

## **Existential worlds from the point of view of Ibn Arabi and Sayyed Heydar Amoli**

**Sanam Morovati\***

**Qodratollah Khayatian\*\***

### **Abstract**

The concept of “the five entities” is one of the main concepts of Ibn Arabi’s mystical school. The five entities are the general levels of existence that show the degrees and levels of manifestations and appearances of absolute existence and, in descending order, are: oneness; unity; absolute imagination; sense; and the universal universe. Each of these entities is also attributed to a world, which includes divinity; power; kingdom; kingdom; and the perfect human being. In this article, we will conduct a comparative study of the views of Ibn Arabi and Sayyid Heydar Amoli on the entities and the worlds attributed to them. Although Sayyed Heydar follows Ibn Arabi, he courageously and critically separates his path from Ibn Arabi on at least two important issues: the end of guardianship and the necessity of combining Shiism and Sufism, in other words, Shariah and Tariqah, and takes a path that can be referred to as Shiite mysticism or the Shiite approach to Ibn Arabi’s mysticism. One of the similarities between these two mystics is the belief in two types of manifestation: one is the unseen scientific manifestation in the field of God’s knowledge, which takes the form of “fixed objects”, and the other is the intuitive manifestation in the external world, which includes the universe. The difference between the two views is that Ibn Arabi, by way of comparison, discusses the worlds and their order, and presents them in more detail and precision than Sayyid Heydar.

\* Ph.D. Candidate of Mysticism& Sufism, Department of Humanities, Semnan University, Semnan, Iran,  
sanammorovati@semnan.ac.ir

\*\* Full Professor of Religions& Mysticism, Department of Humanities, Semnan University, Semnan, Iran  
(Corresponding Author), khayatian@semnan.ac.ir

Date received: 02/06/2024, Date of acceptance: 01/12/2024, Printed: 04/06/2025



**Keywords:** existential worlds, Hazrat Khams, Ibn Arabi, Sayyid Heydar Amoli, Feyd al-Aqdas, Feyd al-Muqaddas, Oneness.

### Introduction

Ibn Arabi (560-638 AH) did not specifically mention the term "Hadrat Khams" in his famous works, including *Al-Futuh al-Makkiyyah*, *Fusus al-Hikam*, *Al-Tadbirat al-Ilahiyah*, and others, but he refers to terms such as "Al-Hadrat" and "Al-Awalam" in the same field of discussion, namely cosmology. Thus, in fact, it was the followers and commentators of his thoughts who integrated these scattered concepts and definitions and presented them in the form of a key concept, and used this term as one of the tools and methods of classifying and explaining various types of beings and objects, and placing them in different levels of determination. Among the Shiite commentators of *Fusus al-Hikam* is Sayyid Heydar al-Amoli (720-787 AH), whose cosmological views on issues such as the divine essence, the beautiful names of God, the two graces of the holy and the holy, the classification of existential worlds, and others are noteworthy. Although Sayyid Heydar belongs to the Akbari school, wherever he deemed it necessary, he expressed his opinion with scientific courage and boldness in criticizing Ibn 'Arabi and other commentators of his works.

### Materials & methods

In the fifth chapter of his introduction to *Sharh al-Fusus*, Qaysari states that although the partial worlds are infinite, since the total divine beings are five in number, the total worlds will also be five. Here we should pay attention to the point that sometimes in the works of mystics, including the text quoted above from Qaysari and also Farqani in *Mashariq al-Dirari*, at the end of the second principle, they first discuss the absolute unseen and the absolute testimony, and then mention the world of reason and the world of example. This way of presenting the discussion has led to considering the world of matter as the second being; however, it should be noted that this title and number merely refer to expression and speech, otherwise the second order of beings is the world of reason. Of course, Jami believes that perhaps the two levels of determination, the first and second, can be considered the same due to their common unity and the difference in the generality and detail of the names, and in this case, they can be counted as one level, so that the Imams become five. If we consider this assumption, then the First Imam will be the Absolute Unseen, which is accompanied by two manifestations of the Unseen, the One and the

Unseen, and encompasses all divine credentials and decrees in a general and comprehensive manner according to the first determination and in a differentiated and detailed manner according to the second determination.

### **Discussion & result**

Ibn Arabi and Sayyed Heydar's views on the existential worlds have similarities and differences: 1- Similarities

1-1 As we have seen, both great Islamic mystics have a view of the unity of existence in ontology and interpret and discuss the arrangement of the worlds in terms of this central point; of course, some have said that Ibn Arabi himself did not specify the unity of existence in his works, but it seems that this statement is not entirely correct; because he has mentioned the expression "unity of existence" in some of his works. Of course, this term was well-known and famous in Sayyed Heydar's time.

1-2 Also, their discussion on the arrangement of the worlds is mainly focused on the interpretation of Quranic terms such as heaven and hell, heaven, heaven, heaven, heaven, angels, heavens, etc., and is aimed at the mystical explanation of these terms. Ibn Arabi's eschatological discussions on the position of Paradise between the Throne and the Chair and the position of Hell below the Chair, and that the inhabitants of Paradise or Hell are present in them with bodies appropriate to these worlds, and Sayyed Heydar's discussion on the hierarchical position of angels and the heavens, as mentioned above, can be presented in this framework.

#### **2- Differences**

2-1 As we have seen, the cosmological discussions in Ibn Arabi are an introduction to explaining the Hereafter, because his interpretative system is marginal to religious texts and subordinate to religious concepts and categories; But in Sayyed Heydar Amoli, these discussions acquire esoteric and secret aspects and as a result become mysterious and therefore are expanded and interpreted in his works based on symbolic circles.

2-2 Although both Ibn Arabi and Sayyed Heydar are interested in matching the material and spiritual worlds and matching the worlds with their numbers and secrets, this interest is more in Sayyed Heydar than in Ibn 'Ari; because Sayyed Heydar is strongly influenced by esoteric schools; but Ibn Arabi is more subject to Quranic interpretations.

## Conclusion

Conclusion Although, as mentioned, Sayyed Heydar is influenced by Ibn Arabi in ontology and is considered, so to speak, among the mystics who believe in the unity of existence. Sayyed Heydar believes in the world as something other than Allah, which is the realm and existential aspects of truth - although at the same time, they are ontologically different from Him. Sayyed Heydar also believes in two types of manifestation and appearance: one is an unseen scientific manifestation in the field of God's knowledge, which is interpreted in the form of "fixed objects", and the other is an intuitive manifestation at the level of the external world, which includes the universe, which are manifestations of fixed objects and are subordinate to them. It is this sequence of the two sciences of compilation and the science of creation that comes to the aid of Sayyed Heydar, and with this tool, he studies the spiritual and material worlds in a comparative manner, and it expands to such an extent that the comparison of the objective and subjective books of creation with the codified book of the Quran is also justified in light of it. This is why, in Sayyed Heyder's view, the coherence and harmony of the system of the worlds of existence encompasses all components of creation, and the plurality of worlds is based on the unity of existence.

## Bibliography

- Ashtiani, Seyyed Jalal al-Din, (1370), Explanation of the Introduction to Qaysari, Qom: Islamic Propaganda Office Publication Center. [in Persian]
- Amoli, Seyyed Haidar, (1422 AH), Tafsir al-Muhit al-Azam, Tehran: Ministry of Islamic Guidance Printing and Publishing Organization. [in Persian]
- Amoli, Seyyed Haidar, (1426 AH), Jame' al-Asrar and Manbash al-Anwar, Beirut: Arab History Foundation Publications. [in Persian]
- Amoli, Seyyed Haidar, (1367), Al-Muqaddamat min Kitab Nas al-Nuss, Tehran: Toos Publications. [in Persian]
- Amoli, Seyyed Haidar, (1368), Naqd al-Naqud fi Ma'arifah al-Wujud, in Jame' al-Asrar and Manbash al-Anwar, Tehran, Scientific and Cultural Ministry of Culture and Higher Education. [in Persian]
- Ibn Turka, Sa'in al-Din, (1360), Tamhid al-Qawa'id, Introduction and correction: Seyyed Jalal al-Din Ashtiani, Tehran, Ministry of Culture and Higher Education. [in Persian]
- Ibn Fanari, Muhammad bin Hamzah, (1374), Misbah al-Anas, corrected by: Muhammad Khajawi, Tehran, Moli Publications. [in Persian]
- Ibn Arabi, Muhyiddin, (1336 A), Insha' al-Dawaer, Leiden: Brill Publications.

## 297 Abstract

- Ibn Arabi, Muhyiddin, (Beta), *Al-Futuh al-Makkiyah fi Mafarah al-Asrar al-Malikiyyah* and *Al-Malkiyyah*, Beirut: Dar Sader Publications. [in Persian]
- Ibn Arabi, Muhyiddin, (1370), *Foss al-Hakm*, Tehran: Al-Zahra Publications (S). [in Persian]
- Ibn Arabi, Muhyiddin, (1336b), *Aqlat al-Mustafs*, Leiden print. [in Persian]
- Ibn Arabi, Muhyiddin, (2009), *Al-Mowazna Lakhtam Al-Walaiya Al-Muhammadiya*, research by Saeed Abdul Fattah, School of Al-Tulfaqa Al-Diniya. [in Persian]
- Ibn Arabi, Muhyiddin, (1378), *Description of Fuss al-Hakm*, Qom, Bidar. - Amini Nejad, Ali (Bita) "The Five Masters", *Mystical Wisdom*, a compilation of theoretical mysticism lessons by Professor Seyyed Yadollah Yazdanpanah, pages 296 to 303. [in Persian]
- Jundi, Moayed al-Din, (2002), *Sharh Fusoos al-Hakam*, edited by Seyyed Jalal al-Din Ashtiani, Qom, Bostan Ketab. [in Persian]
- Khomeini, Seyyed Ruhollah (Imam), (2002), (2003), (2004), (2005), *Collection of Works* (Software), Noorshop Online Store. [in Persian]
- Khandan, Ali Asghar (1998), "An Introduction to the Theory of Manifestations in the Mystical Worldview", *Imam Sadiq University Quarterly*, Vol. 8, pp. 93-55. [in Persian]
- Khayatiyan, Qodratollah and Elham Rezvani Moghadam, (2019), "Mystical Ontology from the Perspective of Sayyed Heydar Amoli (RA) and Imam Khomeini (RA)", Year 9, Issue 17, *Two Quarterly Scientific Journals of Ontological Research*, pp. 123-146. [in Persian]
- Farghani, Saeed al-Din, (2000), *Mashareq al-Darari*, Introduction and Commentaries by Seyyed Jalal al-Din Ashtiani, Volume 2, Qom, Islamic Propaganda Office. [in Persian]
- Farghani, Saeed al-Din, (1293 AH), *Muntahi al-Madarak*, edited by Mohammad Shokri Aufi, Unpublished: Anonymous. [in Persian]
- Faridpour, Rashid, (2010), *The Secrets of Numbers and Their Compatibility with the Worlds of Being in the Thought of Allameh Seyyed Heydar Amoli (RA)*, (Thesis), Faculty of Literature and Humanities, University of Isfahan. [in Persian]
- Qonavi, Sadr al-Din, (2019), *Risala al-Nus*, edited by Nasrollah Pourjavadi, Tehran: University Publishing Center. [in Persian]
- Qonavi, Sadr al-Din, (1992), *Al-Fukuk*, edited by Mohammad Khawaji, Tehran: Mawli Publications. [in Persian]
- Qonavi, Sadr al-Din, (1996), *Al-Nafhat Al-Ilhiyyah*, edited by Mohammad Khawaji, Tehran: Mawli Publications. [in Persian]
- Qonavi, Sadr al-Din, (1997), *Miftah Al-Ghayb*, edited by Mohammad Khawaji, Tehran, Mawli. [in Persian]
- Qaysari, Davoud, (1978), *Rasa'il Qaysari*, with commentary, corrections, and introduction by Seyyed Jalal al-Din Ashtiani, Mashhad Printing House. [in Persian]
- Qaysari, Davoud, (1997), *Sharh al-Ta'iiyyah*, appendix to the book *Erfan al-Nazari*; written by Seyyed Yahya Yathrabi, Qom: Islamic Propaganda Office Publishing Center. [in Persian]

- Qaysari, Davoud, (1997), *Sharh Fusūs al-Hikam*, edited by Seyyed Jalal al-Din Ashtiani, Tehran: Scientific and Cultural Publications. [in Persian]
- Kashani, Abdol Razzaq, (1991), *Sharh Fusous Al-Hakam*, Ch. 4, Qom, Bidar. [in Persian]
- Kashaniha, Zahra (2016), “Levels of Existence in Mysticism with a Glance at Philosophy”, *Journal: Islamic Mysticism (Religions and Mysticism)*, Year: 2016 | Volume: 15, Issue: 58, Pages: 337-348. [in Persian]
- Karbalai, Morteza, (2016), “Hazrat Khums”, *Encyclopedia of the Islamic World*, edited by Haddad Adel and colleagues, Vol. 13, Tehran: Islamic Encyclopedia Foundation. [in Persian]
- Lajavardi, Fatemeh and Kazem Tayyibi Fard (2019), “Hazrat Khums”, *Center for the Great Islamic Encyclopedia*. [in Persian]
- Yousef Thani, Seyyed Mahmoud, Hossein Zhamtekh, (2016), “Comparative Study of Hazrat Khums from the Perspective of Qaysari and Imam Khomeini”, *Volume 7, No. 16, Comparative Theology*. [in Persian]

## عوالم وجودی از دیدگاه ابن عربی و سیدحیدرآملی

صنم مروّتی\*

قدرت‌الله خیاطیان\*\*

### چکیده

مفهوم «حضرات خمس» از مفاهیم اصلی مکتب عرفانی ابن عربی، است. حضرات خمس، مراتب کلی وجود هستند که درجات و مراتب تجلیات و ظهورات وجود مطلق را نشان می‌دهند و به ترتیب نزولی عبارتند از احدیت؛ واحدیت؛ خیال مطلق؛ حس؛ کون جامع. به هریک از این حضرات، عالمی نیز منتسب می‌شود که عبارتند از لاهوت؛ جبروت؛ ملکوت؛ ملک؛ و انسان کامل. در این مقاله، به بررسی تطبیقی دیدگاه ابن عربی و سیدحیدرآملی در مورد حضرات و عوالم منسوب به آنها می‌پردازیم. گرچه سیدحیدر دنباله‌روی ابن عربی است اما حداقل در دو مسئله مهم ختم ولایت و لزوم تلفیق تشیع و تصوف و به تعبیری شریعت و طریقت، راه خود را شجاعانه و منتقدانه از ابن عربی جدا می‌کند و راهی را درپیش می‌گیرد که می‌توان با عنوان عرفان شیعی یا رویکرد شیعی به عرفان ابن عربی از آن یاد کرد. از شباهت‌های این دو عارف، باور به دو نوع تجلی است یکی تجلی علمی غیبی در ساحت علم خداوند که در قالب «اعیان ثابته» شکل می‌گیرد و دیگری تجلی شهودی در سطح عالم خارج که شامل کائنات می‌شود. تفاوت دو دیدگاه این است که ابن عربی در مقام مقایسه، بحث عوالم و ترتیب و آنها را با جزئیات و دقت بیشتری نسبت به سیدحیدر طرح کرده است.

\* دانشجوی دکتری عرفان و تصوف، دانشکدهٔ علوم انسانی، دانشگاه سمنان، سمنان، ایران،  
sanammorovati@semnan.ac.ir

\*\* استاد ادیان و عرفان، دانشکدهٔ علوم انسانی، دانشگاه سمنان، سمنان، ایران (نویسندهٔ مسئول)،  
khayatian@semnan.ac.ir

تاریخ دریافت: ۱۴۰۳/۰۳/۱۳، تاریخ پذیرش: ۱۴۰۳/۰۹/۱۱، تاریخ چاپ: ۱۴۰۴/۰۳/۱۴



**کلیدواژه‌ها:** عوالوم وجودی، حضرات خمس، ابن عربی، سیدحیدر آملی، فیض اقدس، فیض مقدس، احادیث.

## ۱. مقدمه و طرح مسئله

نظریه تجلیات الهی گرچه در میراث فکری پیش از اسلام به‌خصوص در آثار نوافلاطونیان کمابیش به‌چشم می‌خورد (کربلایی، ۱۳۷۵، ج ۱۳: ۵۴۳) اما واضعان اصطلاح «حضرات خمس» که بدینوسیله، قالبی معنادار را برای بیان جهان‌شناسی برآمده از نظریه تجلی ابداع کرده‌اند- همان گونه که از دو کلمه حضرات و خمس پیداست- آشکارا عارفان مسلمان بوده‌اند.

گرچه به‌طور مثال، ابن عربی (۵۶۰-۶۳۸ ه ق) از اصطلاح «حضرات خمس» در آثار معروفش از جمله الفتوحات المکیه، فصوص/الحکم، التدبیرات/الالهیه و غیرها به‌طور مشخص و با همین الفاظ، نامی نبرده است اما به الفاظی مانند «الحضرات» و «العوالم» در همین زمینه از بحث یعنی جهان‌شناسی اشاره می‌کند (ابن عربی، بی‌تا، ج ۱: ۱۹۹؛ ۱۲۰). البته ابن عربی در آثار خود به هر یک از حضرات به‌طور جداگانه اشاره می‌کند و در جاهای مختلف اصطلاحاتی چون حضرت الالهیه، حضرت الاحدیه و حضرت الخیال و... را می‌آورد (الفتوحات ... ۱/ ۲۷۱، ۲/ ۸۳، فصوص ... ۶۷، ۸۵، ۱۰۰، نشاء ... ۲۲-۲۳، التجلیات ... ۱۶۸-۱۶۹)، اما اصطلاح حضرات خمس را به کار نمی‌برد و ظاهراً آن را به عنوان مفهومی متمایز و محوری مورد بحث قرار نمی‌دهد (به‌نقل از لاجوردی، ۱۳۹۸: ۱-۲). به بیان دیگر، به صراحت و وضوح شرح نمی‌دهد که چگونه این حضرات پنج‌گانه به عنوان یک کل واحد با یکدیگر مرتبط‌اند. به این ترتیب، در واقع پیروان و شارحان اندیشه‌های او بودند که این مفاهیم و تعاریف پراکنده را منسجم کردند و در قالب مفهومی کلیدی ارائه نمودند و این اصطلاح را به عنوان یکی از ابزارها و شیوه‌های دسته‌بندی و توضیح انواع گوناگون موجودات و اشیاء، و قرار دادن آنان در مراتب مختلف تعینات به کار گرفتند (نک: چیتیک، «حضرات» شاید بتوان از صدرالدین قونوی (۶۰۷-۶۷۳ ه ق) به‌عنوان یکی از اولین عارفان مسلمانی یاد کرد که از این اصطلاح بعینه در آثارش استفاده کرده است (قونوی، ۱۳۷۵: ۱۸).

نقش اساسی در تبیین این اصطلاح و مباحث مرتبط با آن را در واقع قیصری (متوفای ۷۵۱ ه ق) در مقدمه‌اش بر شرح فصوص/الحکم ایفا کرده است. او در پنجمین فصل از

عوامل وجودی از دیدگاه ابن عربی و سیدحیدر آملی (صنم مروتی و قدرت‌الله خیاطیان) ۳۰۱

فصول مقدمه خود با عنوان «فی العوالم الکلیه و الحضرات الخمس الالهیه»، جهان‌شناسی عرفانی را بنابر ممشای ابن عربی مورد بحث و فحص قرار داده است (قیصری، ۱۳۷۵، ۸۹).

از جمله شارحان شیعی فصوص/الحکم، سیدحیدر آملی (۷۲۰-۷۸۷ ه ق) است که دیدگاه‌های جهان‌شناختی او در باب مسائلی مانند ذات الهی، اسمای حسناى الهی، دو فیض اقدس و مقدس، طبقه‌بندی عوالم وجودی و غیرها قابل توجه است. سید گرچه به مکتب اکبری تعلق دارد اما هر جا لازم دیده با شهادت و جسارت علمی، رای خود را در نقد ابن عربی و دیگر شارحان آثارش ابراز داشته است.

پیش از ورود به بحث از عوالم وجودی از دیدگاه دو عارف بزرگ سنی و شیعی، تذکر این نکته ضرورت دارد که مجموعه آموزه‌های عارفان مسلمان نشان می‌دهد که همه عرفا مفهوم «حضرات و مراتب کلیه الهی» را با تمام اختلافاتی که در آرای آنان مشاهده می‌شود پذیرفته‌اند. این اختلافات را می‌توان در قالب سه دیدگاه بیان نمود: ۱- پنج حضرت وجود دارد که نخستین آن، مرتبه ذات واحدیت است؛ ۲- پنج حضرت وجود دارد اما نخستین مرتبه از آن، به تعیین اول و ثانی تعلق دارد؛ ۳- شش حضرت وجود دارد و تعیین اول و تعیین ثانی به ترتیب، دو مرتبه از آن محسوب می‌شوند (یوسف‌ثانی، ۱۳۹۵: ۷).

این مقاله به روش توصیفی-تحلیلی عهده‌دار بررسی شباهت‌ها و تفاوت‌های دیدگاه‌های ابن عربی و سیدحیدر آملی در باره عوالم و حضرات خمس است.

## ۲. پیشینه پژوهش

در باره موضوع پژوهش حاضر چند اثر قابل ذکر هستند. از جمله مقاله‌ای با عنوان «چینش نظام عالم از دیدگاه ابن عربی» نوشته علیرضا کرمانی، استادیار مؤسسه آموزشی و پژوهشی امام خمینی، فصل نامه حکمت عرفانی شماره یک که به بحث از چینش عوالم صرفاً از دیدگاه ابن عربی پرداخته است. همچنین یک پایان‌نامه با عنوان «اسرار اعداد و تطبیق آن با عوالم هستی از دیدگاه علامه سیدحیدر آملی ره» به بحث از اعداد و تطبیق آن با نظام عوالم وجودی پرداخته است اما بحث تطبیقی ندارد. همچنین یوسف‌ثانی و زحمتکش در مقاله‌ای با عنوان «مطالعه تطبیقی حضرات خمس از دیدگاه قیصری و امام خمینی»، به بحث تطبیقی در مورد عوالم و حضرات خمس پرداخته‌اند اما طرف‌های مقایسه آنها نه ابن عربی و نه سیدحیدر هستند. همچنین فاطمه لاجوردی و کاظم طیبی فرد در دایره‌المعارف بزرگ

اسلامی در مقاله‌ای با عنوان «حضرات خمس» به‌شکلی کلی به بحث از حضرات خمس الهی پرداخته‌اند و دیدگاه عارفان را در این مورد به‌شکلی توصیفی مورد بحث قرار داده‌اند. شهلا خلیل الهی نیز در مقاله‌ای با عنوان «حضرات خمس در شروح مختلف فصوص الحکم ابن عربی» مجله تخصصی زبان و ادبیات دانشکده ادبیات و علوم انسانی مشهد سال: ۱۳۸۷ | دوره: ۴۱ | شماره: ۱ (پی در پی ۱۶۰) ویژه‌نامه چهل سال انتشار، صفحات: ۱۳۷-۱۵۰ به بررسی شروح فصوص الحکم و ارایه معنی حضرات خمس و تقسیمات و بیان نظریات شارحان مختلف و همچنین موارد اختلاف و متشابه آنها پرداخته است. شهرام پازوکی و محمد کوبک در مقاله‌ای با عنوان «مطالعه تطبیقی جهانشناسی از دیدگاه عرفان اسلامی و هندویی» به بررسی وجوه مشترک این دو سنت از بعد جهانشناسی پرداخته و عرفان اسلامی را از جهت خاتمیت و وحیانی‌بودن به مراتب بر عرفان هندویی ترجیح داده‌اند. احسان فتاحی اردکانی نیز در مقاله‌ای با نام «حضرات خمس»، دانشنامه امام خمینی، ج ۴، ص ۴۶۵ به بررسی ماهیت، ویژگی‌ها و احکام حضرات خمس و رابطه آنها با قلب انسانی از دیدگاه امام خمینی (س) در آثارش از قبیل سرالصلوات، شرح دعای سحر، و تعلیقات بر شرح فصوص الحکم پرداخته است. جعفر احمدی در مقاله‌ای با عنوان «بررسی تطبیقی مراتب هستی در عرفان اسلامی و عرفان بودایی» مجله: معرفت ادیان، زمستان ۱۳۹۸ - شماره ۴۱ رتبه ب (وزارت علوم) 2HSC (صفحه - از ۷ تا ۲۷) و علیرضا خواجه‌گیر و سروناز حیدری در مقاله‌ای با عنوان «معناشناسی حضرات خمس در عرفان اسلامی و تری کایه در مه‌ایانه بودایی» مجله: مطالعات شبه قاره، پاییز و زمستان ۱۳۹۹ - شماره ۳۹ (20ISC صفحه - از ۳۵ تا ۵۴) و نیز محمدجواد شمس در مقاله خود با عنوان «مراتب وجود در عرفان اسلامی مقایسه آن با مفاهیم مشابه در سایر مکاتب عرفانی» همایش: همایش مطالعات تطبیقی در حوزه‌های فلسفه، کلام، ادیان و عرفان، مجموعه مقالات دومین همایش مطالعات تطبیقی در حوزه‌های فلسفه، کلام، ادیان و عرفان اسفند ۹۴ (۲۶ صفحه - از ۹۵ تا ۱۲۰) هر یک از منظری مشترک اما با دو تعبیر به بررسی مراتب هستی و عوالم مربوط به آنها از دیدگاه دو مکتب عرفانی و در قالبی تطبیقی پرداخته‌اند.

در مجموع مقاله‌ای که به‌طور اختصاصی در موضوع عوالم وجودی به دیدگاه‌های ابن عربی و سیدحیدر پیردازد یافت نشد.

### ۳. بحثی کلی در مورد حضرات و عوالم متناسب با آنها

#### ۱.۳ حضرات خمس الهی

۱.۱.۳ قیصری در فصل پنجم از مقدمات خود بر شرح فصوص تصریح می‌کند که گرچه عوالم جزئی، نامتناهی هستند اما از آنجا که حضرات کلی الهی، پنج عدد هستند، عوالم کلی نیز پنج خواهند بود. (قیصری، بی‌تا: ۹۰). او سپس در مقام بیان این حضرات و عوالم، نخستین حضرت از حضرات کلی را حضرت غیب مطلق و عالم آن را عالم اعیان ثابته در حضرت علمی می‌داند و در مقابل آن، از «حضرت شهادت مطلق»، «حضرت غیب مضاف نزدیک‌تر به غیب مطلق» و «حضرت غیب مضاف نزدیک‌تر به شهادت مطلق» یاد می‌کند و از عوالم این سه حضرت به ترتیب، با عنوان «عالم ملک»، «عالم ارواح جبروتی و ملکوتی» (و به تعبیری «عالم عقول و نفوس مجرد»)، و «عالم مثال» تعبیر می‌کند. او سرانجام از پنجمین حضرت با عنوان «حضرت جامع» یاد می‌کند که همه حضرات چهارگانه پیشین را در خود گرد می‌آورد و عالم آن را عالم انسانی می‌داند که همه عوالم پیشین را شامل می‌شود. به این ترتیب، عالم ملک، مظهر عالم جبروت یا مجردات، و عالم جبروت، مظهر عالم اعیان ثابته، و عالم اعیان ثابته، مظهر اسمای الهی و حضرت واحدیت و حضرت واحدیت، مظهر حضرت احدیه است (قیصری، بی‌تا: ۹۰).

در اینجا لازم است به دو نکته توجه کنیم:

اول آنکه گاه در آثار عرفا از جمله متن منقول بالا از قیصری و نیز فرغانی در مشارق‌الدراری در اواخر اصل دوم، ابتدا غیب مطلق و شهادت مطلقه را مطرح، و سپس از عالم عقل و عالم مثال یاد می‌کنند. این شیوه طرح بحث موجب شده است که عالم ماده را حضرت دوم بشمارند؛ لکن باید دانست این عنوان و عدد، صرفاً ناظر به بیان و گفتار است، و گر نه مرتبه دوم از حضرات، همان عالم عقل است.

دوم نیز آنکه حضرت پنجم، یا همان حضرت جامعه که همه حضرات چهارگانه دیگر را در خود دارد، حضرت انسان کامل است؛ اما گاهی در آثار عرفا، بین جمع تفصیلی حضرت‌های چهارگانه و جمع اجمالی آنها فرق گذاشته شده است و جمع تفصیلی را از آن کل عالم بما هو عالم، که وحدتی حقیقی دارد، دانسته‌اند، و جمع اجمالی را متعلق به انسان می‌شمارند، و هر دو را از حضرت خامسه و حضرت جامعه تلقی می‌کنند (امینی‌نژاد، بی‌تا: ۵).

مطابق با روایت مورد دفاع جامی در *تقدالانصوص* و فرغانی در *مشارق‌الدراری*، حضرات، ششگانه هستند و نخستین حضرت به مرتبه احدیت یا تعین اول اختصاص دارد و عالم مربوط به آن نیز «لاهورت» است (جامی، ۱۳۷۰: ۳۰-۳۱). البته جامی معتقد است که شاید بتوان دو مرتبه تعین اول و دوم را به دلیل اشتراک در وحدانیت و اختلاف در اجمال و تفصیل اسمای یکی دانست و در این صورت، آنها را یک مرتبه به حساب آورد که حضرات پنجگانه شوند. اگر این فرض را در نظر بگیریم در این صورت، حضرت نخست، غیب مطلق خواهد بود که با دو تجلی غیبی احدی و غیبی واحدی همراه است و تمامی اعتبارات و احکام الهی را به نحو جمع و اجمال بر حسب تعین اول و به نحو تفریق و تفصیل بر حسب تعین ثانی دربرمی‌گیرد (جامی، ۱۳۷۰: ۳۱-۳۲؛ فرغانی، ۱۳۷۹: ۱۴۳-۱۴۴).

**۲.۱.۳ حضرت دوم**، مطابق با روایت قیصری در مقدمات شرح فصوص، حضرت غیب مضاف نزدیک‌تر به حضرت غیب مطلق است که در قوس صعود دومین جایگاه را به خود اختصاص می‌دهد و عالم آن نیز عالم جبروت (و به تعبیری عالم عقول و نفوس) خواهد بود. اگر مرتبه غیب مطلق را مساوق با «مرتبه احدیت» بدانیم، از مرتبه مساوق با غیب مضاف نزدیک‌تر به غیب مطلق با عنوان «مرتبه واحدیت» می‌توانیم یاد کنیم. به تعبیری می‌توانیم بگوییم که لاهوت دارای دو مرتبه است: الف) احدیت و ب) واحدیت. از مرتبه واحدیت گاه با عنوان «الوهِیة» نیز یاد می‌شود. اگر حضرت نخست یا احدیت، را حضرتی بدانیم که به تعبیری لا بشرط شیء و به تعبیری بشرط لا شیء یعنی لا بشرط جمیع اسماء و صفات یا به شرط عدم جمیع اسماء و صفات در نظر گرفته می‌شود، مرتبه واحدیت را باید حضرتی بدانیم که بشرط شیء یعنی به شرط جمیع اسماء و صفات لحاظ می‌شود و در نتیجه به جمیع صفات کمالی متصف است (قیصری، ۱۳۷۴: ۲۴۶). تعریف این مرتبه مطابق با نظر کاشانی در *اصطلاحات‌الصوفیة* چنین است: «اعتبار کردن ذات از این حیث که منشأ اسماء است و با وجود این اسماء، واحدیت خود را حفظ می‌کند اما به واسطه صفات، تکثر می‌یابد» (کاشانی، ۱۳۷۰: ۴۷).

مرتبه واحدیت، اولین کثرت اسمائی و صفاتی برآمده از فیض مقدس است؛ چنان که احدیت، نخستین تجلی ذاتی ناشی از فیض اقدس محسوب می‌شود. ظهور حق در کسوت اسماء و صفات را «کمال جلاء» و ظهور حق در کسوت کثرت خلقی را «کمال استجلاء» می‌نامند. ناگفته نماند که کثرت در واحدیت، به حسب مفهوم و در خلق به حسب مصداق

عوامل وجودی از دیدگاه ابن عربی و سیدحیدر آملی (صنم مروتی و قدرت‌الله خیاطیان) ۳۰۵

خارجی است. تعبیر قیصری در مقام بیان فرق بین این دو نوع کثرت چنین است: «عرفا مرتبه ظهور تفصیلی اعیان و اسماء را مقام واحدیت و مقام و مرتبه ظهور تفصیلی اسماء و تجلی حق در مظاهر مفصله را مقام خلق می‌نامند» (قیصری، ۱۳۷۵: ۳۳۶).

مقام واحدیت، در واقع، صورت تعینات تفصیلی حق در مقام علم است. در حالی که در مقام احدیت، تمامی اعتبارات و نسب و احکام الهی به نحوی مندرک و مجمل، اندراج دارند و کثرت و تمایزی در آنها نیست اما در مقام واحدیت، همین اعتبارات و نسب و احکام، ظهور تفصیلی می‌یابند و از یکدیگر متمایز می‌شوند. این مقام، در واقع، حامل صور علمی موجوداتی است که در مقام اعیان ثابت و سپس خارجیه شرف صدور می‌یابند. حضرت واحدیت، به عبارتی، صورت تعین اول است و ارکان آن نیز مظاهر مفاتیح غیب در تعین اول به شمار می‌روند (ابن فناری، ۱۳۷۴: ۱۷۸؛ قونوی، ۱۳۶۲، تعلیقه: ۱۱۲-۱۱۰).

ذکر این نکته نیز مفید است که گرچه مقام واحدیت، موجب ظهور ذات در تجلی ثانی و به تفصیل اسمائی و صفاتی است اما این خود به نوعی باعث به حجاب رفتن حقیقت غیبی حق در ملابس اسماء و صفات است و در واقع، اسماء و صفات متجلی در این مقام واحدیت، حجاب‌هایی نورانی هستند که در پرتو نور خود هم حق را می‌نمایند و هم او را به اختفا و پنهانی می‌برند. چنان که مقید با ظهور خود هم مطلق را نشان می‌دهد و هم او را پنهان می‌کند (فناری، ۱۳۷۴: ۲۰۴ و ۲۳۴).

۳.۱.۳ حضرت سوم، حضرت خیال یا شهادت مضاف است که در لسان عرفان، باطن عالم شهادت و نیز برزخ بین دو عالم غیب مضاف و شهادت مطلقه محسوب می‌شود و عالم منسوب به آن، عالم ملکوت نام دارد که فراتر از اشاره حسی است. ابن عربی از اصطلاحاتی همچون «حضرت لوح محفوظ»، «عالم اسماء و صفات»، «عالم نفوس» و «عالم ارواح مجرده» برای بیان این حضرت بهره می‌گیرد که شاید بتوان معادل آنها را در حکمت اسلامی، «عالم عقول» و «مفارقات تام» به شمار آورد (ابن عربی، بی تا، ج ۱: ۵۴).

گفتنی است که قیصری پس از آن که حضرت غیب مطلق را در برابر حضرت شهادت مطلقه قرار می‌دهد، از حضرت غیب مضاف سخن می‌گوید و آن را به دو نوع غیب مضاف نزدیکتر به غیب مطلق و غیب مضاف نزدیکتر به شهادت مطلقه تقسیم می‌کند. عالم مرتبط با غیب مضاف اول، عالم ارواح جبروتی و ملکوتی یعنی عالم عقول و نفوس مجرده است و عالم مرتبط با غیب مضاف دوم، عالم مثال است. او دلیل این تقسیم را این امر قرار می‌دهد

که ارواح هم صور مثالی مناسب با شهادت مطلقه دارند و هم صور عقلی مجرد مناسب با غیب مطلق (قیصری، ۱۳۷۵: ۹۱).

جامی، عالم جبروت را عالمی می‌داند که حقایق کونیّه مجردّه بسیطه برای نفس خود و برای مثل خود، ظهور دارند؛ چنان‌که ارواح نیز در این مرتبه، هم اعیان خود را درک می‌کنند و هم ممیز حقایق خود هستند (جامی، ۱۳۷۰: ۳۱).

عالم جبروت شامل دو قسم از موجودات می‌شود یکی کرویّان و دیگری روحانیون یا نفوس ناطقه. قسم اول، خالی از تعلقات جسمانی و قدرت تصرف و تدبیر در عالم هستند و شامل ملائکه مهیمه و ارواح می‌شوند و قسم دوم، با وجود تجرد از تجسم اما دارای تعلقات جسمانی و قدرت تصرف در عالم هستند. این قسم نیز خود شامل دو گروه است: اهل ملکوت اعلی که به کار تدبیر آسمان مشغولند و اهل ملکوت اسفل که زمین و اهل آن را تدبیر می‌کنند و ملائکه موکل انسان، اجنه و شیاطین را دربرمی‌گیرند (قیصری، ۱۳۷۵: ۳۳۹-۳۴۰؛ جامی، ۱۳۷۰: ۵۰-۴۹).

همانگونه که گفتیم، عالم متناسب با حضرت سوم را گاه ملکوت و گاه عالم مثال مطلق (در برابر عالم مثال مقید یا ذهن) می‌نامند و این همان عالمی است که نفوس انسانی در بدو تولد از آنجا می‌آیند و پس از مرگ بدانجا برمی‌گردند. ابن عربی معتقد است که عالم ملکوت، عالم معانی، عالم غیب و عالمی است که از عالم ملک بدن ارتقا می‌یابند (ابن عربی، بی‌تا، ج ۲: ۱۲۹). متون دینی به‌خصوص قرآن کریم از این عالم با عنوان «برزخ» یاد می‌کنند که حدوسط بین مادیات و مجردات است؛ یعنی از خود ماده، عاری است؛ اما از صور مادی، خالی نیست (جامی، ۱۳۷۰: ۵۲). به این عالم، گاه «لوح محفوظ» (فیض کاشانی، ۱۴۱۷، ج ۵: ۳۸)، و گاه «عالم روحانی» (آملی، ۱۳۶۷: ۶۰)، نیز اطلاق می‌کنند. شاید بتوان مراد از «رباب انواع» و «مثل افلاطونی» را نیز همین عالم دانست.

قیصری در شرح فصوص پیرامون برزخیت عالم ملکوت می‌نویسد:

عالم مثالی، عالمی روحانی از جوهری نورانی است که به‌لحاظ محسوس بودن و مقدارداشتن شبیه به جوهر جسمانی است و نیز در نورانیت با جوهر مجرد عقلی شباهت دارد. باین‌حال، عالم مثالی نه جسم مرکب مادی است و نه جوهر مجرد عقلی، بلکه برزخ و حدّ فاصل میان آن دو است. بدیهی است هر آنچه برزخ میان دو چیز است، بالطبع نمی‌تواند عین آن دو باشد و تنها از برخی جهات با آن‌ها شباهت دارد (قیصری، ۱۳۷۵: ۹۷).

عوامل وجودی از دیدگاه ابن عربی و سیدحیدر آملی (صنم مروتی و قدرت‌الله خیاطیان) ۳۰۷

همان گونه که گفتیم، منظور از این عالم، عالم مثال مطلق یا منفصل است که به قول قیصری در حدفاصل عالم عقول و نفوس مجرد و عالم ناسوت قرار دارد. در این عالم هر یک از موجودات مجرد و غیرمجرد صورتهایی مثالی دارند که تنها با حواس باطنی ادراک می‌شوند. از این عالم، تحت عنوان عالم ملکوت یاد می‌شود که شامل حقایق لطیفی می‌شود که فاقد احوال و احکام ماده اما واجد احکام و عوارض مادی از قبیل شکل و مقدار هستند (قیصری، ۱۳۷۴: ۳۱۲).

بنابه اعتقاد قیصری، بیشتر مکاشفات اولیاء الله، تجسم اعمال، نعیم قبر و سؤال نکیر و منکر و بعث و نشور انبیای الهی نیز در همین عالم مثال اتفاق می‌افتند. حتی شاید بتوان کیفیت معراج پیامبر اسلام (ص) و دیدارش با پیامبران گذشته را نیز با توجه به این عالم مورد تفسیر قرار داد (قیصری، ۱۳۷۴: ۳۴۲).

۴.۱.۳ حضرت چهارم، حضرت حس یا شهادت مطلقه است که عالم متناسب با آن، عالم ملک یا ناسوت است. مرکز این عالم، زمین است و مطابق با فلکیات قدیم، فلک الافلاک بر آن احاطه دارد. این عالم، عرش، کرسی، آسمانها، عناصر و مرکبات را نیز دربرمی‌گیرد (قیصری، ۱۳۷۴: ۳۱۲).

در متون عرفانی و فلسفی از این عالم با عنوان «عالم طبیعت» و «عالم خلق» نیز تعبیر می‌شود و جامی آن را «حضرت آنزل»، «مرتبه حس» و «مرتبه مشاهد» می‌نامد (جامی، ۱۳۷۰: ۳۱ و ۱۸۱). مشخصه بارز این عالم، اشتغال آن بر سماوات و ارض است که سید حیدر آملی، منظور از «سماوات» را عالم جبروت و منظور از «ارض» را عالم ناسوت می‌داند و عالم بین آن دو را عالم ملکوت می‌خواند (آملی، ۱۳۶۷: ۳۳۶).

ابن عربی در بیان ارتباط ایجاد عوالم و ادراک انسانی سخن بدیعی دارد با این عبارت: «إن الحق وصف نفسه بأنه ظاهر و باطن، فأوجد العالم، عالم غیب و شهادة، لندرك الباطن بغیبا و الظاهر بشهادتنا» (ابن عربی، ۱۳۷۰: ۵۴). قیصری در مقام تفسیر این کلام، منظور ابن عربی از «العالم» را همان «عالم انسانی» می‌داند که دارای دو وجه غیبی و شهادتی است. انسان از وجه غیبی‌اش، و با ابزار عقل، روح، و قلب، باطن عالم یعنی عوالم جبروت و ملکوت را به ادراک می‌آورد و از وجه شهادتی‌اش، و با ابزار اعضای حسی و جوارح جسمانی، ادراک ظاهر عالم یعنی عالم ملک و ناسوت را فراچنگ می‌آورد (قیصری، ۱۳۷۵: ۳۹۳-۳۹۲).

۵.۱.۳ حضرت پنجم، حضرت کون جامع (جامع حضرات قبلی) است و عالم متناسب با آن انسان کامل یا عالم انسانی نام دارد. وجه جامعیت این انسان در این است که تمام صور و وجوه الهی، پیش از این حضرت، در صورت ظاهری و باطنی این نشئه، حضور و ظهور دارند. به این اعتبار است که به قول ابن عربی، انسان، محیط بر ماسوی الله و جامع مراتب الهی سماوی و ارضی است (ابن عربی، ۱۳۷۰: ۵۰).

اسامی مختلفی که به انسان داده شده مانند «قرآن»، «السبع المثانی»، «روح الروح»، «تجلی اعظم»، «مظهر اتم»، «جلاء مرآة العالم»، «فصل الخاتم»، «خلیفة»، «عین»، «بصر» (ابن عربی، ۱۳۷۰: ۴۸-۵۰)، «اسم اعظم»، «ظل ارفع» و «ظل حضرت جامع الهی» (امام خمینی، ۱۳۶۵: ۱۲۱-۱۲۰)، «کتاب جامع»، «کتاب عقلی (مسمّا به أم الكتاب)»، «کتاب لوح محفوظ»، و «کتاب محو و اثبات» (قیصری، ۱۳۷۵: ۹۱) همگی به نوعی، گویای همین جامعیت و احاطه هستند.

توجه به این نکته لازم است که علت این که انسان خود جهانی مستقل در نظر گرفته شده است، وجه معنوی و جامعیت اوست و گرنه انسان از حیث صورت و وجه ظاهری اش بخشی از عالم ناسوت محسوب می شود. تعبیر «کون جامع» در مقام بیان همین امر است که انسان را از جهت وجودی، حضرتی در برابر دیگر حضرات و جامع همه آنها نشان دهد و تکمیل قوس نزول را وابسته به قوس صعود انسان توصیف کند. وجه اشتغال انسان بر تمام عوالم و موجودات، شباهت او با خداست که موجب شده به همان جامعیت اسم اعظم متصف شود. تنها تفاوت در این است که عالم، کمالات الهی را به نحو تفصیلی نشان می دهد؛ در حالی که انسان آنها را به نحو اجمالی بازتاب می دهد (قیصری، ۱۳۷۴: ۳۱۲).

برجستگی جایگاه انسان به لحاظ عرفانی، دو علت دارد: یکی این که همان گونه که در فص آدمی نیز ذکر شده انسان غایت آفرینش عالم و همچون آینه ای است که کمالات الهی را بازمی تاباند و در واقع گوهرهای کثر مخفی در انسان بازنموده می شوند و به همین جهت اگر عالم بدون انسان، لحاظ شود، جسدی بدون روح خواهد بود (ابن عربی، ۱۹۴۶: ۴۸-۵۰؛ قیصری، ۱۳۷۵: ۳۲۶-۳۲۵). علت دوم این است که انسان، علت استمرار رحمت الهی در جهان است و اساساً حفظ عالم به بقای انسان است و مادام که انسان کامل در این جهان، حضور دارد عالم محفوظ می ماند (ابن عربی، ۱۳۷۰: ۵۰).

نکته ای که در مورد عوالم گفتنی است این است که این عوالم گرچه در مراتب مختلفی قرار می گیرند اما از یکدیگر جدایی ندارند. در نتیجه عالم مثال، باطن و اصل عالم مادی و

عوالم وجودی از دیدگاه ابن عربی و سیدحیدر آملی (صنم مروتی و قدرت‌الله خیاطیان) ۳۰۹

محیط بر آن است و باطن و اصل عالم مثالی، عالم مجردات است که بر عالم مثال احاطه دارد. اصل عالم مجردات نیز عالم اسماء الهی هستند که بر عالم مجردات احاطه دارد (کاشانیها، ۱۳۹۵: ۵).

#### ۴. دیدگاه ابن عربی در باره عوالم وجودی

براساس هستی‌شناسی عرفانی ابن عربی، تنها یک حقیقت وجودی در مراتب هستی قرار دارد و آن حقیقت وجودی حق تعالی می‌باشد و سایر موجودات همگی، شئونات و ظهورات حق‌اند (ابن عربی، بی تا: ۲۴-۲۵).

می‌توان به جرئت گفت که محور مباحث عرفان ابن عربی، توحید و به تعبیری وحدت وجود است که همان‌گونه که خواهیم دید، ابن عربی در مقایسه با سیدحیدر آملی، با تفصیل و جزئیات و ابعاد بیشتری بدان پرداخته است.

بر اساس آن، جهان کثرات، به ترتیب طولی و عرضی، مظاهر و تجلیات حق محسوب می‌شوند. به همین جهت نیز بحث از تبیین کثرات و چگونگی چیش نظام تجلیات و به تعبیری «عوالم وجودی»، موضوعی عمده و حیاتی در عرفان ابن عربی و به تبع او شارحانش به‌شمار می‌رود. باید توجه داشت که بحث از عوالم وجودی یا حضرات وجودی تنها در مقام ظهور و تجلی معنا می‌یابد نه در مقام ذات احدی غیبی که تعبیر اسمی یا رسمی از آن ممکن نیست.

#### ۱.۴ فیض اقدس و فیض مقدس

ابن عربی با استفاده از تعبیر مشهور «فیض اقدس» و «فیض مقدس» به نحوه این تجلی و ظهور اشاره می‌کند. حق در مرتبه احدیت به فیض اقدس و به‌نحو اندماجی، ظهور اجمالی و پنهانی می‌یابد و در مرتبه واحدیت به فیض مقدس و به‌نحو اندراجی، ظهور تفصیلی و عیان پیدا می‌کند. گفتنی است که این ظهور اجمالی و تفصیلی به حکم حدیث کنز مخفی و بر اساس حرکت حبی حق صورت می‌پذیرد. پس از آن است که حقیقت حق از صقع ربوبی و عالم اله عبور کرده و در قالب عوالم گوناگونی از جمله ارواح مهیمه، عقل اول، نفس کلی، عالم طبیعت، هباء، افلاک ثوابت و زمین و آسمان‌ها درمی‌آید. از جمله مباحث مهمی که عارفان بدان می‌پردازند، نحوه چیش و ترتیب عوالم است. ضمن آن که از دیدگاه ابن عربی، بیان ترتیب اجزای عالم در فهم آخرت و جایگاه‌های اخروی به ما کمک می‌کند؛

زیرا فی‌المثل، از نگاه او، جایگاه بهشت، بین عرش و کرسی و جایگاه جهنم مادون کرسی است و ساکنان بهشت و جهنم با کالبدی متناسب با نشئه خود در این جایگاه‌ها بسر خواهند برد (ابن عربی، ج ۱: ۲۹۵).

## ۲.۴ نظام تجلیات

چینش و ترتیب نظام تجلی الهی از منظر ابن عربی از تعینات علمی به تعینات عینی و به تعبیری با تجلیات الهی آغاز می‌شود و به تجلیات خلقی مختوم می‌شود. نخستین موطن از موطن خلقی، به مجردات تامه یعنی فرشتگان مهیمین اختصاص دارد، سپس موطن عقل اول و نفس کلی قرار می‌گیرند و پس از آنها، موطن مقدار یعنی موجودات جسمانی قرار می‌گیرد که همان عالم طبیعت است و پس از آن، عالم مثال و سپس، عالم عنصریات قرار دارند. نخستین چیزی که در امتداد عالم صوری قرار دارد، عرش است که بر عالم صور و عالم ناسوت احاطه دارد. عرش و مراتبش که عبارتند از کرسی، فلک اطلس و فلک بروج، غیرعنصری هستند و پس از آنها، عنصریات قرار می‌گیرند که شامل سایر افلاک و زمین می‌شوند (ابن عربی، ۱۳۳۶: ۱۲۳).

## ۳.۴ انواع عوالم

اکنون شرح این عوالم وجودی را با استناد به آثار ابن عربی از نظر می‌گذرانیم:

### ۱.۳.۴ ارواح مهیمه

از دیدگاه ابن عربی، نخستین تجلی حق پس از تعینات علمی، تجلی او به صفت علم و اراده است که موجب ظهور ارواح مهیمه و عنصر اعظم می‌شود (ابن عربی، ۱۳۳۶: ۴۹). ارواح مهیمه در برابر ذات حق در هیمن به سر می‌برند و مستغرق و فانی در آن هستند (ابن عربی، بی‌تا، ج ۲: ۶۷۵) و به غیر او توجه و التفاتی ندارند. گرچه این ارواح، در نوسان بین جلال و جمال حق هستند اما جلال حق بر آنها غلبه دارد: «چه آنکه از تجلیات انوار جمال، عشق و حبّ و از تجلی به اسم جلال، هیمن حاصل می‌شود و کأنه سهم جلال در تجلی در این قبیل از مظاهر بیشتر از جمال است: «... لَفَنَّا فِي الْحَقِّ بِالْحَقِّ وَ اسْتِيْلَاءُ سُلْطَانِ الْجَلَالِ عَلَيْهِ» (ابن عربی، ۱۳۳۶: ۴۹). عنصر اعظم که ماده عالم است، همان «آب» است که به تعبیر قرآن، منشاء آفرینش همه موجودات است: «وَجَعَلْنَا مِنَ الْمَاءِ كُلَّ شَيْءٍ حَيٍّ»

عوالم وجودی از دیدگاه ابن عربی و سیدحیدر آملی (صنم مروتی و قدرت‌الله خیاطیان) ۳۱۱

حَیٍّ» (انبیاء: ۳۰) و محمل عرش هویت حضرت حق است: «وَكَانَ عَرْشُهُ عَلَى الْمَاءِ» (هود: ۷). به عبارت دیگر، این ماء یا این عنصر اعظم همان نفس رحمانی است که موجب تحقق عالم است (ابن عربی، ۱۳۳۶ ب: ۸۲).

#### ۲.۳.۴ عقل اول

عقل اول در مرتبه پس از ارواح مهیمه قرار می‌گیرد. عقل اول، نخستین موجود در عالم تدوین و تسطیر است (همان: ۵۰) که آن را از ملائک مسخر که قلّه آنها قلم اعلی است می‌دانند و به تعبیر ابن عربی، عرش مجید نیز می‌نامند (همان: ۵۳؛ ابن عربی، بی‌تا، ج ۲: ۲۵۰). بنابر آن چه گفته شد، اگر عقل اول را بدون ویژگی تسطیر در نظر بگیریم، در مرتبه ارواح مهیمه قرار دارد، و اگر با این ویژگی در نظر آوریم از ساحت مرتبه ارواح مهیمه خارج خواهد بود (همان، ج ۱: ۱۴۸).

#### ۳.۳.۴ نفس کلی

نفس کلی که گاه آن را لوح محفوظ و گاه عرش عظیم می‌خوانند، پس از مرتبه عقل اول، قرار دارد (ابن عربی، ۱۳۳۶ ب: ۵۳) و مخلوق عقل اول محسوب می‌شود (ابن عربی، بی‌تا، ج ۳: ۳۹۹). تفاوت عقل اول و نفس کلی در این است که کمالات مندرج در عقل اول به نحو اجمالی و کلی، در نفس کلی به نحو جزئی و تفصیلی حضور دارد (قیصری، ۱۳۷۵: ۸۹). در واقع از آنجا که عقل اول، به شکلی مبهم و نامشخص بر کمالات الهی مشتمل است، ام‌الکتاب نامیده می‌شود، و نفس کلی که این کمالات را به شکلی مشخص و مفصل دربردارد، کتاب مبین خوانده می‌شود (همان: ۹۰؛ ابن عربی، ۱۳۳۶ ب: ۵۳). منزلت نفس کلی در مقایسه با عقل اول، منزلت مؤنث نسبت به مذکر و به تعبیری منزلت حوا نسبت به آدم است (همان: ۵۵؛ قیصری، ۱۳۵۷: ۱۱۷؛ ابن فناری، ۱۳۷۴: ۴۰۶). نفس کلی یا روح، نخستین کتاب نگارش کون است به گونه‌ای که قلم بر این لوح تمامی مقدرات و مقضیات را از بالاترین موجودات روحانی تا پایین‌ترین موجودات مادی رسم می‌کند (ابن عربی، ۱۳۳۶ ب: ۵۴).

#### ۴.۳.۴ طبیعت

از دیدگاه ابن عربی، مرتبه طبیعت را خداوند بین نفس و هباء قرار داده است (ابن عربی، بی‌تا، ج ۲: ۶۷۵). طبیعت در واقع، امتداد ظلی است که نفس کلی یا همان لوح محفوظ نامیده می‌شود (همان، ج ۳: ۲۹۶). امتداد این سایه، در مسیر امتداد هباء یا هیولای کلی است (همان، ج ۲: ۳۰۴). در نتیجه این امتداد، جوهر هیولی و طبیعت جسمانی و سایر مراتب و تعینات و در همین جسم کلی، صور عالم اجسام ظهور می‌یابند (همان، ج ۳: ۲۹۶). بنابراین، طبیعت نزد عارفان عبارت است از: قوه‌ای که – همچون نفس – در تمام اجسام عنصری و فلکی جریان دارد. این مفهوم را سیدحیدر نیز مورد تصریح قرار داده است (آملی، ۱۳۶۸: ۶۹۷). این طبیعت دارای ویژگی‌هایی به قرار زیر است:

#### الف) معقول‌بودن

از نگاه ابن عربی، طبیعت، واجد هویتی معقول و فاقد هویت و وجودی عینی است (ابن عربی، بی‌تا، ج ۲: ۶۷۵؛ همان، ج ۴: ۱۵۰). پس طبیعت، مجعول در خارج نیست، بلکه امری عقلی و نسبتی عدمی است؛ اما مشهود حق تعالی است و از نگاه ابن عربی به‌نحوی شگفت‌انگیز بر مراتب مادون نفس تاثیر دارد (همان، ج ۳: ۳۹۷). از آنجا که طبیعت، هویتی معقول و کلی دارد و فاقد هویتی عینی است، قانونی در قالب تعبیر «معقولیت مرتبه طبیعت، هباء و جسم کل» از آن یاد می‌کند (قونوی، ۱۳۷۴: ۵۲).

#### ب) برخورداری‌بودن از آثار چهارگانه

همانگونه که گفتیم طبیعت همچون اسماء الهی امری معقول، اما دارای اثر است. این اثر در اجسام طبیعی، به صورت حرارت، یبوست، برودت و رطوبت ظهور می‌یابد (ابن عربی، بی‌تا، ج ۲: ۴۳۰). در اینجا طبیعت همچون حقیقتی واحد است که در مصادیق گوناگون سریان یافته است و از این رو ابن عربی از آن با عنوان «واحد کثیر» که در مراتب مادون تنزل یافته نام می‌برد. بر این اساس است که فناری معتقد است چهار صفت الهی «حیات، علم، اراده و قدرت»، در مقام تنزل به مراتب مادون خود در عالم طبیعت به صورت چهار صفت تکوینی «حرارت، یبوست، برودت و رطوبت» ظهور می‌یابند (ابن فناری، ۱۳۷۴: ۴۱۴). در بین این چهار صفت، حرارت و برودت، نقش فاعلیت و رطوبت و یبوست، نقش انفعال دارند. دیگر مراتب عنصری و غیرعنصری از تالیف و ترکیب این چهار صفت

عوالم وجودی از دیدگاه ابن عربی و سیدحیدر آملی (صنم مروتی و قدرت‌الله خیاطیان) ۳۱۳

به وجود می‌آیند و بر اساس شکل این تالیف و ترکیب، انواع مزاج‌های جسمانی عنصری و غیرعنصری از قبیل آب، آتش، هوا و خاک، تعیین می‌یابند (ابن عربی، بی‌تا، ج ۲: ۲۳۶). گفتنی است که از نگاه ابن عربی، افلاک مکیوکب، فلک اطلس، کرسی و عرش در بیرون از عالم عنصری قرار دارند و مادون فلک هفتم تا کره ارض، عنصری و متشکل از عناصر چهارگانه هستند.

از دیدگاه فرغانی نیز نتیجه امتزاج چهار رکن معنوی - اعم از فعلی و انفعالی - یعنی رطوبت، یبوست، حرارت و برودت، ظهور تمام صور و مخلوقات در گستره طبیعت از جمله عالم صور و مقادیر مثالی است (فرغانی، ۱۳۷۹: ۱۴۷). در عین حال از آنجا که وجود طبیعت تا لوح محفوظ، انبساط می‌یابد، در نتیجه، کمالات معنوی مندرج در لوح محفوظ، سایه‌های خود بر عالم مثال نیز می‌افکند (همان) و امتداد طبیعت قبل از وصول به عالم عناصر از عالم مثال می‌گذرد و صور مادی عنصری و صور برزخی مثالی را شامل می‌شود (ابن عربی، بی‌تا، ج ۳: ۴۵۲). لذا، عالم مثال از مظاهر طبیعت شمرده می‌شود و تعییناتی از قبیل عرش و کرسی را به شکلی مثالی دربرمی‌گیرد (ترکه، ۱۳۷۸، ج ۱: ۲۸۷). به این ترتیب، دامنه طبیعت، گستره‌ای از عالم مثال تا عالم عناصر را دربرمی‌گیرد و گرچه این مراتب همگی جزو طبیعت، محسوب می‌شوند اما ویژگی‌های منحصربه‌فرد خود را دارند (ابن عربی، بی‌تا، ج ۲: ۱۸۴).

#### ۵.۳.۴ هباء

ماده قابل، عبارت از ماده‌ای است که بعد از نفس کلی و مرتبه طبیعت، قرار می‌گیرد. هباء، جوهری مظلم (همان، ج ۲: ۶۷۵) و همان‌گونه که جلوه در حواشی متذکر شده است، هباء، هیولای هستی و ماده‌المواد ممکنات جهان است (قیصری، ۱۳۷۵: ۲۷۰). هباء، گاه طبیعی و گاه صناعی است (ابن عربی، بی‌تا، ج ۱، ۴۳۳). ابن عربی، هباء را آغاز آفرینش و نخستین مظهر حقیقت محمدیه و آن را فراتر از ظرف و غیرقابل حصر می‌داند (همان، ج ۱: ۱۲۱). بنابراین، در معنایی خاص، هباء ماده عالم و پرکننده خلأ عالم و قبول‌کننده همه صور متحیز جسمانی است (همان، ج ۲: ۶۷۶). از دیدگاه ابن عربی، هباء، طبیعت و صفاتی مانند علم، قدرت و ...، اموری کلی و معقول هستند. از دیدگاه ابن عربی، خلقت جسم، محصول امتزاج طبیعت و هباء است که طبیعت در این امتزاج، نقش فاعلی را ایفا می‌کند و هباء، نقش قابلی را (همان، ج ۲: ۴۳۳). جسم کل همچون هباء و طبیعت، امری معقول است که همه

اجسام - اعم از عنصری و غیرعنصری - را هویت و معنا می‌بخشد (ابن عربی، ۱۳۳۶: ب: ۵۷-۵۶).

#### ۶.۳.۴ عرش

عرش، نخستین موجود در امتداد طبیعت است و بر عالم صور و عالم ناسوت، احاطه دارد. همان گونه که پیش از این هم اشاره کردیم، عرش و مراتب سه‌گانه‌اش که عبارتند از کرسی، فلک اطلس و فلک بروج، از عالم عنصریات خارج هستند (ابن عربی، بی‌تا، ج ۱، ۱۴۸). مستدیر بودن عرش به جهت این است که دایره عام‌ترین شکل از اشکال است چنان که الف عام‌ترین حرف از حروف به‌شمار می‌آید (همان: ۶۷۵-۶۷۶). عرش را گاه عرش الرحمن می‌نامند که با چهار عرش موسوم به «عرش هویت»، «عرش مجید»، «عرش عظیم»، و «عرش کریم»، تفاوت می‌کند.

#### ۷.۳.۴ کرسی

بعد از عرش که خود جسمی مستدیر است، یک جسم مستدیر دیگر وجود دارد که کرسی نام دارد چنان که محلش در دل عرش است و ملائک الهی هم‌جنس خود را دربرمی‌گیرد (ابن عربی، بی‌تا، ج ۱: ۱۴۹). نسبت اندازه کرسی به عرش مانند نسبت ذره است به دره (ابن عربی، بی‌تا: ۵۹). کرسی را عرش کریم نیز می‌نامند و آن را دومین ثابت از ثوابت می‌شمارند (همان: ۵۹-۶۰).

#### ۸.۳.۴ فلک اطلس

این فلک که فلک بروج نیز نامیده می‌شود، پس از کرسی و در دل آن قرار دارد (همان: ۶۰). علت این که آن را اطلس می‌خوانند این است که در آن، ستاره‌ای یافت نمی‌شود. همچنین از آنجا که این فلک، به دوازده بخش که هر یک از آن بخش‌ها را برج خوانند، تقسیم می‌شود، آن را «فلک البروج» و به تعبیر قرآنی «ذات البروج» نیز نام نهاده‌اند (همان: ۶۱). از نگاه ابن عربی، در هر برجی، فرشته‌ای هم‌ستخ آن برج وجود دارد که عهده‌دار وظیفه‌ای خاص است (ابن عربی، ۱۳۳۶: ب: ۶۴-۶۱). این فلک نیز بیرون از عنصریات است و نسبت آن به کرسی همچون نسبت کرسی به عرش است (همان: ۶۰). با گردش این فلک که گستردگی بسیار دارد، زمان رقم می‌خورد اما مقدار این زمان بسیار بزرگ‌تر از مقدار

عوالم وجودی از دیدگاه ابن عربی و سیدحیدر آملی (صنم مروتی و قدرت الله خیاطیان) ۳۱۵

زمانی است که با گردش سایر افلاک محاسبه می شود یعنی ۶ روز فلک اطلس معادل هفتاد و یک هزار سال زمینی است (ابن عربی، بی تا، ج ۱: ۱۴۰).

#### ۹.۳.۴ فلک مکوکب

پایان بخش افلاک ثابت، فلک الکواکب یا فلک منازل نامیده می شود که حاصل فعالیت افلاک سه گانه عرش، کرسی و فلک اطلس و واجد ویژگی ها و احکام آنهاست (همان، ج ۲: ۴۴۰). ساکنان این فلک، بهشتیان هستند که با ربوبیت حق درهم آمیخته اند و اولاً تحت تاثیر فلک عرش به صورت ابداعی و با کلمه «کن» دست به ایجاد می زنند (همان، ج ۲: ۴۳۶) و ثانیاً همانند فلک اطلس، غرق حیرت و جهل وجودی اند (همان، ج ۲: ۴۳۵) و ثالثاً دو جنسی بودن آنان از فلک کرسی که موضع قدمین است و در آن دو نسبت ملحوظ شده، ناشی می شود. علت نام گذاری این فلک به فلک الکواکب بر خلاف ظاهر نامش، این نیست که واجد کواکب است بلکه علتش این است که کواکب آسمان های هفت گانه پس از این فلک آفریده شده اند (همان، ج ۲: ۶۷۶). این فلک را فلک منازل نیز نامیده اند از آن رو که بروج دوازده گانه فلک اطلس به هنگام تنزل خود بیست و چهار منزل را در این فلک ایجاد می کنند (همان، ج ۲: ۶۷۶).

#### ۱۰.۳.۴ زمین و آسمان ها (دنیا)

بعد از آفرینش افلاک ثوابت، جهان زمین و آسمان ها بدانسان که اکنون مشاهده می کنیم خلق می شود (ابن عربی، ۱۳۳۶ ب: ۶۹). البته دامنه زمانی دنیا یعنی زمین و آسمان ها محدود است و پس از خاتمه آن، زمین و آسمان به نظامی دیگر تبدیل می یابند (ابن عربی، بی تا، ج ۱: ۱۲۳). از دیدگاه ابن عربی آفرینش زمین بر آفرینش آسمان های هفت گانه تقدم دارد؛ زیرا آسمان ها خود از دود (دخان) ارض به وجود آمده اند و به عالم عناصر تعلق دارند. به همین جهت است که از آنها با عنوان آسمان های دنیا یاد می شود. بدیهی است که تنها کسانی می توانند از زمین به آسمان های عنصری و از آنجا به سوی آسمان های غیرعنصری صعود کنند که اهل مکاشفه و آخرت گرا باشند (همان، ج ۱: ۱۴۰؛ ج ۲: ۴۴۱؛ ابن عربی، ۱۳۳۶ ب: ۷۸-۷۴).

## ۵. دیدگاه سید حیدر در باره عوالم وجودی

سیدحیدر در هستی‌شناسی، به شدت از ابن عربی متأثر است. برخی از پژوهشگران، ویژگی اصلی عرفان سیدحیدر را شریعت‌گرایی و تبعیت از تعالیم و معارف اهل بیت(ع) می‌دانند (خیاطیان، ۱۳۹۹: ۱۲۸). هستی‌شناسی او آشکارا عرفانی و «وحدت وجودی» است، اما نگرش وحدت وجودی او از نوع «وحدت وجود و موجود» که منسوب به جهله صوفیه است، نیست (آشتیانی، ۱۳۷۰: ۱۱۷ - ۱۱۸). معنای وحدت وجود و موجود، نفی موجودات و نفی تنوع و تکثر در هستی است. هر چند سیدحیدر نیز به «لیس فی الوجود سوی الله» باور دارد، اما با وجود این، واقعیت ماسوی الله را منکر نیست، بلکه قائل به «نظریه تجلیات» است. (خندان، ۱۳۷۷: ۹۳-۵۵).

## ۱.۵ دیدگاه سیدحیدر در باره تجلیات

قائلان به نظریه تجلیات، ماسوی الله را تجلی و ظهورات ذاتی، صفاتی و افعالی خداوند می‌دانند. در این دیدگاه موجودات، ظهور خداوند هستند، اما به معنای دقیق وجودشناختی، با او یکی نیستند؛ بلکه با او مغایرت ذاتی دارند. به عبارت دیگر، در نگرش عرفانی، هستی مراتب تشکیکی دارد و مرتبه‌ای بر مرتبه‌ای دیگر، فرادستی وجودی و ارزشی دارد. در همین جا معنا و مفهوم «حاکمیت» وجودشناختی در دستگاه معنایی عارف رخ می‌نماید و تا ساحت تشریع دامن می‌گسترده. اگر در نظریه تجلیات دقت بیشتری به خرج دهیم، میزان استقلال وجودی موجودات فروتر در مراتب هستی نیز روشن‌تر می‌شود. سیدحیدر نیز به دونوع تجلی و ظهور باور دارد: یک نوع تجلی علمی غیبی در ساحت علم خداوند و نوع دیگر، تجلی شهودی در عالم خارج که البته هر دو نوع، دفعی است. (آملی، ۱۴۲۶: ۶۸۲). گونه‌ی نخست که از آن به «اعیان ثابته» تعبیر می‌کنند، همان علم خداوند به ذات، کمالات ذاتی و خصوصیات اسمایی خویش است (همان، ۶۸۴). این مظاهر، وجودی مستقل از ذات خداوند ندارند؛ بلکه موجود به وجود ذات او هستند. از این رو، سیدحیدر تأکید می‌کند که اعیان ثابته مجعول نیستند (آملی، ۱۴۲۲: ج ۱: ۳۸۶). در مرتبه بعد، موجودات عالم خارج را خواهیم داشت که مظاهر اعیان ثابته و کاملاً تابع آنها هستند (آملی، ۱۴۲۶: ۶۸۳)؛ به گونه‌ای که در عالم خارج هیچ اتفاقی مغایر با حقایق و اقتضای وجودی اعیان ثابته رخ نمی‌دهد.

قول به وحدت وجود و نظریه تجلیات، سیدحیدر را در فهم عوالم مترتب هستی به نگرشی تطبیقی می‌کشاند؛ تا جایی که یکی از برجسته‌ترین ویژگی‌های هستی‌شناسی سیدحیدر «نظریه خارق‌العاده» او در تطبیق عوالم روحانی و جهان مادی است (آملی، ۱۳۶۷: ۳۰). نگرش تطبیقی سیدحیدر چنان دامنه گسترده‌ای دارد که در فهم قرآن هم به کمک او می‌آید و آثارش مشحون از تطبیق کتاب تکوین (آفاقی و انفسی) بر کتاب تدوین (قرآن) می‌شود؛ گویی که برای سید حیدر راه وصول به حق جز با ایجاد هماهنگی بین همه اجزای آفرینش ممکن نیست (فریدپور، ۱۳۸۹: ۵۴).

## ۲.۵ تطبیق عوالم وجودی

یکی از شیوه‌های کار سیدحیدر تطبیق عوالم مختلف بر یکدیگر است. از جمله موضوعاتی که سیدحیدر با دیدگاه خاص خود به آن پرداخته، بحث از اسرار اعداد و تطبیق آن با عوالم صوری و معنوی است. از نظر او در تمامی اعداد حکمتی بالغ و اسراری دقیق نهفته شده و اساساً در ذات هر عدد سرّی است که در اعداد دیگر نیست. سیدحیدر (ره) اسرار برخی اعداد از جمله: یک، سه، هفت، دوازده، نوزده و ... را تبیین نموده و سپس به تطبیق این اعداد با عوالم صوری و معنوی و دیگر عوالم هستی پرداخته است. او معتقد است اسرار و حقایق موجود در اعداد، نوعی نگرش جهان‌شناسانه مبتنی بر هستی‌شناسی را در برابر اندیشه ما قرار می‌دهد که آشکارکننده نوعی خاص از معرفت‌شناسی نیز می‌باشد. سیدحیدر برای درک حکومت و انواع آن نیز از همین شیوه استفاده کرده است. او پس از آن که به پیروی از فلاسفه و عرفای پیشین، جهان را به دو بخش مافوق قمر و مادون قمر تقسیم می‌کند، در توصیف نام «ملک» (به فتح میم و کسر لام) خداوند، می‌نویسد: «چون خدا پادشاه است، پس جهان را بر اساس مملکت منظم ساخته است.» او در عالم مافوق قمر با تفسیر آیاتی از قرآن، مملکتی منظم، تقسیم کاری حساب شده با تشکیلاتی دیوانی را ترسیم می‌کند که در رأس آن، فرشتگان عالی رتبه حاکمیت دارند. آنها را در دوازده برج، دوازده والی منصوب و مستقر کرده‌اند و هرآنچه از اطلاعات و شرح وظایف لازم است، در اختیارشان قرار داده‌اند. هر کدام از آن والیان نیز دو حاجب دارند که در فلک دوم مستقرند و بین آنها و نایبانشان واسطه می‌شوند. بین دو حاجب نیز سفیری مرتب در تردد است. والیان در آسمان‌های هفتگانه به نیابت از خود، نقبایی دارند تا از طریق آنها بر عالم عنصری حاکم باشند. هر نقیب، بیش از هزار دربان و پرده‌دار و یاور در اختیار دارد و سوار بر مرکب

افلاک، روزی یک بار به دور مملکت می‌چرخند تا چیزی از امور آسمان‌ها و زمین بر ایشان مخفی نماند و هرآنچه آدمی نیاز دارد برای او از قضای الهی تقدیر می‌کنند. چون انسان مرکز آفرینش است، همه‌ی مافوق و مادون قمر طبق آیه قرآن در تسخیر اوست (آملی، ۱۴۲۶: ۷۹۳).

سیدحیدر پس از تبیین سازمان و تشکیلات حکومتی عالم مافوق قمر، می‌نویسد: «خداوند در کره‌ی زمین جماعتی از جنس آنها خلق کرد که عبارت‌اند از: پیامبران، خلفاء، سلاطین، ملوک و والیان امور.» (همان: ۸۰۲)، سیدحیدر با این بیان ادعا می‌کند که بین آنچه در عالم مافوق قمر و مادون قمر می‌گذرد، نوعی تناسب و تطابق برقرار است. به نظر وی، حاکمان زمینی باید کاملاً تحت عنایات والیان و حاکمان آسمانی باشند. حاکمیت شرعی در روی زمین از آن کسی است که استعداد برقراری ارتباط با فرشتگان آسمانی را دارد و از آنجا فرمان می‌گیرد. اما آن دسته از حاکمانی که استعداد برقراری ارتباط با فرشتگان آسمانی را ندارند و از آنها فرمان نمی‌گیرند، به واقع نایب آنها نیستند، و حکومتشان مشروع نیست (همان: ۸۰۳).

پس در نگاه سیدحیدر، دو نوع حاکمیت را باید از یکدیگر جدا کرد: حاکمیت مشروع (فاضله و عادل) و حاکمیت نامشروع (جائزه و ظالمه). روشن است که این درک از حاکمیت می‌تواند تداعی‌گر حکومت سلطنتی باشد که به‌واسطه قهر و غلبه یا به‌صورت موروثی به‌وجود آید یا ادامه پیدا کند.

## ۶. شباهت‌ها و تفاوت‌های دیدگاه ابن‌عربی و سیدحیدر در مورد عوالم وجودی

### ۱.۶ شباهت‌ها

۱.۱.۶ همان‌گونه که دیدیم هر دو عارف بزرگ اسلامی، در وجودشناسی، نگاهی وحدت وجودی دارند و چینش عوالم را بر حسب این نقطه مرکزی مورد تفسیر و بحث قرار می‌دهند؛ البته برخی گفته‌اند که خود ابن‌عربی در آثارش به وحدت وجود تصریح نکرده اما به‌نظر می‌رسد که این سخن چندان درست نباشد؛ زیرا او در برخی از آثارش از تعبیر «وحدت وجود» یاد کرده است. البته این اصطلاح در زمان سیدحیدر، معروف و مشهور بوده است.

عوالم وجودی از دیدگاه ابن عربی و سیدحیدر آملی (صنم مروتی و قدرت الله خیاطیان) ۳۱۹

**۲.۱.۶** همچنین بحث آن دو در خصوص چینش عوالم، به طور عمده معطوف به تفسیر اصطلاحات قرآنی نظیر بهشت و جهنم، هباء، عرش، فلک، کرسی، ملائک، افلاک و غیره و به هدف تبیین عرفانی این اصطلاحات صورت می گیرد. بحث های آخرت شناسانه ابن عربی مبنی بر این که جایگاه بهشت، بین عرش و کرسی و جایگاه جهنم، مادون کرسی است و این که اهالی بهشت یا جهنم با بدنی متناسب با این عوالم در آنها حضور دارند (ابن عربی، ج ۱: ۲۹۵) و بحث سیدحیدر در مورد جایگاه سلسله مراتبی ملائک و افلاک چنان که گذشت، در همین چهارچوب قابل طرح است.

**۳.۱.۶** سیدحیدر نیز به دو نوع تجلی و ظهور باور دارد: یکی تجلی علمی غیبی در ساحت علم خداوند که در قالب «اعیان ثابت» از آن تعبیر می شود و دیگری تجلی شهودی در سطح عالم خارج که شامل کائنات می شود که مظاهر اعیان ثابت و تابع آنها هستند. همینجا می توان از تطابق عوالم در دیدگاه سیدحیدر از منظر حضرات خمس سخن گفت. اگر مبنای او را در دو تجلی غیبی و شهادتی بپذیریم در نتیجه می توانیم هر یک از این دو تجلی را به دو نوع مطلق و اضافی تقسیم کنیم و حضرات چهارگانه را از آنها استخراج کنیم و حضرت کون جامع را به عنوان حضرت پنجم از تلفیق و جمع این چهار حضرت به دست آوریم.

چینش نظام عوالم بر مبنای وحدت وجود و توجیه طولی و عرضی عوالم در هر دو عارف برای حفظ مفهوم کشسانی عوالم وجودی است که بر بستر وحدت جوهر وجودی سیال واحد مسیر فوقانی به تحتانی را طی می کند و عوالم طولی و عرضی را پدیدار می کند.

## ۲.۶ تفاوت ها

**۱.۲.۶** چنان که دیدیم بحث های جهان شناسی در ابن عربی، مقدمه ای است برای تبیین نشئه آخرت؛ زیرا نظام تفسیری او حاشیه نشین نصوص دینی و تابع مفاهیم و مقولات دینی است؛ اما در سید حیدر آملی، این بحث ها جنبه هایی باطنی و سرّی پیدا می کند و در نتیجه رازآلود می شود و لذا در آثارش بر اساس دوایر رمزی بسط و تفسیر می یابد.

**۲.۲.۶** گرچه هم ابن عربی و هم سید حیدر به تطبیق عوالم مادی و معنوی و تطبیق عوالم با اعداد و اسرار آن علاقمند هستند اما این علاقه در سیدحیدر بیش از ابن عربی است؛ زیرا سیدحیدر به شدت تحت تاثیر مذاهب باطنی است؛ اما ابن عربی بیشتر تابع تاویلات قرآنی است.

۳.۲.۶ ابن عربی در مقایسه با سیدحیدر جزئیات بیشتری را در مورد مراتب عوالم از لایه‌های فوقانی تا لایه‌های تحتانی نظام هستی طرح کرده است و این به جهت حاشیه نشینی ابن عربی نسبت به مفاهیم و معارف قرآنی و روایی است که با استفاده از آیات و روایات این توانایی را می‌یابد که با تفصیل بیشتری به بحث می‌پردازد.

## ۷. نتیجه‌گیری

گرچه همانگونه که گذشت سیدحیدر در هستی‌شناسی، تحت تاثیر ابن عربی است و به اصطلاح، از جمله عارفان قایل به وحدت وجود محسوب می‌شود. سیدحیدر به عالم به مثابه ماسوی‌الله که مجالی و شئون وجودی حق هستند—هرچند در همان حال به لحاظ وجودشناختی غیر اویند—باورمند است. سیدحیدر نیز به دو نوع تجلی و ظهور باور دارد: یکی تجلی علمی غیبی در ساحت علم خداوند که در قالب «اعیان ثابته» از آن تعبیر می‌شود و دیگری تجلی شهودی در سطح عالم خارج که شامل کائنات می‌شود که مظاهر اعیان ثابته و تابع آنها هستند. همین تتابع دو علم تدوین و علم تکوین است که به مدد سیدحیدر می‌آید و او با این ابزار به بررسی تطبیقی عوالم معنوی و مادی می‌پردازد و آن قدر گسترش می‌یابد تطبیق کتاب‌های آفاقی و انفسی تکوین با کتاب تدوینی قرآن نیز در پرتو آن توجیه می‌شود. به همین جهت است که انسجام و هماهنگی نظام عوالم وجود در نگاه سیدحیدر همه اجزای آفرینش را دربرمی‌گیرد و کثرت عوالم بر مبنای وحدت وجود قرار و آرام می‌یابد.

## کتاب‌نامه

- آشتیانی، سیدجلال‌الدین، (۱۳۷۰)، شرح مقدمه قیصری، قم: مرکز انتشارات دفتر تبلیغات اسلامی.
- آملی، سیدحیدر، (۱۴۲۲ق)، تفسیر المحيط الاعظم، تهران: سازمان چاپ و انتشارات وزارت ارشاد اسلامی.
- آملی، سیدحیدر، (۱۴۲۶ق)، جامع‌الاسرار و منبع‌الانوار، بیروت: انتشارات مؤسسه التاریخ العربی.
- آملی، سیدحیدر، (۱۳۶۷)، المقدمات من کتاب نص‌النصوص، تهران: انتشارات توس.
- آملی، سیدحیدر، (۱۳۶۸)، نقد النقود فی معرفه الوجود، در جامع‌الاسرار و منبع‌الانوار، تهران، علمی و فرهنگی وزارت فرهنگ و آموزش عالی.
- ابن‌ترکه، صائن‌الدین، (۱۳۶۰)، تمهید القواعد، مقدمه و تصحیح: سیدجلال‌الدین آشتیانی، تهران، وزارت فرهنگ و آموزش عالی.

## عوامل وجودی از دیدگاه ابن عربی و سیدحیدر آملی (صنم مروتی و قدرت الله خیاطیان) ۳۲۱

- ابن فناری، محمد بن حمزه، (۱۳۷۴)، *مصباح الأنس*، تصحیح: محمد خواجوی، تهران، انتشارات مولی.
- ابن عربی، محیی الدین، (۱۳۳۶ الف)، *إنشاء الدوائر*، لیدن: انتشارات بریل.
- ابن عربی، محیی الدین، (بی تا)، *الفتوحات المکیة فی معرفة الأسرار المالکیة و المالکیة*، بیروت: انتشارات دارصادر
- ابن عربی، محیی الدین، (۱۳۷۰)، *فصوص الحکم*، تهران: انتشارات الزهراء (س).
- ابن عربی، محیی الدین، (۱۳۳۶ ب)، *عقلة المستوفز*، چاپ لیدن.
- ابن عربی، محیی الدین، (۲۰۰۹)، *الموازنة لختم الولاية المحمدية*، تحقیق سعید عبدالفتاح، مکتبة الثقافة الدینیة.
- ابن عربی، محیی الدین، (۱۳۷۸)، *شرح فصوص الحکم*، قم، بیدار.
- امینی نژاد، علی (بی تا) «حضرات خمس»، حکمت عرفانی، تحریری از درس های عرفان نظری استاد سید یدالله یزدان پناه صفحه ۲۹۶ تا ۳۰۳.
- جندی، مؤید الدین، (۱۳۸۱)، *شرح فصوص الحکم*، تصحیح: سیدجلال الدین آشتیانی، قم، بوستان کتاب.
- خمینی، سیدروح الله (امام)، (۱۳۸۱)، (۱۳۸۲)، (۱۳۸۵)، *مجموعه آثار (نرم افزار)*، فروشگاه اینترنتی نورشاپ.
- خندان، علی اصغر (۱۳۷۷)، «درآمدی بر نظریه ی تجلیات در جهان بینی عرفانی»، فصلنامه ی دانشگاه امام صادق (علیه السلام)، ش ۸، صص ۹۳-۵۵.
- خیاطیان، قدرت الله و الهام رضوانی مقدم، (۱۳۹۹)، «وجودشناسی عرفانی از نظر سید حیدر آملی (ره) و امام خمینی (ره)»، سال نهم، ش ۱۷، دو فصلنامه علمی پژوهش های هستی شناسی، صص ۱۲۳-۱۴۶.
- فرغانی، سعیدالدین، (۱۳۷۹)، *مشارق الدراری*، مقدمه و تعلیقات سیدجلال الدین آشتیانی، چ دوم، قم، دفتر تبلیغات اسلامی.
- فرغانی، سعیدالدین، (۱۳۹۳ ق)، *منتهی المدارک*، تصحیح: محمد شکری اوفی، بی جا: بی نا.
- فریدپور، رشید، (۱۳۸۹)، *اسرار اعداد و تطبیق آن با عوالم هستی در اندیشه علامه سید حیدر آملی (ره)*، (پایان نامه)، دانشکده ادبیات و علوم انسانی، دانشگاه اصفهان.
- قونوی، صدرالدین، (۱۳۶۲)، *رسالة النصوص*، تصحیح: نصرالله پورجوادی، تهران: مرکز نشر دانشگاهی.
- قونوی، صدرالدین، (۱۳۷۱)، *الفکوک*، تصحیح: محمد خواجوی، تهران: انتشارات مولی.
- قونوی، صدرالدین، (۱۳۷۵)، *النفحات الالهیة*، تصحیح: محمد خواجوی، تهران: انتشارات مولی.
- قونوی، صدرالدین، (۱۳۷۴)، *مفتاح الغیب*، تصحیح: محمد خواجوی، تهران، مولی.

۳۲۲ کهن‌نامه/ادب پارسی، سال ۱۶، شماره ۱، بهار و تابستان ۱۴۰۴

قیصری، داوود، (۱۳۵۷)، *رسائل قیصری*، با تعلیق و تصحیح و مقدمه سیدجلال الدین آشتیانی، چاپخانه مشهد.

قیصری، داوود، (۱۳۷۴)، *شرح التائیه*، ضمیمه کتاب عرفان نظری؛ نوشته سید یحیی یربسی، قم: مرکز انتشارات دفتر تبلیغات اسلامی.

قیصری، داوود، (۱۳۷۵)، *شرح فصوص الحکم*، به کوشش سیدجلال الدین آشتیانی، تهران: انتشارات علمی و فرهنگی.

کاشانی، عبد الرزاق، (۱۳۷۰)، *شرح فصوص الحکم*، چ چهارم، قم، بیدار.

کاشانیها، زهرا (۱۳۹۵) «مراتب وجود در عرفان با نیم نگاهی به فلسفه»، نشریه: عرفان اسلامی (ادیان و عرفان) سال: ۱۳۹۷ | دوره: ۱۵ شماره: ۵۸، صفحات: ۳۳۷-۳۴۸.

کربلایی، مرتضی، (۱۳۷۵)، «حضرات خمس»، دانشنامه جهان اسلام، ویراسته حداد عادل و همکاران، ج ۱۳، تهران: بنیاد دایره‌المعارف اسلامی.

لاجوردی، فاطمه و کاظم طیبی فرد (۱۳۹۸) «حضرات خمس»، مرکز دایره‌المعارف بزرگ اسلامی.

یوسف‌ثانی، سید محمود، حسین زحمتکش، (۱۳۹۵)، «مطالعه تطبیقی حضرات خمس از دیدگاه قیصری و امام خمینی»، دوره ۷، ش ۱۶، الهیات تطبیقی.