

واکاوی حکمت نوریه در فصّ یوسفی در نسبت با مفهوم خیال نزد ابن عربی*

سمیه صفاری احمدآباد^۱، اسماعیل بنی اردلان^۲، ایرج داداشی^۳، محمدرضا شریف زاده^۴

چکیده

در نگرش ابن عربی، نور در مقام اسمی از اسامی حضرت حق، با ضیاء خود به مراتب هستی، مُظهر اشیاء و موجودات در عرصه عالم امکان می گردد، در این راستا هر موجودی بنا به احکام مرتبه وجودی اش در جایگاه سایه این نور با صاحب سایه، کیفیتی از وجود را بنا بر اصل تجلی وجودی حضرت حق در مرتبه اسماء و صفات تجربه می کند که رمز ادراک آن به واسطه حکمت نوریّه و علم یافتن به صور مرتبه مثال امکان پذیر می شود. سرانجام نتیجه حاصل شده این است؛ همان گونه که خیال انسانی به عنوان برزخ میان عالم روح و جسم نیازمند تأویل است؛ خیال منفصل در مرتبه برزخ میان عالم لاهوت و ناسوت که محل اجتماع ارواح ملکوتی و اجسام لطیف از عالم ماده است نیز به تأویل احتیاج دارد و در این راستا عرصه هستی در مرتبه خیال مطلق و کثرت سایه های حضرت حق، نیازمند تأویل به سوی مرتبه احدیت ذات است و علم یافتن به این شیوه نگرستن به هستی تنها توسط حکمت نوریّه دریافت می گردد که به عقیده ابن عربی، صورت کامل آن نزد حضرت رسول (ص) در مرتبه یوسف محمدی به ودیعه نهاده شده است. روش تحقیق در این نوشتار، توصیفی - تحلیلی بوده، همچنین ابزار و شیوه های گردآوری اطلاعات در بردارنده جستجوی کتابخانه ای است.

کلید واژه ها:

حکمت نوریّه، حضرت مثال و مفهوم خیال، عالم لاهوت و ناسوت، وحدت در کثرت.

* مقاله برگرفته از رساله دکتری سمیه صفاری احمدآباد در رشته فلسفه هنر، دانشگاه آزاد اسلامی واحد تهران مرکز با عنوان (تحلیل مفهوم فضا در آثار نگارگری ایران قرن نهم و دهم هجری و نسبت آن با مراتب وجود بر اساس آراء محیی الدین ابن عربی)، به راهنمایی دکتر اسماعیل بنی اردلان و مشاوره دکتر ایرج داداشی و دکتر محمد رضا شریف زاده، دفاع شده در تیرماه سال ۱۳۹۸ می باشد.

^۱ - دانشجوی دکتری فلسفه هنر، دانشکده هنر و معماری، دانشگاه آزاد اسلامی واحد تهران مرکزی، تهران، ایران.

^۲ - دانشیار گروه پژوهش هنر، دانشکده علوم نظری و مطالعات عالی هنر، دانشگاه هنر، تهران، ایران. نویسنده مسئول:

bani.ardalan@yahoo.com

^۳ - استادیار گروه پژوهش هنر، دانشکده علوم نظری و مطالعات عالی هنر، دانشگاه هنر، تهران، ایران.

^۴ - دانشیار گروه فلسفه هنر، دانشکده هنر، دانشگاه آزاد اسلامی واحد تهران مرکزی، تهران، ایران.

پیشگفتار

اگر بخواهیم به صورت عام تعریفی عرفانی از نور را بیان داریم این است که عنصر نور در مقام مُظهر دانسته می شود که از لحاظ معرفت شناسی بهترین تمثیل جهت بیان و شرح حقیقت وجود حضرت حقّ و در مرتبه ضیاء و تابش، آشکارترین تشبیه جهت فیض مراتب ماسوای خداوند سبحان است؛ که هر موجودی به سبب قابلیت از آن بهره می جوید (ر.ک: جهانگیری، ۱۳۹۰: ۲۹۲-۲۹۱). در این راستا ابن عربی نیز در حالت عام همانند دیگر عرفا، نور را به مثابه وجود (۱) حضرت حقّ بر می شمارد و جهت شرح آن از تمثیل تابش نور آفتاب بر آبگینه های رنگی در جهت تفهیم نظریه تجلی (۲) وجودی حضرت حقّ در مرتبه اسماء و صفات در مراتب هستی بهره می جوید. به زعم وی، هنگامی که نور آفتاب بر آبگینه با الوان متنوع می تابد، نورهای رنگی متفاوتی حاصل می آید، اما نور آفتاب در ذات خود عاری از جمیع خصوصیات الوان است؛ با این وجود علت الوان دانسته می شود و این تمثیل بر اساس آیه ۳۵ سوره مبارکه نور (۳)، روشن ترین حالت از تجلی وجودی حضرت حقّ در مراتب هستی است، بدین علت که وجود خداوند سبحان نیز بی نیاز از تمام هستی است و موجودات نسبت به استعداد وجودی شان در هر مرتبه خاص، از ضیاء پرتو وجودی نور مطلق بهره می برند. لذا در آراء ابن عربی هر مرتبه وجودی نسبت به مرتبه بالاتر از خود، بنا بر استعداد و قابلیتش از نور ضعیف تری برخوردار است، بر این اساس موجودات هستی ذاتا؛ در وحدت نور وجودی حضرت حقّ مشترک اند. بنابراین از نگاه شیخ اکبر، مرتبه نور مطلق یا همان مقام جمع کثرات در وحدت ذاتی وجود حضرت حقّ است و مرتبه عالم امکان مصداق تجلی کثرت اسماء و صفات حضرت حقّ است. در این راستا ابن عربی علم به ادراک این حقیقت را در حکمت نوریّه بر می شمارد و کلید راه جستن به آن را در علم یافتن به حقیقت مرتبه مثال و حضرت خیال معرفی می نماید.

ابن عربی در فصّ یوسفی، عالم مثال را به سان نوری می داند که به واسطه احکام وجودی اش در خصلت برزخی میان عالم لاهوت و ناسوت، سبب ادراک هر چیزی می شود. لذا عطای حکمت ادراک این مرتبه در آدمی که به واسطه حکمت نوریّه میسر می گردد؛ سبب دریافت زیبایی های خلقت و علم یافتن به مراتب پنهان هستی می شود. بر این اساس به زعم ابن عربی حکمت نوریّه به سان وحی الهی در مرتبه عالم مثال مقید همانند علم تعبیر رویا نزد حضرت یوسف (ع) سبب دریافت حقایق باطنی عالم حس و مشاهده آن در مرتبه ارواح ملکوتی می گردد. بر این اساس هدف و انگیزه اصلی این نوشتار بررسی حکمت نوریّه در فصّ یوسفی در کتاب فصوص الحکم (۴) با

تأکید بر کلید واژه عالم مثال یا همان حضرت خیال نزد شیخ اکبر، است و در این راستا چهار پرسش اصلی به شرح ذیل مطرح می شود:

در جهان بینی ابن عربی نور چه کاربردی دارد؟

از نگاه ابن عربی مناسبت حکمت نوریه با حضرت یوسف(ع) در فصوص الحکم چیست؟

منظور از حکمت نوریه در آراء ابن عربی چیست و چرا این علم نزد یوسف محمدی(ص) به

کاملترین وجه است؟

چگونه به واسطه دریافت حکمت نوریه حرکت از کثرت به سوی وحدت امکان پذیر می گردد؟

هدف و روش پژوهش

روش تحقیق این مقاله، از نوع توصیفی _ تحلیلی در بیان حکمت نوریه در فصّ یوسفی است و منابع اطلاعاتی پژوهش بر اساس مطالعات کتابخانه ای جمع آوری شده و در خصوص آراء ابن عربی بیشتر سعی گردیده به صورت بی واسطه به کتاب *فصوص الحکم* و شروح نگاشته بر آن، استناد شود. همچنین در رابطه با تحلیل و بررسی مضموم عرفانی نور، به صورت کلی آراء عارفان اسلامی مد نظر قرار گرفته، تا از این طریق بتوان بر اساس موضوع مطالعه و سؤالات مقاله، ابزارهای تحلیلی مورد نظر محیی الدین در شرح حکمت نوریه را هر چه بهتر در جهت دریافت حقیقت مرتبه مثال و مفهوم خیال در راستای هدف مقاله که چگونگی دریافت حقیقت هستی در مرتبه وحدت و رجعت از کثرت به سوی وحدت است؛ را دسته بندی و بررسی کرد.

پیشینه تحقیق

در خصوص شرح آراء ابن عربی بسیار قلم فرسایی شده است اما آن چه اهمیت نگارش این تحقیق را آشکار می سازد فقدان پژوهشی است که در آن به تحلیل رمز حکمت نوریه در فصّ یوسفی کتاب *فصوص الحکم* و رابطه آن با حضرت خیال و عالم مثال پرداخته باشد. لذا با توجه به تحقیقات انجام پذیرفته؛ می توان گفت در زمینه معرفی حضرت خیال نزد شیخ اکبر دو کتاب ارزشمند با عنوان های *نقش خیال نوشته محمود محمودالغراب* و *عوالم خیال نوشته ویلیام چیتیک* وجود دارد. نویسنده کتاب *نقش خیال* به صورت مشروح آراء ابن عربی را در خصوص مفهوم دو وجهی خیال نزد وی در مرتبه خیال مطلق و جامع جمیع مراتب وجودی و حضرت خیال به عنوان برزخ میان عالم مُلک و ملکوت بیان می نماید تا در نهایت نزد مخاطب بتواند حقیقت فرق میان مرتبه خیال با مفهوم تخیل را روشن نماید. این کتاب بسیار در جهت ادراک آراء ابن عربی در خصوص معرفی مفهوم خیال مؤثر است. اما در کتاب *عوالم خیال* نیز چیتیک سعی نموده در بخش

دوم تألیفش به بحث در خصوص احکام وجودی مرتبه خیال نزد شیخ اکبر بپردازد، در این کتاب مفهوم خیال در راستای تبیین جهان بینی دینی ابن عربی واکاوی می شود و در نهایت جایگاه اخلاق و شریعت را در نظام معرفت شناسی وی بررسی می نماید. همچنین مقاله ای با عنوان مبانی معرفت شناسی خیال در عرفان ابن عربی نوشته فاطمه مرتجی و مهدی نجفی افرا نیز به واکاوی خیال به عنوان ابزار معرفتی مهم در ادراک حقایق پرداخته که به واسطه عقل نمی توان بدان راه جست. نگارنده مقاله عقل را در جایگاه تنزیه و خیال را در مرتبه تشبیه دو ابزار مهم در ادراک حقیقت هستی می داند. اما در تمام نوشته های مطروحه و دیگر تألیفات در خصوص مبحث خیال نزد ابن عربی، به صورت ویژه جایگاه حکمت نوریه در فص یوسفی از کتاب *فصوص الحکم* در نسبت با حضرت خیال بررسی نشده است. بدین ترتیب جهت آشکار کردن هدف این پژوهش نه تنها از اندیشه های نویسندگان مورد نظر بهره گرفته می شود بلکه به صورت خاص مبحث حکمت نوریه در کتاب *فصوص الحکم* ابن عربی در راستای تبیین ارتباط آن با مرتبه خیال نزد شیخ اکبر مورد بررسی قرار خواهد گرفت.

مبانی نظری نماد شناسی نور در عرفان اسلامی

حکمای ادیان متعالی، از تمثیل نور در تبیین معرفت شناسی^(۵) حقیقت عالم همواره بهره جسته اند. این نماد روحانی با ظهور دین اسلام و آمدن فرهنگ اسلامی به تأسی از آیات قرآن کریم به نیکوترین صورت؛ به تمثیلی جهت نمایان ساختن وجود حضرت حق در عرصه عالم، بویژه در میان عارفان تعلیم یافته تحت مکتب حکمت اسلامی مبدل گشته است.

اصطلاح نور در زبان فارسی به روشنائی، فروغ و هر آن چه خلاف ظلمت است تعبیر می شود (ر.ک: عمید: ۱۳۷۶: ۱۹۲۴). متداول ترین تعریف از نور در فرهنگ عربی نیز به این گونه است که «نور حقیقتی است که به ذات خود ظاهر است و غیر را هم ظاهر می سازد» (ابن منظور، ۱۴۱۴: ۳۲۱/۱۴). در تفکر عرفانی نیز؛ نور از اسماء الله است، «نور اسمی از اسماء الهی و عبارت از تجلی خداوند به اسم ظاهر خویش است، یعنی وجودش ظاهر در تمام موجودات است و گاهی اطلاق می گردد بر هر چه که پنهان را آشکار می سازد، یعنی علوم لدنی یا همان واردات الهی که کون و سوی الله را از دل بیرون می اندازد» (کاشانی، ۱۳۹۱: ۱۴۸). بر این اساس، مفهوم نور لطیف ترین اسم برای حضرت حق است و به واسطه خصلت آشکار کنندگی که دارد؛ عارفان و حکیمان اسلامی تاویلات متنوع و متعدد از آن را در بیان تفسیر معرفت شناسی مفاهیم متعالی ارائه داده اند. اما در میان تمامی تاویلات نقطه مشترکی دیده می شود و آن این است که نور حقیقی همان حقیقت وجود است (ر.ک: مصطفوی، ۱۳۶۸: ۴۸/۷).

رکن الدّین شیرازی از شارحان برجسته فصوص الحکم نیز در تحقیق اسم «النور» می‌نگارد «نور اسمی است از اسماء ذات الّهیه که بر «ضیاء» و هم بر «علم» و هم بر «وجود اضافی» اطلاق کنند، از آن جهت که هر یکی از این اشیاء ثلاثه مظهر شی‌ءاند از اشیاء. اما اطلاق آن به «وجود اضافی» از بهر آن که اگر وجود اضافی نبود اشیاء بأسرها در ظلمت آباد عدم بماندی و از کتم عدم به فضای وجود نیامدی. اما اطلاق آن به «علم» از بهر آن که اگر علم نبود، هیچ کس ادراک هیچ چیز نکردی. و اما اطلاق آن به «ضیاء» از بهر آن که اگر روشنائی نبود اعیان موجوده در خارج در ظلمت ساتره بماندی و هیچ کس آن را ندیدی، پس ضیاء آلت ادراک حس شد به محسوسات؛ و علم آلت ادراک عقل شد در عالم معانی و معقولات؛ و وجود اضافی نوری گشت موجب مشاهده در عالم اعیان و ارواح» (رکن الدّین شیرازی، ۱۳۹۵: ۷۶۱). به صورت کلی، عرفا نور را در حکم مظهر می‌دانند که بهترین تمثیل جهت بیان حقیقت وجود حقّ و مراتب ماسوای اوست. لذا آنان وجود را به نور تمثیل و تشبیه می‌کنند؛ که موجودات به سبب قابلیت از آن بهره می‌برند (ر.ک: جهانگیری، ۱۳۹۰: ۲۹۲).

کوتاه سخن، همان گونه که در قرآن کریم نور از اسماء خداوند و تنها اسم مادی برای پروردگار تلقی می‌شود که در کائنات حضوری محسوس دارد؛ در عرفان اسلامی نیز از این مفهوم متعالی به سان تمثیلی از ذات پروردگار و مراتب تجلی حضرت حقّ در عرصه هستی بهره می‌برند که به واسطه آن موجودات قابلیت پدیدار شدن را می‌یابند. لذا در نگرش عرفانی از جنبه شناخت شناسی؛ نور از ابزار کشف و شهود جهت رسیدن به حقیقت است و همچنین از نگاه هستی شناسی (۶)؛ نور اصل و سرچشمه هستی و عامل ظهور موجودیت هرآن چه ماسوای حقّ است دانسته می‌شود.

رابطه تطبیقی وجود و نور در تمثیل تابش نور بر آبگینه نزد ابن عربی

در جهان بینی ابن عربی، نور تمثیلی از مفهوم وجود و مترادف با آن دانسته می‌شود. به عبارتی جایگاه تجلی در عرفان ابن عربی به واسطه تمثیل نور معین می‌شود. وی وجود حقّ را به مثابه نور تصویر می‌نماید و عالم امکان را در حکم سایه این نور می‌داند. در این راستا وی قاعده تجلی و حضور حقّ در تمام مراتب هستی را به کمک این تمثیل ملموس می‌گرداند، به گونه ای که با تأمل در این تمثیل مفهوم معرفتی وحدت در کثرت نمایان می‌گردد.

در این خصوص شیخ اکبر به تفسیر آیه ۳۵ سوره مبارکه نور؛ رجوع می‌نماید. به زعم وی «اگر نور نباشد وجود سایه نیز قابل ادراک نیست. در پرتو نور است که ادراک ممکن می‌گردد. جاهل سایه را هم در کنار شخص یک موجود حقیقی می‌پندارد. اما عارف می‌داند که سایه وجودش موهوم است و هیچ چیز جز شخص صاحب سایه نیست. سایه وجودی زاید بر وجود صاحب خود ندارد

لذا عالم نیز چنین است، به عبارتی عالم چیزی زائد بر وجود حق نیست. همان خود اوست که به این اشکال مختلف جلوه گر شده است؛ همچون روشنایی نور که از ورای شیشه‌های رنگارنگ بتابد و سرخ و کبود و سبز بنماید. از رنگ‌ها که بگذری؛ در پشت شیشه‌ها رنگ ندارد و یکی بیش نیست» (ابن عربی، بی تا: ۴۴۸/۲). در توضیح بیشتر باید گفت، هنگامی که آبگینه با رنگ‌ها و اندازه‌ها و اکوان و اوضاع مختلف در برابر آفتاب واقع می‌شوند نور آفتاب بر آن آبگینه‌ها می‌تابد و به آن رنگ‌های گوناگون می‌دهد لذا حاصل این عمل بر دیواری که پشت آن آبگینه‌ها است می‌افتد و همه آن خصوصیات مختلف در آن دیوار نمایان می‌شود. پس ملاحظه می‌شود با این که نور آفتاب در حد ذات خود از جمیع آن خصوصیات عاری و خالی است، با وجود این تمام آن الوان و مقادیر و اوضاع به سبب آن نور؛ ظهور می‌یابند نه غیر آن (ر.ک: جهانگیری، ۱۳۹۰: ۴۲۲). شیخ اکبر آبگینه را تمثیلی از اعیان ثابتة بر می‌شمارد به تعبیر دقیق‌تر اعیان ثابتة یا همان صور علمی ازلی حق به منزله آبگینه هستند و الوان و اکوان و دیگر خصوصیات مانند آثار و احکام هر یک به سان نور در هر مرتبه متجلی می‌گردد. بر این اساس «مبدء بودن وجود حق تعالی نسبت به آثار و احکام اعیان ثابتة در خارج، مانند اشراق نور آفتاب است به آبگینه و دیواری که پشت آن آبگینه مفروض است، به مثابه عالم خارج است که مقابل ذهن است و نوری که به الوان و اشکال مختلف آن آبگینه در آمده؛ یعنی انوار مختلف محسوس به منزله موجودات مختلف خارجی است» (همان، ۴۲۳). حقیقت امر این تمثیل آن است که حضرت حق به سان نور در صورت‌های بی نهایت متنوع برحسب خصوصیات قوایل پذیرنده در مرتبه اسماء و صفات و خصوصیات آن‌ها؛ تجلی می‌کند و در این راستا نیروی پذیرش قوایل است که ذات حضرت حق را که در اصل بی رنگ است در مرتبه تجلی اعیان ثابتة یا همان فیض اقدس و آثار و احکام آن در مرتبه فیض مقدس، صاحب رنگ می‌کند. جامی در شرح این تمثیل می‌نگارد «نور وجود حق سبحانه و تعالی به مثابه نور محسوس است و حقایق و اعیان ثابتة به منزله زجاجات متنوعه متلونه و تنوعات ظهور حق سبحانه در آن حقایق و اعیان چون الوان مختلفه. همچنان که نمایندگی الوان نور به حسب الوان زجاج است که حجاب اوست و فی نفس الامر او را لونی نیست تا اگر زجاج صافی است و سفید، نور در وی صافی و سفید نماید و اگر زجاج کدر است و ملون، نور در وی کدر و ملون نماید، همچنین نور وجود حق سبحانه و تعالی را با هریک از حقایق و اعیان ظهوری است. اگر آن حقیقت و عین قریب است به بساطت و نوریت و صفاء چون اعیان عقول و نفوس مجردة؛ نور وجود در آن مظهر در غایت صفاء و نوریت و بساطت نماید و اگر بعید است چون اعیان جسمانیات؛ نور وجود در آن کثیف نماید. با آن که فی النفسه نه کثیف است و نه لطیف. پس اوست تعالی و تقدس که واحد حقیقی است منزله

از صورت، صفت، لون و شکل در حضرت احدیت و هم اوست که در مظاهر متکثره به صور مختلفه ظهور کرده به حسب اسماء و صفات، و به تجلی اسمائی و صفاتی و افعالی خود را بر خود جلوه داده است.

اعیان همه شیشه‌های گوناگون بود کافتاد بر آن پرتو خورشید وجود
هر شیشه که بود سرخ با زرد و کبود خورشید در آن هم به همان رنگ نمود
(جامی، ۱۳۹۳: ۷۲-۷۱)

لذا بیان ابن عربی و شارحان او درباره نور این گونه است که یک طرف عالم نور محض و در طرف دیگر آن تاریکی است و میان آن دو، منطقه ای از انوار است که به سایه‌ها تعبیر می‌شود. این را می‌توان در سلسله مراتب هستی توجیه کرد و گفت که هر مرتبه پایین‌تر رونوشتی از مرتبه بالاتر است. زیرا از نگاه آنان نور وجود حضرت حق در مراتب متعدد هستی می‌تابد اما هر مرتبه پایین‌تر بنابر قابلیت و استعدادش نسبت به مرتبه بالاتر از نور ضعیف‌تری برخوردار است، به دیگر سخن نور در همه پدیده‌های عالم متجلی است اما میزان تجلی به قابلیت پذیرنده وابسته است (ر.ک: ابن عربی، بی تا: ۷۰۲/۲). لذا از منظر ابن عربی، نور لطیفه ای معنوی از عالم بالا است و اگر چه قابل رویت نیست اما تنها علت ظهور پدیدارهای هستی است بنابراین از این وجه قابل مقایسه با وجود است. چیتیک در تحلیل این شیوه تأمل در نور می‌نگارد «نور چیزی است که ذاتاً ظاهر است و با تابیدن بر چیزهای دیگر آن‌ها را ظاهر می‌سازد. لذا وجود عین نور است از آن جهت که ذاتاً آشکار است و چیزهای دیگر را آشکار می‌کند. در مقابل وجود؛ اعیان ثابت هستند که در پنهان و کتم قرار دارند، یعنی از خود وجودی نداشته و برهیچ کس جز خداوند معلوم نیستند. لذا هرگاه می‌گوییم خدا جهان را خلق می‌کند، منظور ما این است که او اعیان را به وجود می‌آورد یا پنهان را آشکار می‌سازد یا نور را بر تاریکی می‌تاباند» (چیتیک، ۱۳۹۴: ۶۷). بر این اساس تنها ظهور و تجلی حقیقی در پهنه گیتی از آن وجود مطلق حق است و تنها نور وجودی اوست که موجب می‌شود؛ موجودات بیننده شوند و این به زیباترین وجه مصداق نور ازلی و ابدی در آیه ۳۵ سوره مبارکه نور است که در عالم پخش و پراکنده است.

این شیوه نگرش ابن عربی به مفهوم نور و پنداشتن آن به صورت حقیقت وجود؛ مصداق آشکار از نظریه وحدت در کثرت است. زیرا از منظر وی، مرتبه نوریت محض جهت جمع و مرتبه لونیت جهت فرق است. به تعبیر دقیق‌تر نور رو به سوی مقام وحدت و رنگ رو به سوی مرتبه کثرت دارد. بر این اساس نور در حکم واجب الوجود و رنگ در مرتبه ممکن الوجود مفهوم کثرت اسماء

و صفات حضرت حق را در احکام مراتب تجلی آشکار می سازد. بنابراین از نگاه وی تکثر و تعبیر در احکام مراتب هستی در ذات اثر ندارد زیرا که ذات؛ همانند نور قدوس از هر چیز است به دیگر سخن همان گونه که نور در حقیقت خود به الوان آبیگینه متلون نیست و در ذات خود واحد و بسیط و بی رنگ است اما مظاهر و تجلیات آن متکثر و احکام آن به لحاظ شدت و ضعف و نیز به لحاظ الوان با هم تفاوت دارد؛ وجود حضرت حق نیز در مرتبه احدیت ذات بی نیاز از عالم است اما در مرتبه تجلی اسماء و صفات با عوالم هستی رابطه وجودی می یابد (ر.ک: ابن عربی، ۱۳۸۵: ۱۴۳).

مرتبه خیال به عنوان رمز دریافت حکمت نوریه نزد ابن عربی

شیخ اکبر با استناد به آیات قرآن؛ مراتب کلی هستی را ناظر به درجات و مقامات تنزل وجود مطلق و تجلیات حق دانسته و در این راستا شارحان *فصوص الحکم* و پیروان *نحله فکری* او با استناد به این آراء؛ علی رغم اختلافات جزئی در تعداد و یا اسامی هر مرتبه، اصطلاح حضرات خمس را در بیان احکام مراتب وجود و تجلی حق سبحانه آورده اند. به تعبیر دقیق تر، هستی مطلق در پنج مرتبه اصلی به نام حضرات خمس ظهور می نماید و هر کدام از این حضرات جنبه وجودی خاص از تجلی وجود مطلق را نمایان می سازد و در این راستا احکام هریک از مراتب با توجه به کیفیت تجلی متفاوت است. رکن الدین شیرازی از حضرات به عنوان شأن های هویت ذاتیه یاد می نماید و در این باره می انگارد «وجود را تنزلات است به حسب تعینات که آن را شأن های هویت ذاتیه گویند از آن رو که این شئون آیینۀ ذات هستند...» و مراد از تنزلات، ظهورات ذات در مظاهر مقیدات و متعینات است و این مراتب متکثر؛ به حسب اسماء و صفات است. این تنزلات به طریق کلی منحصر در خمس حضرات است» (رکن الدین شیرازی، ۱۳۹۵: ۱۸). این پنج عالم شامل حضرت ذات، حضرت الوهیت، حضرت ربوبیت، حضرت مثال و خیال، حضرت حواس و مشاهده است، که در فصل دوم شرح داده می شود. حضرت ذات، الوهیت و ربوبیت کاملاً مجرد هستند و حضرت حواس و مشاهده یا همان عالم شهادت مطلق کاملاً مادی است اما در این میان حضرت مثال واسطه ای میان عالم لاهوت و ناسوت است.

به صورت کلی خیال نزد ابن عربی دارای دو تعبیر است. در معنای نخست، خیال ماسوای الله در نظر گرفته می شود. در این معنا؛ خیال به کل حضرات خمس اطلاق می شود به عبارتی هرچه در عالم وجود دارد چه در قالب فیض اقدس و چه در صورت فیض مقدس، همه خیال است و به تعبیر نیاز دارد. این شیوه نگرش به حضرت خیال در حقیقت معطوف به عماء یا توده ابر عظیم در معنای رمزی کلمه است که از *نفس الهی* پدید می آید و از آن به *نفس رحمانی* تعبیر می شود. محمود الغراب، در توضیح این ساحت از خیال می نویسد «ابن عربی، آفرینش عالم را با خیال پیوند می زند

و پیدایی کل هستی را مولود تخیل خداوند متعال می‌داند، بر این اساس اولین ظرفی که کینویت حق را می‌پذیرد، خیال مطلق مسمی به عماء است و شیخ اکبر از آن به حق مخلوق تعبیر می‌کند که جمیع ممکنات در آن ظاهر می‌گردد. در حقیقت عماء در این جا همان نفس الرحمان و جامع تمامی مراتب است. این خیال مطلق که از آن به عماء تعبیر می‌شود در بردارنده تمام مخلوقات خداوند و همانند رحم و زهدانی است که در آن خداوند هر آن چه را بخواهد، صورتگری می‌کند» (محمود الغراب، ۱۳۹۵: ۹-۸). لذا در تعریف نخست از خیال، همه عالم که ابن عربی از آن به کون یاد می‌نماید، خیالی بیش نیست و در این راستا خلقت و تجلی حق در تمامی مراتب و حضرات براساس این خیال صورت می‌پذیرد. بنابراین سراسر هستی سایه ای از وجود مطلق است و از آن جایی که سایه در حکم زوال می‌باشد؛ ثابت ندارد. لذا موجودات امکانی در حکم ممکن الوجود، سایه ای از وجود حق می‌گردند تا میان چیزی که ثابت مطلق در وجود دارد؛ یعنی واجب الوجود و آن چه امکانش نیازمند واجب است، تمایز ایجاد کند (ر.ک: ابن عربی، ۱۴۲۰: ۳/۴۷). کوتاه سخن این که در تعریف نخست از خیال؛ هستی حاصل قوه و قابلیت هایی است که در ذات حضرت حق مکنون بوده و در اثر نفس رحمانی به ظهور و فعلیت می‌رسد. لذا بر طبق این الگو مراتب صادره خیالی بیش نیست که در متن خیال مطلق یا همان عماء پدید می‌آید (ر.ک: کرین، ۱۳۸۴: ۲۱).

خیال در معنای دوم؛ نزد شیخ اکبر عبارت است از مرتبه واسطه و برزخ میان عالم مُلک و ملکوت در عالم کبیر و در عالم صغیر واسطه میان روحانیت و جسمانیت انسان است. ابن عربی در خصوص برزخیت این ساحت از خیال چنین می‌انگارد «همواره بین دو عالم، عالم دیگری تولد می‌یابد. حضرت اول؛ حضرت غیبی است که عالم آن نیز عالم غیب خوانده می‌شود و حضرت دوم؛ عالم حس و شهادت که به آن عالم مُلک گویند. مُدرک عالم شهادت بَصَر و مُدرک عالم غیب بصیرت است و عالمی که از اجتماع آن دو پدید می‌آید، حضرت خیال و عالم آن عالم خیال و مثال است که در آن معانی در قالب‌های محسوس ظاهر می‌شود. بدین جهت عالم خیال گسترده ترین عوالم است، زیرا دو عالم غیب و شهادت در آن جمع می‌گردد» (ابن عربی، ۱۴۲۰: ۳/۴۳). براین اساس ابن عربی حقیقت کونیه را به سه مرتبه علوی، سفلی و برزخی تقسیم بندی می‌کند و متخیلات را در زمره برزخی می‌داند که با عقل و حواس ادراک می‌شود و جمع بین مرتبه علوی و سفلی است. در مرتبه علوی که شامل معقولات می‌گردد، معانی مجرد از ماده به وسیله عقل ادراک می‌شود و در مرتبه سفلی که محسوسات را شامل می‌گردد، قوه ادراک آدمی حواس او می‌شود. اما در مرتبه برزخی حضرت مثال یا همان خیال، دو عالم عقل و حواس در هم می‌آمیزند و با هم ادغام می‌شوند. لذا خیال نقش واسطه‌گری می‌یابد. بدین گونه که از سویی معانی مجرد در آن به صورت

محسوس لطیف تنزل پیدا می‌کند و از سوی دیگر ادراکات عالم حس به کمک این مرتبه برزخی به سوی لطافت عالم روحانی تعالی می‌یابند و از سنگینی عالم محسوسات مطلق می‌گردند. از این جهت ساحت خیال به صورت اطلاقی و تقیدی دارای دو وجه است، وجه اطلاقی آن ناظر به خیال الهی و وجه تقید آن ناظر به خیال بشری است. لذا به واسطه این برزخ شأن خیال الهی تنزل و تجسد و شأن خیال بشری تعالی و عروج می‌یابد (ر.ک: محمود الغراب، ۱۳۹۵: ۱۰-۹). بنابراین مراد از وجه دوم خیال، عالم مثالی است؛ که در آن صورت‌های اشیاء و موجودات به گونه ای حد واسط میان لطافت و غلظت یا روحانیت محض و مادیت صرف، آشکار می‌شوند. در این راستا، ابن عربی خیال و ساحت برزخی آن را به دو گونه مثال یا خیال منفصل و مثال مقید یا خیال متصل تقسیم می‌نماید.

در جهان بینی ابن عربی، عالم کبیر و عالم صغیر هر دو دارای ساحت‌های لاهوتی و ناسوتی هستند و این ساحت‌ها تنها به واسطه برزخ خیال به یکدیگر می‌رسند. در این راستا خیال منفصل به عالم کبیر و هستی باز می‌گردد و خیال متصل به عالم صغیر انسانی مرتبط می‌شود. شیخ اکبر در توضیح این دو ساحت از خیال می‌نویسد «عالم خیال منفصل؛ حضرتی است که حقایق در آن به شکل رمزی یا نمادین آشکار می‌شود به عبارتی ارواح در آن تجسد و اجساد در آن تروح می‌یابند، در برابر خیال منفصل و مثال مطلق؛ عالم خیال متصل یا مثال مقید قرار دارد که عالم مخیله انسانی و همانند آینه ای است که در آن صورت‌های عالم مثال مطلق منعکس می‌شود» (ابن عربی، ۱۳۷۰: ۷۴). در عالم کبیر، ساحت طبیعت به عنوان مرتبه نازل و ساحت مجردات به عنوان مرتبه عالی به واسطه مثال مطلق به یکدیگر می‌رسند؛ این مرتبه از خیال عالمی مستقل است که صورت همه اشیاء در یک حالت مشترک بین لطافت روح و سنگینی ماده، در آن وجود دارد، این مرتبه از مثال همواره پذیرای معانی و ارواح است و با خاصیت خود مجردات را متجسد و مادیات را لطیف می‌گرداند. اما در عالم صغیر نیز مرتبه خیال همین نقش را بازی می‌نماید. به دیگر سخن؛ واسطه میان عقل مجرد یا همان روحانیت انسان و بدن مادی او می‌گردد. از نگاه ابن عربی این مرتبه از خیال آینه صور عالم مثال مطلق است و از این جهت آن را خیال متصل نامند چرا که از خیال منفصل سرچشمه می‌گیرد (ر.ک: ابن عربی، ۱۴۲۰: ۳۱۲/۲-۳۱۱).

بیان حکمت نوریه در فصّ یوسفی در نسبت با حضرت خیال

شیخ اکبر در فصّ نهم از کتاب *فصوص الحکم*؛ به عنصر متعالی نور در نسبت با حضرت خیال پرداخته و سرّ حکمت آن را به حضرت یوسف (ع) اختصاص داده است و نام آن را فصّ حکمت نوریه در کلمه ای منسوب به یوسف (ع)، نهاده است. موحد در خصوص رابطه حکمت نوریه و

حضرت یوسف(ع) می‌نگارد «این داستان که قرآن آن را یکی از زیباترین قصه‌ها (۷) خوانده، با خوابی که یوسف(ع) در کودکی می‌بیند آغاز می‌شود. قهرمان قصه دو ویژگی برجسته دارد و ماجرا پیرامون این دو رکن اصلی وی شکل می‌گیرد: نخست زیبایی یوسف(ع) و دیگری مهارت او در تعبیر خواب» (ابن عربی، ۱۳۸۵: ۴۴۳). لذا در مناسبت حکمت نوریه و حضرت یوسف(ع) باید گفت، که دو رکن زیبایی جمال و علم تأویل رویا که موحد در شرح داستان حضرت یوسف(ع) می‌آورد، سرّ حکمت نوریه است. خوارزمی در شرح خود به این نکته اشاره می‌نماید «چون عالم ارواح که مسمی است به عالم مثالی؛ عالمی نورانی است و کشف یوسف- علیه السلام- مثالی بود بر وجه اتم و اکمل، شیخ- قدس الله سرّه- حکمت نوریه را کاشف است از حقایق، اضافت به کلمه یوسفیه کرد. و لهذا یوسف- علیه السلام- در علم تعبیر کامل بود و مراد حق تعالی را از صور مرتبه مثالیه می‌دانست. و هر که بعد از او این علم را دانسته، آخذ از مرتبه اوست و مستفید از روحانیتش و از برای قوت نوریت روح یوسف- علیه السلام- صورت او به کمال و حسنش در غایت بهجت و جمال بود» (خوارزمی، ۱۳۶۴: ۳۳۲).

یوسف(ع) علم تأویل می‌دانست و می‌توانست صور خیالی که در رویا رخ می‌نمود را به عرصه حس و مشاهده تعبیر نماید. ابن عربی در ابتدای این فصل می‌نگارد «این حکمت نوریه؛ نور خود را برعالم خیال می‌گستراند و آن اول مبادی وحی الهی است در کسی که مورد عنایت قرار گیرد» (ابن عربی، ۱۳۸۵: ۴۵۱). لذا از نگاه شیخ اکبر حکمت نوریه؛ علمی وهبی است که قلب حضرت یوسف(ع) را منور نموده تا وی به نور الهی بصر بصیرت یابد و درگاه عالم مثال را بگشاید و آن را در عالم حس تعبیر نماید. از نگاه قونوی رمز نامیدن این فصل به حکمت نوریه در واقع ضیاء و پرتو نور است نه خود نور مطلق، وی در این باره می‌نویسد «عالم ارواح و آن چه که فوق آن از عوالم اسماء و صفات است موصوف به حکمت نوریت و وجود ابدی بوده و صورت‌های جهان کون و فساد موصوف به تیرگی و ظلمت است. برای این که آن‌ها در مقابل عالم ارواح- که عالم نور است- قرار دارند، از این روی شیخ ما که خداوند از او خشنود باد، این حکمت را به نوریت لقب کرد و اگر نه در واقع ضیائیت است نه نوریت خاص» (قونوی، ۱۳۹۳: ۶۰). به عبارتی نوریت خاص از آن عالم ارواح و عوالم اسماء و صفات است و عالم مثال؛ حقیقت ضیایی است که متعین بین دو طرف مرتبه لاهوت و ناسوت است. بنابراین به زعم قونوی این حکمت در اصل به نام ضیائیه است زیرا او میان نور حقیقی و ضیاء یا همان پرتو تمایز می‌گذارد و ضیاء را حاصل آمیزش نور و ظلمت می‌داند و از این رو بیان می‌دارد که حکمت ضیائیه اشاره به عالم مثال دارد. خوارزمی نیز رمز حکمت نوریه را در علم به عالم مثال می‌داند و در این باره می‌نگارد «این حکمت نوریه عبارت

است از انبساط نور کلمه یوسفیه که آن روحانیت اوست بر حضرت خیالش، تا متنور گردد و مشاهده نماید در آن حضرت معانی متجسده را...، و می‌شاید که این حکمت نوریه عبارت است از انبساط نور علوم منتقشه در کلمه یوسفیه بر حضرت خیال. چه حکمت دانستن حقایق است بر آن چه هست و علم نور است در نفس خویش و منور است مر غیر را» (خوارزمی، ۱۳۶۴: ۳۳۳-۳۳۲).

لذا باید دانست که نور حقیقی از آن ذات الهیه است و بس؛ زیرا نور اسمی از اسماء ذات است و هرچه غیر و ماسوای الله بر آن اطلاق شود تنها ظلی از ظلال حضرت حق است. علاوه بر عطای علم تعبیر رویا نزد حضرت یوسف(ع) با اندکی تأمل بر سایر ابعاد داستان این پیامبر الهی در رویارویی با زلیخا، حقیقتی دیگر آشکار می‌گردد؛ آن زمان که زلیخا دانست، نوری که در چهره حضرت یوسف(ع) قرار دارد، با الاصاله از آن حضرت حق است؛ آن گاه روی به سوی نور حقیقی در مقام وحدت ذات نمود. «بدان! نور مطلق؛ حقیقتی است، که همه چیز به آن ادراک می‌شود و خود قابل ادراک نیست، برای این که عین ذات حق تعالی از جهت تجرد و تنزهش از نسبت‌ها و اضافات می‌باشد. از این جهت بود که چون از پیغمبر- صلی الله علیه و آله- پرسش شد که آیا پروردگارت را دیده ای؟ فرمود نور است؟ چگونه بینمش؟ یعنی نور مجرد را امکان دیدنش نیست و همین طور خداوند متعال در کتابش در مقام بیان ظهور نورش در مراتب مظاهر بدین مطلب اشاره کرده و فرموده است «الله النور السموات و الارض» و «چون مراتب تمثیل را بیان داشت، فرمود: نورعلی نور، بنابراین یکی از دو نور ضیاء و دیگری نور مطلق اصلی است» (قونوی، ۱۳۹۳: ۵۴). از وجه دیگر همان گونه که ذکر شد قونوی در شرح حکمت نوریه، سه اصطلاح نور، ظلمت و ضیاء را به کار می‌برد و برای هر یک از این سه عبارت شرف و مقامی خاص قائل می‌شود و معتقد است: «شرف نور حقیقی عبارت است از اول بودن و اصیل بودن است، زیرا آن نور حقیقی باعث آشکار شدن هر پوشیده ای است و شرف ظلمت عبارت است از اتصال نور حقیقی به آن و نور یاب گشتن و تابان شدن، با این که پیش از اتصال این امر محال بود و شرف ضیاء عبارت است از جمع کردن و گردن آوردن هر دو امر نور حقیقی و ظلمت را و لازم بودن این ضیاء دارا بودن هر دو شرف است» (همان: ۵۵). بر این اساس قونوی با ظرافت تمام در بیان حکمت نوریه نزد شیخ اکبر، نقش عالم مثال به عنوان حد واسط میان عالم لاهوت و ناسوت را در مثال نور، ظلمت و ضیاء بیان می‌دارد و عالم مثال را ضیاء و پرتوی می‌داند که به صورت واسط میان نور مطلق و ظلمت قرار گرفته است.

کوتاه سخن این که حکمت نوریه نزد ابن عربی و شارحان وی در بیان فص یوسف(ع)؛ علم یافتن به تأویل مراتب هستی است و تنها راه رسیدن به آن در عالم محسوسات این است که فرد به واسطه تأمل در عالم مثال مقید و خیال انسانی و تأویل آن بتواند پلی میان عالم حس و عالم

معقولات بزند. لذا نخستین گام در این راه توجه به مرتبه مثال مقید انسانی است. «دخول روح در عالم خویش به واسطه عبور است از حضرت خیالیه که مثال مقید است و به اشراق نور روح بر حضرت خیالیه ظاهر می‌گردد صور مثالیه، واجب شد اولاً انبساط نور به این حضرت، تا روح مشاهده تواند کرد به شهود عیانی، آن چه را متجسد می‌گردد از معانی و فایض می‌گردد بر وی در این حضرت تا به واسطه تمرن در این مشاهده انتقال از حضرت خیال که مثال مقید است به سوی عالم مثال مطلق تواند کرد» (خوارزمی، ۱۳۶۴: ۳۳۲). اما نکته اصلی فصل یوسفی در این است که یوسف (ع) تنها آن مقدار علم تأویل را می‌دانست که بتواند صورت‌های ظاهر شده در عالم رویا را تعبیر کند. اما به عقیده شیخ اکبر، علم کامل تأویل نزد حضرت رسول اکرم (ص) و امت او است. ابن عربی به تاسی از حدیث پیامبر که فرمودند «مردمان در خوابند و وقتی که می‌میرند بیدار می‌شوند» (ر.ک: مجلسی، ۱۴۰۳: ۴۳/۴)؛ به این نکته اشاره می‌نماید که نزد امت حضرت رسول (ص) سراسر زندگی خواب است و چون خواب نیازمند تأویل است لذا هر آن چه ماسوای حق دانسته می‌شود خیال اندر خیال می‌باشد و نیازمند تأویل است (ر.ک: ابن عربی، ۱۳۸۵: ۴۵۴-۴۵۳). بنابراین عالم محسوسات نیز نیازمند تأویل است، «چنان چه منامات را به تعبیر حاجت است و هر یک صورت را معنی دیگر است، هر چه انسان در منام ایام دنیویه می‌بیند آن نیز صورت معنی دیگر است و به تعبیر محتاج است» (رکن الدین شیرازی، ۱۳۹۵: ۷۳۴). بر اساس تجلی نور وجودی خداوند سبحان، هر چه در مراتب عالم امکان ظاهر می‌شود صورت چیزی در عالم بالاتر است و از این جهت صور ظاهری عالم محسوسات نیز نیازمند تأویل به سوی مرتبه بالاتر است. «هرچه در عالم محسوس است، مثالی است از آن حقیقت که در عالم مثال است و هر چه در عالم مثال است، صورت آن در عالم ارواح می‌باشد که عالم افعال است و آن چه در عالم ارواح است مثال آن است در عالم اسماء که آن را جبروت می‌نامند و هم اسم صورت صفتی است از صفات الله و هر صفتی وجهی مَر ذات متعالیه را، پس هر چه در عالم حس ظاهر می‌گردد، صورت معنی غیبی است که به تعبیر محتاج است» (پارسا، ۱۳۶۶: ۲۱۵-۲۱۴). لذا بنا بر قاعده تجلی نور مطلق و پرتو آن بر مراتب هستی؛ هر چه در عالم به واسطه علم به این پرتو ادراک می‌شود از حیث هویت حق است و از حیث اختلاف صور؛ اعیان ممکنات می‌باشد. ابن عربی در انتهای فصل یوسفی عالم را ظل الله یا همان سایه خداوندی می‌داند و معتقد است «عالم به اعتبار آن که سایه یکتاست حق است زیرا که حق یک است و یکتا؛ ولی به اعتبار کثرت صورت؛ عالم خوانده می‌شود. پس به هوش باش و آن چه را توضیح دادم به تحقیق پیوسته دار. و چون امر چنان است که گفتم، عالم موهوم است و وجود حقیقی ندارد. و این همان معنی خیال است، یعنی به خیال تو چنان می‌نماید که عالم امری است

زاید بر حقّ و خارج از حقّ که به نفسِ خود قائم است و حال آن که در واقع چنین نیست مگر نمی‌بینی که سایه در عالمِ حس به صاحب سایه پیوسته است چنان که نمی‌تواند از او منفک گردد چه محال است که چیزی از ذاتِ خود منفک شود. پس خود را بشناس که کیستی و هویت تو چیست؟ و چه نسبتی با حقّ داری؟ و به چه اعتبار تو خود حقّی! و به چه اعتبار عالم و ماسوای و غیر حقّ و از این قبیل هستی؟» (ابن عربی، ۱۳۸۵: ۴۵۷). لذا به زعم ابن عربی، ممکنات و هر آن چه ما سوای حقّ دانسته می‌شود؛ خیالی بیش نیست و در این راستا مراتب عالم به عنوان سایه خداوند؛ نیازمند تأویل و رجعت به سوی اصل خود و نور مطلق است که بر پهنه هستی می‌تابد و با توجه به قوایل پذیرنده‌ها ممکنات را به امر کُن (۸) به عرصه ظهور می‌رساند و در این راستا حکمت نوریه رمز دریافت این حقیقت است که کثرت‌های هستی در حکم سایه خداوند سبحان رو به سوی وحدت ذاتی حضرت حقّ دارند.

نتیجه گیری:

با توجه به یافته‌های پژوهش، در نگرش عرفانی به تأسی از آیات قرآن کریم نور تنها اسم مادی حضرت حقّ است که در کائنات حضوری محسوس دارد، لذا تمثیلی از اصل و سرچشمه عالم است؛ که تابش آن بر عرصه هستی موجب آشکار شدن ماسوی حقّ می‌شود. در این راستا در آراء ابن عربی، نور لطیفه ای معنوی از عالم بالا است و اگر چه قابل مشاهده نیست اما تنها علت ظهور حضرات هستی محسوب می‌گردد. بنابراین از این وجه قابل قیاس با مفهوم وجود حضرت حقّ است که در وحدت ذاتی خود به واسطه تجلی بر مراتب هستی سبب پدید آمدن کثرت‌های عالم ممکنات می‌گردد. لذا نور در حکم واجب الوجود رو به سوی وحدت دارد و عناصر هستی در حکم ممکن الوجود رو به سوی کثرت‌های حاصل از تجلی اسماء و صفات حقّ در مراتب هستی دارند. به زعم ابن عربی حضرت حقّ در تمام مراتب هستی ظهور دارد اما کیفیت این تجلی و حضور با در نظر گرفتن احکام مراتب تجلی متفاوت است، و رمز دریافت آن در حکمت نوریه که علم یافتن به به تأویل مراتب هستی می‌باشد؛ نهفته است. در این راستا در آراء شیخ اکبر حکمت نوریه علمی عطا شده از سوی خداوند است که به واسطه آن ادراک احکام وجودی مراتب هستی در کثرت اسم ظاهر بر اساس وحدت کلی در اسم باطن صورت می‌پذیرد و کلید رسیدن به این شیوه از ادراک به عقیده شیخ اکبر در کنکاش و آگاه شدن به عالم مثال است. عالم مثال یا مرتبه خیال به واسطه خصلت برزخی که میان عوالم لاهوت و ناسوت دارد؛ می‌تواند جمع ضدین نماید به دیگر سخن پذیرنده امور دارای صورت و امر بدون صورت می‌گردد. بنابراین دو امر مادی و مجرد در آن واحد می‌توانند در این مرتبه از هستی حضور یابند، لذا تأمل در این مرتبه این امکان را برای

شناخت فراهم می آورد تا صور محسوسات عالم را در کثرت اسم ظاهر به سوی تعالی معنوی در مرتبه اسم باطن ارتقاء دهد. در این راستا ابن عربی معتقد است خداوند رحمان دیدن رویا در مرتبه خیال مقید انسانی را رمزی از دریافت این حکمت نهاده که مصداق آن در علم تعبیر رویا نزد حضرت یوسف (ع) به ودیعه گذاشته شده اما حضرت یوسف (ع) تنها آن مقدار علم تأویل می دانست که بتواند صورت‌های ظاهر شده در عالم رویا در مرتبه خیال مقید را بصر نماید در صورتی که علم کامل تأویل مراتب هستی و حضرات وجودی به زعم شیخ اکبر در حضرت رسول (ص) در مقام یوسف محمدی و امت وی به ودیعه نهاده شده است، زیرا از نگاه یوسف محمدی سرتاسر هستی در مرتبه سایه حضرت حق به سان خیال مطلق است. بنابراین هر آن چه ماسوای اوست با توجه به احکام وجودی در حضرات عالم امکان، به صورت خیال اندر خیال و نیازمند تأویل به سوی وحدت حقیقت ذات حضرت حق هستند. بر این اساس مراتب هستی در کثرت ظاهری خود؛ شأن‌های هویت ذاتیه خداوند رحمان است و نائل شدن به حقیقت این سخن نزد ابن عربی در حکمت نوریه یا همان علم یافتن به ادراک مفهوم خیالین و جنبه مثالین عناصر هستی در کثرت اسماء و صفات متجلی خداوند است؛ که در حکم سایه‌های وجود حقیقی رو به سوی وحدت ذاتیه دارند.

پی نوشت ها:

۱. اساس تفکر ابن عربی بر این است؛ که حقیقت وجودی در گوهر و ذات خویش واحد است. اما در مرتبه تجلی اسماء و صفات تکثر رخ می‌دهد. لذا اگر به حقیقت از حیث ذاتش نظر بیافکنی، گویی حق است و اگر از حیث صفات و اسماء و ظهور در اعیان ممکنات بنگری، گویی که خلق با عالم هستی است. بنابراین حقیقت وجودی به اعتباری حق و به اعتبار دیگر خلق؛ و یا واحد و کثیر، قدیم و حادث، اول و آخر، ظاهر و باطن است (ر.ک: ابن عربی، ۱۳۸۷: مقدمه). لذا وجودشناسی ابن عربی چیزی جز رابطه میان خداوند و عالم هستی نیست، در نگاه وی هر آن چه ماسوای حق است؛ حق متجلی و حق مخلوق به در مقام خیال مطلق، می‌باشد و این نزدیک ترین نسبت میان خالق و مخلوق است.

۲. تجلی نزد ابن عربی به واژه فیض نیز تعبیر شده است. فیض به معنای لبریز شدن کمال مطلقه حضرت حق می‌باشد که به جهت آن، هرچه ممکن است؛ به کمال می‌رسد. ابن عربی تجلی در خداوند را به دو گونه فیض اقدس و فیض مقدس بر می‌شمارد (ر.ک: ابن عربی، ۱۳۸۵: ۵۲۲-۵۲۱). خوارزمی در شرح این دو گونه می‌نویسد «شیخ اکبر می‌گوید، حق را دو نوع تجلی است:

یکی اقدس از شوایب کثرت اسمائیه و نقایص حقایق امکانیه که آن تجلی حبی ذاتی است که موجب وجود اشیاء و استعدادهای اوست در حضرت علمیه و تجلی دوم مقدس و این فیض عبارت است از تجلیات اسمائیه که موجب ظهور است آن چه اقتضا می کند استعدادات این اعیان در خارج راه؛ و فیض مقدس مترتب است بر فیض اقدس پس بر این تقدیر چون مقرر گشت که قابل و آن چه بر وی مترتب است از استعدادها و کمالات و علوم و معارف و غیر آن، فایض است از حق تعالی و حاصل است از او» (خوارزمی، ۱۳۶۴: ۶۰-۵۹).

۳. «الله نور السماوات و الارض»، خداوند نور آسمانها و زمین است.

۴. فصوص الحکم یا همان نگین های حکمت؛ از جمله تألیفات پایان عمر شیخ اکبر و از مهمترین کتاب های وی در بیان آراء عرفانی - فلسفی اش به صورت فشرده است (ر.ک: ابن عربی، ۱۳۹۳: ۲۲-۲۳). کتاب فصوص الحکم، مشتمل بر یک خطبه و بیست و هفت فص است. اهم مطالب این کتاب درباره حقیقت اسماء الهی است که در کامل ترین مظاهر خود یعنی صور پیامبران تجلی نموده است. لذا هر یک از فص های بیست و هفتگانه آن بر حقیقت یک پیامبر و کلمه خاص او تخصیص داده شده و در این راستا هر کلمه نمایانگر صفتی از صفات حق و حکمت نهفته در آن کلمه بر پایه آیات کلام وحی و احادیث برگزیده یک نبی از آدم (ع) تا خاتم (ص) است.

5. Epistemology.

6. Ontology

^۷ اشاره به آیه سوره مبارکه یوسف (ع)؛ نَحْنُ نُقْصُ عَلَيْكَ أَحْسَنَ الْقَصَصِ بِمَا أَوْحَيْنَا إِلَيْكَ هَذَا الْقُرْآنَ..... / ما به وحی کردن این قرآن به تو، نیکوترین داستان را بر تو حکایت می کنیم..... .
^۸ قرآن کریم، در آیات متعددی تعبیر به «کُن فیکون» دارد. به عنوان مثال در آیه ۱۱۷ سوره مبارکه بقره، آیه ۴۷ سوره مبارکه آل عمران، آیه ۳۵ سوره مبارکه مریم و آیه ۱۸ سوره مبارکه غافر به عبارت کُن فیکون اشاره شده است. این عبارت به معنای «باش، پس موجود می شود» است. برخی از عارفان کُن فیکون را امری وجودی و همان نفس ظهور اشیاء دانسته اند. از دیدگاه اینان وجود اشیاء، همان سخن گفتن خداوند به وسیله آنها است، به عبارت دیگر همه اشیاء کلام وجودی خداوند هستند (ر.ک: صمدی آملی، ۱۹۸۱: ۱۰-۹).

- ۱- قرآن کریم.
- ۲- ابن عربی، محمدبن علی، فصوص الحکم، ۱۳۸۵، محمدعلی موحد، تهران، کارنامه.
- ۳- ابن عربی، محمدبن علی، فصوص الحکم، ۱۳۸۷، محمد خواجهوی، تهران، مولی.
- ۴- ابن عربی، محمدبن علی، فصوص الحکم، ۱۳۹۳، علی شالچیان ناظر، تهران، الهام.
- ۵- ابن عربی، محمدبن علی، الفتوحات المکیه، بی تا، بیروت، دار صادر.
- ۶- ابن عربی، محمدبن علی، الفتوحات المکیه، ۱۴۲۰، بیروت، دار صادر.
- ۷- ابن منظور، محمدبن مکرم، لسان العرب، ۱۴۱۴، بیروت، دارالفکر للطباعة والنشر و التوزیع.
- ۸- پارسا، خواجه محمد، شرح فصوص، ۱۳۶۶، تصحیح جلیل مسگرنژاد، تهران، مرکز نشر دانشگاهی.
- ۹- جهانگیری، محسن، محیی الدین ابن عربی و چهره برجسته عرفان اسلامی، ۱۳۹۰، تهران، دانشگاه تهران.
- ۱۰- جامی، عبدالرحمن، نقدالنصوص فی شرح نقش الفصوص، ۱۳۹۳، تصحیح ویلیام چتیک، تهران، مؤسسه پژوهشی حکمت و فلسفه ایران.
- ۱۱- چتیک، ویلیام، ابن عربی وارث انبیاء، ۱۳۹۴، قاسم کوهدار، تهران، نامک.
- ۱۲- خوارزمی، تاج الدین حسین بن حسن، شرح فصوص الحکم محیی الدین ابن عربی، ۱۳۶۴، تصحیح: نجیب مایل هروی، تهران، مولی.
- ۱۳- شیرازی، رکن الدین مسعود بن عبدالله، نصوص الخصوص فی ترجمه الفصوص، ۱۳۹۵، تصحیح: حامد ناجی، تهران، سخن.
- ۱۴- صدرالدین قونوی، محمدبن اسحاق، فکوک، ۱۳۹۳، محمد خواجهوی، تهران، مولی.
- ۱۵- صمدی آملی، داوود، شرح دفتر علامه حسن زاده آملی، بی تا، بی جا، نبوغ.
- ۱۶- عمید، حسن، فرهنگ عمید، ۱۳۷۶، تهران، امیرکبیر.
- ۱۷- کاشانی، عبدالرزاق، اصطلاحات الصوفیه، ۱۳۹۱، محمد خواجهوی، تهران، مولی.
- ۱۸- کرین، هانری، تخیل خلاق در عرفان ابن عربی، ۱۳۸۴، انشاءالله رحمتی، تهران، جامی.
- ۱۹- محمودالغراب، محمود، نقش خیال، ۱۳۹۵، محمد فرهمند، تهران، جامی.
- ۲۰- مجلسی، محمدباقر، بحارالانوار، ۱۴۰۳، بیروت، دار احیاء التراث العربی.
- ۲۱- مصطفوی، حسن، التحقیق فی کلمات القرآن الکریم، ۱۳۶۸، تهران، وزارت فرهنگ و ارشاد اسلامی.

Received: 2018/10/6

Accepted: 2019/4/14

Exploring the Illuminated Wisdom in Yusuf Chapter in Respect to the World of Imagination as Viewed by Ibn Arabi

Somayeh Saffari Ahmadabad¹, Esmail Bani Ardalan², Iraj Dadashi³,
Mohammad Reza Sharifzadeh⁴

Abstract:

In Ibn Arabi's mind, light, as one of the many names of the God, contributes to the manifestation of the objects and creatures in the domain of the various presence statuses of the world through emitting and beaming its radiations into the levels of existence. And, in line with this, every creature experiences a quality of existence according to the principle of the God's existential manifestation in names and attributes based on its existential rank in the position of a shadow of this light in respect to the owner of the shadow and it can be perceived by means of the illuminated wisdom and gaining knowledge over the forms of the imagination. The final result was that the same way that the human imagination needs interpretation as isthmus between the worlds of soul and body, the disconnected imagination is also in need of interpretation in its isthmus rank between the divine and corporeal worlds as the place wherein the ethereal spirits and the soft bodies of the world of matter gather around; in parallel, the domain of the existence in the rank of absolute imagination and multiplicity of the shadows of the God need interpretation towards the unity of the essence. The knowledge over this method of approach towards the existence can be only acquired through illuminated wisdom that, as believed by Ibn Arabi, its perfect form has been entrusted in His Highness the Great Apostle of Islam (may Allah bestow him and his scared progeny the best of His regards) in His Highness's rank of Yusuf. The present study's method in this study is descriptive-analytical. The data collection instrument includes library research.

Keywords: *illuminated wisdom, world of Imagination and concept of Imagination, divine and corporeal worlds, unity in multiplicity.*

¹. PhD, Philosophy of Art, Faculty of Art and Architecture, Islamic Azad University, Tehran Central Branch, Tehran, Iran.

². PhD, Art Research, Associate Professor, Art Research Department, Faculty of Theoretical Science and Higher Studies in Art, University of Art, Tehran, Corresponding author.

³. PhD, Art Research, Assistant Professor, Art Research Dept., Faculty of Theoretical Science and Higher Studies of Art, University of Art, Tehran, Iran.

⁴. PhD, Philosophy of Art, Associate Professor, Philosophy of Art Dept., Faculty of Art, Islamic Azad University, Tehran Central Branch, Tehran, Iran.