

تاریخ وصول: ۹۱/۲/۲۰

تاریخ پذیرش: ۹۱/۴/۳۰

عالم مثال (خیال) در مکتب عرفانی محیی الدین ابن عربی

علی دین محمدی^۱

دبیر آموزش و پرورش منطقه خدابنده

فرزانه حسینی قیداری

دبیر آموزش و پرورش منطقه خدابنده

چکیده مقاله:

محبی الدین ابن عربی، به عنوان پدر عرفان نظری پس از سهروردی به طراحی عالم خیال همت گماشت و اصول عرفان او بر حکمت متعالیه تأثیر فراوانی گذارد؛ چنانچه نظریه تجرد خیال و وساطت و طریقت عالم خیال در شکل گیری حکمت متعالیه از اهمیت فراوانی برخوردار است. ابن عربی فقط ذات باری تعالی را حق و حقیقت می‌داند و تمامی عالم ممکنات را حیطة خیال و مثال مطلق الهی تلقی می‌کند و عقیده دارد، خیال به علت آنکه جامع ضدین - عقل و حواس مادی - است مظهریت از اسم «قوی» خداوند دارد.

در این مقاله، تلاش شده با استناد به آراء حکما و عرفای اسلامی، به ویژه پدر عرفان نظری - محبی الدین ابن عربی؛ اولاً: تعریفی جامع از عالم مثال (خیال) ارائه شود. ثانیاً: جایگاه این عالم در عرفان را به عنوان یکی از عوالم وجودی مشخص کند و نتیجه‌گیری نماید که: کشف و شهود، رؤیت انبیا و ملائکه و قدیسان، حضور ارواح طیبه ائمه اطهار(ع) در هنگام مرگ، وحی و الهام و معراج پیامبر(ص) در عالم خیال منفصل اتفاق می‌افتد.

کلید واژه‌ها:

عرفان، مُثُل، عالم واسط، خیال منفصل، کشف و شهود، برزخ، قبر.

¹ - ali329329@Gmail.com

پیشگفتار

یکی از مهم‌ترین مسائل حوزه فلسفه و عرفان اسلامی مسأله عالم مثال (خیال) است، زیرا عالم خیال در عرفان شاهراه کشف و شهود، و در فلسفه حدفاصل میان عالم مجردات و عالم ناسوت می‌باشد. مرتبه خیال پایین‌تر از مرتبه عقل و فوق مرتبه حس است اما گستره‌ای وسیع‌تر از گستره عقل و حس دارد، زیرا عقل به دلیل اینکه مجرد محض است هرگز ماده را به خود راه نمی‌دهد و حس به علت مادی بودنش قدرت پذیرش عقل را ندارد و خیال است که عقل و حس را یکجا جمع می‌کند.

ممکن است سؤالی در ذهن ایجاد شود که آیا صفات خداوند برای انسان قابل شناخت است؟ پاسخ این سؤال از زبان عرفان آن است که چون خداوند که با نفخه روح خود قابلیت جانیشینی‌اش بر روی زمین و مظهریت صفاتش را در انسان به ودیعه گذاشت، خیال را به مثابه زمینه‌ای جهت بروز و ظهور صفت خلاقیت به انسان ارزانی داشته است و این خلاقیت، از مادی‌ترین تا معنوی‌ترین امور را شامل می‌شود. به این ترتیب جایگاه عالم خیال در حوزه عرفان مانند دیگر مباحث جایگاه مبنایی می‌باشد.

«عالم مُثُل نظریه‌ای است که در تاریخ فلسفه و اندیشه یونانی، افلاطون آن را مطرح کرد و جهان بینی متفاوتی ارائه نمود. این جهان بینی نه تنها در مقولات فلسفی اثر گذار بوده که بیش از آن در مسائل اخلاقی و آنچه که حکمت و عرفان می‌نامیم تحول شگرفی را موجد گشت. بنیاد مکتب او، همانی است که به مُثُل، صورت، یا مثال (= ایده) نامبردار گشت و بعدها در عالم اسلامی توسط حکمایی چون سهروردی و عرفایی همچون ابن عربی و مولوی پرورش یافت (رضی، ۱۳۸۰، ص ۱۱۳).

حتماً تاکنون به این مسئله فکر کرده اید که آیا در گستره هستی به غیر از دنیا، عوالم دیگری هم وجود دارند؟ اگر عالم یا عوالمی، غیر از دنیا آن طور که به زبان فلسفی، ماورای طبیعت یا

متافزیک نامیده می‌شود، وجود دارند، اولاً: ما چگونه می‌توانیم به وجود آنها پی ببریم؟ ثانیاً: چه مشخصاتی دارند؟ ثالثاً: چه تأثیراتی در دنیا و زندگی ما دارند؟ رابعاً: نحوه تأثیر و ارتباط آنها با هم در دنیا و زندگی ما چگونه است؟ مثلاً دانشمندان در عرصه علم و ادبا در زمینه ادبیات و هنرمندان در وادی هنر، آیا با عوالم متافیزیکی در ارتباط بوده‌اند؟ این ارتباط چگونه بوده است؟ اثرات و نتایج این ارتباط چه بوده‌اند؟.....

علم و فلسفه جدید با تمام سر و صدایی که بر پا کرده‌اند، جز با طرد این سئوالات از دایره علم، جواب دیگری به آنها ارائه نکرده است. سیر تطور و تحول فکری در چند سده اخیر به طور بی سابقه، به سمت رد متافیزیک متمایل شده است.

از نظر اکثر فلاسفه غربی مدرن و معاصر، یا مابعد الطبیعه وجود ندارد و یا قابل شناخت علمی نیست. مثلاً هیوم اندیشمند مشهور دوره مدرن در رد ماورای طبیعت و فلسفه سستی در کتاب معروف «تحقیق درباره فاهمه انسانی» چنین استدلال می‌کند: «وقتی کتابخانه‌های خود را در جستجوی این اصول (یعنی اصول تجربی) مرور می‌کنیم، در این باره که چه چیزی را باید دور بیندازیم؟ اگر کتابی را که مثلاً مربوط به الهیات یا مابعد الطبیعه مدرسی - اسکولاستیک - است، به دست می‌گیریم، می‌پرسیم که آیا آن کتاب شامل استدلالی تجربی درباره امور واقعی و موجود است؟ جواب خیر است. آیا شامل استدلالی انتزاعی درباره کمیت و عدد است؟ جواب خیر است. پس آن را به شعله‌های آتش بسپارید، زیرا که آن کتاب نمی‌تواند چیزی جز سفسطه و توهم باشد (ریچاردچ، ترجمه مجتبی، ص ۲۱۲)، و یا قول معروف نیچه که «خداوند مرده است»، بر نابودی و اضمحلال متافیزیک و مابعد الطبیعه اشاره دارد.

اما برخلاف باور عمومی، توسط فلسفه و عرفان اسلامی به طور جدی می‌توانیم به هستی شناسی عوالم، اعم از طبیعت و ماورای طبیعت پردازیم و البته به پاسخ‌های معقول و پرکاربرد دست یابیم. همچنین به این آیات توجه کنید: «خداوند فرمود، ای آدم ملائکه را به حقایق این اسماء آگاه ساز، چون ملائکه را بدان آگاه ساخت، خدا به ملائکه فرمود: نگفتم به شما من می‌دانم غیب آسمان‌ها و زمین را و می‌دانم هرآنچه را که آشکار و پنهان دارید * و چون گفتیم فرشتگان را که سجده کنید بر آدم، همه سجده کردند، مگر شیطان که ابا و تکبر کرد و از فرقه کافران شد» (بقره / ۳۳ و ۳۴). به نظر شما وقایع آیات فوق کی و کجا اتفاق افتاده‌اند؟ آیا فرشتگان هم مانند سجده ملّ نظرما بر آدم سجده کرده‌اند؟ آیا این وقایع روی زمین اتفاق

افتاده‌اند؟ اگر به ماورای طبیعت مربوط‌اند، پس چرا دارای خصوصیات جسمانی‌اند؟ و یا مثلاً در «حکایت فرشته ارغوانی» اثر سهروردی: «... درخت طوبی چیست؟ - درخت عظیمی است، هرکس گذارش به بهشت افتد، هر بار که در آن به تفرج پردازد، این درخت را خواهد دید. در قلب یازده کوهی که برایت گفتم، کوهی است که درخت طوبی در آن است (کرین، ۱۳۸۲، ص ۲۰۷).

درخت طوبی و بهشت کجا هستند؟ چرا آنها از حواس اغلب مردم غایب، ولی برای امثال سهروردی حاضراند؟ اصلاً آیا حکایت سهروردی راست است، یا فقط افسانه و اسطوره است؟ و یا مثلاً در غزل معروف حافظ:

| | |
|-------------------------------|---------------------------------|
| دوش دیدم ملائک در میخانه زدند | گل آدم بسرشتند و به پیمانه زدند |
| ساکنان حرم ستر و عفاف ملکوت | با من راه نشین باده مستانه زدند |

حافظ ملائک را کجا دیده؟ منظور از ساکنان حرم ستر و عفاف ملکوت چیست؟ آیا حافظ این موارد را از روی توهم بیان کرده و یا اینکه بنا بر ذوق و شهود عارفانه شاعرانه و خلاقیت متخیلانه از عالم دیگری خبر می‌دهد؟

به این مسائل بدون شناخت عقلی عالم «خیال» به عنوان عالمی ماورای طبیعت و در عین حال واقعی، که دارای آثار عینی و واقعی است، نمی‌توان پاسخ علمی داد. این مباحث، نه تنها رنگ کهنگی به خود نمی‌گیرند بلکه جزو سئوالات همیشه زنده و داغ و به روز زندگی بشری به شمار می‌آیند. هر چند نتوان مثلاً با تلسکوپ هابل عالم خیال را رصد کرد. شناخت این امور روش مختص به خود را می‌طلبد. زیرا، اگر قرار بر این بود که عالم خیال هم، با حواس پنجگانه قابل شناخت باشد، دیگر اسم ماورای طبیعت را به خود اختصاص نمی‌داد! در اینجا است که دلایل پژوهش و شناخت عوالم وجودی، بویژه عالم «مثال» یا «خیال»، به عنوان مرتبه‌ای از هستی با مراجعه به آراء و اندیشه‌های حکما و عرفای اسلامی هرچه بیشتر نمایان می‌شود و اهمیت و ضرورت تحقیق و مطالعه در این باب را دو چندان آشکار می‌سازد.

جایگاه عالم مثال (خیال) در عرفان محیی الدین ابن عربی

از گذشته بسیار دور، قبل از اسلام، حکمایی همچون افلاطون و ارسطو با پیروی از رهنمودهای انبیای ابراهیمی (ع) در اندیشه شناخت حقایق عینی جهان بودند و با پای برهان و

سلاح شهود در این مسیر حرکت کردند و گرچه تا حدودی به مقصود نزدیک شدند اما نتوانستند تفسیر کامل و صحیحی از مبدأ و منتهای جهان و هستی آن عرضه کنند.

آنگاه که اسلام به برکت وجود قدسی نبی اکرم حضرت محمد (ص) پا به عرصه حیات نهاد، با فروغ وحی، عالمی وسیع تر از علم و معرفت بشری برای انسان‌ها ایجاد شد و راه نارفته دیگران با درخشش برتر ظهور کرد.

از آن پس، عرفایی که معرفت اولیه خود را مرهون دین و حکمت که درایت خاص خود را وامدار وحی می‌دانستند با استفاده از اندوخته‌های با ارزش گذشتگان (که خود یا از پیامبران بودند و یا شاگردان)، به میدان حکمت و عرفان قدم نهاده و توانستند چهره حقیقت را آنگونه که هست، تبیین نموده و بسیاری از خلأهای معرفتی را جبران کنند» (توکلی، ۱۳۸۸، ص ۴۹).

«از این رو عرفا کوشیدند که این پیام آسمانی و ملکوتی خود را به مردم عرضه نمایند. در میان همه عرفا، فردی با چهره بارز خود توانست چون خورشید بر تارک آسمان عرفان بدرخشد و با افکار متعالی خود جهانی را روشن سازد. وی محیی الدین بن عربی از افاضل عارفان و اکابر صوفیان است که از لحاظ آثار و احوال و علوم و عمق تأثیر در دیگران بی‌مانند است، تا آنجا که توجه همگان را بر انگیخته است تا درباره وی به نظرات متناقض و متضادی پردازند. وی از لحاظ کثرت آثار و عمق اندیشه‌های عرفانی سرآمد همگان خویش است ولی با توجه به غموض مطالبش به سختی می‌توان به اقوال و افکارش که سخت پراکنده است آگاهی یافت. کتاب بزرگ و مهمش فتوحات مکیه و خلاصه افکار چکیده‌اش فصوص الحکم شاهد این مدعا است» (سعیدی، مقدمه ترجمان الاشواق، ص ۱۰).

«محیی الدین ابن عربی، به عنوان پدر عرفان نظری پس از سهروردی^۱ به طراحی عالم خیال همت گماشت و اصول عرفان او بر حکمت متعالیه تأثیر فراوانی گذارد؛ چنانچه نظریه تجرّد خیال و وساطت و طریقت عالم خیال در شکل‌گیری حکمت متعالیه از اهمیت فراوانی برخوردار است. ابن عربی فقط ذات باریتعالی را حق و حقیقت می‌داند و تمامی عالم ممکنات را که شکل دهنده دو قوس نزول و صعود قاب قوسین می‌باشد، حیطه خیال و مثال مطلق الهی تلقی می‌کند؛ زیرا او معتقد است خداوند گنجی مخفی بود که در یک نفس رحمانی به شوق

^۱ - شایان ذکر است که سهروردی بر خلاف ابن عربی قائل به تجرّد صور خیالی نیست بلکه برای صور خیالی و عالم مثال جرم فلکی قائل است.

آشکار شدن، ممکنات را ایجاد کرد و اولین مرحله ایجاد ممکنات ابر یا عماء بود که از نفس رحمانی پدید آمد. به این ترتیب ابن عربی معتقد است عوالم وجود، تجلیات ذات باری تعالی هستند که مسبوق عدم نمی‌باشند، بلکه مسبوق به وجود الهی هستند.

پدر عرفان نظری عقیده دارد انسان به عنوان عالم صغیر در بردارنده تمامی شئون عالم کبیر است و لذا علاوه بر وجود عقل در انسان، که مضاهی عالم عقول است، قوه خیال نیز در آدمی مضاهی عالم مثال می‌باشد.

محمّد الدین همچنین عقیده دارد خیال به علت آنکه جامع ضدین - عقل و حواس مادی - است مظهریت از اسم «قوی» خداوند دارد. همچنین وی عالم خیال را نزدیک ترین دلالت به حق می‌داند، زیرا بنا بر نظریه او حضرت حق، «اول» است و «آخر»، «ظاهر» است و «باطن»، در نتیجه عالم خیال تنها حوزه‌ای است که عارف در آن حضرت قادر به جمع کردن صفات متضاد الهی است. از آنجا که عقل قادر به جمع میان اضداد نیست، ابن عربی شأن عبودیتی انسان را متناسب با حضور در عالم خیال می‌داند. ابن عربی خیال را منزل الفت جامع میان حق و خلق می‌داند و معتقد است از آنجا که جز در عالم خیال عارف قادر نیست واحدیت خداوند را در کثرات مخلوقاتش ادراک کند، لذا عالم خیال برای معرفت و تقرّب عبد نسبت به معبود طریقت دارد. باین ترتیب عبادت ذات الهی با جمیع اسمایش فقط در توان انسان است. انسان برترین عابد خداوند است، زیرا عوالم هستی هم «او» هستند و هم «او» نیستند؛ یعنی محدود نامحدود، و مرئی نامرئی. این ظهور به وسیله قوای حس قابل دریافت نیست و عقل برهانی آن را انکار می‌کند و فقط به وسیله خیال خلاق قابل دریافت است، چنین دریافتی زمان‌هایی صورت می‌گیرد که خیال در خواب یا بیداری بر تصورات حسی انسان مسلط می‌شود، لازمه این دریافت، جدایی انسان از آگاهی حسی است و به این ترتیب یک تصور عرفانی یا ذوق برای دریافت همه صورت‌ها به عنوان صورت‌های اشراقی مظاهر لازم است تا اعیان ثابت و جاودانه اشیاء در حوزه خیال انسان ادراک شود.

این شأن عالم خیال علاوه بر شأنی است که در آن، قوه خیال آنچه را دارای صورت محسوس یا مرکب از اجزاء محسوس است و توسط قوه مصوره ترکیب می‌شود نگهداری می‌کند و صورتی را به دست می‌دهد که هر چند در عالم خارج موجود نیست اما برای بیننده محسوس است.

ابن عربی در نظریه عرفانی خویش از عالم خیال به عنوان طرق معرفه الله نام می برد. وی معتقد است قوه خیال آدمی قوه ای بهشتی است، زیرا در بهشت نیکان هر چه بخواهند نزد ایشان حاضر می شود و اراده ایشان مساوی ایجاد است. این جلوه ای از قدرت و اراده الهی است که می گوید «کن»، «فیکون»؛ همچنین در عالم خیال اراده انسان مساوق وجود امر مخیل است. ابن عربی با واژه هایی چون ذوق، کشف، شهود و بصیرت به ادراک خیالی اشاره می کند و به این ترتیب شناخت خیال کلیدی است برای راهیابی به انواع مختلف معانی که از اذهان عقلائی پنهان اند.

در تلقی ابن عربی عبادت تقویت کننده خلاقیت خیال و آماده کننده حضور قوه خیال فرد عابد در حضرت خیال منفصل است. آنچه در بررسی عالم خیال و قوه تخیل از دیدگاه ابن عربی می تواند نقشی اساسی برای حکمت متعالیه داشته باشد، تجرد عالم خیال و صور خیالی است که موجب تفاوتی مبنایی حکمت متعالیه با حکمت مشاء و حکمت اشراق شده است» (صانع پور، ۱۳۸۸، صص ۱۱-۱۳).

خیال در سیر وجودی و قوس نزول

«در مکتب ابن عربی گستره خیال از برزخ اولی آغاز می شود و با گذر از «عالم مثال مطلق» یا «خیال منفصل» - که عبارت از «نفس رحمان» و «عماء» است - در قوس نزول به نفس آدمی منتهی می گردد و سپس در سیری صعودی توسط خیال متصل یا مثال مقید دیگر بار به مثال منفصل و سرانجام به برزخ اخری منتهی می گردد.

در این تلقی هیچ موجودی جز خدا خارج از این دایره وجود ندارد و تمامی دایره امکان وجودی خیالی و کلی دارند و این موجودات متغیر و زوال پذیر چیزی جز تجلی و ظهور آن ذات ثابت و بی زوال که هویتی غیبی و غیر قابل شناخت دارد، نمی باشند. بنابراین این نقطه آغازین وجود شناسی ابن عربی این حدیث مشهور است که «من گنجی پنهان بودم و دوست داشتم شناخته شوم پس خلایق را خلق کردم». سپس در یک نفس رحمانی ذات حق فرمان داد که «باش» و اعیان ثابت در سماع و وجدی ازلی محقق شدند.^۱

در این سیر وجودی اسماء و صفات حق به مرتبه ارواح تنزل می یابند. موجودات این عالم دو قسم اند:

^۱ - «و اذا قضی امرأ فانما یقول له کن فیکون» بقره ۱۱۷.

و سپس به مرتبه واسط میان عالم ارواح و عالم اجسام نزول می‌نمایند که آن را «عالم مثال» می‌خوانند و به لسان شرع «برزخ» گفته می‌شود (ر. ک. جامی، ۱۳۸۱، صص ۴۷-۵۱).

عالم مثال به این اسم نامیده می‌شود زیرا مشتمل بر «صورهٔ ما»یی در عالم جسمانی است و نیز اولین مثال، صور اعیان و حقایق است که در حضرت علمیه الهیه موجود می‌باشد؛ به این دلیل خیال منفصل نامیده می‌شود که با وجود شباهتش به خیال متصل غیر مادی است و هیچ معنایی از معانی و هیچ روحی از ارواح وجود ندارد مگر اینکه صورت مثالی مطابق با کمالاتش در حضرت علمیه الهیه موجود است و برای هر کدام از آن معانی و ارواح در حضرت مثال نصیبی از اسم ظاهر وجود دارد (قیصری، ۱۳۹۹ق، فصل ششم).

نسبت میان عالم برزخ و عالم مُلک، نسبت میان ظهور و بطون است. آنچه به وسیله حس مقید به ماده ادراک می‌شود عالم مُلک است و آنچه به واسطه حس مطلق ادراک می‌شود از عالم برزخ است (جنیدی، ۱۳۸۱، ص ۵۱۰).

ویلیام چیتیک، ابن عربی شناس غربی معتقد است: در نظر ابن عربی خیال حاکی از یک واقعیت یا حضور درآکه است که در سه موضع ظاهر می‌شود:

در کیهان شناسی و عالم اکبر^۱ که وجود (ما سوی الله) منطبق با خیال است.

در انسان شناسی و عالم اصغر که خیال واسطه میان عوالم روحانی و جسمانی است.

موضع نفسانی انسان که واقعیتی ممتاز از روح و جسم دارد (Chittick, 1989, p. 18).

و اما کربن در مورد برزخ اولی و خیال مطلق می‌نویسد:

ابن عربی موجود را تقسیم به سه قسم می‌کند: ۱- موجود فی نفسه ۲- موجود لغیره ۳- نه

موجود و نه معدوم یا برزخ اعلی (ابن عربی، انشاءالدوائر، ۱۹۱۹م، ص ۱۵) که این نوع سوم

قابلیت پذیرش وجود و عدم را دارد (Corbin, 1969, p. 146).

کربن معتقد است عالم مثال در نظریه ابن عربی نقطه اتصال دو عالم ماده و معنا، عین و

ذهن، و ذات^۲ و پدیدار^۳ است (همان ص ۱۲۱-۱۲۵). ایزوتسو در مورد جایگاه حضرت مثال و

خیال مطلق در میان حضرات خمس از دیدگاه ابن عربی می‌نویسد: در جهان بینی ابن عربی

^۱- Macrocosm.

^۲- noumen.

^۳- phenomen.

پنج عالم یا حضرت وجودی قابل تشخیص است که هر کدام از این حضرات نماینده کیفیت خاصی از تجلی حق است:

حضرت ذات، عالم غیب مطلق یا غیب الغیوب.

حضرت اسماء و صفات یا حضرت الوهیت.

حضرت افعال یا حضرت ربوبیت.

حضرت مثال یا خیال که میان قلمرو الهی هستی - حضرات ذات، اسماء و افعال - و عالم

محسوسات یا به اصطلاح واقعیت - حضرت حواس - قرار می‌گیرد.

حضرت حواس و مشاهده (واقعیت).

این حضرات یک کل متکامل را تشکیل می‌دهند و چیزهایی که در حضرت پایین‌تر هستند

صُور و مثال‌هایی برای اشیایی هستند که در حضرت بالاتر قرار دارند (ایزوتسو، ترجمه گوهری، ۱۳۸۱، ص ۳۲).

هرچند خداوند در ذاتش غیر قابل مقایسه با مخلوقاتش می‌باشد اما او خود را به وسیله

برزخ عمائیه به صفات مخلوقاتش تشبیه می‌نماید. انسان‌ها تنها از طریق برزخ خیال قادر به

ادراک صفات خداوند و معرفت او هستند؛ زیرا تنها از طریق خیال، معانی فاقد صورت، به

تصویر در می‌آیند (ابن عربی، الفتوحات المکیه، ج ۲، ص ۳۱۱ و ۳۱۲).

وجود برزخی نَفْس انسان

«ابن عربی در ادامه ترسیم عالم خیال در قوس نزول معتقد است هنگامی که خلقت انسان

کامل فرا رسید حضرت حق او را برزخ میان حق و عالم قرار داد زیرا انسان کامل به لحاظ

مظهریت از اسماء الهی، حق است و به جهت حقیقت امکانیه‌اش خلق می‌باشد.

خدا انسان را واجد سه مرتبه عقل و خیال و حس قرار داد و این در حالی است که خیال

برزخ میان حس و معناست ولی برای هریک از قوای نفس دو وجه قرار داد وجهی به سوی

محسوساتِ عالم شهادت و وجهی به سوی حضرت خیال منفصل و عالم غیب و ملکوت. او

حضرت خیال را وسیع تر از عالم شهادت قرار داد و برای آن حضرت در بین قوای انسانی،

قوه یی به نام قوه خیال ایجاد کرد که رو به سوی قوای روحانی معنوی مانند قوه مصوره، فکر،

حافظه، وهم و عقل دارد (همان، ج ۱، ص ۱۲۴؛ ج ۲، ص ۳۹۱، ج ۳، ص ۳۸).

به عنوان مثال نفس انسان که واسط میان غیب و شهادت است به وسیله آلاتی با عالم شهادت ارتباط برقرار می‌کند، یا مثلاً چشم دیدنی‌ها را درک می‌کند و به سوی خیال می‌برد و خزانه خیال را پر می‌کند (همان، ج ۱، ص ۹۴؛ ج ۲، ص ۴۴؛ ج ۳، ص ۳۸).

یکی از قوای روحانی نفس ناطقه، قوه حافظه است که دارای دو عامل می‌باشد، یکی ذکر که حافظه را به حفظ معانی مجرد از ماده و می‌دارد و دیگری خیال که حافظه را به حفظ مثال‌ها وادار می‌کند. به این ترتیب می‌توان گفت حواس، محسوسات را به سوی خیال بالا می‌برد و خیال آنها را با قوه حافظه حفظ می‌کند (همان، ج ۳، ص ۴۰۵).

از طرفی دیگر مواد تفکر از خزانه خیال اخذ می‌شوند در حالی که خزانه خیال آنها را از قوای حسی اخذ کرده و یا توسط قوه مصوره تصویر کرده است. با قوه فکر، خیال صور محسوس، به معقولات ملحق می‌شود، زیرا خیال، صور محسوسات را که متکاتف هستند توسط برزخش تلطیف و روحانی می‌نماید (همان، ج ۱، ص ۱۲۵؛ ج ۴، ص ۱۸۵). این امر می‌تواند نقطه آغاز سیر معرفتی و قوس صعود در عالم خیال تلقی شود.

اما عملکرد عقل در نفس انسان چنین است: هنگامی که قوه مفکره به سوی خیال می‌آید نیازمند قوه مصوره است تا اموری را که خیال ضبط کرده ترکیب نماید تا صورتی که دلیل بر امری است ایجاد شود (همان، ج ۱، ص ۹۴؛ ج ۳، ص ۲۴۴). در مورد غلبه خیال بر عقل می‌توان گفت که عقل جز با تصور، هیچ معنایی را نمی‌پذیرد. تصور ناشی از صورتی است که خیال به آن حکم کرده، پس عقل مقید به خیال است به جز علوم ضروری و بدیهی که خیال هیچ تسلطی بر آنها ندارد. انسان به واسطه علم ضروری می‌داند که هیچ یک از معانی، از سنخ مواد یا در اعیان مواد نیستند و در عین حال چاره‌ای ندارد جز اینکه آن معانی را صورت ماده دهد و از پشت حجاب رقیقی که خیال به او عطا می‌کند در معانی بنگرد (همان، ج ۳، ص ۳۶۴).

انسان کامل محل سیر معرفتی در قوس صعود

ابن عربی معتقد است اگر انسان بخواهد کامل شود باید بتواند همه اشیاء قوس صعود در حضرت خیال منفصل، خواه اعیان ثابته، خواه اشیاء طبیعت و خواه خود را که مدرک آنهاست، ببیند زیرا در نهایت همگی صور عرضی ذات الهی در مراتب مختلف هستی می‌باشند و در خلال همه آن حضرات جریان لایتناهی و پیوسته هستی الهی جریان دارد. به این ترتیب انسان که از نظر وجود مادی مؤخر از سایر موجودات و در پایین ترین قسمت قوس نزول است، با

قرار گرفتن در سیر معرفتی تا بالاترین مرتبه در قوس صعود پیش می‌رود. انسان کامل نه تنها تمامی صورت‌های تجلی را که در سراسر جهان پراکنده است در خود جمع کرده، بلکه از این تمامیت آگاه است و به همین دلیل احدیت جامعی که انسان پدید آورنده آن است مثال احدیت است. در این تلقی انسان به صورت خدا آفریده شده و به همین دلیل خلیفه خدا در زمین است (کاشانی، ۱۳۷۰، ص ۱۱). اولین مرتبه در قوس صعود، مرتبه خیال متصل است که نقطه آغاز حرکت انسان در راه شهود حق می‌باشد» (صانع پور، ۱۳۸۰، صص ۱۳-۱۹).

خیال متصل

«استحاله‌هایی که در عالم رخ می‌دهند برخی سریعند، مانند استحاله ارواح و معانی به صورت‌های جسدی که در حضرت عماء پدیدار می‌شوند و برخی کند هستند مانند استحاله آب به هوا، هوا به آتش، نطفه به انسان و عناصر به گیاه و حیوانات، اما هیچ یک از این استحالات دارای سرعت استحاله صورت‌ها در قوه متخیله انسان که همان «خیال متصل» است نمی‌باشند. فرق میان خیال متصل و خیال منفصل این است که خیال متصل با از میان رفتن تخیل کننده از میان می‌رود اما خیال منفصل حضرتی ذاتی است که همواره پذیرای معانی و ارواح می‌باشد و با خاصیت خود ارواح را تجسد می‌باشد. این در حالی است که خیال متصل، خود از خیال منفصل نشأت می‌گیرد.

تأکید ابن عربی همواره بر این است که فعالیت خیال همیشه در همبستگی با صورت‌های محسوس روی می‌دهد (ابن عربی، الفتوحات المکیه، ج ۱، ص ۱۶۳). آنچه از عماء یا خیال مطلق توسط انسان ضبط می‌شود توسط خیال متصل ضبط شده است و به عنوان مثال محتضر چاره‌ای ندارد جز اینکه آنچه را به وسیله خیال متصل معتقد شده است در حضرت خیال مطلق و منفصل تخیل نماید. بنابر این محتضر هرگز نمی‌تواند حق را از قوه خیال مجرد نماید زیرا برای احتضار حال استشراق بر حضرت خیال منفصل دست می‌دهد (همان، ج ۲، صص ۲۹۶، ۳۱۰).

در خبر صحیح آمده است: «اعبد الله کانک تراه»؛ پس محل عقاید، قوه خیال است. خیال معتقدات را به صورت امور حادث در خیال ضبط می‌کند زیرا معلومات انسان از طریق حواس کسب می‌شود پس انسان هرگز از تسلط خیال در امان نیست.

هیچ راهی برای خروج عقل از این سلطه وجود ندارد و تا انسان هست تسلط خیال بر معلومات و اعتقادات او باقی است. ابن عربی معتقد است خداوند خیال را نور قرار داده تا تمامی مدرکات و معلومات و معتقدات انسان در این نور ادراک شود. نور خیال در عدم محض نیز نفوذ می‌کند و به آن صورت وجودی می‌بخشد، پس خیال بیش از همه مخلوقات متصف به نوریت، شایسته اسم نور می‌باشد. تجلیات به واسطه نور ادراک می‌شوند پس نور خیال شبیه نورهای حسنی نیست (همان، ج ۲، صص ۳۱۱ و ۳۱۳). به این ترتیب عالم مثال مقید یا خیال متصل همان پهنه مخیله انسانی است که همچون آینه‌یی صورت‌های عالم مثال یا خیال مطلق در آن باز می‌تابند» (صانع پور، ۱۳۸۸، صص ۱۹-۲۰).

خیال منفصل در قوس صعود و سیر معرفتی

آن خیالی را که قوای دماغی برای ادراکش شرط نیست «خیال منفصل» می‌خوانند. تجسد ارواح، تروح اجساد، تشخیص اخلاق و اعمال، ظهور معانی به صور مناسب و مشاهده ذوات مجردات در صور اشباح جسمانی همه در این عالم واقع می‌شوند. مثلاً حضرت مصطفی (ص) جبرئیل (ع) را به صورت دحیه کلبی در این عالم دید و نیز ارواح گذشتگان از انبیاء و اولیاء در صور اشباح در این عالم مشاهده می‌شوند، همچنین حضرت خضر (ع) را در این عالم می‌بینند (جامی، ۱۳۸۱، ص ۵۲).

به این ترتیب سیر معرفتی مرتبط با خیال منفصل مبراً از اشتباه و خطاست و شناخت حاصل از شهود در عالم خیال منفصل، شناختی حقانی می‌باشد. «ابن عربی در فتوحات، قائل به مخیله‌ای وابسته به روح متخیل و خیال منفصلی قائم به ذات است. خیال متصل به ملکوت آماده دریافت ماهیت‌های روحی (معانی)، و ارواح و انعکاس آنها همچون یک آینه است. برای مثال، شهود فرشته، متضمن گذار از واقعیتی روحی از سطح خیال منفصل به سطح خیال متصل، و خیال متصل در آن حال که وابسته به تخیل کننده است، به ملکوت می‌انجامد» (شایگان، ۱۳۸۷، ص ۲۰۱).

قلب جایگاه خیال

«جایگاه خیال در هر دو صورت متصل و منفصل قلب است، چنانکه قلب انسان کامل به منزله آینه‌یی است که صور مثالی در آن منعکس می‌گردد. همانگونه که مرتبه روحی انسان

عالم مثال (خیال) در مکتب عرفانی محیی الدین ابن عربی/ ۲۰۷

سایه مرتبه احدیت است، مرتبه قلبی آدمی نیز سایه مرتبه واحدیت است (قیصری، تصحیح آشتیانی، ۱۳۸۲).

خداوند در حدیث قدسی فرمود: «زمین و آسمانم گنجایش مرا ندارند اما قلب مؤمن متقی و پاکیزه گنجایش مرا دارد.» چون قلب، متصف به وسعت حق شود غیر از حق در او نگنجد زیرا غیر حق در ابتدای تجلی حق، در نظر متجلی له فانی شده است. اگر احدیت در قلب تجلی کند کثرت و دوگانگی متلاشی می‌گردد و برای متجلی له شعور به نفس خویش نخواهد ماند تا با دیده نفس خویش، غیر را ملاحظه کند زیرا او ذات خود را جز عین حق نمی‌بیند. هنگامی که حق با شئون صور متنوع تجلی کند و آنچه در غیب مطلق است بر انسان ظاهر شود، به حسب صوری که تجلی در آن صور واقع می‌شود قلب وسیع یا ضیق می‌گردد. دل عارف از احکام جزئی مقید خالی است و لذا به اقتضای صور متخیله که قائم به اوست رنگ می‌گیرد اما قلب غیر عارف فارغ از احکام جزئی نیست و تجلی، رنگ احکام جزئی را می‌گیرد (خوارزمی، ۱۳۶۸، ص ۴۲۳-۴۲۷). به واسطه قلب، مقامات باطن انسان مطابق با عالم مثال است و آدمی باعتبار مقام نفس و در بر داشتن خیال متصل و قوه متخیله متصل، مطابق با عالم برزخ می‌باشد. تا زمانی که انسان از عالم برزخ عبور نماید، به عالم عقول نمی‌رسد زیرا او به اعتبار قوه عاقله و مقام تعقلش محاذی عالم عقول است (قونوی، ترجمه خواجه‌ای، ۱۳۷۱، ص ۱۸۹۷).

ابن عربی معتقد است قلب انسان بذاته منبع سماع قرآن کریم، به واسطه جبرئیل، و نیز منبع سماع کلام عقل و سماع نفس کلی و ملائکه سماوی و ارضی و این قبیل مکاشفات است، پس قلب دارای چشم و گوش و سایر حواس می‌باشد. خداوند فرمود: «فانها لا تعمی الابصار و لکن تعمی القلوب اللتی فی الصدور» (حج/۴۶) و «ختم الله علی قلوبهم و علی سمعهم و علی ابصارهم عشاوه» (بقره/۷). این همان حواس روحانی است که به حواس جسمانی متصل می‌شود و حجاب بین حواس روحانی و جسمانی برطرف شده، اصل با فرع متحد می‌گردد. روح با این حواس مشاهده می‌کند زیرا این حقایق با خیال مقیدش متحد هستند، سپس به تدریج و با حصول ملکه به عالم مثال مطلق منتقل می‌شود و بر آنچه به عناصر و سماوات اختصاص دارد، مطلع می‌گردد، سپس به سوی لوح محفوظ و ام الكتاب صعود می‌کند و در نهایت به حضرت علم الهی منتقل می‌گردد. روح بر هر آنچه از اعیان که خدا بخواهد مطلع

می‌شود. خداوند فرمود: «و لا یحیطون بشیء من علمه الا بما شاء» (بقره/۲۵۵). فوق این مرتبه، مرتبه فناست (شرح قیصری، فصل هفتم).

عارف می‌داند آنچه در حس ظاهر می‌شود صورت چیزی است که در عالم مثال است و آنچه در عالم مثال است، صورت معانی بی است که از جانب حضرت الهی بر ارواح مجرد نازل می‌شود. آن معانی از مقتضیات اسماء هستند، پس عارف حقایق وقتی صورتی مشاهده کند یا کلامی بشنود، یا معنی بی از معانی در دل او واقع شود، به مبادی آن استدلال می‌کند و مراد حق تعالی را از آن می‌فهمد. از اینجاست که می‌گویند هرچه در عالم حادث می‌شود، رسول حق تعالی است و پیام حضرت حق را به بنده می‌رساند. خداوند می‌فرماید: «و کأین من آیه فی السماوات و الارض یمرون علیها و هم عنها معرضون» (یوسف / ۱۰۵) اعراض ایشان به علت دوامشان در خواب غفلت است و این مقام را کسی می‌داند که جمیع مقامات علوی و سفلی برایش منکشف شده باشد. در این صورت وی امر الهی را می‌بیند که از حضرت الهی به عرش و کرسی و سماوات و ارض در حال نازل شدن است و در هر مقامی صورت آن را مشاهده می‌کند (خوارزمی، ۱۳۶۸، ص ۳۳۴).

عقل و تجلی

«خیال را به هر عنوان که لحاظ کنیم، اعم از کل عالم، واسطه بین ارواح و اجساد، نفس آدمی و یا قوه خاصی از نفس، اهمیت نهایی اش را تنها در قالب رابطه اش با حقیقت الهی ای که آن را پدید آورده، می‌توان دریافت. یکی از مهمترین مفاهیمی که شیخ پدید آمدن عالم و نفس را در قالب آن، توضیح می‌دهد، تجلی است. خدا هم در عالم کبیر و هم در عالم صغیر، خود را با ظاهر ساختن اسماء و صفات خویش، متجلی می‌سازد.... ابن عربی هم بر تنزیه خدا پافشاری می‌کند، و هم بر تشبیه او. خدا به هیچ یک از اشیاء شبیه نیست، چرا که بی نهایت فوق همه آنها قرار دارد و شبیه همه آنهاست، چرا که اوصاف خویش را در آنها ظاهر می‌نماید.... از دیدگاه شیخ، عقل - ابزار اصلی متکلمان و فلاسفه - تنزیه خدا را به آسانی اثبات می‌کند، لیکن از ادراک تشبیه او، عاجز است. برعکس، خیال تشبیه او را درک می‌کند ولی از تنزیه او هیچ نمی‌داند. خیال قادر است تا خدا را در تجلی و تشبیهش، «شهود» کند، در حالی که عقل خدا را در تنزیهش «فهم» می‌کند.

قوای حسی و خیالی با ذات خود، طلبِ رؤیتِ پدید آورنده خویش را دارند، در حالی که قوای عقلانی با ذات و ادله خویش... طالبِ شناختِ پدید آورنده خود هستند.

معرفت کامل به خدا، مستلزم شناخت او از طریق عقل، و نیز شهود او از طریق خیال است. بدون به کارگیری هر دو قوه، نمی‌توان ماهیت حقیقی تنزیه و تشبیه خدا را ادراک کرد. هریک از این دو قوه، به تنهایی، از حقیقت، تصویری ناقص و واژگون به دست می‌دهد. تأکید انحصاری بر تنزیه، خدا را از عالم منفصل می‌کند، در حالی که تأکید صرف بر تشبیه، وحدت حق تعالی را تحت الشعاع قرار می‌دهد و به چند خدایی و شرک می‌انجامد.

تجلی خدا همه موجودات را در بر می‌گیرد. از منظر انسان، تجلی دو بُعد دارد: ظاهر و باطن. ظاهر همان عالم شهادت است، و باطن همان عالم غیب. انسان عالم صغیری است که در درون خویش، همه عوالم را در بر دارد. چنانکه بدن یک تجلی شهادی خداست، روح یک تجلی غیبی است و نفس تجلی‌ای است که در برزخ بین غیب و شهادت قرار دارد.

صوفی در سیر و سلوک روحانی خویش، می‌کوشد تا بدن را با نفس، و نفس را با روح، یگانه گرداند. هدف آن است که وحدت آن چنان بر انسان غالب شود که تبدیل به آئینه کاملی گردد که وحدت وجود را منعکس می‌سازد. سیر به سوی یگانگی، در عالم خیال نفس، صورت می‌گیرد. احوال روحی و روانی را که تجلیات خدا در عالم صغیر انسانی هستند، نمی‌توان به نحو مطلوب در قالب مقولات فاهمه بیان کرد، چرا که عقل، ویژگی با ارزش تجرید است و با تأکید برلیس کمثله شیء (۴۲ / ۱۱) خدا را از صفات مربوط به عالم مبرا می‌سازد. ولی برای رسیدن به معرفت کامل، علاوه بر درک این تنزیه، ادراک حضور خدا در عالم، و در نفس نیز لازم است.

صوفیان زبر دست، از طریق شناخت نفس خود، به تشبیه خدا؛ یعنی به تجلی او در درون خویش معرفت پیدا می‌کنند. شیخ حدیث مشهور نبوی را که می‌گوید: «هر که خود را بشناسد رب خویش را می‌شناسد»، چنین تفسیر می‌کند که انسان می‌تواند از طریق معرفت نفس، به تجلی خدا در بدن، نفس و روح خویش معرفت پیدا کند- هر چند که به واسطه متعالی و منزّه بودن خدا، هرگز نمی‌توان او را فی نفسه شناخت و به کنه ذاتش پی برد. خیال در مرتبه نفس، با شهودی که امور روحانی (فرا حسی و نامرئی) را با امور جسمانی (حسی و مرئی) در هم می‌آمیزد، به ادراکی عینی، از تجلی خدا، معرفت می‌یابد» (چیتیک، ترجمه کاکایی، ۱۳۸۸، ص ۱۱۶-۱۱۸).

رؤیا و حضرات خمس از نظر ابن عربی

در تفکر ابن عربی مسایل معنوی و باطنی مانند خواب و رؤیا به اندازه مسایل عادی و ظاهری اهمیت دارند و مستقیماً با درک او از عالم خیال ارتباط دارند؛ زیرا خیال در عرفان او کارکردهای بسیار مهمی دارد. او جهان اندیشه خود را با اتکاء بر عالم خیال بنا می‌کند. خیال را غیر واقعی و بیهوده نمی‌داند بلکه دارای حقیقتی والا می‌داند. این بحث با اندیشه وحدت وجود او نیز ارتباط دارد، چرا که او وجود را به پنج مرتبه یا عالم تقسیم می‌کند:

حضرت ذات ۲- حضرت عقول ۳- حضرت ارواح ۴- حضرت خیال (مثال) ۵- حضرت حس (ماده)؛ و حضرت خیال را واسطه بین عالم ارواح و ماده قرار می‌دهد و صورت اشیاء را به این عالم متعلق می‌داند و بجز این عالم مثال مطلق (مثال منفصل) که عالم واسطه است، عالم مثال مقید (متصل) هم وجود دارد که منظور از آن قوه مخیله انسان است که می‌تواند انسان را به آن عالم برساند؛ زیرا هر چیزی که در این عالم است صورتی در عالم مثال دارد. و از آنجایی که خواب و رؤیا در عالم خیال اتفاق می‌افتد قبل از پرداختن به شرح خیال و خواب و تأویل آن، لازم است به شرح «ارض الحقیقه» یا «ارض الواسعه» نیز پرداخته شود تا بتوانیم درک صحیحی از رؤیایا داشته باشیم و غایت آمال ابن عربی از رؤیا را درک کنیم. زیرا ابن عربی در شرح آیه مبارکه «یا عِبَادِیَ الَّذِینَ آمَنُوا إِنَّ أَرْضِیْ وَاسِعَةٌ فَاِیَّیْ فَاعْبُدُونِ» (عنکبوت/ ۵۶)، می‌گوید: خلق از خاک یا طین که حضرت آدم از آن خلق گشته، همان ارض الحقیقه‌ای است که شامل ارض الخیال می‌شود. برزخی است که تصور انسان کامل را شکل می‌بخشد و آن را با تمامی منظومه حقیقی آن چه، صغیر و چه کبیر و چه الهی و چه بشری، به تصور می‌کشد.

ارض مافوق طبیعی همان جایی است که نه فقط اشیاء در آن فاسد نمی‌شوند بلکه حیات جاودان دارند و در آنجا به گفت و شنود مشغولند، این همان ارض روحانی است که ابدان با مواد ظریف و نامحسوسی شکل یافته‌اند؛ یعنی آن گاه که عقل لباس صورت در می‌پوشد این است دلیل آنکه عارفان تنها با روح در آن وارد می‌شوند و حجاب‌های جسمانی را در دنیای دون مادی متروک می‌گذارند و بالاخره ارض کمال و تکمیل است و چون نمایشی است که تمام امور مرئی شخص خردمند در آن نمایان می‌شود، همان جایی که رؤیا به حقیقت می‌پیوندد و نفوس برای دریافت رأی نهایی خداوند در انتظار به سر می‌برند» (مظاهری، ۱۳۸۶، ش ۱۱، ص ۸۶-۸۷).

«ابن عربی رؤیا را پهنه فعالیت و خلاقیت خیال می‌داند؛ زیرا انسان در پهنه خیال، اعراض را به شکل صورت‌های قائم به خود می‌بیند که با وی گفتگو می‌کنند و نیز پیکرهایی می‌بیند که در وجود آنها شک نمی‌کند» (ابن عربی، الفتوحات المکیه، ج ۱، ص ۳۰۴-۳۰۶).

برای استناد بیشتر در این باره، بخش الرؤیا (الاحلام) فص ششم از کتاب شرحی بر فصوص الحکم ابوالعلا عقیفی را بیان می‌کنیم: «دست یابی به اندیشه‌ای روشن درباره رؤیا و جایگاه در منظر فلسفی فراگیری که ابن عربی در باب طبیعت وجود وضع کرده دشوار است؛ زیرا سخن او درباره رؤیا آمیزه‌ای از فلسفه، علم النفس و تصوف است. چه بسا انسان تردید کند که دیدگاه او را در باب احلام (رؤیا) نظریه‌ای در طبیعت هستی به شمار آورد یا نظریه‌ای در علم النفس، یا جزئی از نظریه کلی او درباره کشف صوفیانه... ابن عربی هستی را به پنج مرحله تقسیم می‌کند و آنها را حضرات خمس می‌نامد و احلام را - یا به عبارت دقیق‌تر برخی از احلام را که همان رؤیای صادق باشد - از مظاهر یکی از این حضرات که حضرت خیال یا حضرت مثال باشد می‌شمارد. نزد ابن عربی عالم مثال، عالمی است حقیقی که صورت‌های اشیاء در آنجا موجودند به گونه‌ای که به لحاظ لطافت و زمختی بینابین‌اند؛ یعنی بین روحانیت محض و مادیت صرف قرار دارند.

چنین عالمی را او عالم مثال مطلق یا عالم مثال منفصل می‌نامد. البته او از عالمی به نام عالم مثال مقید یا متصل که مرادش همان عالم خیال انسانی است نیز سخن می‌گوید.

نباید میان عالم مثال مطلق و عالم مُثَل افلاطون - به رغم اینکه در هر دو تعبیر، واژه مثال آمده است - خلط شود؛ چرا که عالم مثال مطلق مشتمل بر معانی مجرد نیست بل محتوی صورت‌هایی است مقداری و محسوس که از یک سو شبیه است به معانی مجردی که در عالم معقول است (و اینها به مُثَل افلاطون شباهت دارد)؛ و از سوی دیگر همانند موجوداتی خارجی در عالم محسوس است.

عالم مثال مقید - یا عالم خیال - چیزی نیست جز آینه‌ای در عقل انسانی که صورت‌های عالم مثال مطلق در آن منعکس می‌شود. پس مخیله قوه‌ای است که انسان را به عالم مثال مرتبط می‌کند و قوه‌ای نیست که آنچه را وجود ندارد بیافریند یا فقط صورت موجود محسوس را در ذهن حاضر کند. البته گاه قوه مخیله صورت‌هایی خلق می‌کند که در هیچ یک از عوالم پنجگانه‌ای که به آن اشاره کردیم، بازایی ندارد؛ چرا که این قوه در خواب و بیداری، همواره در حرکت و دارای نشاطی مستمر است. هرگاه حواس یا قوای دیگر روی آن اثر بگذارند، وظیفه

حقیقی خود را گم می‌کند و صورت‌هایی بدون مثال می‌آفریند. اما اگر کاملاً از تأثیر حواس و سایر قوای نفسانی برکنار باشد و به آخرین درجه نشاط خود برسد - که تنها در خواب رخ می‌دهد - صورت‌های عالم مثالی در آن منعکس می‌شود همانگونه که صورت اشیاء در آینه؛ و رؤیای صادق تحقق می‌یابد.

چندان شگفت نیست که ابن عربی مخیله‌ای را - که بدین گونه توصیف کردیم - قوه‌ای از قوای قلب می‌شمارد؛ زیرا او می‌گوید قلب کسی که در خواب است - در حالی که با عالم علوی پیوند خورده - شباهت بسیار به نهری آرام از آب زلال دارد که صورت‌های تمام حقایق نورانی در آن باز تأیید می‌شود؛ اما این صورت‌ها چیزی نیست جز اشباح، سایه‌ها یا رموزی برای حقایقی که در پشت آن صورت‌هاست.

از این رو ابن عربی قایل است که احلام و رؤیایها را حتماً باید تأویل و تأبیر کرد. پس ابراهیم در خواب چیزی جز رمز ندید. قوچ قربانی را دید که در نیروی خیالش به صورت فرزندش متمثل شده بود. او به هیچ وجه فرزندش را ندید ولی به خیالش آمد که او را دیده است. رؤیای او صادق بود؛ یعنی رمزی برای حقیقتی از حقایق بود که می‌بایست تأویل می‌شد؛ اما ابراهیم آنچه را دیده بود تأویل نکرد و به ذبح فرزندش پرداخت و خداوند قوچ را جایگزین او کرد. پس آنچه در عالم مثالی وجود داشت و نیز آنچه ابراهیم در عالم محسوس بالفعل یافت همان قوچی بود که قربانی شد؛ اما صورتی از آن در قوه خیال ابراهیم ظاهر شد و این قوه آن را به شکل فرزندش درآورد. از این رو ابن عربی می‌گوید: «پس این فدیة مربوط به آن چیزی بود که در ذهن ابراهیم (ع) واقع شد نه آنچه در نفس الامر و نزد خداوند بود.» دسته‌ای دیگر از احلام هست که در آنها حقایق اشیاء مستقیماً و بدون وساطت نیروی تخیل برای قلب انکشاف می‌یابد. در چنین رؤیاهایی هیچ گونه رمزی وجود ندارد و در نتیجه بی نیاز از تأویل است.

برزخ پس از مرگ

«برزخ در لسان احادیث، به عنوان عالمی پس از مرگ، معرفی می‌شود. به اعتقاد مفسران، این آیه قرآن اشاره به عالم برزخ دارد، حوادث پس از مرگ و پیش از رستاخیز است، نوعاً یکی می‌دانند. ابن عربی مانند دیگران، بین عالم برزخ و عالم خیال (مثال)، ربطی آشکار قائل است. لذا غالباً به آیه دیگری که کلمه برزخ در آن آمده است استناد می‌کند و آن را اشاره به

خیال به معنای عام می‌داند: «دو دریا را که به هم می‌رسند در هم آمیخت. میان آنها برزخی است که به همدیگر تجاوز نمی‌کنند»^۱. شیخ می‌گوید: «اگر این برزخ نبود، هیچ یک از این دو، از دیگری متمایز نمی‌گشت». این برزخ همان حقیقت خیال است، و بسته به اینکه با توجه به زمینه خاص، آیه را در چه مورد به کار بریم، آن «دو دریا» می‌توانند وجود و عدم، عالم روحانی و جسمانی، روح و بدن و یا دنیا و آخرت باشند.

منابع متقدم، بخصوص اگر از دیدگاه سنت متأخر قرائت شوند، رابطه بین عالم برزخ و عالم خیال را به خوبی نشان می‌دهند. قرآن بین خواب و مرگ رابطه‌ای روشن برقرار می‌کند^۲ در حالی که پیامبر(ص) خواب را «برادر مرگ» می‌نامد^۳. تنها یک گام کوتاه لازم است تا از چنین داده‌های سنتی به این برداشت برسیم که رؤیای ادراکاتی را در اختیار فرد زنده قرار می‌دهند که تا حدودی شبیه ادراکات مردگان است. به علاوه، بسیاری از توصیفات که در باب مشاهدات پس از مرگ در احادیث آمده است، به «تجسم» اعمال و معانی تصریح دارد. به عنوان مثال، پیامبر(ص) فرموده است که نمازهای سبک شمرده شده مانند پارچه‌ای مندرس، در هم پیچیده خواهند شد و به صورت فرد گناهکار پرتاب خواهند گشت. حسنات به صورت انسان‌های خوش سیما ظاهر خواهند شد و سیئات به صورت عجزه‌های بد قیافه؛ همچنین گناهان به صورت سگ یا خوک در می‌آیند.

بسیاری از فلاسفه، متکلمان و صوفیان متقدم بر ابن عربی، تا حدود زیادی ماهیت مثالی مشاهدات برزخی را پذیرفته بودند. کار او تنها این بود که کیفیت رخ دادن این امور را در چارچوب آموزه‌های مابعدطبیعی (metaphysical) و جهان‌شناختی خویش توجیه و تبیین کند.

انسان به عنوان عالم صغیر، سه عالم مخلوق را در بر دارد: روحانی، مثالی و جسمانی، روح از نفخه‌ی الهی نشأت می‌گیرد، در حالی که جسم از خاک آفریده شده است. نفس بین این دو، قرار دارد و از ویژگی‌های هر دو طرف بهره‌مند است. از این رو از حیث ذاتش، همچون روح

^۱ - مرج البحرین یلتقیان بینهما برزخ لا یبغیان(الرحمن ۱۹/۲۰).

^۲ - الله یتوفی الانفس حین موتها و التی لم تمت فی منامها (خداوند جانها را هنگام مرگ آنها، و نیز آن را که نمرده است، در خوابش می‌گیرد. (زمر/۴۲)

^۳ - النوم اخو الموت. (عوالی اللآلی/۷۳/۴)

واحد است، ولی از حیث قوایش، همچون بدن کثیر است. ماهیت متضادِ نفس از آنجا آشکار می‌شود که می‌توان آن را بر مبنای درجه بلوغ اخلاقی و معنوی افراد، به انواع مختلفی تقسیم کرد. صوفیان با استفاده از اصطلاحات قرآنی، سه قسم از این اقسام را چنین توصیف می‌کنند: نفس اماره (یوسف/۵۳) که به بدیمی خوانند، نفس لوآمه (النازعات/۲) که خودش را به خاطر تقصیراتش سرزنش می‌کند، و نفس مطمئنه (الفجر/۲۷) که با خدا آرامش می‌یابد. از دیدگاه صوفیه، اینها نوعاً سه مرتبه متوالی ترقی نفس‌اند. نکته مهم در اینجا این است که آن چیزی که باید از مرتبه اماره بودن به مطمئنه بودن عروج کند، نفس است ولی برعکس، روح به عنوان نفخه الهی، از آغاز، کمال فطرت را داراست. در این طرح، بدن ابزار رشد و شکوفایی نفس را تأمین می‌کند. بدون بدن، روح الهی نمی‌توانست خود را به صورت افراد انسانی خاص ظاهر سازد. شیخ روح الهی را به خورشید تشبیه می‌کند و روح فرد انسان را به شعاع آفتاب که از روزن خانه‌ها به درون می‌تابد. به اعتقاد وی، حکمت الهی اقتضا دارد که این انوار متفرد بقا داشته باشند. لذا در هر مرحله از رشد که باشند، از جمله در برزخ پس از مرگ، خداوند برای آنها بدنهایی می‌آفریند.

و چون خدا می‌خواهد که این انوار به صورت همان تمیزی که پذیرفته‌اند، باقی باشند، هنگام انتقالشان از این دنیا، در حالت خواب و بایس از مرگ، اجساد برزخی برای آنها می‌آفریند تا این ارواح در این اجساد، متمایز باشند... این تمیز تا ابدالآباد باقی می‌ماند، آن ارواح، هرگز به وحدت عینی اولیه شان باز نمی‌گردند.

مشاهدات عالم «قبر» که شرح آن در احادیث آمده است، زمانی رخ می‌دهد که روح انسان در برزخ، به بدن مثالی تعلق می‌گیرد. شیخ در متنی طولانی که تا حدود زیادی نحوه برداشت وی را از چنین مشاهداتی روشن می‌کند، دوازده مقوله را توصیف می‌کند که می‌توانند به صورت مثالی تجسد یابند و اولیای خدا در زمان مرگ، و هنگام قالب تهی کردن می‌توانند آنها را ببینند. این مقولات عبارتند از: اعمال، علم، اعتقاد، مقام، حال، پیامبری خاص، ملکیت خاص و اسمای الهی مربوط به افعال، صفات، نعوت، تنزیه و ذات خدا. صورت‌هایی که این حقایق به خود می‌گیرند نمونه‌ای از نعمت‌های بهشت را به دست می‌دهد. به گفته شیخ، هر یک از این صورت‌های دوازده گانه، نماینده تجربه‌ای از مشاهده حقایق و معانی فوق صورت است، زیرا در برزخ پس از مرگ، «معانی تجسد می‌یابند و در قالب اشکال و مقادیر، ظاهر می‌گردند و در نتیجه دارای صورت می‌شوند». بیان توضیح او در مورد تجسد، «علم» و تجسد «رسولی

خاص»، برای روشن ساختن فحوای کلی متن یاد شده کافی است. اگر انسان متوفی علمش به خدا را از راه کشف به دست آورده باشد، تجسد این علم هنگام مرگ، کامل‌تر از تجسد آن علمی است که از استدلال عقلی اخذ شده باشد.

صورت کشف در تجلی، کاملتر و زیباتر است، چرا که کشف و تحصیل این علم، نتیجه تقوی و عمل صالح است که عبارت است از قول خدای تعالی، «تقوی پیشه کنید و خدا به شما تعلیم خواهد داد». علم این شخص در لحظه مرگ، به صورتی زیبا و یا نوری که آن را می‌پوشد ظاهر می‌شود.

شیخ در توصیف ظهور «صورت یک رسول» به آموزه‌ای اشاره دارد که در ساختار فتوحات، و به طور اخص، در ساختار کتاب گرانقدر مختصرش فصوص الحکم، موثر افتاده است - مبنی بر اینکه اولیای مسلمان خدا علوم، احوال و مقامات خود را نه تنها از محمد(ص)، بلکه از سایر انبیا نیز به ارث می‌برند. از این رو یک شخص ممکن است که ارتباطی روحانی با یکی از انبیای قبل از اسلام داشته باشد.

گاه در زمان احتضار، پیامبری که این شخص از او ارث برده است بر وی تجلی می‌کند، چرا که [آن چنان که پیامبر(ص) فرمود] «علما وارثان انبیا هستند»^۱ لذا این شخص در وقت احتضار، عیسی(ع)، یا موسی(ع)، یا ابراهیم(ع)، یا محمد(ص) و یا پیامبری دیگر را می‌بیند. بعضی از اولیای خدا ممکن است در لحظه‌ای که آن پیامبری که وارث او هستند به سوی آنها می‌آید، از روی شادی نام وی را به زبان آورند چرا که همه انبیا سعید [و بهجت زا] هستند. در نتیجه، این شخص محتضر، ممکن است در لحظه احتضار، نام عیسی را ببرد و یا وی را به همان نامی که خدا نامیده، مسیح بخواند - که غالباً نیز چنین است. به همین جهت، کسانی که در مجلس حاضرند، با شنیدن چنین کلمه‌ای از آن ولی خدا، به او سوء ظن برده، می‌گویند که وی هنگام مرگ، مسیحی شده و اسلام از او سلب گشته است و یا ممکن است که این فرد، نام موسی(ع) و یا یکی از انبیای بنی اسرائیل را بر زبان آورد و ایشان بگویند که وی یهودی شده است در حالی که او نزد خدا از بزرگ‌ترین سعادت‌مندان است. عامه مردم این مشهد را نمی‌شناسند. بلکه فقط اهل الله و صاحبان شهود از آن آگاه‌اند.

^۱ - این روایت در کتب شیعه از امام صادق(ع) نقل شده است. بدین مضمون که العلماء ورثه الانبیاء. (کلینی،

باید توجه داشت که «سعادت» رایج ترین تعبیر اسلامی برای واصل شدن به قرب خدا و بهشت است. متضاد آن «شقاوت» است که عبارت است از رنج و عذاب جهنم که در اثر بُعد از خدا حاصل می‌شود» (چیتیک، ترجمه کاکایی، ۱۳۸۸، ص ۱۵۸-۱۶۱).

نتیجه گیری

از تأمل در اعتقادات حکمت ایران باستان و حکمت خسروانی و نظریه مُثُل افلاطونی از یک سو، حکمت و عرفان اسلامی از سوی دیگر، به این نتایج می‌رسیم که عبارتند از:

صور معلقه که سه‌رودی بر آن اعتقاد داشت، به تصریح خودش غیر از مُثُل افلاطونی می‌باشد، زیرا مثل نوریه ثابت در عالم انوار عقلیه می‌باشند. این مثل معلقه واقعاً معلقند چرا که هیچ محلی نداشته و با مکانی انطباق نمی‌یابند. آنچه در جهان ماده ملاحظه می‌شود می‌تواند مظاهری برای مثل معلقه شمرده شود فلذا حقایق مثالی توسط مظاهر متناسب خویش در جهان محسوس تجلی و ظهور می‌یابند و کسانی که از بصیرت لازم برخوردار باشند می‌توانند این موجودات برزخی و مثالی را در مظاهر و مرائی متناسب با آن صور خیالی مشاهده نمایند.

حضرات عرفاء شامخین، به سلسله مراتب عوالم وجودی با اندک اختلافی اعتقاد دارند، و همه آنها به وجود عالم واسط که همان عالم مثال (برزخ) باشد، معترفند. از نظر عرفاء، کشف و شهود، وحی و الهام، معراج پیامبران در عالم مثال و از طریق قوه خیال صورت می‌پذیرد. آنها «خیال» را به «خیال متصل مقید» و خیال «منفصل مستقل» تقسیم می‌کنند. ایشان معتقدند با گذر از خیال متصل است که عارف به برزخ مطلق (ملکوت) می‌پیوندد و به عالم نفوس مجرده وارد می‌شود و از این عالم به عالم اعیان ثابته می‌رسد، سپس با ذات- مثالی خودش آشنا می‌شود.

محبی الدین ابن عربی که پدر عرفان نظری نامیده می‌شود عقیده دارد خیال به علت آنکه جامع ضدین - عقل و حواس مادی - است مظهریت از اسم «قوی» خداوند دارد. همچنین وی عالم خیال را نزدیک‌ترین دلالت به حق می‌داند، زیرا بنا بر نظریه او حضرت حق، «اول» است و «آخر»، «ظاهر» است و «باطن»، در نتیجه عالم خیال تنها حوزه‌ای است که عارف در آن حضرت قادر به جمع کردن صفات متضاد الهی است. از آنجا که عقل قادر به جمع میان اضداد نیست، ابن عربی شأن عبودیتی انسان را متناسب با حضور در عالم خیال می‌داند. ابن عربی در نظریه عرفانی خویش از عالم خیال به عنوان طرق معرفه الله نام می‌برد. وی معتقد است قوه

عالم مثال (خیال) در مکتب عرفانی محیی الدین ابن عربی/ ۲۱۷

خیال آدمی قوه‌ای بهشتی است، زیرا در بهشت نیکان هر چه بخواهند نزد ایشان حاضر می‌شود و اراده ایشان مساوی ایجاد است.

بر اساس آموزه‌های عرفی و اعتقادی، ارواح بشری پس از گذر از کرانه‌های عالم محسوس در جهانی دیگر منزل می‌گزینند، که به اصطلاح شرعی برزخ یا قبر نامیده می‌شود. این مرتبه در میان دنیا و آخرت قرار داشته رو به آستان قیامت کبری دارد، که با حشر کلی در پی صور اول و ثانی بر چیده خواهد شد!

به واسطه وجود عالم برزخ و جهان واسطه مثالی است که معراج نبی مکرم اسلام (ص) و رؤیت و مشاهده ملائکه و انبیا و قدیسان، حضور ارواح طیبه ائمه اطهار (علیهم السلام) در هنگام احتضار برای مؤمن، سؤال و جواب قبر، نعیم یا عذاب برزخی و... توجیه پذیر می‌شوند. دیدار آشنایان و ملکوتیان، حادثه‌ی نزول عیسی (ع)، رجعت مؤمنین و شهداء در آخرالزمان، حضور جبرئیل امین در محضر مریم عذرا، مشاهده جبرئیل امین به هیأت دحیه کلبی، حضور پیامبران و پیشوایان دین (علیهم السلام) هنگام مرگ و... هم در ارتباط با عالم مثال (برزخ) است که ذوات روحانی تجسد پذیر می‌شوند و با صور جسمانی ظهور می‌کنند.

Archive

منابع و مأخذ:

- ۱- قرآن کریم.
- ۲- نهج البلاغه، ۱۳۷۹، ترجمه‌ی محمد بهشتی، نشر تابان.
- ۳- آشتیانی، سید جلال الدین، ۱۳۸۲، شرح مقدمه قیصری بر فصوص الحکم، تهران: مرکز انتشارات دفتر تبلیغات اسلامی.
- ۴- ابراهیمی دینانی، غلامحسین، ۱۳۸۶، شعاع اندیشه و شهود در فلسفه سهروردی، تهران: نشر حکمت.
- ۵- ابن عربی، محیی الدین، ۱۲۹۳ق، الفتوحات المکیه (چهار جلد)، بلاق.
- ۶- ابن عربی، محیی الدین، ۱۳۷۷، ترجمان الاشواق، ترجمه و شرح: رینولد نیکلسون، ترجمه و مقدمه: گل بابا سعیدی، تهران: روزنه.
- ۷- ابن عربی، محیی الدین، ۱۳۷۰، مسائل، مقدمه و تصحیح و ترجمه و تعلیق: از سید محمد دامادی، تهران: مؤسسه مطالعات و تحقیقات فرهنگی.
- ۸- ایزوتسو، توشیهیکو، ۱۳۸۱، صوفیسم و تائوئیسم، ترجمه: محمد جواد گوهری، تهران: روزنه.
- ۹- جامی، عبدالرحمن، ۱۳۸۱، نقد النصوص فی شرح نقش الفصوص، با مقدمه و تصحیح و تعلیقات: ولیام چیتیک و پیشگفتار جلال الدین آشتیانی، تهران: مؤسسه پژوهشی حکمت و فلسفه ایران.
- ۱۰- جوادی آملی، عبد الله، ۱۳۸۸، معاد در قرآن، قم: نشر اسراء.
- ۱۱- چیتیک، ویلیام، ۱۳۸۸، عوالم خیال، ابن عربی و مسئله اختلاف ادیان، ترجمه: قاسم کاکایی، تهران: هرمس.
- ۱۲- خوارزمی، تاج الدین حسین بن حسین، ۱۳۶۸، شرح فصوص الحکم، تصحیح: نجیب مایل هروی، تهران: انتشارات مولی.
- ۱۳- رضی، هاشم، ۱۳۷۹، حکمت خسروانی (سیر تطبیقی فلسفه و حکمت و عرفان در ایران باستان از زرتشت تا سهروردی و استمرار آن تا امروز)، تهران: انتشارات بهجت.
- ۱۴- ریچاردچ، پاپیکن - آرووم استرول، متافیزیک و فلسفه معاصر، ترجمه: جلال الدین مجتوی.

- ۱۵- سهروردی، شهاب الدین، ۱۳۷۶، حکمة الاشراق، ترجمه: سید جعفر سجادی، تهران: انتشارات دانشگاه تهران.
- ۱۶- شایگان، داریوش، ۱۳۸۷، آیین هندو و عرفان اسلامی (بر اساس مجمع البحرين داراشکوه)، ترجمه: جمشید ارجمند، تهران: نشر فرزانه روز.
- ۱۷- صائینی، محمد حسین، ۱۳۸۰، خیال منفصل در فلسفه اشراق، مجموعه مقالات نخستین کنگره بین المللی شیخ شهاب الدین سهروردی (شیخ اشراق) جلد اول، زنجان: باران.
- ۱۸- صانع پور، مریم، ۱۳۸۸، تجرد خیال در حکمت متعالیه، تهران: نشر بنیاد حکمت اسلامی صدرا.
- ۱۹- عقیقی، ابوالعلا، ۱۳۸۰، شرحی بر فصوص الحکم، ترجمه: نصرالله حکمت، تهران: الهام.
- ۲۰- فرهنگ معارف اسلامی، ج ۲.
- ۲۱- قونوی، صدرالدین، ابوالمعالی محمدبن اسحق، ۱۳۷۱، الفکوک یا کلید اسرار فصوص الحکم، مقدمه و تصحیح و ترجمه: محمد خواجهوی، تهران: مولی.
- ۲۲- قیصری، داوود بن محمود، ۱۳۸۲، مقدمه بر فصوص الحکم، تصحیح: سیدجلال الدین آشتیانی، قم: بوستان کتاب.
- ۲۳- کاشانی، کمال الدین عبدالرزاق، ۱۳۷۰، شرح فصوص الحکم، قم: بیدار.
- ۲۴- کربن، هانری، ۱۳۸۲، روابط حکمت اشراق و فلسفه ایران باستان (بنمایه‌های زرتشتی در فلسفه سهروردی)، ترجمه: عبدالمحمد روح بخشان، تهران: اساطیر.
- ۲۵- نور بخش، جواد، ۱۳۷۹، فرهنگ نور بخش (اصطلاحات تصوف)، تهران: یلدا قلم.
- 26- Chittick, willam C. The sufi path of knowledge, state university of New York press, 1989 .
- 27- Corbin, Henry, Creative Imagination in the Sufism of Ibn Arabi, trans. By Rulph Manheim, Princeton University press, 1969 .