام اطلاق» تعبیر می‌شود؛ بنابراین فقط انسان رها از قید حدود و تعینات که لامقام است، می‌تواند آن را بر دوش کشد (امام خمینی، ۱۳۷۶: ۵۶). مقام «أو ادنی» نیز مطابق با آموزه‌های امام، مقام اتصال به ذات احدیت است که رسیدن به آن تنها برای انسان کامل مقدور است که وسعت قلبش فراتر از وجود به معنای وجود منبسط است (امام خمینی، ۱۴۱۰: ۱۶۸).

او همچنین مقام نبوت که خود اقسام مختلفی دارد را نیز برای انسان کامل ثابت می‌داند (ر.ک: امام خمینی، ۱۳۷۶: ۵۶). برخی اوصاف و خصوصیات منحصر به فرد دیگری که امام خمینی برای انسان کامل برمی‌شمارد، عبارتند از:

۱. عبودیت؛ در این مسئله نزاعی میان قیصری و امام هست (ر.ک: قیصری، ۱۳۷۵: ۳۲۳؛ نیز امام خمینی، ۱۴۱۰: ۵۵) قیصری، پیامبر اکرم (ص) را که مصداق اتم انسان کامل است، فراتر از چنین صفتی می‌داند و به‌کاربردن آن را برای پیامبر (ص)، اسائه ادب به مقام ایشان تعبیر می‌کند. حال آنکه امام این سخن را نمی‌پذیرد و چنین اعتقادی را بی‌ادبی به محضر رسول‌الله (ص) می‌انگارد و می‌گوید:

عبودیت از بزرگ‌ترین افتخارات نبی مکرم (ص) است.
۲. انسان کامل، مظهر و مرآت اتم خداست (امام خمینی، ۱۴۱۰: ۲۵۲).

۳. اولیت، آخریت، ظاهریّت و باطنیّت؛ امام در شرح دعای سحر می‌نویسد: «الإنسان الكامل جامع لجميع سلسلة الوجود و به يتمّ الدائرة و هو الأول و الآخر و الظاهر و الباطن و هو الكتاب الكلیّ الإلهی» (امام خمینی، ۱۳۶۵: ۵۵).

۴. عین ثابت انسان کامل، مخاطب اصلی کلام خداوند

صاحب ولایت مطلقه است و کامل‌ترین ظهور را در خود نهفته است؛ بنابراین تمام انبیاء و اولیاء هرچند از نظر صورت، تعدد وجودی دارند، اما به لحاظ حقیقت دارای یک اصل واحدند (قیصری، ۱۳۷۵: ۱۲۹-۱۲۸).

امام خمینی در مقابل «قرآن منزل» که همان قرآن مکتوب است، از حقیقت محمدیه با عنوان «قرآن منزل علیه» نام می‌برد (امام خمینی، ۱۳۷۰: ۳۳۳). از دیدگاه او، تعین اسم اعظم جامع الهی و مقام مسمای «الله» عبارت است از عین ثابت انسان کامل و حقیقت محمدیه، و مظهر تجلی وی نیز روح اعظم است. بنابراین به تعبیر امام، انسان کامل، مظهر اسم جامع و مرآت تجلی اسم اعظم است که آیه شریفه «وَعَلَّمَ آدَمَ الْأَسْمَاءَ كُلَّهَا» (بقره: ۳۱) به این معنا اشاره دارد.

سخن امام در باب «ولایت مطلقه» از صراحت بیشتری نسبت به قیصری برخوردار است. ولایت مطلقه، مقامی است که تنها انسان، شایسته آن است. از این رهگذر، ولایت مطلقه همان فیض مقدس است که نخستین تجلی حق تعالی در مرتبه خارج محسوب می‌شود. براین اساس، انسان کامل، مثل اعلای حق، آیت بزرگ خداوند، مظهر اتم و مرآت تجلیات اسماء و صفات، وجه‌الله، عین‌الله، یدالله و جنب‌الله است (امام خمینی، ۱۳۸۲: ۶۳۵).

امام خمینی در ارتباط با این بحث به تبع استاد خود آیت‌الله شاه‌آبادی، از حقیقت دیگری با عنوان «حقیقت علویه» پرده برمی‌دارد که البته تغایر ذاتی با «حقیقت محمدیه» ندارد. چنین تعبیری از حقیقت محمدیه تنها به عرفان شیعی اختصاص دارد. خداوند، نور مقدس محمد(ص) و علی(ع) را که همان وجود منبسط است، به‌نحو وحدت و لاتعین خلق کرد (امام خمینی، ۱۳۷۶: ۶۳). «ظَلَّ اللهُ» و «مَشِيتَ مُطْلَقَهُ» از دیگر اطلاقات همین حقیقت است که جزء فطریات است؛ به این معنا که فطرت بر حسب طبیعت خود و به‌نحو تبعی بدان تعلق پیدا می‌کند. از آنجاکه میل فطرت به فنای در کمال مطلق است، حصول حقیقت ولایت و حقیقت علویه نیز حصول

در مرتبه واحدیت است و سایر اعیان به‌تبع او خطاب می‌شوند. منظور از کلام الهی در این مرتبه از ذات، تجلی به مقام اسم الله تعالی است (امام خمینی، ۱۴۱۰: ۲۷۶-۲۷۵).

۶/۳- حقیقت محمدیه و علویه

در عرفان اسلامی، انسان کامل معمولاً با «حقیقت محمدیه» معادل گرفته می‌شود. در پس این تعادل، نکاتی ظریف نهفته است که درخور شرح و بیان است. بنا بر آنچه گفته شد، قوام عالم به انسان کامل است و براین اساس، وجود انسان کامل در مجموعه نظام کائنات بالطبع ضروری است. درحقیقت، انسان کامل مظهر اسم اعظم است و مصداق آن، حقیقت محمدیه است. این حقیقت، نخستین حقیقتی است که در جهان، ظاهر شده است و مبدأ ظهور عالم و نخستین تجلی و تعین ذات حق است. از دیدگاه عرفا، حقیقت محمدیه، ازلی و ابدی است.

حقیقت محمدیه که به تعبیری همان «روح محمدی(ص)» است، نخستین صادر از سرچشمه فیوضات حق تعالی است که فلاسفه، آن را «عقل اول» می‌نامند؛ آن‌چنان که قیصری نیز بدان اشاره دارد (رک.به: قیصری، ۱۳۷۴: ۳۱۲). هرچند حقیقت مذکور فاقد هر اسم و رسمی است، بااین حال اوصاف متعددی را بدان نسبت داده‌اند، از جمله: «حضرت الوهیت»، «نفس اول»، «انسان کبیر»، «آدم»، «نور»، «جوهر»، «هباء»، «حقیقه الحقایق»، «روح اعظم» و «روح القدس» که جهت پی‌بردن به وجه تسمیه آن‌ها می‌توان به کتب مطول عرفانی مراجعه کرد.

به نظر قیصری حقیقت محمدیه دربردارنده دو جهت الهی و عبودی است و از این باب، خلافت الهی برای انسان کامل توجیه‌پذیر می‌شود. خلافت از سوی خداوند متعال، امری واجب است و در هر زمان به سبب انسی که میان حق تعالی و خلیفه‌اش وجود دارد، به شکلی ظهور می‌یابد. حقیقت محمدیه نوری سرمدی است که به‌توالی در تمام پیامبران الهی، اعم از آدم، نوح، ابراهیم، یعقوب، اسحاق، اسماعیل، موسی و عیسی(علیهم‌السلام) تجلی می‌کند و درنهایت به حضرت خاتم(ص) ختم می‌شود که

فناى در کمال مطلق است (امام خمینی، ۱۳۷۷: ۱۰۰؛ نیز نک: شاه‌آبادی، ۱۳۶۰: ۱۹۵).

بنابراین حقیقت محمدیه از اعتباری بنیادین در مجموعه باورداشت‌های عرفان اسلامی برخوردار است و این نشان از اهمیت اساسی مقام انسان کامل به‌عنوان حضرت پنجم دارد که پیوستگی این دو مقوله از مباحث پیشین به‌خوبی آشکار می‌شود. در رابطه با حقیقت محمدیه آنچه نیاز به توجهی ژرف‌نگر دارد، نحوه ارتباط آن با مسئله «قوس صعود و نزول» است که به‌نوعی نقطه ثقل اندیشه عرفان اسلامی و حتی بسیاری از دیگر مکاتب عرفانی محسوب می‌شود. براین اساس، حقیقت محمدیه که گفته شد صادر نخستین و همان عقل اول است، دربردارنده دو قوس (نیم‌دایره) است که در یک قوس از نقطه احدیت به عالم ماده و صورت نزول می‌کند و در قوس دیگر به تکاپو می‌پردازد و به جایی که از آن تنزل کرده است، بالا می‌رود.

نتیجه

گونه رویکرد عرفای مسلمان به مفهوم بدیع «حضرات خمس» هرچند در سیر تطور خود به اجماعی نسبی دست یافته است، اما با این حال، بسان سایر مفاهیم عمده عرفانی، معارضانی نیز در ماهیت آن دارد. اینکه درجات و مقامات وجود مطلق در عرفان اسلامی چگونه تفسیر می‌شود، نیازمند بحث و فحوصی عمیق در خاستگاه مکاتب و انظار عرفانی است که دیدگاه‌های منحصر به فردی را در دامان خود پرورانده است. در این میان، نکته حائز اهمیت، اصل و اساس حضرات پنج‌گانه الهی است که فی‌الجمله تمام عارفان اسلامی جدا از عرصه ظهور و پرورش آن را پذیرفته‌اند.

شاید آن زمان که ابن عربی مفهوم مقامات و تجلیات کلی خداوند را در ذهن خود می‌پروراند و پیرامون ابعاد ماهوی آن می‌اندیشید، تصور نمی‌کرد که شاگردان بی‌واسطه و باواسطه او، آن را حضرات خمس بنامند و

بیش از وی بدان شاخ و برگ دهند. به‌هر حال، سهم عمده قونوی و قیصری در بالندگی این مفهوم، فراموش‌ناشدنی است. نقش بنیادین امام خمینی نیز که سال‌ها پس از ابن عربی، اندیشه‌های او را حیاتی تازه بخشید و به آن رنگ و بوی عرفان شیعی داد، به‌خصوص در مباحث مربوط به انسان کامل که جامع‌ترین و دلنشین‌ترین بخش حضرات خمس است، از اهمیتی مبنایی در سیر مطالعات عرفان اسلامی برخوردار است.

با توجه به آنچه در این پژوهش از حضرات خمس ترسیم شد، می‌توان این‌گونه نتیجه گرفت که بررسی تطبیقی این موضوع در منظر قیصری و امام خمینی، برخی نوآوری‌های این دو عارف بزرگ را جلوه‌گر می‌سازد. این مسئله بویژه در صبغه شیعی امام خمینی که رویکرد او را دست‌کم در مصادیق، متفاوت از پیشینیان می‌نمایاند، نمود بیشتری دارد. البته نباید فراموش کرد که وی مبدع عرفان شیعی نیست. با این حال، سهم بسزای او در این زمینه، درخور تأمل و ستایش است. سخن آخر اینکه نوع نگاه قیصری و امام به حضرات خمس، متأثر از مکتب عرفان ابن عربی است؛ اما به هر روی، ما منکر نکات بدیع و بی‌سابقه انباشته‌های عرفانی آن‌ها نیستیم. همین مسئله، عرفان این دو را هرچند تا اندازه‌ای تأسیس مکتب پیش نمی‌رود، شایسته دقت و مطالعه می‌کند. نتایج حاصل از این پژوهش را می‌توان این‌گونه برشمرد:

۱. حضرات خمس نخستین‌بار در مکتب عرفانی ابن عربی ساخته و پرداخته شد.

۲. تفاسیر عرفانی قیصری و امام خمینی پیرامون حضرات خمس از نقاط اشتراک و تمایز بسیاری برخوردار است. به هر صورت، این مسئله را باید در نظر گرفت که عرفان امام متأثر از عرفان شیعی است.

۳. کلیدواژگان قیصری در بحث حضرات خمس عبارتند از: مراتب ذات الهی، غیب مطلق، مراتب خارج، عالم کثرات، اسماء و صفات الهی، اعیان ثابت، عوالم مثالی، انسان کامل و حقیقت محمدیه.

- ۱۰- امام خمینی، روح الله، (۱۳۷۰)، آداب الصلاة، تهران: مؤسسه تنظیم و نشر آثار امام خمینی.
- ۱۱- _____ (۱۴۱۰)، تعلیقات علی شرح فصوص الحکم و مصباح الأنس، قم: دفتر تبلیغات اسلامی.
- ۱۲- _____ (بی تا)، التعلیقه علی الفوائد الرضویه، تهران: مؤسسه تنظیم و نشر آثار امام خمینی.
- ۱۳- _____ (۱۳۷۵)، تفسیر سورة حمد، تهران: مؤسسه تنظیم و نشر آثار امام خمینی.
- ۱۴- _____ (۱۳۸۱)، تقریرات فلسفه، به کوشش عبدالغنی اردبیلی، تهران: مؤسسه تنظیم و نشر آثار امام خمینی.
- ۱۵- _____ (۱۳۸۲)، شرح چهل حدیث، تهران: مؤسسه تنظیم و نشر آثار امام خمینی.
- ۱۶- _____ (۱۳۷۷)، شرح حدیث جنود عقل و جهل، تهران: مؤسسه تنظیم و نشر آثار امام خمینی.
- ۱۷- _____ (۱۳۶۵)، شرح دعاء السحر، تهران: مؤسسه تنظیم و نشر آثار امام خمینی.
- ۱۸- _____ (۱۳۸۵)، صحیفه امام (بیانات، پیامها، مصاحبهها، احکام، اجازات شرعی و نامهها)، تهران: مؤسسه تنظیم و نشر آثار امام خمینی.
- ۱۹- _____ (۱۳۷۶)، مصباح الهدایه إلى الخلافة و الولاية، تهران: مؤسسه تنظیم و نشر آثار امام خمینی.
- ۲۰- شاه آبادی، میرزا محمدعلی، (۱۳۶۰)، رشحات البحار، تهران: نهضت زنان مسلمان.
- ۲۱- فرغانی، سعیدالدین سعید، (۱۳۷۹)، مشارق الدراری فی کشف حقائق الدر (شرح تائیه ابن فارض)، مقدمه و تعلیقات: سیدجلال الدین آشتیانی، قم: مرکز انتشارات دفتر تبلیغات اسلامی.
- ۲۲- فناری، محمد بن حمزه، (۱۳۷۴)، مصباح الأنس

۴. کلیدواژگان امام خمینی در بحث حضرات خمس عبارتند از: مراتب ذات و خارج، فیض اقدس، فیض مقدس، عالم کثرات، اسماء و صفات الهی، انسان کامل، حقیقت محمدیه، حقیقت علویه، ولایت و آدم الأولیاء.
۵. قیصری و امام خمینی در ارتباط با حضرات خمس تنها به تشریح و نقد انگاره‌های عرفانی ابن عربی اکتفاء نکرده‌اند؛ بلکه در این مورد چیزی بیشتر از ابن عربی مطرح کرده‌اند که در آثار وی سابقه ندارد.
۶. تأملات عرفانی امام خمینی پیرامون حضرات خمس، مکمل تفسیر قیصری از این اصطلاح است.

منابع

- ۱- قرآن کریم
- ۲- آشتیانی، سیدجلال‌الدین، (۱۳۷۵)، شرح مقدمه قیصری، تهران: انتشارات علمی و فرهنگی.
- ۳- آملی، سیدحیدر، (۱۳۶۷)، المقدمات من کتاب نص النصوص، تهران: انتشارات توس.
- ۴- ابن عربی، محی‌الدین، (۱۳۳۶)، إنشاء الدوائر، لیدن: انتشارات بریل.
- ۵- _____ (بی تا)، الفتوحات المکیه فی معرفه الأسرار المالکیه و المالکیه، بیروت: انتشارات دارصادر.
- ۶- _____ (۱۳۷۰)، فصوص الحکم، تهران: انتشارات الزهراء (س).
- ۷- ابن منظور، محمد بن مکرم، (۱۴۱۴)، لسان العرب، بیروت: انتشارات دار صادر.
- ۸- جامی، عبدالرحمن، (۱۳۷۰)، نقدالنصوص فی شرح نقش الفصوص، تهران: سازمان چاپ و انتشارات وزارت فرهنگ و ارشاد اسلامی.
- ۹- جلوه، ابوالحسن، (۱۳۸۵)، مجموعه آثار حکیم جلوه، مقدمه و تصحیح: حسن رضازاده، تهران: انتشارات حکمت.

- ۲۹- کاشانی، عبدالرزاق، (۱۳۷۰ الف)، **إصطلاحات الصوفیه**، تحقیق: محمد کمال ابراهیم جعفر، قم: بیدار.
- ۳۰- _____، (۱۳۷۰ ب)، **شرح فصوص الحکم**، قم: بیدار.
- ۳۱- کربلایی، مرتضی، (۱۳۷۵)، «**حضرات خمس**»، **دانشنامه جهان اسلام**، ویراسته غلامعلی حداد عادل و همکاران، جلد ۱۳، تهران: بنیاد دایرةالمعارف اسلامی.
- ۳۲- مکی، ابوطالب، (۱۴۱۷)، **قوت القلوب**، بیروت: دارالکتب العلمیة.
- ۳۳- هادینا، محبوبه، (۱۳۸۸)، «**جبروت**»، **دایرةالمعارف بزرگ اسلامی**، ویراسته کاظم موسوی بجنوردی و همکاران، جلد ۱۷، تهران: مرکز دایرةالمعارف بزرگ اسلامی.
- (شرح **مفتاح الغیب**)، تصحیح: محمد خواجهوی، تهران: انتشارات مولی.
- ۲۳- فیض کاشانی، ملامحسن، (۱۴۱۷)، **المحجّة البيضاء فی تهذیب الاحیاء**، تصحیح و تحقیق: علی اکبر غفاری، قم: مؤسسه انتشارات اسلامی جامعه مدرسین.
- ۲۴- قونوی، صدرالدین، (۱۳۶۲)، **رسالة النصوص**، تصحیح: نصرالله پورجوادی، تهران: مرکز نشر دانشگاهی.
- ۲۵- _____، (۱۳۷۱)، **الفکوک**، تصحیح: محمد خواجهوی، تهران: انتشارات مولی.
- ۲۶- _____، (۱۳۷۵)، **النفحات الإلهیة**، تصحیح: محمد خواجهوی، تهران: انتشارات مولی.
- ۲۷- قیصری رومی، محمد داود، (۱۳۷۴)، **شرح التائیه**، ضمیمه کتاب عرفان نظری؛ نوشته سید یحیی یتربی، قم: مرکز انتشارات دفتر تبلیغات اسلامی.
- ۲۸- _____، (۱۳۷۵)، **شرح فصوص الحکم**، به کوشش سیدجلال الدین آشتیانی، تهران: انتشارات علمی و فرهنگی.