



<https://coth.ui.ac.ir/?lang=en>

Journal of Comparative Theology

E-ISSN: 2322-3421

Document Type: Research Paper

Vol. 13, Issue 2, No.28, Autumn & Winter 2022-2023 pp.173-190

Receive: 19/04/2022

Accepted: 11/03/2023

An Analytical Comparison of Ibn Arabi and Aziz Nasafi's Ontological Views

Ebrahim Rezaei*

Assistant Professor, Department of Ahl al-Bayt Studies, Faculty of Theology and Ahl-al-Bayt Studies, University of Isfahan, Isfahan, Iran
e.rezaei@ahl.ui.ac.ir

Abstract

Unity of existence, arrangement of levels of existence, and perfect man are the significant mystical subjects that have been consistently considered by thinkers and scholars of Islamic mystical tradition. Taking an analytical-descriptive method, the present study aims to draw the ontology of Ibn Arabi and Aziz Nasafi, the two mystics of the first and second traditions, with respect to the creation of the world and its levels and also to present a consistent model based on fundamentals and structures of their thought, the extent Aziz Nasafi have been influenced by Ibn Arabi and his original theories. Explanation and analysis of Aziz Nasafi's views about existence reveal that he should be regarded among mystics of the second tradition, albeit with his familiarity with the fundamentals of the first tradition. Aziz Nasafi's ontological views are informed by those of Ibn Arabi and his followers, yet since Nasafi displays originality in mystical subjects, he has likewise novelty in ontological views.

Keywords: Aziz Nasafi, Ibn Arabi, Ontology, Ontological Levels, Levels of Existence.

Introduction

The knowledge of existence and its levels in the first and second mystical traditions comprised different models given the transformations in the structure of thought which generally requires further investigation

*Corresponding author

Rezaei, E. (2023). An Analytical Comparison of Ibn 'Arabi and 'Aziz Nasafi's Ontological Views. *Comparative Theology*, 13(2), 173-190.

2322-3421 / © 2023

This is an open access article under the BY-NC-ND/4.0/ License (<https://creativecommons.org/licenses/by-nc-nd/4.0/>).



<https://doi.org/10.22108/coth.2023.133353.1705>



<https://dorl.net/dor/20.1001.1.20089651.1401.13.28.6.3>

particularly pertaining to differences between existence and its levels in both mystical traditions. In his ‘Five Realms of Existence’ (*Ḥaḍarāt-i Khams*) brought forth in the first mystical tradition and adapted from Qunawi, Ibn Arabi has explicated the levels of existence, and the relation of existence with God. In the second tradition, though, Nasafi has drawn out models on being, the world, and its levels. As a mystic of the second tradition, Nasafi has proposed original models which have been partly influenced by Ibn Arabi’s ‘Five Realms of Existence’ while they are thoroughly original. Considering differences between the first and second mystical traditions in terms of their 1) understanding and approach to knowledge (*ma’rifat*), and 2) mystical language, the present study scrutinizes perspectives and ontological orders of Ibn Arabi and Nasafi with respect to 1) reasons for the manifestation of existence and 2) levels of existence.

Materials and Methods

The study uses library research and takes an analytical-descriptive method to carry out the analysis. Taking Ibn Arabi’s ‘Five Realms of Existence’ and Nasafi’s quad model for the levels of existence, comparison is carried out in three aspects: 1) Five Realms of Existence/ Essence (*dhāt*), Soul (*nafs*), Sense (*wajh*), Societal Form and Miscellaneous Form, 2) Five Realms of Existence/ World of Power (*Quwwat*) and World of Act (*fi’l*), and 3) Five Realms of Existence/ Magnificence (*jabarūt*), Invisible World (*malakūt*), and Visible World (*mulk*).

Research Findings

Investigating pillars of knowledge, means of cognition, mystical language, and basis of the spiritual journey in the first and second mystical traditions, it is observed that 1) God and humans are pillars of knowledge in the first mystical tradition and it is characterized by meditative unveiling and multidimensional language, and features anthropology and theology in the spiritual journey. In the second mystical tradition, however, God, humans, and existence are pillars of knowledge, while the tradition is characterized by meditative unveiling, reasoning, deduction, and knowledge from tradition, uses unprecedented language, and its spiritual journey is based on the recognition of microcosm and macrocosm; 2) Nasafi’s quad model for the levels of existence is influenced by Ibn Arabi’s ‘Five Realms of Existence’; 3) Essence, Soul, and Sense align with ‘Five Realms of Existence’: Essence parallels the first realm, Sense is consistent with the second and fifth levels, and Soul conforms to all levels (first model); 4) The three levels of existence are in two forms (second model); 5) World of Power aligns with the first realm, and the World of Act with the second to fifth realms (third model); 6) The second, fourth, and fifth realms of existence have been influential in the development of Magnificence, Invisible World, and Visible World (fourth model).

Discussion of Results and Conclusion

Comparing Ibn Arabi and Nasafi’s ontological views reveals that Nasafi has been informed by Ibn Arabi and his followers. It is perceived that Nasafi’s innovative ideas (which holistically align with Ibn Arabi’s ontology but vary in detail) in later decades have been the result of the expansion of Ibn Arabi’s views. It is also significant that each of them provides us with new worlds (*‘awālam*). An in-depth analysis demonstrates that what the brevity of Ibn Arabi’s opinions brought forth in his ‘Five Realms of Existence’ (*Ḥaḍarāt-i Khams*) has been further expanded by Nasafi. Also, Ibn Arabi’s five levels have turned to be three levels in

Nasafi's view. In comparing and contrasting these views, more specifically, the five realms belonging to Ibn Arabi are equal to Essence (*dhāt*), Soul (*nafs*), Sense (*wajh*), Societal Form, and Miscellaneous Form which belong to Nasafi. Similar to Ibn Arabi, moreover, Nasafi realizes that unity of existence (*waḥdat-i wujūd*) is the basis of existence (*ḥastī*), yet Nasafi's view is of a novelty in detail in that Nasafi proposes four models for the levels of existence.

References

- Amoli, H. (1988). *Fundamentals of the Text of the Texts*. Tehran: Tous Publication (in Arabic).
- Amoli, H. (1989). *Comprehensive Mysteries and the Source of Lights*. Tehran: The Scientific Cultural Publishing House for the Ministry of Culture and Education (in Arabic).
- Fanari, M. (1995). *The Light of Intimacy*. Tehran: Mola Publication (in Arabic).
- Forghani, S. (2000). *Mashariq al-Darari :Interpretation of the Order of Wayfaring by Ibn Fariz*. Qom: Islamic Propagation Office (in Arabic).
- Forghani, S. (2007). *Muntahi al-Madarik wa Muntahi Lub Kol Kamil wa Arif wa Salik. Interpretation of the Order of Wayfaring by Ibn Fariz*. Beirut: Dar al-Kutub al-Ilmiah (in Arabic).
- Hamuwayh, S. (1983). *The Light of Mysticism*. Tehran: Mola Publication (in Arabic).
- Ibn 'Arabi, M. (1918). *The Creation of Spheres*. Leiden: Nyberg Publishing House (in Arabic).
- Ibn 'Arabi, M. (1991). *The Bezels of Wisdom*. Tehran: Alzahra Publishing House (in Arabic).
- Ibn 'Arabi, M. (2003). *Book of Mystic Wisdom*. Damascus: Dar-al Takwin for Printing and Publishing (in Arabic).
- Ibn 'Arabi, M. (n.d.). *Conquests of Mecca*. Dar Sader Publishing House (in Arabic).
- Jami, A. (1991). *Criticism of the Text of the Texts*. Tehran: Publishing Institution of the Ministry of Islamic Guidance (in Arabic).
- Jondi, M. (2002). *Interpretation of the Bezels of Wisdom*. Qom: Garden of Book (in Arabic).
- Karbalaee, M. (2008). The initiatic chain of levels of existence in the school of Ibn Arabi: Based on Sadr al-Din Qunawi. *Seven Heavens*, 30 (in Persian).
- Mirbagherifard, A. (2002). Transformation of the Islamic mysticism in the seventh century and its role in the establishment of Isfahan School. *The International Conference of Córdoba and Isfahan: Two Schools of Islamic Philosophy* (pp. 469-480). Tehran: The Society for Cultural Works and Elites (in Persian).
- Mirbagherifard, A. (2011). Practical or theoretical mysticism or the first or second mystical tradition? A reflection on the fundamental of Sufism and Islamic Mysticism. *Research on Mystical Literature (Guhar-I Guya)*, 65-88 (in Persian).
- Nasafi, A. (1973a). *Ultimate Destination*. Tehran: Ganjina Publication (in Persian).
- Nasafi, A. (1973b). *Essence of Truths*. Tehran: Ganjina Publication (in Persian).
- Nasafi, A. (1989). *The Perfect Man*. Tehran: Tahoori Publishing House (in Persian).
- Nasafi, A. (2012a). *Descending of Koran*. Tehran: Sokhan Publication (in Persian).
- Nasafi, A. (2012b). *Discovering the Truths*. Tehran: Sokhan Publication (in Persian).
- Qeisari, D. (1996). *Interpretation of The Bezels of Wisdom*. Tehran: The Scientific and Cultural Publishing Company (in Arabic).
- Qunawi, S. (1992). *The Key to the Mysteries*. Tehran: Mola Publication (in Arabic).

- Qunawi, S. (1996). *The Divine Fragrance*. Tehran: Mola Publication (in Arabic).
- Qunawi, S. (2002). *The Miracle of Quran in the Interpretation of the Mother of Koran: Al-Fatiha*. Qom: Islamic Propagation Office (in Arabic).
- Reisi, E., Mirbagherifard, A., Mohammadi Fesharaki, M., & Aghahosseini, H. (2013). Existence and its Levels from Aziz-e Nasafi's Viewpoint. *Journal of Mystical Literature*, 93-122 (in Persian).
- Turkah Isfahani, A. (1981). *Establishing the Principles*. Tehran: The Publishing House of the Ministry of Culture and Higher Education (in Arabic).

مقایسه تحلیلی آرای هستی‌شناختی ابن‌عربی و عزیز نسفی

ابراهیم رضایی*، استادیار گروه معارف اهل‌البیت (ع)، دانشکده الهیات و معارف اهل‌البیت (ع)، دانشگاه اصفهان، اصفهان، ایران
e.rezaei@ahl.ui.ac.ir

چکیده

وحدت وجود، چینش مراتب هستی و انسان کامل از عمده‌ترین مباحث مطرح در عرفان بوده‌اند که همواره متفکران و صاحبان اندیشه در سنت عرفان اسلامی به آن توجه داشته‌اند. این نوشتار در پی آن است با بهره‌گیری از روش تحلیلی توصیفی، هستی‌شناسی ابن‌عربی و عزیز نسفی، دو عارف سنت‌های عرفانی اول و دوم را از دو جهت آفرینش هستی و مراتب آن ترسیم کند و طرحی منسجم از مقایسه مبانی فکری و ساختار اندیشه ایشان، میزان تأثیر پذیری نسفی از ابن‌عربی و نیز نظریات نوآورانه نسفی ارائه دهد. تبیین و تحلیل دیدگاه‌های عزیز نسفی درباره هستی آشکار می‌سازد که هرچند او با مبانی سنت اول آشنا بوده و از ابن‌عربی نیز تأثیر پذیرفته است، در موضوعات هستی‌شناختی باید او را از عرفای سنت دوم به شمار آورد. آرای هستی‌شناختی عزیز نسفی بر مبنای دیدگاه‌های ابن‌عربی و پیروان او پایه‌ریزی شده‌اند؛ اما چنانکه نسفی در دیگر مباحث عرفانی نظریات مبتکرانه‌ای ارائه کرده، در مباحث هستی‌شناختی نیز آرای تازه‌ای به دست داده است.

واژه‌های کلیدی

هستی‌شناسی، مراتب وجود، آفرینش، ابن‌عربی، عزیز نسفی

مقدمه

جلوه‌های آن و روابط موجودات با یکدیگر است. در حوزه عرفان اسلامی نیز مهم‌ترین دغدغه سالک طریق الی‌الله، ارائه دریافت‌هایش از عالم هستی در ساختارهای نظری قابل دفاع است.

هستی‌شناسی به‌عنوان بخش عظیمی از معارفی که سال‌ها ذهن اندیشمندان مختلف را به خود مشغول کرده، عهده‌دار شناخت حقیقت هستی، انواع، مراتب،

* مسؤل مکاتبات

رضایی، ابراهیم. (۱۴۰۱). مقایسه تحلیلی آرای هستی‌شناختی ابن‌عربی و عزیز نسفی. *الهیات تطبیقی* ۱۳ (۲۸). ۱۷۳-۱۹۰.



و مراتب آن از دیدگاه عزیز نسفی» (۱۳۹۲)، رئیسی و میر باقری فرد به طور ویژه به بیان شرایط اجتماعی و فرهنگی شکل دهنده به سنت دوم فلسفی که عزیز نسفی متعلق به آن است پرداخته و با شرح جزئیات دیدگاه‌های او نسبت به اصول کلی حاصل از سنت دوم فلسفی، ساختار نظام‌مندی از اندیشه‌های او ارائه می‌دهند. توران در مقاله «اصول اساسی هستی‌شناختی در عرفان ابن عربی» (۱۳۸۹) نیز در تلاش است از طریق اصول وجود شناختی ابن عربی، هستی‌شناختی مدنظر او را ترسیم کند.

آنچه اثر حاضر را از پژوهش‌های موجود در این زمینه متمایز می‌سازد، صرف‌نظر از پرداختن به مبانی تحلیلی ابن عربی و عزیز نسفی و مقایسه و تطبیق بین نظرات ایشان، ارائه تحلیلی درست از علل بروز این تفاوت‌های فکری و رسیدن به قضاوتی صحیح نسبت به دیدگاه‌های مطرح شده است. برای پی‌بردن به میزان اثرپذیری نسفی از ابن عربی در مباحث هستی‌شناختی و میزان ابتکاری بودن دیدگاه‌های نسفی در این باب، ضروری است دیدگاه‌های هستی‌شناختی آنها از وجوه گوناگون تبیین و تحلیل شود.

نکته حائز اهمیت آن است که اگرچه ابن عربی صاحب نظریه مراتب و حضرات عالم است، بدان سبب که این نظریه در آثار او به طور منسجم مطرح نشده است، برای شناخت وجوه گوناگون آن باید به آثار شارحان و پیروان او رجوع کرد. بعد از ابن عربی، پیروان او، خاصه شارحان *فصوص الحکم* به توضیح و تبیین آرای او در باب مراتب وجود دست زدند. حاصل این کوشش‌ها طرح‌های گوناگونی است که برای درجات عالم به دست داده شده‌اند. هرچند همه این طرح‌ها بر پایه دیدگاه‌های ابن عربی استوار است، به سبب نگاه‌های مختلف پیروان او، در طرح‌های ارائه شده تعداد اسامی و ماهیت حضرات عالم متفاوت و متنوع است.^۱ آثار صدرالدین قونوی،

کوشش برای تبیین رابطه عالم با خدا و انسان و نیز نگاه تازه به هستی‌شناسی موجب شد تا طرح‌هایی برای تعیین درجات و مراتب وجود ارائه شود. نظریه «حضرات خمس» از مهم‌ترین این طرح‌هاست که ابن عربی (۶۳۸-۵۶۰) و پیروانش برای تبیین مراتب هستی و رابطه هستی با خدا ارائه کردند. طرح نخستین مراتب وجود را ابن عربی مطرح ساخت (ابن عربی، ۱۳۳۶ق: ۲۴-۲۱)؛ اما اصطلاح «حضرات خمس» را برای اولین بار صدرالدین قونوی به کار گرفت (نک: قونوی، ۱۳۷۵: ۱۸؛ قونوی، ۱۳۸۱: ۶۱، ۱۲۷، ۱۸۸، ۲۲۶).

همچنین، عزیز بن محمد نسفی (۶۷۱-۵۹۶) که از عرفای سنت دوم به شمار می‌رود، مانند دیگر عارفان این سنت، به طور ویژه، تبیین مباحث هستی‌شناختی را مدنظر قرار داده و در بخش اعظم آثارش در باره این موضوع سخن گفته است. نسفی علاوه بر تبیین مراتب وجود با زبانی استوار و ساده، طرح‌های مبتکرانه‌ای در این باب به دست داده و اصطلاحاتی وضع کرده که پیش از او به کار نرفته (رئیسی و دیگران، ۱۳۹۲: ۱۱۶) و بدین دلایل آرای او در حوزه هستی‌شناسی سنت دوم دارای اهمیت است.

در ارتباط با این موضوع، اگرچه به صورت مجزا آثاری در معرفی نظرات ابن عربی و نسفی در باب هستی‌شناسی نگاشته شده‌اند، بیشتر آنها با نگاهی اجمالی به موضوعات مطرح شده در این زمینه به نقل مطالب موجود پرداخته و کمتر به تحلیل بسترهای فکری یا مبانی اختلاف‌نظرهای ایشان پرداخته‌اند. به طور مختصر می‌توان به مقاله خیاطیان و رشیدی نسب با عنوان «بررسی هستی‌شناسی عرفانی از منظر نجم‌الدین رازی و عزیز نسفی» (۱۳۹۷) اشاره کرد که با رویکردی توصیفی - مقایسه‌ای به معرفی نظرات این دو عارف هم‌عصر پرداخته و به نقاط مشترک و اختلافی دیدگاه‌های هر یک توجه داشته است. همچنین، اثر «هستی

حیدر آملی (آملی، ۱۳۶۷: ۶۰) مراتب وجود را شش حضرت دانسته‌اند.

۱. بیشتر شارحان فصوص برای عالم قائل به پنج مرتبه شده‌اند که از آنها با نام حضرات خمس یاد می‌شود؛ اما برخی از آنها از جمله سید

سه رکن و رابطه سه‌گانه آنها حاصل می‌شود. به اعتقاد پیروان این سنت، وجود یکی بیش نیست و آن وجود خداوند است. این وجود، مراتب و درجاتی دارد. هر مرتبه، مظهر مرتبه بالاتر است و خود بر مرتبه فروتر متجلی می‌شود. بدین ترتیب، مراتب و درجات هستی با هم پیوند پیدا می‌کنند. در این سنت عرفانی جایگاه انسان پیچیده‌تر و با عظمت‌تر از جایگاه او در سنت اول است. از نظر عرفای این سنت، انسان نیز مانند عالم شهود به‌تنهایی مظهر همه اسماء و صفات خداوند است. در این طریق، شناخت هستی صرفاً یک شناخت نظری نیست؛ بلکه این شناخت با رسیدن به مراتب کمال حاصل می‌شود. بدین ترتیب، معلوم می‌شود دیدگاه هر دو سنت عرفانی درباره معرفت تا چه اندازه با هم تفاوت دارد (میرباقری فرد، ۱۳۹۱: ۷۴).

از نظر روشی نیز در سنت اول عرفانی تنها ابزار شناخت قابل اعتماد که می‌تواند سالک را به مقصود برساند، روش کشف و شهود است. این روش، میان عارف و عالم غیب پیوند برقرار می‌کند و او را قادر می‌سازد بدون واسطه از اسرار الهی باخبر شود و متناسب با شرایط و توانایی‌های خود راه مناسب را برای رسیدن به مطلوب پیدا کند. در این سنت عرفانی کسانی که از روش‌هایی غیر از روش کشف و شهود برای دریافت حقیقت استفاده می‌کنند، حاصل کارشان بی‌اعتبار است؛ اما در سنت دوم عرفانی، با اینکه روش کشف و شهود اهمیت و جایگاه خود را حفظ کرد، آنها برخلاف پیروان سنت اول دیگر ابزارها و روش‌های شناخت مانند روش عقلی و استدلالی و روش نقلی را که اهل حکمت و کلام از آنها سود می‌جستند، نفی و انکار نمی‌کردند. بدین سبب در این سنت عرفانی از به‌کارگیری سه روش کشفی، عقلی و نقلی سخن به میان می‌آید (همان: ۷۷).

در زمینه رویکرد متفاوت این دو سنت عرفانی توجه به این نکته ضروری است که با تأمل در روش و غایت دو سنت عرفانی می‌توان گفت رویکرد هر دو سنت عرفانی،

شاگرد و پسرخوانده ابن عربی، اصیل‌ترین و مهم‌ترین منابع برای دریافت دیدگاه‌های مختلف ابن عربی هستند. در باب مباحث هستی‌شناختی، قونوی نخستین بار اصطلاح «حضرات خمس» را به کار گرفت و تبیین کرد (نک: قونوی، ۱۳۸۱: ۲۱۴؛ کربلایی، ۱۳۸۷: ۱۲۰-۱۲۱). به دلیل متنوع بودن طرح‌ها و دیدگاه‌های پیروان ابن عربی در باب حضرات خمس، برای مقایسه آرای نسفی با نظریات ابن عربی در این باره، طرحی که صدرالدین قونوی برای شرح آرای ابن عربی درباره مراتب وجود به دست داده، مبنای این پژوهش قرار گرفته است.

با توجه به آنچه گفت شد هدف اصلی این پژوهش، تحلیل هستی‌شناسی و سپس، مقایسه نظام فکری این دو عارف بزرگ به‌ویژه از منظر دو بحث خاص «پیدایش هستی» و «مراتب هستی» است.

تمایزات سنت‌های اول و دوم عرفانی، بستر دیدگاه‌های متفاوت

سده هفتم هجری نقطه عطف تحول در سنت عرفانی است؛ تحولی که مبانی و اصول عرفانی را دچار تغییر و دگرگونی کرد. در اثر این تحول مرزهای جدیدی در قلمرو عرفان اسلامی شکل گرفت. این مشرب‌ها با طریقه‌های دیگر در روش، رویکرد، غایت، موضوع و زبان تفاوت اساسی داشتند.

به لحاظ هدف باید گفت با وجود آنکه در هر دو سنت عرفانی، مقصد عارف دست‌یافتن به معرفت است، آنچه در غایت و هدف سالک در دو سنت عرفانی تمایز به وجود می‌آورد، برداشت و تفسیر متفاوتی است که از معرفت دارند. در سنت اول عرفانی مبنای معرفت دو رکن خداوند و انسان است. معرفت با شناخت عارف از جایگاه انسان و خداوند و نحوه ارتباط این دو به دست می‌آید. درجه و مرتبه کمال هر عارف به میزان معرفت او بستگی دارد؛ اما در سنت دوم عرفانی معرفت بر سه رکن خداوند، انسان و هستی استوار است. معرفت با شناخت جایگاه این

معرفت‌شناختی است. با توجه به اینکه «معرفت» در دیدگاه این دو سنت عرفانی با هم متفاوت تفسیر و تعبیر می‌شود، به‌طور طبیعی معرفت‌شناسی نیز در هر دو سنت تفاوت دارد. معرفت‌شناسی در سنت اول مبتنی بر رابطه شخصی و انفرادی عارف با خداوند و میزان و نوع مواجید عرفانی اوست؛ اما در سنت دوم معرفت‌شناسی با هستی‌شناسی پیوند می‌خورد و چنانکه پیش از این گفته شد، معرفت خداوند با معرفت انسان و هستی حاصل می‌شود (همان: ۷۹).

تفاوت هدف و غایت، روش و رویکرد در دو سنت عرفانی موجب شده است مفاهیم و موضوعات آنها نیز با هم یکسان نباشد. رابطه موضوعات و مفاهیم در دو سنت عرفانی، رابطه عموم و خصوص مطلق است؛ یعنی آنچه در سنت اول مطرح می‌شود، در سنت دوم نیز به آن توجه می‌شود؛ اما مفاهیم و موضوعاتی در سنت دوم بیان می‌شوند که در سنت اول نشانی از آنها دیده نمی‌شود. بدین ترتیب، مجموعه مفاهیم و موضوعات عرفانی در هر دو سنت به دو دسته موضوعات مشترک و موضوعات اختصاصی تقسیم می‌شود (همان: ۸۱-۷۹).

در نهایت باید از تفاوت زبان عرفانی این دو سنت

یاد کرد. زبانی که در سنت اول به کار می‌رفت، زبانی پیچیده و چندوجهی است؛ اما در سنت دوم عرفانی علاوه بر این زبان، زبان دیگری شکل گرفت که ویژگی‌های تازه‌ای داشت. در این زبان عرفانی نخست، دایره واژگانی جدیدی به وجود آمد که مجموعه اصطلاحات، مفاهیم و تعبیر عرفان اسلامی را وسعت و غنای بیشتری بخشید؛ برای مثال، «تجلی» از اصطلاحات هر دو سنت عرفانی به شمار می‌رود که در سنت دوم عرفانی، معنایی کاملاً متفاوت پیدا کرد. دوم، اصطلاحات این زبان برخلاف اصطلاحات زبان سنت اول مفاهیم و تعاریفی ثابت و معلوم دارند (نک: همان: ۸۲). این مسئله را در همان دوره، عزیز نسفی به‌خوبی شرح می‌دهد: «جماعتی درویشان، کثرهم الله، که در صحبت یکدیگر می‌بودیم، با این بیچاره

حکایت کردند که چندین گاه است که ما این الفاظ و اسامی که دانایان از علما و حکما و انبیا و اولیا، علیهم الصلوه و السلام، گفته‌اند و در میان خلق معروف و مشهور گشته است، می‌شنویم و می‌خوانیم و از حقیقت این الفاظ و اسامی بی‌بهره و بی‌نصیبیم؛ همچون لفظ وجود و ربّ و الله و خلق و امر و مُلک و ملکوت و مُلک و شیطان و انسان و آدم و ولی و نبی و سالک و سلوک و شرک و توحید و کفر و ایمان و طاعت و معصیت و مبدأ و معاد و بهشت و دوزخ و حیات و ممات و دنیا و آخرت و شب قدر و روز قیامت و سما و ارض و تبدیل ارض و طی سما و صاحب شریعت و قائم قیامت و ختم نبوت و ختم ولایت و مانند این» (نسفی، ۱۳۹۱: ۱-۲).

همان‌طور که گفته شد در سنت اول عرفانی انسان‌شناسی ابزار رسیدن به خداشناسی محسوب می‌شود و بر این اساس، سیر استکمالی عارف بر مبنای انسان‌شناسی و خداشناسی استوار می‌شود و این دو رکن مبنای نظری معاملات، مقامات و احوال سالکان را تشکیل می‌دهند. بعد از گسترش و تعمیق مبانی عرفان در سنت دوم عرفانی عالم به‌عنوان مظهر تجلی اسماء و صفات الهی در نظر عرفا جایگاه ویژه‌ای پیدا کرد؛ بنابراین، هستی‌شناسی نیز به‌عنوان شرط لازم در کنار انسان‌شناسی برای معرفت خدا به کار گرفته شد. در سنت دوم «انسان» یا «عالم صغیر» بتن‌هایی مظهر تجلی همه اسماء و صفات خدا به شمار می‌رود و در برابر آن «هستی» یا «عالم کبیر» یعنی همه موجودات غیر از انسان نیز مجلای همه اسماء و صفات حق است. شناخت این دو عالم و تطبیق آنها با یکدیگر، میدان فراخی را پیش روی عرفای سنت دوم گشود و بر همین اساس، قوه نظری سالکان در این دوره بر مبنای خداشناسی، انسان‌شناسی و هستی‌شناسی به

هدایت قوه عملی آنان پرداخت.^۱

پیدایش هستی

وجود و مراتب آن شالوده مباحث هستی‌شناختی در سنت دوم است. چنانکه گفته شد تعریف وجود امکان‌پذیر نیست؛ اما می‌توان تعریفی برای عالم به دست داد: «عالم - به‌طور مطلق - عبارت است از وجود و مراتب گوناگون آن». چنانکه نسفی می‌گوید اهل وحدت (معتقدان به وحدت وجود) عالم را اسمی برای هر مرتبه از مراتب حق می‌دانند (نسفی، ۱۳۹۱ الف: ۱۷۷).

ابن عربی با تکیه بر حدیث قدسی «كنت كنزا مخفيا فاحببت ان اعرف فخلقت الخلق لكي اعرف» علت پیدایش هستی را عشق حق بر خود می‌داند (ابن عربی، ۱۳۷۰، ج ۱: ۲۰۳).

نسفی نیز مانند بیشتر عرفای سنت دوم، عشق حق را موجد و موجب ایجاد عالم می‌داند. خداوند بر خود عاشق است و دوست دارد خود را و جمال خود را ببیند، او برای این دیدار آینه‌ای پیدا می‌آورد. بر این اساس، موجودات، آینه اسماء و صفات خداوند هستند و هر یک از آنها آینه خدا به شمار می‌رود (نسفی، ۱۳۹۱ الف: ۱۶۵).

نفس رحمانی

ابن عربی با اقتباس از حیث نبوی «إني لأجد نفس الرحمن يأتيني من قبل اليمن» که در باب او ایس قرنی روایت شده است، «نفس رحمانی» را موجب پدیدار شدن عالم می‌داند. او واسطه بین حق و عالم را به دو وجه نفس رحمانی می‌نامد:

۱) افراد عالم کلمات خداوند هستند که حقیقتی واحد دارند و همان‌گونه که بیان و ایجاد کلمات وابسته به نفس

است، حقیقت افراد عالم و عامل پیدایش آنها نیز نفس رحمانی است (ابن عربی، بی‌تا، ج ۲: ۳۹۲-۳۹۱)

۲) اسماء الهی که اقتضای بروز و ظهور دارند، مادامی که به خارج نیامده‌اند، اندوهگین و غمناک‌اند؛ همان‌گونه که نفس انسان اندوه را برطرف می‌کند، نفس رحمانی نیز موجب ظهور اسماء می‌شود و اندوه آنان را مرتفع می‌سازد (همان، ۱۳۷۰، ج ۱: ۱۱۲).

موجد نفس نیز عشق است. همان‌گونه که عشق موجب حرکت در عاشق می‌شود، نفس نیز حرکتی است از روی شوق به سوی معشوق و عاشق به واسطه این نفس لذت می‌یابد. بر این اساس، عشق عین نفس عاشق است و از او جداشدنی نیست (همان، بی‌تا، ج ۲: ۱۱۱، ۳۱۰؛ ج ۳: ۴۲۹).

ابن عربی نفس رحمانی را واسطه بین باطن و ظاهر حضرت الهی دانسته است؛ بنابراین، نفس رحمانی دو وجه دارد: وجهی به باطن حضرت و وجهی به ظاهر آن. او حقیقت نفس را در این مرتبه «عماء» نامیده است (همان، ج ۳: ۴۴۳-۴۴۳) و این مرتبه نخستین ظهور نفس رحمانی است (قیصری، ۱۳۷۵: ۴۸۳-۴۸۱). نفس رحمانی در تمام تعینات سریان دارد و به‌طور ممتد تمام کثرات را شامل می‌شود. این حقیقت واحد در تمام مراتب وجود از تعیین اول تا عالم ماده ساری است.

یکی از طرح‌های نسفی در باب مراتب وجود چنین است که او عالم را و نیز تمام موجودات عالم را دارای سه مرتبه می‌داند: ذات، نفس، وجه.

صفات و قابلیت‌های هر چیز در مرتبه ذات آن موجود و به‌طور مجمل پوشیده‌اند. زمانی که این قابلیت‌ها بروز و ظهور یابند، مرتبه وجه آن چیز آشکار می‌شود. نسفی مجموع این دو مرتبه را مرتبه نفس می‌نامد و آنها را چنین

۳. آرای نسفی در باب مراتب وجود به تفصیل تبیین شده است، نک: (رئیی و دیگران، ۱۳۹۲)

۱. برای تفصیل در این باب نک: (میرباقری فرد، ۱۳۸۱؛ میرباقری فرد، ۱۳۸۹).

۲. برای تفصیل در این باب نک: (ترکه، ۱۳۶۰: ۱۴۳-۱۴۲؛ قیصری، ۱۳۷۵: ۷۳۵-۷۳۷، ۸۸۷-۸۸۸).

شرح می‌دهد:

«بدان که تخم گندم چون در زمین انداختند، آن تخم ذات درخت گندم است و چون درخت گندم از عالم اجمال به عالم تفصیل آید و به‌نهایت خود رسد، آن نهایت درخت گندم وجه درخت گندم است و مجموع هر دو مرتبه نفس درخت گندم است؛ پس درخت گندم را سه مرتبه آمد، مرتبه ذات و مرتبه وجه و مرتبه نفس. چون ذات و وجه و نفس درخت گندم را دانستی، اکنون بدان که صورت جامعه صورت ذات است، از جهت آنکه هر چیز که در درخت گندم پیدا خواهد آمد، از ساق و شاخ و برگ، و گل و میوه، آن جمله در ذات درخت گندم جمع‌اند و پوشیده و مجمل‌اند؛ و صورت متفرقه صورت وجه است؛ از جهت آنکه هر چیز که در ذات درخت گندم جمع بودند و پوشیده و مجمل بودند، اکنون در مرتبه وجه آن جمله ظاهر شدند و متفرق و منفصل گشتن» (نسفی، ۱۳۶۸: ۲۸۹).

مرتبه نفس را می‌توان با نفس رحمانی در آرای ابن عربی و پیروانش تطبیق داد. نسفی بیان می‌کند از تجلی ذات خدا مرتبه نفس پدید می‌آید و از تجلی مرتبه نفس، مرتبه وجه آشکار می‌شود (همان، ۱۳۹۱ الف: ۱۷۵-۱۷۴). او برای این سه مرتبه نام‌هایی ذکر می‌کند:

مرتبه ذات: الله، نون، عالم اجمال؛

مرتبه نفس: رحمان، قلم، عالم عشق؛

مرتبه وجه: رحیم، کتاب، عالم تفصیل (همان: ۲۳۷).

چنانکه نفس رحمانی حقیقی واحد و ممتد است که در هر مرتبه از مراتب وجود نقشی به خود می‌گیرد، در واقع هستی، ظاهر نفس رحمانی است (جندی، ۱۴۲۳ق: ۷۱). مرتبه نفس نیز به بی‌اسمی و بی‌صفتی و بی‌صورتی موسوم است (نسفی، ۱۳۹۱ ب: ۶۱).

چنانکه گفته شد در هستی شناسی ابن عربی نفس از عشق به وجود می‌آید و کلمات حق نیز به واسطه نفس هویدا می‌شوند. در نظام فکری نسفی نیز نفس مرتبه‌ای است که مرتبه ذات از طریق آن انبساط، امتداد و تفصیل می‌یابد. از طریق مرتبه نفس صورت جامعه به صورت

متفرقه بدل می‌شود. به همین اعتبار نسفی این مرتبه را «قلم» یا «عالم عشق» نامیده است. او مرتبه نفس را واسطه میان اجمال و تفصیل می‌داند و بدان سبب که عشق حق به دیدار خود موجب ظهور و تفصیل او می‌شود، مرتبه نفس، عالم عشق نام می‌گیرد (همان، ۱۳۹۱ الف: ۱۷۳).

چنانکه نفس رحمانی دو وجه دارد: یکی در باطن حق و دیگری در ظاهر او، مرتبه نفس نیز به قلمی تشبیه می‌شود که یک روی به سمت «نون»، یعنی مرتبه ذات و یک روی به طرف «کتاب» یعنی مرتبه وجه دارد. نسفی وجه نخست را «ید قابضه» و وجه دوم را «ید باسطه» می‌نامد (همان، ۱۳۹۱ الف: ۲۳۷).

بر این اساس، جایگاه و کارکرد نفس رحمانی در آرای هستی‌شناختی ابن عربی با جایگاه و کارکرد مرتبه نفس در یکی از طرح‌های هستی‌شناسانه نسفی انطباق دارد.

مراتب هستی

در باب مراتب هستی در سنت دوم عرفانی آرای گوناگونی مطرح شده‌اند. این دیدگاه‌ها از دو وجه با هم تفاوت دارند:

۱. تعداد مراتب؛

۲. اسامی مراتب (بدیهی است ویژگی‌ها و ماهیت

مراتب در ذیل اسامی مراتب بحث می‌شود).

برای مقایسه تحلیلی آرای ابن عربی و نسفی درباره هستی ابتدا لازم است نظام هستی‌شناختی هر یک به اجمال معرفی شود:

مراتب وجود نزد ابن عربی از دیدگاه صدرالدین قونوی

پیش از این اشارت رفت که مراتب و درجات وجود به تفصیل و مشخص در آثار ابن عربی تبیین نشده‌اند و اولین کسی که مراتب وجود را مدون ساخت و آنها را «حضرات خمس» نامید، صدرالدین قونوی است.

او برای مراتب هستی قائل به پنج حضرت است و هر کدام را چنین تشریح می‌کند:

۱. حضرت اول^۱ در بردارنده تعیین اول و تعیین ثانی است.

تعیین اول یا احدیت نخستین تجلی از ذات بدون تعیین الهی است و بدین واسطه حق از ذات مطلق و بی تعیین به احدیت نزول می‌کند که در آن به ذات خویش علم دارد (قونوی، ۱۳۸۱: ۹۵).

صدرالدین کمالات حق را دو نوع دانسته است: ذاتی؛ اسمایی و صفاتی (همان، ۱۳۷۵: ۷۸). کمال ذاتی شامل کمالات حق در ذات خویش است و کمال اسمایی کمالاتی را شامل می‌شود که پس از تمایز اسماء حق از یکدیگر برای او لحاظ می‌شود (فرغانی، ۱۴۲۸ق، ج ۱: ۱۹).

کمال ذاتی حق که صدرالدین از آن با نام «کمال حق» یاد می‌کند، در تعیین اول و کمال اسمایی و صفاتی که آن را «اکملیت حق» می‌خوانند، در تعیین ثانی موجود است (قونوی، ۱۳۷۵: ۷۸).

کمال اسمایی در صورتی تحقق می‌یابد که اسماء از یکدیگر متمایز باشند؛ بنابراین، در مرتبه احدیت فقط کمال ذاتی و همچنین، علم به کمال اسمایی موجود است. علم به کمال اسمایی موجب عشق به بروز و ظهور مرتبه واحدیت یعنی تعیین دوم می‌شود. در این مرتبه، اسماء حق به تفصیل و مستقل بروز می‌یابند (فرغانی، ۱۳۷۹: ۱۳۰؛ فناری، ۱۳۷۴: ۲۱). قونوی تفاوت این دو تعیین را در آن می‌داند که در تعیین اول اسما و حقایق به صورت اندماجی و بسیط موجودند و در تعیین دوم مفصل و مستقل از یکدیگر ظاهر می‌شوند (قونوی، ۱۳۸۱: ۹۶).

حقایق و ماهیات موجودات در تعیین ثانی هستند و آنها را اعیان ثابته نامیده‌اند. اعیان ثابته در علم حق دارای ثبوت‌اند و بروز و ظهور خارجی ندارند (فناری، ۱۳۷۴: ۱۷؛ قیصری، ۱۳۷۵: ۶۵-۶۴).

۲. حضرت دوم. مرتبه عالم ارواح است که حقایق مجرد و بسیط در آن ظهور می‌یابند. در این مرتبه، کروبیان و روحانیان موجود می‌شوند. کروبیان در عالم شهادت تصرف ندارند و به دو دسته تقسیم می‌شوند:

(۱) ملائکه مهیمه که سراسر وجودشان عشق حق است و بی‌واسطه از حق مستفیض می‌شوند. (۲) موجوداتی که واسطه فیض حق بر عالم محسوس‌اند.

برخلاف کروبیان، روحانیان می‌توانند در عالم ماده تصرف کنند. روحانیان دو دسته‌اند: «اهل ملکوت اعلی» که در سماویات تصرف دارند و «اهل ملکوت اسفل» که در ارضیات تصرف می‌کنند (جامی، ۱۳۷۰: ۳۱، ۴۱، ۵۰).

۳. حضرت سوم. مرتبه عالم مثال است که آن را «خیال منفصل» نیز خوانده‌اند. این عالم واسطه میان عالم ارواح و عالم شهادت است. (همان: ۳۱، ۵۲). علت پیدایش این مرتبه را آن می‌دانند که به دلیل تباین ذاتی بین ارواح و اجسام از لحاظ بسیط و مرکب بودن، خداوند عالم مثال را آفرید تا برزخ و جامعی با شد میان دو عالم مذکور و بدین واسطه فیض حق به سوی عالم اجسام امتداد یابد (همان: ۱۴۳).

۴. حضرت چهارم. عالم آن عالم ماده یا عالم حس یا مرتبه شهادت است. وجود در عالم شهادت به تمامیت می‌رسد؛ چون غایت ظهورش در این مرتبه است (قونوی، ۱۳۷۱: ۲۰۵).

۵. حضرت پنجم. مرتبه انسان کامل است که جمیع اسماء و صفات الهی در او تجلی کرده است. ابن عربی انسان را «کون جامع» نامیده (ابن عربی، ۱۳۷۰، ج ۱: ۳۶) و قیصری این موضوع را چنین تبیین کرده است:

«و الكون فی اصطلاح هذه الطائفة، عبارة عن وجود العالم، من حیث هو عالم، لا من حیث إنه حق، و إن كان

۱. حضرات خمس در دیدگاه صدرالدین قونوی در مقاله‌ای به تفصیل تبیین شده است. در این مقاله از یافته‌های مقاله مذکور بهره برده شده است نک: (کربلایی، ۱۳۸۷).

صورة العالم المعبر عنه في اصطلاح القوم «بالإنسان الكبير» (ابن عربی، ۱۳۷۰، ج ۱: ۴۹).

مراتب هستی از دیدگاه نسفی

نسفی در باب مراتب هستی چهار طرح به دست داده است. این طرح‌ها به اجمال عبارت‌اند از:

- ۱) ذات، نفس، وجه؛
- ۲) صورت جامعه و صورت متفرقه؛
- ۳) عالم قوت، عالم فعل؛
- ۴) جبروت، ملکوت، ملک.

ذات، نفس، وجه، صورت جامعه و صورت متفرقه^۳

چنانکه اشاره شد نسفی همه موجودات را دارای سه مرتبه و دو صورت می‌داند: ذات، نفس، وجه، صورت جامعه و صورت متفرقه. صورت جامعه، صورت ذات است که موجودات را به صورت مجمل و پوشیده در خود دارد و صورت متفرقه، صورت وجه است که مراتب گوناگون وجود در آن ظاهر، متفرق و منفصل می‌شوند (نسفی، ۱۳۶۸: ۲۸۹).

مرتبه نفس و تطبیق آن با نفس رحمانی پیش از این تبیین شد. بر این اساس، ساختار ذات، نفس، وجه، صورت جامعه و صورت متفرقه چنین ترسیم شده است (رئسی و دیگران، ۱۳۹۲: ۱۰۹):

اقدس نیست. همه امر از اوست، آغاز و پایانش. «و تمامی کارها به سوی او باز گردانده می‌شود»؛ همان‌گونه که با او آغاز شد و حکم الهی چنین بود که آینه عالم متجلی شود و انسان همان متجلی‌شدن این آینه بود؛ زیرا او روح آن صورت بود و فرشتگان از قوای آن صورت بودند. صورت عالم در اصلاح این طائفه به «انسان کبیر» تعبیر می‌شود.

۳. نسفی واضع این اصطلاحات است، هرچند سعدالدین حموبه ذات، نفس و وجه را پیش از او به کار برد (حموبه، ۱۳۶۲: ۱۳۵). این سه اصطلاح در آثار نسفی با عمق و وضوح بیشتری و در معنای دیگری به کار رفته‌اند. همچنین، صورت جامعه و صورت متفرقه پیش از او توسط دیگران استفاده نشده‌اند.

مراداً للوجود المطلق، عند أهل النظر. و هو هنا بمعنى المكون. أي، شاء أن يرى أعيان أسمائه أو عين ذاته في موجود جامع لجميع حقائق العالم، مفردات‌ها و مرکبات‌ها، بحسب مرتبته يحصر ذلك الموجود أمر الأسماء و الصفات من مقتضياتها و أفعالها و خواصها و لوازمها كل‌ها» (قیصری، ۱۳۷۵: ۳۲۹).

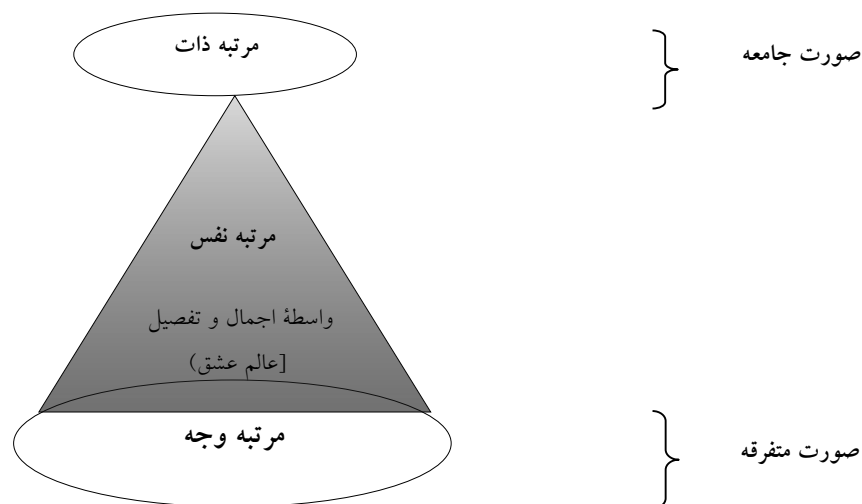
خداوند فقط از طریق انسان تمام صفاتش را ظاهر می‌سازد؛ بنابراین، وجود در انسان کامل به غایت خود می‌رسد. در واقع فقط انسان می‌تواند در خود دارای همه مراتب هستی باشد (نک: فناری، ۱۳۷۴: ۱۱؛ جامی، ۱۳۷۰: ۶۱، ۶۳).

ابن عربی نسبت انسان را با عالم چنین تبیین می‌کند:

«و قد كان الحق سبحانه أوجد العالم كله وجود شبح مسووی لا روح فيه، فكان كمرأة غير مجلوة. و من شأن الحكم الإلهي أنه ما سووی محلاً إلا و يقبل روحاً إلهياً عبر عنه بالنفخ فيه، و ما هو إلا حصول الاستعداد من تلك الصورة المسووة لقبول الفيض التجلي الدائم الذي لم يزل و لا يزال. و ما بقى إلا قابل، و القابل لا يكون إلا من فيضه الأقدس. فالأمر كله منه، ابتداءً و انتهاءً، «و إليه يرجع الأمر كله»، كما ابتداءً منه. فاقترضى الأمر جلاء مرأة العالم، فكان آدم عين جلاء تلك المرأة (وكان) روح تلك الصورة، و كانت الملائكة من بعض قوى تلك الصورة ألتى هي

۱. کائنات در اصطلاح این فرقه، بیانی از وجود جهان است؛ از آن حیث که عالم است، نه از آن جهت که حقیقت دارد؛ حتی اگر مترادف با وجود مطلق باشد، در نظر اهل تحقیق و در اینجا به معنای هستی‌مندی است؛ یعنی اراده کرده است که اسماء یا ذات خود را در وجودی ببیند که همه حقایق جهان و واژگان و ترکیبات آنها را بر حسب مرتبه آن در بر گیرد.

۲. و حق سبحانه، تمام جهان را برای وجودی مستوی همانند شبحی بدون روح آفرید و مانند آینه‌ای کشف نشده که بازتابنده نبود. و حکم الهی این است که مکانی را بدون پذیرش روح الهی که با دمیدن در آن بیان می‌شود برابر نمی‌داند و چیزی نیست جز آمادگی از آن صورت مساوی برای پذیرش دگرگونی ابدی که ساکن است و هنوز هست و چیزی جز پذیرنده باقی نمانده است و قابل جز از فیض



شکل ۱ ساختار ذات، نفس، وجه، صورت جامعه و صورت متفرقه

Figure 1. The Structure of Essence (dhāt), Soul (nafs), Sense (wajh), Societal Form and Miscellaneous Form

قوت را کتاب مجمل و لوح ساده و عالم تفصیل را کتاب مفصل و لوح منقش می‌نامد (همان، ۱۳۶۸: ۲۰۷). این دو عالم به نام‌های دیگری نیز شناخته می‌شوند:

عالم قوت: عالم عدم، عالم ممکنات، عالم ماهیات، عالم حقایق، عالم کلیات، عالم استعداد، عالم فطرت، عالم اجمال و عالم جبروت.

عالم فعل: عالم معقول و عالم محسوس، عالم ملکوت و عالم ملک، عالم امر و عالم خلق، عالم غیب و عالم شهادت، عالم نورانی و عالم ظلمانی، عالم روحانی و عالم جسمانی (همان، ۱۳۶۸: ۳۴۱؛ همان، ۱۳۹۱ الف: ۱۷۳).

عالم قوت و عالم فعل

نسفی بر مبنای بالقوه یا بالفعل بودن موجودات، قائل به دو عالم است: عالم قوت و عالم فعل.

در عالم قوت موجودات بالقوه در عدم آرمیده‌اند و در عالم فعل استعداد آنها بروز و ظهور می‌یابد و عالم فعل شامل عالم معقول و عالم محسوس است.

ذات موجودات عالم وجود و ماهیات آنها در عالم عدم به صورت مجمل موجود است و آنچه در عدم مجمل است، در وجود بتفصیل ظاهر می‌شود. بر این اساس، نسفی وجود و عدم را در هم و با هم می‌داند. او عالم

عالم قوت یا عالم عدم
(موجودات بالقوه)

عالم معقول

عالم محسوس

عالم فعل یا عالم وجود
(موجودات بالفعل)

عالم

شکل ۲ عالم قوت و عالم فعل

Figure 2. World of Power (Quwwat) and World of Act (fi'l)

جبروت، ملکوت و ملک

نسفی در یکی از طرح‌های خویش در باب هستی، برای وجود قائل به سه مرتبه است: جبروت، ملکوت و ملک؛ البته در آرای نسفی نیز مانند سایر عرفای سنت دوم ذات نامتعیین حق در جمله مراتب وجود محسوب نشده است.

در دیدگاه نسفی، جبروت، ملکوت و ملک هر سه عالم‌های خدا هستند و جبروت در مرتبه حقیقی، ملکوت در مرتبه عقلی و ملک در مرتبه حسی است. بر این اساس، جبروت وجود خارجی ندارد. نسفی عالم کبیر را مجموع ملکوت و ملک می‌داند (همان، ۱۳۶۸: ۱۹۶). این سه عالم با هم و در هم هستند (همان: ۲۶۳)؛ یعنی ذات خدا از جبروت بسیار لطیف‌تر است و بعد از آن هرچه از جبروت به سمت ملک تنزل می‌یابد، لطافت آن کمتر می‌شود (همان: ۳۶۵).

جبروت عبارت است از ذات متصف به صفات و از این مرتبه است که ملکوت و ملک پیدا می‌شوند (همان: ۱۲۸). در دیدگاه نسفی، جبروت عالم ماهیات است؛ یعنی ماهیات همه چیز در آن وجود دارد (همان: ۱۹۸). او در باب ماهیات چنین می‌نویسد:

«بدان که ماهیات حقایق موجودات‌اند. هر موجودی که بالفعل موجود است، آن موجود حقیقتی دارد، و آن موجود به آن حقیقت بالفعل موجود است که اگر آن حقیقت نبود، آن موجود بالفعل موجود نبود. آن حقیقت را ماهیت می‌گویند، و آن حقیقت را ممکن هم می‌گویند و آن حقیقت غیر وجود و غیر عدم است. وجود خارجی و عدم خارجی دو صفت وی‌اند؛ و آن حقیقت گاهی موصوف است به صفت وجود و گاهی موصوف است به صفت عدم» (همان: ۳۵۴).

چونی و چندی هر چیز در عالم جبروت معین است؛ ولی به صورت مجمل و پوشیده؛ و آنچه در این عالم پوشیده و مجمل است، در ملکوت و ملک به طور مفصل آشکار می‌شود (همان: ۳۶۲)؛ بنابراین، جبروت واسطه فیض حق بر ملکوت و ملک است. پس جبروت دو وجه

دارد: وجهی در خدا که همان «لوح محفوظ» است و وجهی دیگر در ملکوت و ملک که «دوات» نامیده می‌شود (همان: ۳۷۴-۳۷۳).

نسفی رابطه این سه عالم را چنین تبیین می‌کند: «عالم جبروت، مبدأ ملک و ملکوت است و بر ملک و ملکوت عاشق است از جهت آنکه در ملک و ملکوت جمال خود را می‌بیند و صفات و اسامی خود را مشاهده می‌کند. باز ملکوت بر ملک عاشق است؛ به همین معنا که ملک مظهر ملکوت است؛ و ملک و ملکوت مظهر جبروتند» (نسفی، ۱۳۵۲: ۷۶).

عالم ملکوت و عالم ملک را به نام‌های دیگری نیز خوانده‌اند:

ملکوت: عالم امر، عالم غیب، عالم معقول، عالم نورانی.

ملک: عالم خلق، عالم شهادت، عالم محسوس، عالم ظلمانی (همان، ۱۳۶۸: ۱۹۶).

روح و جان مفردات عالم در مرتبه ملکوت و جسمشان در ملک است و از آمیزش این دو، موالید عالم محسوس (معدن، نبات و حیوان) پیدا می‌شوند. بر این اساس، ماهیات در جبروت و مفردات در ملکوت و ملک قرار دارند (همان: ۲۲۱).

نسفی علت غایی آفرینش و میوه هستی را انسان می‌داند. او جایگاه انسان را در بین موجودات چنین بیان می‌کند:

«کمال اینجاست که وجه است و شک نیست که میوه لطیف‌تر و شریف‌تر از جمله مراتب (درخت) باشد و میوه موجودات، انسان است و معجون اکبر و اکسیر اعظم و جام جهان‌نمای و آینه گیتی‌نمای، انسان دانا است» (همان، ۱۳۵۲: ۹۵).

در دیدگاه نسفی، عالم از دو چیز تشکیل شده است: ۱. انسان و ۲. آنچه انسان بدان نیاز دارد؛ بنابراین، پیدایش همه موجودات بدان دلیل بوده است که انسان برای حیات خویش به آنها احتیاج دارد. پس اگر انسان به سایر

است؛ بنابراین، شالوده‌ی طرح او بر وحدت وجود نهاده شده است؛ چنانکه در حضرات خمس نیز چنین است؛ بنابراین، کلیات هستی‌شناسی نسفی منطبق بر آرای ابن عربی است؛ ولی او در جزئیات مربوط به این موضوع نظریات مبتکرانه‌ای دارد.

۲. در هر دو طرح ذات نامتعیین خدا غیر قابل دریافت و ناشناخته است و جزء مراتب هستی به شمار نمی‌رود.

۳. هستی در دیدگاه نسفی سه مرتبه است و در حضرات خمس پنج مرتبه دارد.

۴. جبروت را می‌توان منطبق بر حضرت اول از حضرات پنجگانه دانست؛ زیرا:

الف) جبروت، ذات متصف به صفات است و این با تعین اول و دوم در حضرت اول هم ارز است؛ چنانکه تبیین شد در تعین نخست علم به اسماء الهی پدیدار می‌شود و در تعین ثانی اسما و صفات حق به‌طور متمایز و مستقل از یکدیگر ظهور می‌یابند.

ب) اعیان ثابت که نسفی آنها را «ماهیات» یا «حقایق ثابت» می‌نامد (همان، ۱۳۶۸: ۱۲۸)، در عالم جبروت قرار دارند و در طرح حضرات خمس، این اعیان در تعین دوم از حضرت اول هویدا می‌شوند.

ج) چنانکه در تبیین حضرات خمس گفته شد، حضرت اول منسوب به حق و چهار حضرت دیگر منسوب به خلق‌اند. همچنین، نسفی جبروت را عالم حقیقی و ملکوت و ملک را عالم کبیر می‌نامد.

بنابراین، می‌توان جبروت را منطبق بر حضرت اول دانست.

۵. چنانچه جبروت را منطبق بر حضرت اول دانسته شود، ملکوت و ملک با چهار حضرت دیگر انطباق دارند.

۶. در تقریر نسفی، ملکوت عالم ارواح و ملک عالم اجسام است؛ بنابراین، ملکوت را می‌توان حضرت دوم (عالم ارواح) و ملک را مجموع حضرات چهارم و پنجم (عالم محسوس و انسان) دانست؛ بنابراین، جایگاه حضرت سوم، یعنی عالم مثال در طرح نسفی تبیین نشده است.

موجودات نیاز نداشت، خدا غیر از انسان چیزی را پدید نمی‌آورد (نک: همان، ۱۳۵۲ الف: ۲۵۷، ۲۶۶).

نسفی انسان را مرتبه‌ای از وجود می‌داند که از تمام مراتب و صور موجودات کامل‌تر و تمام‌تر است (همان، ۱۳۹۱ الف: ۲۱۱-۲۱۰).

مقایسه هستی در آرای ابن عربی و عزیز نسفی

وجوه قابل قیاس طرح نسفی در باب مراتب هستی با دیدگاه ابن عربی در این باب (با تقریر صدرالدین قونوی) را می‌توان چنین برشمرد:

حضرات خمس / ذات، نفس، وجه، صورت جامعه و صورت متفرقه

۱. مرتبه ذات و صورت جامعه را می‌توان منطبق بر حضرت اول دانست که ماهیات موجودات به‌اجمال در آن پوشیده است.

۲. مرتبه وجه و صورت متفرقه با مجموعه حضرات دوم تا پنجم انطباق دارد که موجودات به تفصیل و متفرق در آن ظهور می‌یابند.

۳. مرتبه نفس را می‌توان نفس رحمانی دانست که در همه مراتب وجود جاری است و امتداد دارد و موجب بروز و ظهور استعدادهای مکتوم می‌شود.

حضرات خمس / عالم قوت و عالم فعل

۱. عالم قوت یا کتاب مجمل با حضرت اول که مشتمل بر احدیت و واحدیت است، انطباق دارد و در این مرتبه ماهیات موجودات پوشیده شده‌اند.

۲. عالم امکان یا کتاب مجمل بر حضرات دوم تا پنجم منطبق است که در آن، موجودات بسط و تفصیل می‌یابند.

حضرات خمس / جبروت، ملکوت و ملک

۱. نسفی جبروت و ملکوت و ملک را عوالم باهم و درهم خوانده و تفاوتشان را در میزان لطافت آنها دانسته

نتیجه

واحدیت است، انطباق دارد و عالم امکان یا کتاب مجمل بر حضرات دوم تا پنجم منطبق است که در آن، موجودات بسط و تفصیل می‌یابند.

نسفی جبروت و ملکوت و ملک را عوالم باهم و درهم معرفی کرده و تفاوتشان را در میزان لطافت آنها دانسته است؛ بنابراین، در بیانات او هم مانند حضرات خمس ابن عربی، بنیان هستی بر وحدت وجود است؛ بنابراین، در کلیات هستی‌شناسی، نظرات نسفی منطبق بر آرای ابن عربی است؛ ولی او در جزئیات نوآوری‌هایی دارد.

ضمن آنکه با در نظر گرفتن حضرات خمس ابن عربی می‌توان جبروت مدنظر نسفی را منطبق بر حضرت اول دانست. جبروت، ذات متصف به صفات است و این با تعیین اول و دوم در حضرت اول هم‌ارز است. اعیان ثابتة نسفی در عالم جبروت قرار دارند و نزد ابن عربی نیز این اعیان در تعیین دوم از حضرت اول تحقق دارند. در هستی‌شناسی ابن عربی، حضرت اول منسوب به حق و چهار حضرت دیگر منسوب به خلق است و نزد نسفی، جبروت، عالم حقیقی و ملکوت و ملک، عالم کبیر هستند. با منطبق دانستن جبروت بر حضرت اول، ملکوت و ملک با چهار حضرت دیگر انطباق دارند.

در تقریر نسفی، ملکوت عالم ارواح و ملک عالم اجسام است؛ بنابراین، ملکوت را می‌توان حضرت دوم (عالم ارواح) و ملک را مجموع حضرات چهارم و پنجم (عالم محسوس و انسان) دانست.

جدول زیر نشان‌دهنده وجوه اشتراک یا تفاوت دیدگاه‌های هستی‌شناختی نسفی و آرای ابن عربی و تقریر صدرالدین قونوی از حضرات خمس است.

آرای هستی‌شناختی نسفی برگرفته از دیدگاه‌های ابن عربی و پیروان او است؛ اما نظریات او در باب جزئیات مراتب وجود مبتکرانه است و این نظریات با بیانی ساده و زبانی روان در آثار او بازتاب یافته است. برخلاف شارحان فصوص، نسفی از اصطلاح حضرت برای تبیین درجات هستی استفاده نکرده است.

آنچه در مقایسه دیدگاه‌های ابن عربی و نسفی دیده می‌شود، در ابتدای امر ما را با عناوین عوالم جدیدی رو به رو می‌کند؛ اما اگر در مقام ارزیابی دقیق‌تر، آنچه ابن عربی در ابتدای مباحث هستی‌شناختی سنت دوم عرفانی در حوزه موضوعات هستی‌شناختی با عنوان حضرت خمس به صورت اجمالی بیان داشته، در ادامه جریان این سنت، نسفی با تفصیل و تبیین بیشتری مطرح کرده است. بدین ترتیب، می‌توان نوآوری‌های نسفی را شرح و بسط هستی‌شناسی ابن عربی قلمداد کرد و نکته متعارضی در این زمینه دیده نمی‌شود؛ البته هستی در دیدگاه نسفی سه مرتبه و در حضرات خمس پنج مرتبه دارد. در تناظر و تطابق این دیدگاه‌ها می‌توان حضرات خمس ابن عربی را در قیاس با ذات، نفس، وجه، صورت جامعه و صورت متفرقه نسفی قرار داد.

مرتبه ذات و صورت جامعه، منطبق بر حضرت اول ابن عربی است که ماهیات موجودات به اجمال در آن پوشیده است. مرتبه وجه و صورت متفرقه با مجموعه حضرات دوم تا پنجم انطباق دارد که موجودات به شکل متفرق در آن ظهور می‌یابند. مرتبه نفس را می‌توان نفس رحمانی دانست که در همه مراتب امتداد دارد. عالم قوت یا کتاب مجمل با حضرت اول که مشتمل بر احدیت و

توضیحات	مراتب عالم در دیدگاه نسفی				مراتب عالم در آرای ابن عربی و تقریر قانونی از آن	
	جبروت، ملکوت، ملک	عالم قوت و عالم فعل	صورت جامعه و صورت متفرقه	ذات، نفس، وجه	ذات نامتعیین حق	ذات نامتعیین حق
	عالم جبروت ذات متصف به صفات؛ ماهیات اشیا [حقایق ثابته] در این عالم اند	عالم قوت	صورت جامعه	ذات	حضرت اول: تعین اول: احدیت تعین دوم: واحدیت [اعیان ثابته]	۱..
	عالم ملکوت [عالم ارواح]			عالم حیثیت	حضرت دوم: عالم ارواح	۲.
عالم مثال در آرای نسفی تبیین نشده است.		عالم امکان	صورت متفرقه	عالم کبیر	حضرت سوم: عالم مثال	۳.
	عالم ملک [عالم شهادت]			وجه	حضرت چهارم: عالم اجسام	۴.
					حضرت پنجم: انسان کامل	۵.

شکل ۳ وجوه اشتراک یا تفاوت دیدگاه‌های هستی‌شناختی نسفی و آرای ابن عربی و تقریر صدرالدین قونوی از حضرات خمس
Figure 3. Similarities and Differences in Ontological Views of Nasafi and Ibn 'Arabi, and Qunawi's
Explanation of 'Five Realms of Existence'

منابع

- ابوالعلاء غفیفی، چاپ دوم، تهران، انتشارات الزهرا.
- ابن عربی، محمد بن علی، (۲۰۰۳م)، کتاب المعرفة، تصحیح محمدامین ابوجوهر، دمشق، دار التکوین للطباعة و النشر.
- ابن عربی، محمد بن علی، (۱۳۳۶ ق)، انشاء الدوائر، لیدن، چاپ نیبرگ.
- ابن عربی، محمد بن علی، (بی‌تا) الفتوحات المکیه، بیروت دار الصادر.
- ترکه اصفهانی، علی بن محمد، (۱۳۶۰)، تمهید القواعد، چاپ جلال‌الدین آشتیانی، تهران، انتشارات وزارت
- آملی، حیدر بن علی، (۱۳۶۷)، المتدمات من کتاب نص النصوص، چاپ دوم، تهران، انتشارات توس.
- آملی، حیدر بن علی، (۱۳۶۸)، جامع الأسرار و منبع الأنوار (به انضمام رساله نقد النقود فی معرفه الوجود)، تصحیح هانری کربن، عثمان اسماعیل یحیی، قسمت ایران شناسی انستیتو ایران و فرانسه، تهران، انتشارات علمی و فرهنگی وزارت فرهنگ و آموزش عالی.
- ابن عربی، محمد بن علی، (۱۳۷۰)، فصوص الحکم، تصحیح

- فرهنگ و آموزش عالی.
- جامی، عبدالرحمن، (۱۳۷۰)، *نقد النصوص فی شرح نقش الفصوص*، چاپ دوم، تهران، سازمان چاپ و انتشارات وزارت ارشاد اسلامی.
- جندی، مؤید الدین، (۱۴۲۳ق)، *شرح فصوص الحکم*، چاپ دوم، قم، بوستان کتاب.
- حمویه، سعدالدین، (۱۳۶۲)، *المصباح فی التصوف*، تهران، انتشارات مولی.
- رئیس، احسان و همکاران، (۱۳۹۲)، «هستی و مراتب آن از دیدگاه عزیز نسفی»، *ادبیات عرفانی دانشگاه الزهراء*، سال پنجم، شماره ۸، صص ۹۳-۱۲۰.
- فرغانی، سعید (محمد) بن احمد، (۱۴۲۸ق)، *منتهی المدارک و منتهی لب کل کامل و عارف و سالک*، شرح تأییه ابن فارض، تحقیق عاصم ابراهیم الکیالی الحسینی الشاذلی الدرقاوی، بیروت، دار الکتب العلمیه.
- فرغانی، سعید (محمد) بن احمد، (۱۳۷۹)، *مشارق الدراری*، شرح *تائییه ابن فارض*، تصحیح رضا مرندی، چاپ دوم، قم، مرکز انتشارات دفتر تبلیغات اسلامی.
- فناری، محمد بن حمزه، (۱۳۷۴)، *مصباح الأنس*، تصحیح محمد خواجوی، تهران، مولی.
- قیه صری، داود، (۱۳۷۵)، *شرح فصوص الحکم*، تصحیح سید جلال الدین آشتیانی، تهران، شرکت انتشارات علمی و فرهنگی.
- قونوی، صدرالدین محمد بن اسحاق، (۱۳۷۵)، *النفحات الإلهیه*، چاپ محمد خواجوی، تهران، مولی.
- قونوی، صدرالدین محمد بن اسحاق، (۱۳۸۱)، *اعجاز البیان فی تأویل أم القرآن، ای تفسیر السوره المبارکه الفاتحه*، تصحیح سید جواد آشتیانی، قم، انتشارات دفتر تبلیغات اسلامی.
- قونوی، صدرالدین محمد بن اسحاق، (۱۳۷۱)، *الفکوک*، تصحیح محمد خواجوی، تهران، انتشارات مولی.
- کربلایی، مرتضی، (۱۳۸۷)، «سلسله مراتب هستی در مکتب ابن عربی براساس دیدگاه صدرالدین قونوی»، *مجله هفت آسمان*، سال دهم، شماره ۴۰، صص ۱۴۲-۱۱۹.
- میرباقری فرد، سید علی اصغر، (۱۳۸۱)، *تحول عرفان اسلامی در قرن هفتم هجری و نقش آن در شکل گیری مکتب اصفهان*، مجموعه مقالات همایش بین المللی قرطبه و اصفهان، دو مکتب فلسفه اسلامی، زیر نظر سید علی اصغر میرباقری فرد با همکاری فاطمه بستان شیرین، تهران، انجمن آثار و مفاخر فرهنگی.
- میرباقری فرد، سید علی اصغر، (۱۳۸۹)، «*عرفان عملی و نظری یا سنت اول و دوم عرفانی؟ تأملی در مبانی تصوف و عرفان اسلامی*»، پژوهش های ادب عرفانی (گوهر گویا)، دوره ششم، شماره ۲، صص ۸۸-۶۵.
- نسفی، عزیزالدین بن محمد، (۱۳۵۲الف)، *مقصد اقصی (به انضمام اشعه اللمعات جامی و چند کتاب عرفانی دیگر)*، تصحیح و مقابله حامد ربانی، تهران، گنجینه.
- نسفی، عزیزالدین بن محمد، (۱۳۵۲ب)، *زبدہ الحقایق (به انضمام اشعه اللمعات جامی و چند کتاب عرفانی دیگر)*، تصحیح و مقابله حامد ربانی، تهران، گنجینه.
- نسفی، عزیزالدین بن محمد، (۱۳۶۸)، *انسان کامل*، تصحیح ماریژان موله، چاپ هشتم، تهران، انتشارات طهوری.
- نسفی، عزیزالدین بن محمد، (۱۳۹۱الف)، *بیان التنزیل*، شرح احوال، تحلیل آثار، تصحیح و تعلیق سید علی اصغر میرباقری فرد، تهران، سخن.
- نسفی، عزیزالدین بن محمد، (۱۳۹۱ب)، *کشف الحقایق*، شرح احوال، تحلیل آثار، تصحیح و تعلیق سید علی اصغر میرباقری فرد، تهران، سخن.