

بررسی تاریخی - تحلیلی نظریه تجلی در عرفان اسلامی^۱

نگین مشرفی^۲

چکیده:

یکی از مهم ترین نظریه های تبیین نظام هستی، نظریه تجلی است. اهمیت نظریه تجلی از آن جهت می باشد که یکی از مسائل اساسی در عرفان نظری که وحدت وجود است از طریق این نظریه قابل تبیین می باشد. و همچنین در عرفان عملی منشأ احوال و مقامات عرفانی است. موضوع این مقاله، بررسی سیر تاریخی نظریه تجلی از آغاز دوره اسلامی تاکنون می باشد. ما در این نوشتار ابتدا به بررسی معانی لغوی و اصطلاحی واژه "تجلی" و سپس به بررسی سیر تاریخی آن خواهیم پرداخت؛ سپس به نظریه تجلی از دیدگاه ابن عربی و پیروانش پرداخته و مراتب آن تبیین شده است.

واژگان کلیدی:

تجلی، عرفان اسلامی، فیض، وحدت وجود

-
- ۱- مقاله حاضر برگرفته از پایان نامه دکتری نویسنده با راهنمایی آقای دکتر ابوالفضل محمودی و مشاورت آقای دکترهای وکیلی استادیاران دانشگاه آزاد اسلامی واحد علوم و تحقیقات تهران، می باشد.
 - ۲- دانشجوی دکتری عرفان اسلامی دانشگاه آزاد اسلامی واحد علوم و تحقیقات تهران.

شدن، جلوه نمودن، صیقل خوردن، زدوده شدن زنگار است (ابن منظور، جلد ۱۴، صفحه ۱۵۱).

کلمه تجلی در آیات قرآنی دارای معانی مختلفی است. از جمله در سوره اعراف آیه ۱۴۳ " فلما تجلی ربه للجلیل جعله و خر موسی صعقا" به معنای ظاهر و آشکار شدن به کار رفته است.

و در دو سوره شمس آیه ۳: والنهار اذا جلیها، سوره لیل آیه ۲: والنهار اذا تجلی، کلمه تجلی به معنای ظهور و پیداشدن چیزی است بعد از خفا و ناپیدائیش (طباطبائی، محمد حسین، جلد ۲۰، صفحه ۵۰۸).

در اصطلاح عرفا نیز تجلی در معانی مختلف به کار رفته است که اگرچه الفاظ آنها متفاوت است ولیکن منظور همه آنها یکی است. ما اینک به صورت اختصار به چند مورد آن اشاره خواهیم کرد:

- تجلی نور مکاشفه‌ایست که از باری تعالی بر دل عارف ظاهر می‌گردد و دل را می‌سوزاند و مدهوش می‌گرداند (سجادی، سید جعفر، صفحه ۱۱۸).

- تجلی عبارت است از برطرف شدن حجاب‌های بشری است (سهروردی، شیخ شهاب الدین عمر، صفحه ۲۴۹).

و عزالدین محمود کاشانی تجلی را انکشاف شمس حقیقت حق می‌داند از غیوم صفات بشری به غیب آن (کاشانی، عزالدین محمود، صفحه ۹۲).

نکته قابل توجه در تمام این تعریف‌هایی که از تجلی توسط عرفا به عمل آمده این است که در اکثر آنان غیب به نور تشبیه شده است.

سیر تاریخی نظریه تجلی

نظریه تجلی در عالم تفکر اسلامی در میان اندیشمندان و عارفان مسلمان سیری خاص به خود را دارد. و با توجه به اینکه آیات و روایات اهل البیت علیهم السلام مآخذ عمده

آن آغاز نموده و سپس در بخش دوم به بررسی متون اولیه عرفانی مسلمانان از قرن دوم هجری تاکنون می‌پردازیم.

بخش اول: نظریه تجلی در قرآن و روایات

سابقه اصطلاح تجلی به کاربرد آن در قرآن کریم و روایات اهل‌ال بیت علیهم‌السلام باز می‌گردد. و بارها در قرآن و روایات و ادعیه معصومین به این کلمه و مشتقات آن اشاره شده است. در قرآن کریم در سه آیه به این کلمه اشاره شده است که در هر کدام از این آیه‌ها کلمه تجلی به معنی خاص به کار رفته است. از جمله سوره شریفه اعراف آیه ۱۴۳:

"و لما جاء موسى لميقاتنا و كلمه ربه قال رب ارنى انظر اليك قال لن ترانى و لكن انظر الى الجبل فان استقر مكانه فسوف ترانى فلما تجلى ربه للجبل جعله دكا و خر موسى صعقا."

و چون موسی با چند نفر از بزرگان قومش که انتخاب شده بود در وقت معین به وعده گاه ما آمد و خدا با وی سخن گفت موسی عرض کرد که خدایا خودت را بر من آشکار بنما که تو را مشاهده کنم خدا در پاسخ فرمود مرا تا ابد نخواهی دید ولیکن در کوه بنگر اگر کوه بر جای خود برقرار ماند تو نیز مرا خواهی دید. پس آنگاه که پروردگارش بر کوه جلوه نمود آن را متلاشی نمود و موسی بی‌هوش افتاد.

آیه ۳ سوره شمس:

والنهار اذا جلیها: و قسم به روز هنگامی که جهان را روشن می‌سازد.

آیه ۲ سوره لیل:

والنهار اذا تجلی: و قسم به روز هنگامی که عالم را به ظهور خود روشن سازد.

مشهورترین این آیه‌ها: فلما تجلی ربه للجبل جعله دكا و خر موسى صعقا (سوره اعراف

آیه ۱۴۳) می‌باشد که این آیه بیش از همه الهام‌بخش عارفان و شاعران در اشاره به تجلی

الهی است:

جسم خاک از عشق بر افلاک شد کوه در رقص آمد و چالاک شد

عشق، جان طور آمد عاشقا طور مست و خرموسی صعقا

با توجه به بررسی تفاسیر مختلف قرآن می توان گفت که کلمه تجلی در آیه ۱۴۳ سوره اعراف به معنی ظاهر شدن و (ظهور) آمده است. که اکثر مفسرین کلمه تجلی را ظهور معنی نموده اند. چنانچه در مجمع البحرین در ذیل کلمه تجلی چنین آمده است: قوله: فلما تجلی ربه للجبل دکأ ای ظاهر بآياته التي احدثها فی الجبل و التجلی هو الظهور. یعنی خداوند با ایجاد یک سری آیات و نشانه هایی که در کوه ایجاد کرد ظهور نمود.

اکثر مفسرین از این آیه جهت اثبات عدم رؤیت حق تعالی استفاده می نمایند و منظور از کلمه تجلی را آشکار شدن اقتدار و استیلای حق بر کوه تفسیر می کنند نه رویت حق تعالی.

چنانچه شیخ حسن طبرسی در مجمع البیان نیز منظور از تجلی خدا در این آیه را، تجلی آیات و نشانه های قدرت او می داند، نه ظهور خود حق تعالی. و این درست مثل آن است که خداوند حضور و وجود خود را به آنان نمایاند (طبرسی، شیخ حسن، جلد ۴، ص ۷۳۱). در کشف الاسرار میدی نیز، کلمه تجلی (سوره اعراف آیه ۱۴۳) را به معنی ظهور آورده است که در واقع امر و اقتدار و نور و عظمت خدا ظاهر شد نه خود خداوند (میددی، رشیدالدین، جلد ۳، صفحه ۷۲۴).

علامه طباطبائی در تفسیر المیزان در ذیل این آیه آورده است که کلمه تجلی در آخر این آیه به معنای قبول جلا و ظهور می باشد (طباطبائی، محمد حسین، جلد ۸، صفحه ۳۰۴). دو آیه دیگری که کلمه تجلی و مشتقات آن به کار رفته سوره شمس آیه ۳: "والنهار اذا جلیها". سوره لیل آیه ۲: "والنهار اذا تجلی".

در این دو آیه تجلی به معنای انکشاف و آشکار شدن و از نهانی به در آمدن به کار رفته است.

رشیدالدین میددی در کشف الاسرار نیز کلمه تجلی را در این دو آیه به معنای از بین

رفتن و برطرف شدن شب و آشکار شدن روز گرفته است (میبدی، رشیدالدین، جلد ۱۰، صفحه ۵۱۱).

و علامه طباطبائی در تفسیرالمیزان نیز کلمه تجلی را در این دو آیه به معنای ظهور و پیدا شدن چیزی بعد از خفا و ناپیدائیش به کار برده است (طباطبائی، محمد حسین، جلد ۲۰، صفحه ۵۰۸).

علاوه بر سه آیه مذکور که کلمه تجلی در آن به کار رفته است، آیات دیگری نیز وجود دارد که اشاره به رابطه حق و خلق به صورت تجلی دارد از جمله این آیات: آیه شریفه ۳۵ سوره نور می‌باشد: الله نور السموات و الارض در این آیه منظور از نور در جمله خداوند نور آسمانها و زمین است نور خداست، که از آن نور عام عالمی نشأت می‌گیرد، نوری که هر چیزی بوسیله آن روشن می‌شود (طباطبائی، محمد حسین، جلد ۱۵، صفحه ۱۲۹).

نتیجه‌ای که از بررسی تفاسیر مختلف به دست می‌آید این است که اغلب مفسرین کلمه تجلی را در سوره اعراف آیه ۱۴۳ به معنای ظهور تعریف نموده‌اند البته نه ظهور خود خداوند، بلکه ظهور آیات و نشانه‌های قدرت او. و خداوند پرتوی از قدرت خود را بر کوه ظاهر ساخت. و این آشکار شدن قدرت او بر کوه مانند این بود که حضور و وجود خود را نمایاند. و در دو سوره شمس آیه ۳ و لیل آیه ۲ به معنای انکشاف و آشکار شدن چیزی و از نهانی به درآمدن معنی نموده‌اند.

همانگونه که قبلاً ذکر شد در روایات نیز بارها کلمه تجلی و مشتقات آن به کار رفته است در اینجا ما به چند نمونه آن اشاره خواهیم نمود: از جمله در نهج البلاغه خطبه ۱۰۸ حضرت علی (ع) می‌فرماید: الحمد لله المتجلی لخلقه بخلقه: ستایش از آن خدایی است که با خلق خود برایشان ظهور کرد.

و در خطبه ۱۷۴ می‌فرماید:

فتجلی لهم فی کتابه من غیر ان یكونوا رأوه بما اراهم من قدرته: حق تعالی با آنچه از قدرتش بر بندگان خود نمایانده، برای آنها تجلی نموده، بدون اینکه او را ببینند. این سخن

از حضرت نشان دهنده آن است که وحیی که به انبیاء می‌رسد حاصل تجلیات الهی است. و در حدیث ذغلب می‌فرماید: ظاهر بتأویل المباشره، متجل لا باستهلال رؤیه (صدوق، محمد بن علی، التوحید، صفحه ۴۵).

ظاهر است اما نه شیوه مباشرت، متجلی است اما نه با دیدن.

این حدیث اشاره به این مطلب دارد که خداوند بر قلوب مؤمنین تجلی می‌کند و آن‌ها خداوند را شهود می‌نمایند اما نه با چشم و دیدن، در واقع اشاره به نفی رؤیت حق تعالی به چشم است، نه نفی تجلی حق تعالی.

و از حضرت محمد (ص) نقل شده است که می‌فرماید: اذا تجلی الله لشیء خشع له (رازی، نجم الدین، مرصاد العباد، صفحه ۳۱۶).

که این روایت نشان می‌دهد که تجلی رابطه نزدیکی با خشیت دارد. و بدیهی است کسی که تجلی و نور بخشی حق را احساس کند، در برابر این تجلیات دلی خاشع پیدا خواهد نمود.

ظاهراً آنچه در این حدیث آمد مضمون آیه ۲۱ سوره حشر می‌باشد که خداوند می‌فرماید:

ولو انزلنا هذا القرآن علی جبل لرایته خاشعاً متصدعاً من خشیه الله: اگر خداوند قرآن را بر کوهی فرو می‌فرستاد، آن کوه از بیم خدا خاشع و از هم پاشیده می‌شود. از بررسی این روایات نتیجه می‌گیریم که تجلی در روایات گاهی به معنی ظهور و گاهی به معنی رؤیت قلبی به کار رفته است.

بخش دوم: نظریه تجلی از دیدگاه عرفای مسلمان (از قرن دوم تا کنون)

مبحث تجلی یکی از مسائل اساسی و مهم در عرفان اسلامی می‌باشد که از جانب عرفا در جهت تبیین ارتباط میان حق تعالی با موجودات مطرح گردیده است. طرح نظریه تجلی در میان عرفای مسلمان قبل از ابن عربی نیز کم و بیش مطرح بوده است و در بسیاری از عبارات صوفیه دیده می‌شود و درست است که ابن عربی بر این مفهوم تأکید فراوانی نموده به گونه‌ای که می‌توان آن را یکی از ارکان عرفان نظری او دانست، اما نمی‌توان او را

مبدع نظریه‌ی تجلی دانست از این رو در بررسی سیر تاریخی نظریه تجلی ابتدا به طور اجمال به جایگاه این نظریه در میان عرفای مسلمان قبل از ابن عربی اشاره می‌کنیم و سپس به بررسی جایگاه آن از نظر ابن عربی و پیروانش خواهیم پرداخت.

الف: نظریه تجلی از دیدگاه عرفای مسلمان قبل از ابن عربی

قبل از وارد شدن به این بحث به ذکر این نکته می‌پردازیم که عارفان مسلمان تجلی را به اعتبارات مختلف تقسیم‌بندی نموده‌اند که از مهم‌ترین و رایج‌ترین این تقسیم‌بندی‌ها تقسیم تجلی به ذاتی و صفاتی و افعالی است که طبقه‌بندی تجلی در معنای شهودی می‌باشد که در عرفان عملی مطرح است و طی مراحل و درجات عرفان عملی و منازل و مقامات و سیر و سلوک به مدد آن‌ها صورت می‌گیرد. و تجلی صفات هم بر دو نوع است. تجلی جمالی و تجلی جلالی.

- حسن بصری:

حسن بصری از جمله عرفای قرن دوم می‌باشد و از تابعین. می‌توان گفت حسن بصری در دوره‌ای می‌زیسته که عرفان مبتنی بر زهد و پرهیزگاری و بسیار ساده بوده است او می‌گوید:

اول که اهل بهشت به بهشت نگرند، هفتصد سال بی‌خود شوند، از بهر آن که حق - تعالی - برایشان تجلی کند. اگر در جلالش نگرند، مست هیبتش شوند. و اگر در جمالش نگرند غرقه و حدت شوند (عطار، ۴۶، صفحه ۴۴).

در اینجا حسن بصری اشاره به تقسیم تجلی صفاتی می‌کند که بردو نوع می‌باشد: تجلی جمالی و جلالی. که از تقسیمات تجلی در معنای شهودی می‌باشد. زیرا در تجلی شهودی تجلی تقسیم می‌شود به تجلی ذاتی و صفاتی و افعالی.

- عمرو بن عثمان مکی:

همانگونه که قبلاً توضیح داده شد کاربرد تجلی در متون اولیه عرفانی بیشتر جنبه شهودی داشته و منشأ احوال و مقامات عرفانی بوده است و در جهت عرفان عملی و صعود

سالک به سوی حق متعال به کار می‌رفته است. در بیانات ذیل عمر بن عثمان مکی نیز، این معنی مشاهده می‌شود: و اندر کتاب محبت کی خداوند تعالی دلها را پیش از تنها بیافرید بهفت هزار سال و اندر مقام قرب بداشت و جانها را پیش از دلها بیافرید بهفت هزار سال و اندر روضه انس بداشت و سرها را پیش از جانها بیافرید بهفت هزار سال و اندر درجه‌ی وصل بداشت و هر روز سیصد و شصت بار بکشف جمال بر سر تجلی کرد و سیصد و شصت نظر کرامت کرد و کلمه محبت مرجان را بشنوانید و سیصد و شصت لطفه انس بر دل ظاهر کرد تا بجمله اندر کون نگاه کردند از خود گرامی تر ندیدند زهوی و فخری اندر میان ایشان پدیدار آمد حق جل جلاله بدان مرا ایشانرا امتحان کرد. (هجویری، ابوالحسن علی بن عثمان، صفحه ۳۹۹)

در اینجا نیز عمر بن عثمان مکی اشاره به تجلیات جمالی که از انواع تجلی صفاتی است دارد و کشف عبارت است از ظهور مستور در قلب که نشان دهنده کاربرد تجلی در جنبه شهودی آن است.

- بایزید بسطامی (وفات ۲۶۱ یا ۲۶۴)

بایزید بسطامی از بزرگ‌ترین و نام‌آورترین صوفیان سده سوم هجری است که دارای تجربه‌های عرفانی بسیاری است و در میان عرفای مسلمان دارای جایگاهی منحصر به فرد است از او نقل شده است:

نظر کردم در پروردگار خویش به چشم یقین

از پس آنکه او مرا، از نظر به غیر خویش، بازداشت

و مرا به نور خویش روشنائی بخشید

و هویت خویش را به من نمود. (شفیعی کدکنی، محمدرضا، صفحه ۲۹۷)

نکته قابل توجه در این بیانات بایزید اشاره به ظهور خداوند به صورت نور است که از جمله تعبیری از تجلی شهودی است که در آثار عرفانی این دوره به چشم می‌خورد و در قرآن کریم نیز آمده است:

الله نور السموات و الارض (سوره نور آیه ۳۵) خداوند نور آسمانها و زمین است در

واقع همه انوار هستی از نور او مایه می گیرند و به نور ذات پاک او منتهی می شوند.
خدای تعالی کامل ترین مصداق نور می باشد، اوست که ظاهر بالذات و مظهر ماسوی
خویش است و هر موجودی بوسیله او ظهور می یابد و موجود می شود.

ابوسعید خراز (وفات ۲۷۷ یا ۲۹۷ هـ.ق):

ابوسعید خراز از جمله عرفای متقدم می باشد که بحث فنا و بقا را گسترش داد و
موضوع تجلی را در رابطه با فنا و بقا مطرح نموده که نشان دهنده کاربرد تجلی در جنبه
شهودی آن در این قرون می باشد، زیرا کاربرد تجلی در جنبه شهودی منشأ احوال و
مقامات عرفانی است که این سیر و سلوک از اراده آغاز و به فنا و بقا که تجلی ذاتی است
ختم می گردد.

و گفت "اول مقامات اهل معرفت تحیر است با افتقار، سپس سرور با اتصال. پس فنا
است با انتباه، پس بقا است با انتظار. و نرسد هیچ مخلوقی بالای این." و اگر کسی گوید:
پیغمبر - علیه الصلوه و السلام - نرسید؟ گوئیم رسید اما در خور خویش چنانکه همه را حق
تعالی متجلی شود و ابوبکر را یکبار متجلی شد در خور او هر یکی را در خور آنکس و
گفت هر که گمان برد که به جهد بوصول حق رسید خود را رنج بی نهایت
افکند (عطار، فریدالدین، ۴۶، صفحه ۴۵۷).

- ابو محمد رویم:

عارف در آینه ای است که چون از آن نگرند، مولای او بدو متجلی گردد (قشیری

، صفحه ۵۴۵)

در اینجا رویم دل عارف را به آینه ای شبیه نموده که محل تجلی الهی است. که این
قیل تعبیرها در رابطه با تشبیه دل به آینه ای که خداوند در آن تجلی می کند فراوان در آثار
این دوره که همگی تعاریفی معرفت شناسانه (شهودی) از تجلی می باشند دیده می شود.

- سهل تستری (وفات ۲۸۳ هـ.ق):

سهل تستری (۲۸۳ هـ.ق) از اولین کسانی است که تجلی حق تعالی را به سه دسته
تقسیم نموده است: تجلی ذات و تجلی صفات ذات، تجلی حکم ذات؛ که کاربرد این نوع

تقسیم‌بندی در تجلی به معنای شهودی آن می‌باشد:

تجلی ذات همان مکاشفه است. خواه کشف قلبی (رؤیت خداوند به چشم سر در دنیا) باشد خواه کشف عینی (رؤیت خداوند به چشم سر در آخرت).

تجلی صفات ذات هنگامی که صفات حق (همچون علم و قدرت) چنان بر وجود سالک غلبه کند که صفات خلقی در نظر او بی‌مقدار شود.

تجلی حکم ذات به این معنی است که حکم خداوند در آخرت آشکار می‌گردد و میان سعید و شقی تمیز داده می‌شود و گروهی به بهشت می‌روند و گروهی در آتش جهنم می‌سوزند (کلابادی، ابوبکر محمد، صفحه ۱۲۱).

- جنید بغدادی (وفات ۲۹۷ هـ.ق):

جنید در سخنان خود تجلی را در معنای شهودی به کار می‌برد و در این سخن خود اشاره به تجلی ذاتی دارد که با رسیدن به مقام فنا برای سالک حاصل می‌گردد:

"مقامات به شواهد است، هر که را مشاهده احوال است، او رفیق است و هر که را مشاهده صفات است، او امیر است، که رنج آنجا رسد که خودی برجای بود، در شبانه‌روزی هزار بارش بیاید مرد، چون او فانی شود شهود حق تعالی حاصل گشت، امیر شد (عطار، فریدالدین، ۴۶، صفحه ۴۴۰).

حلاج از عارفان مشهور این دوره می‌باشد. در سخنانی که از حلاج نقل شده است بارها کلمه تجلی (جنبه شهودی) به کار رفته است. وی خدا را از همه سو و در همه چیز متجلی می‌دیده است:

«اینک آماده‌ایم تا گواهان تو باشیم و به لطف تو پناه آورده‌ایم و به جلال (الستی و ازلی) تو، به حشمت و نور تو، تا سرانجام آنچه را می‌خواهی، در ذات متعال تو و با فرمان تو عیان سازی! و این تویی که فی‌السماء اله و فی‌الارض اله (سوره ۴۳ آیه ۸۴) این تویی که خواهی آمد و عیان به روی زمین، در روز داوری، آنگاه بخواهی تجلی خواهد کرد، به همان سان که در آسمان، بر ملائک تجلی کرده‌ای، فرمان تو، در «احسن صور» (سوره ۹۵ آیه ۴) و در این صورت و جسم است که علم و فصاحت و قدرت مطلق را بیان

می کند.» (ماسینیون، لوئی، صفحه ۲۹۰).

- ابوالحسن علی بن عثمان هجویری (وفات ۴۵۰ هـ.ق):

هجویری مؤلف کتاب کشف المحجوب است. که از کتب مشهور صوفیه می باشد و در آن طریقت و مقامات صوفیه و رموز و اشارات آنها و احوال مشایخ قوم بیان شده است.

هجویری چندین تقریر در رابطه با تجلی شهودی ارائه نموده است از جمله:

بدان اسعدك الله کی انس و هیبت دو حالت است از احوال صعالیک طریق حق و آن آنست کی و چون حق تعالی بدل بنده تجلی کند بشاهد جلال نصیب وی اندران هیبت بود و باز چون بدل بنده تجلی کند بشاهد جلال نصیب وی اندران انس بود (هجویری ، ابوالحسن علی بن عثمان ، صفحه ۴۹۰).

این مطلب اشاره به تجلیات صفاتی دارد که یکی از انواع تجلی شهودی بوده و به دو دسته تقسیم می شود: تجلیات جمالی که باعث انس سالک می باشد. و تجلیات جلالی که باعث هیبت سالک می گردد. که بیانگر کاربرد تجلی در جنبه شهودی آن می باشد.

- سنائی (وفات ۵۴۵ هـ.ق):

سنائی از جمله شاعران عارفی است که از زبان رمز و تمثیل برای بیان تجلی شهودی استفاده نموده است. اودر حدیقه از تعبیری مثل نور، آفتاب، آینه، و دل برای بیان تجلی شهودی استفاده می نماید:

سوی او کی بود سفرت از پای	پس بلبل چو مطلوب نبود اندر جای
آینه دل زدودن آمد و بس	سوی حق شاه راه نفس نفس
شود روشن از خلاف و شقاق	آینه دل زرننگ کفر و نفاق
چيست محض صفاء دين شماس	صیقل آینه یقین شماس
صورت و آینه یکی نبود	پیش آنکس بدل شکی بود
آنکه آینه نبود نه تویی	گر چه در آینه بشکل بوی

در این ابیات سنائی اشاره به کیفیت تجلی شهودی حق دارد که برای بیان این کیفیت از تمثیل آینه در روی استفاده می کند و بر این نکته تأکید می کند که اگرچه صورت انسان در آینه قابل رؤیت است اما آن چه در آینه است نه عین چهره آدمی است و نه ذات حق است بلکه پرتو آن ذات مقدس می باشد و همچنین یقین باعث می شود که آینه دل سالک صیقل یابد.

- روزبهان بقلی (وفات ۶۰۶ هـ.ق):

روزبهان بقلی یکی از اکابر صوفیه و مؤلفان بزرگ این طایفه می باشد او دارای زندگی سراسر از الهامات و مکاشفات باطنی، حالات شدید جذبه و سکر بوده است. او در نوشته های خویش اصطلاح تجلی را بسیار به کار برده است. او آیه ۳۹ سوره حجر را (نفخت فیه من روحی) و همچنین حدیث (خلق آدم علی صورته) را مرتبط با تجلی دانسته و گفته است که روحی که در آدم دمیده شده تجلی ذات و صفات الهی بوده، از این رو بر صورت الهی خلق شده است. او آدمی را محل تجلی و صفات خداوند و عالم را محل تجلی افعال او می داند:

اما قول حسین در گفتن که "اگر او را نمی شناسند، اثرش را بشناسند، من آن اثرم و من حوام. که پیوسته بحق حق بودم." معترف شد حسین که او اثر حق بود، و عالم جمله اثر حق است، لیکن میان آثار فرق است. عالم موقع تجلی افعال است، و آدم موقع تجلی ذات و صفات. (بقلی، روزبهان، صفحه ۳۷۷).

- عطار (وفات ۶۲۶ هـ.ق):

عطار از جمله شاعرانی است که مسئله تجلی حق و ظهور او در مجالی را به زبانی بسیار دلکش بیان می‌کند. مضامین عرفانی غزلیات او سرشار از مسئله تجلی و ظهور حق در اعیان می‌باشد از جمله این ابیات در منطق الطیر:

ابتدای کار سیمرغ ای عجب	جلوه گر بگذشت بر چین نیم شب
در میان چین فتاد از وی پری	لاجرم پر شور شد هر کشوری
هر کسی نقشی از آن پر گرفت	هر که دید آن نقش کاری در گرفت
آن پر اکنون در نگارستان چینست	اطلبو العلم و لو بالصین ازینست
گر نگشتی نقش پر او عیان	این همه غوغا نبودی در جهان
این همه آثار صنع از فراوست	جمله انمودار نقش پر اوست
چون نه سر پیداست و صفش را نه بن	نیست لایق بیش از این گفتن سخن
هر که اکنون از شما مرد رهید	سر براه آرید و یا اندر نهید

در این ابیات منظور عطار از سیمرغ وجود باری تعالی است و مقصود از افتادن پر ظهور و جلوه حق تعالی و پدید آمدن مظاهر می‌باشد که در این ابیات عطار تجلی را در معنای وجودی آن به کار برده است. که همان ظهور حق در مجالی و مراتب هستی می‌باشد. البته تلقی شیخ از جنبه وجودی تجلی بصورت ساده می‌باشد. زیرا استاد مطهری معتقد است که عارفی مثل عطار تحت تأثیر ابن عربی نمی‌باشد. چون زمانش تقریباً معاصر با ابن عربی است. و شاید کمی جلوتر از ابن عربی هم باشد به فرض اینکه معاصر با ابن عربی هم باشد او را درک نکرده و فلسفه ابن عربی و افکار او به عطار نرسیده است (مطهری، مرتضی، صفحه ۱۰۰).

البته شیخ در آثار خود اشاره به تجلی شهودی نیز نموده است. که برای بیان این نوع از تجلی، از تمثیل آینه استفاده نموده است که بارها در آثار این دوره از این تمثیلات استفاده شده است:

مگریوسف در آینه نگاه کرد بسی تحسین آن روی چو مه کرد

مولانا (وفات ۶۷۲ هـ.ق):

مولانا جلال‌الدین رومی شاعر و عارف عالی‌مقام ایرانی است. و بی‌تردید از قله‌های رفیع تصوف و عرفان است. و به واسطه قونوی با اندیشه‌های ابن‌عربی آشنایی داشته است، ولی نمی‌توان او را از جمله پیروان و تابعان ابن‌عربی به شمار آورد. به همین علت ما دیدگاه‌های مولانا را راجع به تجلی در بخش قبل از ابن‌عربی بررسی نموده‌ایم تا گسستی بین پیروان ابن‌عربی ایجاد نشود.

مولوی در آثار خود بارها به نظریه تجلی اشاره نموده است. مولانا خلقت جهان را تجلی خداوند می‌داند و بارها به حدیث معروف کنت کتراً مخفياً فاحببت ان اعرف اشاره نموده است که کاربرد تجلی در جنبه هستی‌شناسانه آن است:

گنج مخفی بد زپری چاک کرد خاک را تابان تر از افلاک کرد

گنج مخفی بد زپری جوش کرد خاک را سلطان اطلس پوش کرد

و در مورد اعیان ثابت‌ه که با تجلی ذات از ناحیه اسماء به وجود می‌آیند چنین می‌گوید:

مرغ بر بالا پران و سایه‌اش می‌دود بر خاک پران سایه‌اش

ابلهی صیاد آن سایه شود می‌دود چندان که بی‌مایه شود

در هوای غیب مرغی می‌پرد سایه او بر زمین می‌گسترده

جسم سایه سایه سایه دل است جسم کی اندر خود پایه دل است

مولانا علاوه بر اشاره به جنبه وجودی از تجلی در برخی از ابیات نیز اشاره به تجلی در جنبه معرفت‌شناسانه (شهودی) دارد. مولانا دل را تجلی‌گاه حقیقت می‌داند:

گوشه بی‌گوشه دل، شه‌رهی ست تاب لاشرفی و لاغرب از مهی ست

و یا در این ابیات اشاره به تجلیات جمالی که از انواع تجلی شهودی است دارد:

کز کرشم غمزه غمازه‌ای بر دلم بنهاد داغی تازه‌ای

خلاصه آنکه با بررسی متون اولیه عرفان اسلامی تا قرن هفتم به این نتیجه می‌رسیم که تعاریفی که از تجلی در این قرون ارائه شده است، بیشتر جنبه شهودی داشته است و با اصطلاحات صوفیه مثل انس، هیبت، فنا و بقا، محاضره و مکاشفه، وجد، محو... ارتباط

دارد. زیرا همانگونه که قبلاً توضیح داده شد این تجلی از جمله تجلیات صعودی بوده که طی مقامات عرفانی که از اراده آغاز تا به فنا ختم می گردد به مدد آن صورت می گیرد.

ب: نظریه تجلی از دیدگاه ابن عربی و پیروانش

- ابن عربی (وفات ۶۷۳ هـ.ق):

در تاریخ تفکر اسلامی کمتر شخصیتی مانند ابن عربی سراغ داریم که از گستره و نفوذی مانند او برخوردار باشد. تجلی یکی از مسائل اساسی در جهان بینی عرفانی ابن عربی می باشد. بنابه قول ایزوتسو بحث از مسائل مختلف در فلسفه ابن عربی چیزی جز تفسیر تجلی از منظرهای گوناگون نیست. ابن عربی این نظریه را به صورت یک جهان بینی و نظام فکری کامل در آورد. این نظریه تأثیر بسیاری بر عرفا و فلاسفه بعد از ابن عربی گذاشت و پیروان ابن عربی که در واقع اشاعه دهندگان افکار او بودند به بسط و گسترش این نظریه پرداختند. و می توان گفت ابن عربی و پیروانش واژه تجلی را از اصطلاح به نظریه ارتقاء دادند. البته ابن عربی این واژه را ابداع و یا ایجاد نکرده است زیرا همان گونه که ملاحظه کردیم اصطلاح تجلی در میان عرفای مسلمان قبل از ابن عربی کم و بیش مطرح بوده است، ولی بیشتر در جنبه شهودی و معرفت شناسانه به کار می رفته است. که کاربرد آن در عرفان عملی می باشد که سالک پس از طی مقامات عرفانی به مقام معرفت حق تعالی می رسد و خداوند در دل او تجلی می کند. یکی از کارهایی که ابن عربی انجام داد این بود که به بسط نظریه تجلی وجودی در نظام فکری خود پرداخت و تجلی را هم در جنبه شهودی و هم در جنبه وجودی به کار برد. و چنانچه ویلیام چیتیک نیز بیان می کند که ابن عربی این اندیشه را ابداع و یا ایجاد نکرده است او فقط از تجلی خدا (خود انکشافی خدا) که آن را به نحو عینی و ذهنی ادراک می کرده سخن گفته، نه آن که تمایزی میان ذهنی و عینی ذکر کرده باشد (چیتیک، ویلیام، صفحه ۱).

نکته ای که در مورد ابن عربی قابل تأمل است تقسیماتی است که وی راجع به تجلیات به عمل آورده است. از جمله تقسیمات او از تجلی، تقسیم تجلی به وجودی و شهودی است. که ما در لابه لای آثار او بارها به تجلی در جنبه شهودی آن برخورد می کنیم:

ابن عربی می‌گوید: اگر گویی تجلی چیست؟ گوییم: آنچه بر دل از انوار غیوب - پس از ستر - کشف و آشکار می‌شود (ابن عربی، جلد ۲، صفحه ۱۳۲).

مسئله مهمی که ابن عربی پیرامون تجلیات الهی (شهودی) مطرح می‌کند، مبحث قلب است. واژه قلب در عرفان ابن عربی و پیروانش دارای اهمیتی خاص است. و تجلیات الهی و قلب در عرفان ابن عربی با هم پیوند دارند. بحث‌هایی را که ابن عربی پیرامون قلب بیان می‌کند بسیار مفصل و گسترده است از جمله این بحث‌ها تحول و دگرگونی مدام قلباست. ابن عربی قلب را محل تجلیات الهی می‌داند. قلب همواره دگرگون است و دارای احوال گوناگون می‌باشد و حتی یک زمان بر یک حالت باقی نمی‌ماند. وسعت و بی‌کرانی قلب از جمله مباحث دیگری است که ابن عربی در فتوحات مکیه و فصوص الحکم آن را مورد بررسی قرار داده است. مبحث دیگری را که ابن عربی در این رابطه بیان می‌کند زنگار قلب است. از آنجائیکه قلب جایگاه تجلیات شهودی است انسان همواره باید مراقب باشد تا غباری بر روی این آینه ننشیند و آن را مکدر نسازد و اشتغال به غیر از جمله عواملی است که موجب زنگار بر قلب شده و مانع تجلی حق بر دل عارف.

قبل از وارد شدن به مبحث تجلیات وجودی و بیان مراتب وجود یادآور می‌شویم که نظریه تجلی ابن عربی در جنبه وجودی ارتباطی تنگاتنگ با چند مفهوم اساسی در نظام فکری او دارد که اشاره‌ایی به دو مورد از آن خالی از فایده نیست: بحث اسماء و اعیان ثابت. - تجلی و اسمای الهی

بی‌تردید یکی از اساسی‌ترین و ضروری‌ترین بحث‌ها، در رابطه با تجلی، مسئله شناخت اسمای الهی است. اسماء و صفات الهی نه تنها با خداشناسی ابن عربی پیوند تنگاتنگ دارد بلکه یکی از جنبه‌های مهم هستی‌شناسی و جهان‌شناسی او به شمار می‌رود. ابن عربی برای اینکه رابطه وحدت با کثرت را بیان کند بحث اسماء را مطرح می‌نماید و با استفاده از کثرت اسمای الهی مسئله کثرت موجودات را تبیین می‌نماید. و در واقع اسماء با توجه به کثرت آن‌ها بیانگر صدور کثرت از وحدت و ظهور واحد به صورت کثیر است که لیست الکثره الا الاسماء الالهیه. کثرت جز اسماء الهی چیزی نیست. (جهانگیری،

یکی از مباحث مهم در رابطه با تجلی و بدنبال مسئله اسماء الهی، بحث اعیان ثابته است. ابن عربی درباره اهمیت اعیان ثابته می گوید:

این فن از بزرگترین اسرار علم خداوندی در اشیاءست. که با ذوق الهی آن را مشاهده نمودم، زیرا از بندگان خدا فردی هست که خدا را از طریق کشف به راز اعیان ثابته آگاه می نماید و به صورتی که ما بیان کردیم آن را می بیند (ابن عربی، جلد ۴، صفحه ۸۲).

و در تعریف اعیان ثابته می گوید که: اعیان ثابته همان ممکنات در حال عدمشان هستند (همانجا، جلد ۳، صفحه ۸۰).

ابن عربی واضع اصطلاح اعیان ثابته است. اعیان ثابته در عرفان ابن عربی و پیروانش حقایق و ذوات و ماهیات اشیاء است در علم حق و به بیان دیگر صور علمی اشیاء است که از ازل در علم حق ثابت بوده است.

نقش اعیان ثابته در تجلی و ظهور به این قرار است که اگر اعیان ثابته ظهور و وجود نمی یافتند عالم به وجود نمی آمد و تجلی حق باعث ظهور اعیان در علم و وجود احکام آنها در خارج است. بنابراین در صورت عدم تجلی و عدم ظهور و سریان او به اشیاء، یعنی در صورت غیب او، جهان تمام معنای خود را از دست می داد.

- مراتب تجلیات وجودی

مقصود ما از تجلی وجودی (نزولی) که در عرفان نظری مطرح است تحقق مظاهر با درجات و مراتبی که دارند می باشد. هر کدام از این مراتب وجود مجالی ظهور خداوندند. تجلی با تطور خود مجموعه ای از مراتب و مراحل را فراهم می آورد که بنابر تعبیر ایزوتسو این مراحل در حقیقت و در ذات ساختار زمانی ندارند و در ورای حدود زمان قرار گرفته اند. و تجلی حق در عالم از ازل آغاز و تکرار شده و همچنان در حال اتفاق افتادن است (ایزوتسو، توشیهیکو، صفحه ۱۶۸).

این مراتب در دیدگاه ابن عربی و پیروانش تقریری واحد ندارد و تعداد و اسامی آنها

مختلف ذکر شده است. البته نکته قابل ذکر این است که پیش از او تجلی وجودی و مراتب آن به این شرح و تفضیل بیان نشده است و اوست که این امور را مدون ساخته و تفصیل داده است.

براساس این نظریه هر کدام از مراحل وجود مرتبه‌ای از تجلی و ظهور الهی است که هر کدام دارای ویژگی‌های خاص خود هستند:

مرتبه اول: غیب‌الغیوب، غیب مغیب، تعین اول است که احدیت ذات نامیده می‌شود. از جمله نکات مهم در رابطه با احدیت ذات این است که ابن عربی معتقد است که ذات بماهو ذات نه با چیزی ارتباط دارد، نه بر چیزی ظهور می‌کند و نه تجلی. و تجلی در احدیت ذات صحیح نیست بلکه تجلی از جهت واحدیت و الوهیت است.

از جمله نکات مهم در رابطه با احدیت، بحث از عما می‌باشد. واژه عما مانند دیگر اصطلاحات عرفانی از طریق روایات به مباحث عرفانی راه پیدا کرده است.

ابن عربی حقیقت خیال مطلق را عما نامیده است و آن نخستین ظرفی است که کینونت حق را پذیرفته است. از پیامبر پرسیده شد که پروردگار ما پیش از آنکه آفریدگانش را بیافریند کجا بود؟ گفت در عمائی بود که نه در بالای او بود و نه در زیرش. پیامبر این سخن را از آن رو گفت که نزد تازیان، عما، ابر نازکی است که در زیر و بالای آن هواست و چون آن را عما نامید، آنچه در فهم تازیان سابقه داشت از آن زایل ساخت و وجود هوا را از آن نفی کرد تا دانسته شود که این عما همانند آن عمائی که ایشان آن را می‌شناسند، نیست این عما نخستین چیزی که کینونت حق، در آن وصف شده است (ابن عربی، جلد ۲، صفحه ۳۰۹-۳۱۰).

و در جایی دیگر می‌گوید عما نخستین اینیات (کجائیهها) است و از آن ظروف مکانیات و مراتب در آنچه مکان نمی‌پذیرد- پدیدار شده است و نیز محل‌های پذیرایی معانی جسمانی- حساً و خیالاً- از آن پدیدار آمده‌اند.

هانری کرین معتقد است که عما ازلی، خیال مطلق یا متجلی، نفس رحمانی، همه‌ی اینها مفاهیمی مترادف و حاکی از همان حقیقت واحد اولیه‌اند. یعنی همان حق که همه‌ی

موجودات از آن خلق شده‌اند (الحق المخلوق به کل شیء). که معادل است با "خالق-مخلوق" (کرین، هانری، صفحه ۳۵۹).

مرتبۀ دوم: غیب ثانی، تعیین ثانی، مرتبۀ واحدیت که مشتمل بر ظهور تفضیلی کمالات و نیز ظهور اعیان ثابته در حضرت علم حق می‌باشد. در این مرتبۀ است که ماهیات و اعیان اشیاء و به اصطلاح اعیان ثابته وجود علمی می‌یابند و کثرت نسبی که کثرت اعتباری است ظاهر می‌شود، اما در عین حال در این مرتبۀ اعیان نه بر خود ظهور دارند و نه بر امثال خود، لذا غیب ثانی نام گرفت.

مرتبۀ سوم: مرتبۀ ارواح یا ظهور حقایق مجردۀ بسیطه، یعنی عقول و نفوس کلیه مجردۀ است که غیب مضاف نیز خوانده می‌شود.

مرتبۀ چهارم: مرتبۀ مثال، خیال مطلق، و به اعتباری غیب مضاف است، که مرتبۀ ظهور معانی در قوالب محسوس، مانند ظهور علم به صورت شیر، وجود اشیاء در این مرتبۀ وجود مثالی و برزخی است.

مرتبۀ پنجم: مرتبۀ حس و شهادت است که مرتبۀ وجود اجسام و اکوان کثیفه‌اند که قابل تجزیه و تبعیض‌اند.

مرتبۀ ششم: مرتبۀ جامعه جمیع مراتب است و آن حقیقت انسان کامل است. این مرتبۀ به عنوان آخرین مرتبۀ از مراتب تجلی الهی لحاظ می‌شود. انسان کامل مظهر تجلی حق و جامع جمیع مراتب الهیه و کونیه است.

گاهی تعیین اول و ثانی را مرتبۀ واحده اعتبار می‌کنند و مراتب کلیه را منحصر در پنج مرتبۀ می‌کنند و آن را حضرات خمس می‌نامند.

در جهان بینی عرفانی پنج عالم و یا پنج حضرت وجود دارد که هر کدام از حضرات نماینده خاصی از تجلی حق می‌باشد این حضرات را براساس نحوه تجلی خداوند تقسیم می‌کنند. این حضرات علی‌رغم کثرتشان یک چیز را نشان می‌دهند و آن خدای واحد است از نظر ابن عربی این خود خداست که در ذات و صفات و افعال خویش حضور و تجلی دارد وی از حضور خدا در هر یک از مراتب به حضرت یاد کرده است.

این حضرات در بیان خود یک کل متکاملی را تشکیل می‌دهند. چیزهایی که در حضرت پایین‌تر هستند صور و مثالهایی برای چیزهایی هستند که در حضرت بالاتر قرار دارند:

۱- حضرت غیب مطلق، که عالم آن عالم اعیان ثابت است.

۲- حضرت شهادت مطلق، که عالم آن عالم ملک است.

۳- حضرت غیب مضاف که نزدیک به غیب مطلق است که عالم آن، عالم ارواح جبروتی و ملکوتی، یعنی عالم عقول و نفوس است.

۴- حضرت غیب مضاف که نزدیک به شهادت مطلق است که عالم آن، عالم مثال و خیال مطلق و منفصل است، که عالم برزخ نیز نام گرفته است.

۵- حضرت جامعه است که جامع حضرات چهارگانه مزبور است و عالم آن، عالم انسانی است، که جامع جمیع عوالم و اشیاء و اکوان است (جهانگیری، محسن، صفحه ۳۵۹). ذکر نکته‌ای در اینجا خالی از فایده نمی‌باشد و آن این است که ابن عربی مرتبه جامعه را از جمله‌ی مراتب و حضرات به شمار نیاورده است و حضرت خیال را اوسع حضرات برشمرده (ابن عربی، جلد ۳، صفحه ۴۲)

ترتیب صدور و ظهور و تجلیات و تعینات و فیوضات الهی در همه منابع یکسان ذکر نشده است و بعضاً اختلافاتی از حیث نامگذاری مراتب و یا تعداد آنها به چشم می‌خورد. در نهایت می‌توان گفت که اگر ما ذات را به عنوان یکی از مراتب (یعنی مرتبه نخستین) در نظر گیریم این مراتب منحصر در شش مرتبه می‌گردد و اگر مرتبه اول و دوم را یکی اعتبار کنیم منحصر در پنج مرتبه می‌گردد که ابن عربی و پیروانش از آن با تعبیر حضرات خمس یاد می‌کنند. البته این طرح تا حدودی در میان پیروان و اتباع ابن عربی ثابت است، البته با تغییرات جزئی که بدانها اشاره می‌کنیم.

بعد از ابن عربی عده بسیاری از اندیشمندان و عارفان که به تأمل در افکار او پرداخته بودند. و برای شناساندن او به بیان افکار و شرح و تدریس آثار او همت گماشتند. از میان شاگردان ابن عربی صدرالدین محمدبن اسحاق قونوی نماینده برجسته عرفان وی در مشرق

زمین است.

- صدرالدین قونوی (وفات ۶۷۳ هـ.ق):

نظر قونوی راجع به مراتب اصلی و انحصار آن در حضرات خمس مانند نظر ابن عربی است با این تفاوت که همانگونه که قبلاً توضیح داده شد ابن عربی عالم خیال را اوسع عوالم شمرده و نامی از حضرت جامع به میان نیاورده است ولی قونوی حضرت جامع را مختص به انسان می‌داند (ابن ترکه، صائن الدین، صفحه ۱۳۴).

- سعیدالدین فرغانی (وفات ۷۰۰ هـ.ق):

اولین شاگرد قونوی سعیدالدین فرغانی از عارفان و صوفیان بزرگ و بنام عصر خود و از شارحان و پیروان ابن عربی است. فرغانی مراتب کلی را به تبع استاد خود در چهار قسمت محصور نموده که پنجمی آن جامع جمیع آنهاست (فرغانی، سعیدالدین، صفحه ۱۴۴).

- مؤیدالدین جندی (وفات ۷۰۰ هـ.ق):

مؤیدالدین جندی از شاگردان به نام قونوی و از اولین شارحان فصوص که شرح او بر فصوص مأخذ بسیاری از شارحان فصوص الحکم است. مؤیدالدین جندی نیز مانند قونوی و برخلاف ابن عربی مرتبه انسان کامل را جامع جمیع حضرات برشمرده:

يُشِيرُ رَضِيَ اللهُ عَنْهُ - أَلِيَّ أَنْ الْإِنْسَانَ الْكَامِلَ هُوَ الْجَامِعُ لِجَمِيعِ الْحَضَرَاتِ (جندی، صفحه ۳۷۷).

- عبدالرزاق کاشانی (وفات ۷۳۶ هـ.ق):

عبدالرزاق کاشانی یکی از نام‌آورترین عارفانی است که به ترویج افکار ابن عربی پرداخته. او با مطالعه فصوص الحکم با عقاید ابن عربی آشنا شد. و شرح فصوص الحکم وی از شروح معتبر و محکم است و همواره مورد توجه شارحان فصوص بوده است، زیرا وی با بیان ساده و روشن به نظام‌مندی نظریات شیخ پرداخته است.

کاشانی به تبع ابن عربی مرحله ذات را کاملاً با احدیت برابر می‌داند و این مرتبه را اولین مرتبه از مراتب تجلی به شمار می‌آورد. و مراتب را به صورت شش مرتبه بیان کرده

است: مرتبه ذات احدیت، مرتبه الهیت یا واحدیت، مرتبه ارواح مجردة، مرتبه نفوس عالمه که عالم مثال و عالم ملکوت است مرتبه عالم ملک که عالم شهادت است و مرتبه کون جامع که انسان کامل است و مجلای جمیع است (کاشانی، عبدالرزاق، صفحه ۸۲).

- داوود بن محمود بن محمد رومی قیصری (وفات ۷۵۱ هـ.ق):

قیصری شاگرد عبدالرزاق کاشانی است، و مانند استاد خود فصوص الحکم را شرح کرده است. و بر شرح فصوص خود مقدمه‌ای نوشته که در آن تصوف و عرفان ابن عربی را به صورتی منظم و با عباراتی روشن و محکم بیان کرده است.

قیصری که از شاگردان کاشانی می‌باشد مانند کاشانی ذات را با احدیت یکسان دانسته ولی مقام ذات را از حضرات جدا نموده و اولین حضرت را حضرت واحدیت می‌داند، برخلاف کاشانی که حضرت ذات را اولین مرتبه از حضرات برشمرده است (آشتیانی، سید جلال الدین، صفحه ۴۵۰).

- عبدالرحمن جامی (وفات ۸۹۸ هـ.ق):

جامی (وفات ۸۹۸ هـ.ق) یکی از شاگردان حوزه عرفانی ابن عربی است و می‌توان گفت بعد از قونوی در نشر عرفان ابن عربی پیشگام بوده است. او تحت تأثیر قونوی بوده و در نقد النصوص از آثار قونوی مثل فکوک و نفحات الالهیه استفاده نموده است.

جامی به عالم مثال بسیار اهمیت می‌داده است به طوری که عالم مثال را به اعتبار تقیید و اطلاق دارای دو حضرت دانسته و مرتبه انسان کامل را علی‌حده دارای حضرتی نمی‌داند.

(جامی، عبدالرحمن، صفحه ۵۵-۵۶)

- امام خمینی (ره)

امام خمینی به عنوان آخرین چهره عرفانی است که به بحث در مورد عوالم و حضرات خمس الهی پرداخته است.

ایشان تعلیقاتی بر فصوص الحکم نوشته است. امام پاره‌ای از مطالب شرح قیصری را نقد کرده است و ترتیبی را که امام خمینی برای عوالم در نظر گرفته با ترتیبی که قیصری در نظر گرفته متفاوت است. و تفسیر جدیدی از این عوالم و حضرات ارائه می‌نماید و

ایشان ترتیب عوالم از نظر قیصری را مطابق با ذوق عرفانی خود نمی‌داند.

امام خمینی وجه تسمیه این عوالم را به حضرات خمس از آن جهت می‌داند که این حقایق از سوی در مظاهر خود حضور و از سوی دیگر مظاهرشان نیز در نزد آن‌ها حضور دارد. در حقیقت هر عالم محضر و مظهر ربوبیت است.

ترتیبی که ایشان برای این عوالم در نظر می‌گیرد بدین شرح است:

اولین حضرت، حضرت غیب مطلق یا احدیت اسمای ذاتی که عالم آن، سر وجودی متصل به حضرت احدیت است.

دومین حضرت، حضرت شهادت مطلق است که عالم آن اعیان ثابته در دو مقام علمی و عینی می‌باشد.

سومین حضرت، حضرت غیب مضاف به غیب مطلق است که عالم آن جنبه غیبی اعیان است.

چهارمین حضرت، حضرت غیب مضاف به شهادت است که عالم آن جنبه شهودی اعیان است.

پنجمین حضرت و آخرین آن، حضرت احدیت جمع اسمای باطنی و ظاهری است که عالم آن، مقام کون جامع (انسان کامل) است (خمینی، روح الله، صفحه ۳۱-۳۵).

نتیجه‌گیری:

نتیجه‌ای که از مباحث فوق به دست می‌آوریم این است که تجلی یکی از مسائل مهم در عرفان اسلامی می‌باشد که می‌توان آن را به دو قسم تجلی وجودی و تجلی شهودی تقسیم نمود که اولی عمدتاً رخدادی وجودی است که در عرفان نظری مطرح می‌گردد. و دومی عمدتاً رخدادی معرفت‌شناختی است که در عرفان عملی و طی مقامات عرفانی مطرح می‌گردد. تجلی یکی از عناصر اساسی در جهان‌بینی عرفانی ابن عربی است ولیکن ابن عربی این واژه را ابداع و یا ایجاد نکرده است، زیرا سابقه اصطلاح تجلی به کاربرد آن در قرآن کریم و روایات اهل البیت علیهم‌السلام باز می‌گردد و عرفای مسلمان قبل از او نیز این واژه را به کار برده‌اند همچنین با بررسی متون اولیه عرفانی به این نتیجه می‌رسیم که کاربرد تجلی در این متون بیشتر جنبه شهودی

(جلوه گر شدن حق بر قلب عارف) بوده است که در عرفان عملی و طی مقامات عرفانی مورد استفاده قرار می گرفته و موجب صعود سالک به سوی حق تعالی می گردد و بدان تجلیات صعودی نیز گفته می شود. این نوع از تجلی بیشتر با مفاهیمی مثل نور، رؤیت، اشراق و قلب پیوند دارد. و همچنین مفاهیمی که مثل هیبت، انس، فنا و بقا ارتباط دارد. بعد از ظهور ابن عربی در قرن هفتم، ابن عربی این واژه را از اصطلاح به نظریه ارتقا داد و تجلی را در کنار نقش شهودی به نظریه وجود شناسانه که بیانگر نحوه ارتباط میان حق و خلق و یا به عبارت دیگر تبیین رابطه وحدت با کثرات می باشد، تبدیل نمود. البته ابن عربی و پیروانش هر دو جنبه تجلی را به کار برده اند ولیکن بیشتر بر جنبه وجودی آن تأکید نموده اند که براساس این نظریه جهان هستی و همه موجودات چیزی نیست جز مظاهر اسماء و صفات الهی. این جنبه از تجلی موجب تحقق مظاهر با درجات و مراتبی که دارند و پیدایش احکام و آثار آنها می شود. که این مراتب از دیدگاه ابن عربی و پیروانش تقریری واحد ندارد و تعداد و اسامی آنها مختلف ذکر شده است ولیکن با وجود این اختلافات در مجموع می توان گفت که اگر ذات را به عنوان یکی از مراتب - یعنی نخستین مرتبه - در نظر آید منحصر در شش مرتبه و در غیر این صورت منحصر در پنج مرتبه است که ابن عربی و تابعان او با تعبیر حضرات خمس از آن یاد کرده اند. این شش مرتبه شامل :

مرتبه اول: غیب الغیوب، مرتبه احدیت. مرتب دوم: غیب ثانی، مرتبه واحدیت. مرتبه

سوم: مرتبه ارواح. مرتبه چهارم: مرتبه مثال. مرتبه پنجم: مرتبه حس و شهادت. و مرتبه

ششم: مرتبه جامع جمیع مراتب و آن حقیقت انسان کامل است.

فهرست منابع

۱. قرآن کریم
۲. آشتیانی، سید جلال‌الدین، شرح مقدمه قیصری بر فصوص الحکم، مرکز انتشارات دفتر تبلیغات اسلامی قم ۷۵
۳. ابن ترکه، صائن‌الدین، تمهید القواعد، به تحقیق جلال‌الدین آشتیانی، انتشارات وزارت فرهنگ و آموزش عالی ۶۰
۴. ابن عربی، محی‌الدین، فتوحات مکیه، دارصار - بیروت
۵. بن منظور. لسان العرب. دارالاحیاء التراث العربی بیروت
۶. امام خمینی (ره)، روح الله، تعلیقات بر فصوص الحکم، انتشارات پاسدار اسلام، قم ۱۴۰۶
۷. ایزوتسو، توشیهیکو، صوفیسم و تائوئیسم، محمد جواد گوهری، انتشارات روزنه، تهران ۸۵
۸. بقلی، روزبهان، شرح شطحیات، مقدمه هانری کربن، قسمت ایران‌شناسی انستیتو ایران و فرانسه، ۱۳۴۴
۹. جامی، نقدالنصوص، وزارت فرهنگ و ارشاد اسلامی، تهران ۷۰
۱۰. جندی، مؤید‌الدین، شرح فصوص الحکم
۱۱. جهانگیری، محسن، ابن عربی چهره برجسته عرفان اسلامی، دانشگاه تهران ۷۵
۱۲. چیتیک، ویلیام، مولانا. ابن عربی و اندیشه وحدت وجود، فصلنامه پژوهش‌های فلسفی کلامی، شماره ۵-۶، مترجم ابوالفضل محمودی ۱۳۷۹
۱۳. رازی، نجم‌الدین، مرصاد العباد، به تحقیق امین ریاحی، انتشارات توس ۷۰
۱۴. سجادی، سید جعفر، فرهنگ اصطلاحات و تعبیرات عرفانی، طهوری، تهران ۶۲
۱۵. سنایی، ابوالمجد مجدود بن آدم، حدیقه‌الحقیقه، تصحیح مدرس رضوی، دانشگاه تهران ۷۴
۱۶. سهرودی، شیخ شهاب‌الدین عمر، عوارف المعارف، به اهتمام قاسم انصاری، انتشارات علمی و فرهنگی ۸۶
۱۷. شفیع کدکنی، محمد رضا، دفتر روشنایی، انتشارات سخن، تهران ۸۴
۱۸. صدوق، محمد بن علی، التوحید، به تحقیق غفاری - حسینی طهرانی، انتشارات اسلامی، قم بی تا
۱۹. طباطبائی، سید محمد حسین، تفسیر المیزان، بنیاد علمی و فرهنگی علامه طباطبائی ۶۳
۲۰. طبرسی، شیخ حسن، مجمع البیان فی تفسیر القرآن

۲۱. عطار، فرید الدین، تذکره الاولیاء، دکتر محمد استعلامی، انتشارات زوار ۱۳۴۶
۲۲. عطار، فرید الدین، الهی نامه، مهدی تدین، انتشارات دانشگاه تهران ۷۷
۲۳. عطار، فرید الدین، منطق الطیر، به اهتمام سید صادق گوهرین، مرکز انتشارات علمی و فرهنگی ۷۱
۲۴. فرغانی، سعید الدین، مشارق الدراری، با مقدمه جلال الدین آشتیانی، مرکز انتشارات دفتر تبلیغات اسلامی قم ۷۹
۲۵. قشیری، ابوالقاسم، رساله قشیریه، تصحیح فروزانفر، انتشارات علمی فرهنگی، تهران ۸۵
۲۶. کاشانی، عزالدین، مصباح الهدایه، عفت کرباسی و محمدرضا برزگر خالقی، زوار ۸۲
۲۷. کاشانی، عبدالرزاق، اصطلاحات صوفیه، انتشارات بیدار، قم ۷۰
۲۸. کرین، هانری، تخیل خلاق در عرفان ابن عربی، انشاءالله رحمتی، انتشارات جامی، تهران ۸۴
۲۹. کلابادی، ابوبکر محمد، التعرف، به کوشش محمد جواد شریعت، انتشارات اساطیر ۷۱
۳۰. ماسینیون، لوئی، مصائب حلاج، ضیاء الدین دهشیری، انتشارات جامی ۸۳
۳۱. مطهری، مرتضی، عرفان حافظ، انتشارات صدرا، تهران ۶۹
۳۲. میدی، رشیدالدین، کشف الاسرار، به اهتمام علی اصغر همت، چاپخانه بانک ملی ۳۹
۳۳. مولانا، مثنوی معنوی، به تصحیح نیکلسون، انتشارات امیرکبیر، تهران ۶۱
۳۴. هجویری، علی بن عثمان، کشف المحجوب، تصحیح ژوکوفسکی، مقدمه قاسم انصاری، کتابخانه طهوری ۷۵