

خیال و تناقض نمائی در عرفان ابن عربی

دکتر مهدی نجفی افرا *

چکیده:

یکی از مباحث حائز اهمیت در عرفان ابن عربی که در تفکرات اندیشمندان پس از او نیز تاثیر شگرفی داشته است، عالم خیال و اجتماع نقیضین در این عالم است. البته او همانند فلاسفه، خیال را هم در معنای جهان شناختی بکار می برد که همان خیال منفصل است و هم در حوزه معرفت شناسی، به عنوان تنها ابزار درک حقایق ورای طور عقل، از آن یاد می کند، اما خیال در حوزه جهان شناختی، دو کاربرد مهم دارد، یکی به معنای واسطه و برزخ میان عالم عقول مجرد و عالم ماده است و دیگری معنای وسیع آن که همه ماسوی الله را شامل می شود. تمام ما سوی الله مذبذب میان وجود و عدم اند، یعنی نه وجود و نه عدم اند، و تناقض که با عقل قابل فهم نیست در قوه خیال قابل درک می شود، به هر حال خیال یکی از اساسی ترین مفاهیم در عرفان ابن عربی است، بدون شناخت آن ورود به تفکر او ناممکن خواهد بود.

واژه های کلیدی: خیال متصل، خیال منفصل، تناقض، برزخ، رویا، عالم مجرد، عالم مادی.

* دانشیار دانشگاه آزاد اسلامی واحد تهران مرکزی

مقدمه:

تقسیم بندی عوالم و ابزارهای ادراکی، از مهمترین مباحث در حوزه جهان‌شناسی و معرفت‌شناسی است. از نگاه متفکران اسلامی اعم از فلاسفه، عرفا و متکلمان، هستی از مراتب متعدد برخوردارست، اما در مراتب هستی و تعبیر از آنها اختلافاتی وجود دارد، البته طبقه بندی از هستی، در اصل ملهم از آیات قرآنی است، که سخن از جهان خلق و امر یعنی عالم مجرد و مادی (يَسْئَلُونَكَ عَنِ الرُّوحِ قُلِ الرُّوحُ مِنْ أَمْرِ رَبِّي)، از فرشتگان و اجنه که قطعاً موجودات متعلق به عالم دیگرند و هم از عالم برزخ، نخستین عالم بعد از مرگ که به روی انسان‌ها (مِنْ ورائِهِمْ بَرْزَخٌ إِلَى يَوْمِ يُبْعَثُونَ) گشوده می‌شود، سخن به میان آمده است. اما برخی از عوالم نزد بعضی متفکران جایگاه ویژه‌ای دارند و در معرفت‌شناسی و هستی‌شناسی آنها، نقش اصلی را ایفاء می‌کنند، به گونه‌ای که بدون درک آن عوالم، درک تفکر آن متفکر امکان‌پذیر نخواهد بود.

شاید نخستین کسی که از عوالم متعدد هستی سخن به میان آورد، افلاطون حکیم بزرگ یونان است که مثل و نقش آن را در پیدایش موجودات طبیعی مطرح ساخت، پس از وی ارسطو از عقول و نفوس فلکی به عنوان واسطه‌های خلقت سخن گفت، و نوافلاطونیان از عقل کل و نفس کل به عنوان واسطه‌های عالم بحث کردند. انتقال این تفکرات به دنیای اسلام و همراهی آنها با آیات و روایات موجب شد که متفکران اسلامی، دریچه‌های جدیدتری در شناسائی عوالم و بررسی نقش آنها بگشایند. در عرفان اسلامی خصوصاً عرفان ابن عربی که بی‌شک عظیم‌ترین معارف دنیای اسلام محسوب می‌شود که عرصه‌های مختلف را تحت تاثیر خود قرار داده است، در بحث از عوالم نیز اندیشه‌های بی‌بدیلی را مطرح کرده است، ابن عربی یکی از تاثیرگذارترین متفکران دنیای اسلام است، مقایسه کوتاه میان اندیشه‌های ابن عربی و ملاصدرا تاثیر شگرف وی را در اندیشه‌های فلسفی به تصویر می‌کشد که امید است در مقاله‌ای دیگر این تاثیر را بتوان ترسیم کرد.

در جهان‌شناسی ابن عربی، اصطلاح عالم به دو صورت بکار رفته است: گاهی عالم به عنوان یک کل به معنی ماسوی الله بکار برده می‌شود، در این معنی، از مراتب عالم سخن به میان نمی‌آید، بلکه جهان با هویت خلقی خود در برابر ذات خداوند قرار می‌گیرد. هستی، نظام دو هویتی پیدا می‌کند و نه بیشتر. اما عالم در معنی دیگر که از آن به عوالم نیز تعبیر می‌شود، به مراتب متعدد هستی اشاره دارد. اصطلاح حضرت که به حضرات نیز تعبیر می‌شود، اشاره به عوالم دارد، نه عالم به عنوان یک کل. واژه حضرت یا حضور، تأکیدی بر حضور عالی‌ترین مرتبه هستی در تمام مراتب آن دارد، ضمن اینکه بر حضور موجودات هر مرتبه در مرتبه خود نیز می‌کند، مثلاً وقتی حضرت خیال گفته می‌شود، یعنی عالمی که در آن موجودات خیالی یا مثالی حضور دارند، در عرفان ابن عربی از حضرات مختلف سخن به میان آمده است و حتی هر یک از صفات خداوند به صورت یک حضرت مطرح شده است، مثلاً از حضرت قدرت، حضرت علم یا اراده و مانند آن سخن به میان آمده است، اما در عرفان اسلامی بیشتر از عوالم پنج‌گانه یا حضرات خمس سخن به میان آمده است، که عبارتند از: ۱. حضرت الوهیت که ذات خدا و یا مرتبه‌ای از اوست، که غیب مطلق نیز نامیده می‌شود ۲. حضرت غیب مضاف، که مجردات تامه اند که به عالم جبروت نیز تعبیر می‌شود. ۳. حضرت شهادت مطلق که همین عالم محسوس یعنی طبیعت است. ۴. حضرت شهادت مضاف که

عالم خیال است. ۵. حضرت انسان کامل که خود نمود و جلوه ای از تمام اسماء الهی است. حضرت الهیه که جامع همه موجودات است، بر ذات و صفات و افعال خداوند دلالت می کند (چیتیک، طریق عرفانی معرفت، ۵)

عالم خیال

خیال از ریشه خیل (به کسر خاء) مشتق شده است، فقط یکبار در قرآن بکار رفته است. قرآن در نقل داستان موسی و ساحران می فرماید که ساحران عصاهایشان را به زمین انداختند، فورا به مار بزرگ مبدل شدند. در نتیجه موسی خیال کرده بود که از طریق سحر آنها، طناب ها و عصاها به حرکت درآمده اند (فإذا حبالهم وعصیهم یخیل الیه من سحرهم أنها تسعی ۲۰: ۱۶)، اهل لغت، آن را به معنی پندار و گمان وظن گرفته اند (قاموس قرآن، ۱ و ۲، ۳۲۰-۳۱۹). این اصطلاح در معنای مشابه در برخی احادیث نیز بکار رفته است. همین نمونه های اندک کافی بوده تا به متکلمانی مانند غزالی اجازه دهد، مباحث مفصلی در باره خیال بعنوان یک مفهوم اسلامی فراهم آورد، چنانکه فارابی و ابن سینا این اصطلاح را بطور وسیع با اتکاء به منابع یونانی-اسلامی بکار برده اند. خیال به عنوان یکی از حواس باطنی مورد توجه حکمای مشاء بوده است، اما به عنوان مرتبه ای از مراتب عالم، مورد پذیرش آنها نبوده است (ابن سینا، التعليقات، ۹۲).

خیال در معنای جهان‌شناختی، به دو معنی در آثار ابن عربی بکار رفته است: یکی، معنای عامی است که تمام ما سوی الله را در بر می گیرد؛ از دیدگاه ابن عربی واقعیت ماسوی الله نه موجود و نه معدوم است، به تعبیر دیگر ممکنات، نه وجودی همانند وجود بالذات حق دارند و نه می توان آن را عدم انگاشت، چون آثار وجودی بر آن مترتب است.

« فَاتَّصَفَ الْمُمْكِنُ بِالْوُجُودِ وَالْعَدَمِ مَعًا فِي الْإِثْبَاتِ أَيْ هُوَ قَابِلٌ لِكُلِّ وَاحِدٍ مِنْهُمَا كَمَا اتَّصَفَ أَيْضًا لِهَذَا بَأَنَّهُ لَا مَوْجُودٌ وَلَا مَعْدُومٌ فِي النَّفْيِ فَجَمَعَ بَيْنَهُمَا فِي وَصْفِهِ بَيْنَ النَّفْيِ وَالْإِثْبَاتِ فَلَوْ كَانَ مَوْجُودًا لَا يَتَّصَفُ بِالْعَدَمِ لَكَانَ حَقًّا وَ لَوْ كَانَ مَعْدُومًا لَا يَتَّصَفُ بِالْوُجُودِ لَكَانَ مُحَالًا » (الفتوحات، ۲، ۲۷۵) ممکن از جنبه اثباتی نیز به وجود و عدم متصف می شود، یعنی قابل و پذیرنده وجود و عدم است، چنانکه در جنبه سلبی به هیچ یک متصف نمی شود، یعنی نه موجود و نه معدوم است، لذا ممکن در اتصاف به وجود و عدم بین نفی و اثبات جمع می کند (یعنی هم موجود وهم معدوم و نه موجود و نه معدوم است) اگر فقط موجود باشد، به عدم متصف نمی شود (در این صورت ممکن نبوده) بلکه خود حق خواهد بود و اگر معدوم باشد، به وجود متصف نگشته و ممتنع الوجود خواهد بود.

ابن عربی، در این عبارت دو نکته را مطرح می کند: نکته اول همان چیزی است که در فلسفه و کلام معروف است و حتی ممکن الوجود را براساس آن تعریف می کنند، که جنبه سلبی امکان است، یعنی ممکن الوجود با نظر به ذات، نه موجود و نه معدوم است، به تعبیری ماهیت ممکن، با نظر به ذات نه اقتضای ضرورت وجود و نه اقتضای ضرورت عدم دارد. اما نکته دوم قابل توجه که بیان گر جهان شناسی خاص ابن عربی است، به این معنی است که ممکن الوجود هم موجود و هم معدوم است، این همان واقعیت هو و لاهو ماسوی الله است. از نگاه ابن عربی، وجود به معنی حقیقی فقط به خدا قابل اطلاق است، بنابراین ممکنات در مقایسه با وجود حق، بیشتر رنگ عدم دارند تا وجود. وی با اتکاء به آیه قرآنی نیز همین معنی را مورد

تاکید قرار می دهد که فرمود: «کلُّ شیءٍ هالکٌ اِلَّا وجهه» و در ادامه نیز می فرماید که «حکم فقط به او تعلق دارد» (۲۸. ۸۸) (ابن عربی، الفتوحات، ۳، ۴۱۹).

ابن عربی از جنبه دیگر نیز به حقیقت عدمی عالم اشاره می کند؛ از نظر قرآن، خدا نور است، مفهوم مقابل آن ظلمت است، یعنی هر آنچه غیر اوست، ظلمت و تاریکی است و ظلمت معنای عدمی است به معنی فقدان نور است. در جهان شناسی ابن عربی عالم دو طرف دارد: یک طرف آن وجود مطلق است، که همان وجود حق است، وجود محض و کمال مطلق است، هیچ جهت عدمی در او راه ندارد. طرف دیگر عدم مطلق است، عدم محضی است که هیچ خاصیت و اثری ندارد، مصداقی برای آن در جهان خارج نمی توان یافت، صرفاً یک اعتبار و لحاظ ذهنی است، اما قسم سومی هم در میان این دو مطلق وجود دارد و آن عدم مضاف است، عدم مضاف عدم منسوب به وجود است، یعنی خود ذاتا معدوم است، اما در اثر انتساب به وجود، حظی از وجود می برد. از نظر ابن عربی، هر عدم مضافی، وجود مضاف نیز محسوب می شود، لذا ممکنات که بین وجود و عدم قرار گرفته اند، هم وجود و هم عدم اند. در این دیدگاه، عالم آکنده از تناقض هاست، و این تناقض با عقلی که ارتفاع و اجتماع نقیضین را محال می داند، قابل درک نخواهد بود. از همین جا، دریچه ای به سوی معرفت شناسی خاص ابن عربی گشوده می شود.

شاید بتوان دیدگاه ابن عربی را در مورد مسائل عمده هستی، از دیدار او با ابن رشد به دست آورد. ابن رشد تنها حکیمی است که سخت مورد احترام ابن عربی است و خدا را شکر می کند که امکان ارتباط با ابن رشد برای او فراهم شده است:

«ابن رشد، بخاطر چیزی که در باره من و آنچه که در خلوت، بر من مکشوف شده بود، شنیده بود، مشتاق ملاقات با من بود... که من هنوز در سن جوانی بودم، صورتم هنوز ریش و سبیل درنیورده بود. وقتی بر او وارد شدم، او با عشق و احترام ایستاد. او مرا در آغوش گرفت و گفت: بله من هم گفتم: بله. شوقش افزون گشت، چون من او را درک کرده بودم، سپس من متوجه علت خوشحالی او شدم، لذا گفتم: نه، شادیش از میان رفت و رنگش تغییر یافت و او بر آنچه در درون داشت، تردید کرد.

او گفت: چگونه این مکاشفه و فیض الهی را دریافتی؟ آیا آن چیزی است که استدلال عقلی به ما می دهد؟ من جواب دادم، بله و نه. بین بله و نه روح ها از جسم و سرها از بدن پرواز کنند. رنگش پرید و شروع به لرزیدن کرد. او در حال گفتن لا حول ولا قوه الا بالله نشست، چون او متوجه اشاره من شده بود.

بعد از آن، او از پدرم درخواست کرد، تا مرا ملاقات کند، و آنچه را که خودش فهمیده، به من نشان دهد: او می خواست بداند، آنچه او فهمیده، منطبق یا متفاوت با چیزی است که من فهمیده ام. او یکی از استادان بزرگ تفکر و استدلال عقلی بود. او خدا را شکر کرد که در زمان خودش، با کسی ملاقات کرده که در جهل وارد خلوت شده و بدون مطالعه و بحث و تحقیق یا خواندن، این چنین بیرون آمده است. او گفت: این حالتی است که ما بطور عقلی تصدیق کرده بودیم، اما هرگز شخصی که دارای چنین موقعیتی باشد را ندیده بودیم. الحمدلله که در زمان کسی که واجد این حالت بوده و قفل درها را باز کرده، توفیق حیات داشتم. شکر خدا که به دیدار او برگزیده شدم. (الفتوحات المکیه، ۱، ۱۵۳).

ابن عربی با پاسخ بله، نه، که به ابن رشد می دهد، تناقض آمیزی حقایق عرفانی و تمام هستی را به تصویر می کشد.

اصطلاح قرآنی که مترادف با خیال است، برزخ در آیات قرآنی است. برزخ در دو آیه آمده است، یکی «مِن ورائِهِمْ بَرْزَخٌ إِلَى یَوْمِ يُبْعَثُونَ» و دیگری «مَرَجَ الْبَحْرَيْنِ یَلْتَقیانِ، بَینَهُما بَرْزَخٌ لَّا یَبْغیانِ»

طبق نظر شیخ خیال اساساً یک واقعیت میانی است، ذاتاً مبهم است و می توان در بهترین تعبیر گفت که نه این و نه آن است یا هم این و هم آن است. خیال برزخ است یا به تمام معنی حائل است. «برزخ چیزی است که میان دو چیز حائل (فاصله) ایجاد می کند، در حالی که هرگز به یک طرف تمایل پیدا نمی کند. مانند خطی که سایه را از پرتو خورشید متمایز می کند، خداوند می فرماید: «او دو دریا را که به هم می رسند به هم می آمیزد، میان آنها برزخی است که به هم دیگر تجاوز نکنند» (مرج البحرین یلتقیان بینهما برزخ لا یبغیان) (۵۵، ۲۰-۱۹). به عبارت دیگر یک دریا با دریای دیگر مخلوط نمی شود. گرچه ممکن است ادراک حسی قادر به تمایز دو چیز نباشد، قوه عاقله حکم می کند که برزخی میان آن دو وجود دارد که آنها را از هم متمایز می سازد. حائل عقلی همان برزخ است. چیزی که با حواس ادراک می شود یکی از دو شیء است، نه برزخ میان آن دو. هر دو شیء مجاور نیازمند برزخ یا حائلی است که هیچ یک از دو طرف نیست، اما قوه هر دو طرف را داراست» (الفتوحات، ۱، ۳۰۴).

در ادامه ابن عربی هویت واقعی خیال یا برزخ را به تصویر می کشد، و آن را بین وجود و عدم تلقی نموده و حائل بین معلوم و غیر معلوم، منفی و مثبت، معقول و غیر معقول معرفی می کند. «کان البرزخُ امرًا فاصلاً بینَ معلومٍ و غیر معلومٍ و بینَ معدومٍ و موجودٍ و بینَ منفی و مثبت و بینَ معقولٍ و غیر معقولٍ سُمیَ برزخاً اصطلاحاً و هو معقولٌ فی نفسیه ولیسَ الا الخیالُ... فالخیالُ لا موجودٌ ولا معدومٌ ولا معلومٌ ولا مجهولٌ ولا منفیٌ ولا مثبتٌ». (همان، ۱، ۳۰۴).

برزخ حائل بین معلوم و غیر معلوم، موجود و معدوم، منفی و مثبت و معقول و غیر معقول است که اصطلاحاً برزخ نامیده می شود، و ذاتاً معقول است و چیزی جز خیال نیست... خیال نه موجود و نه معدوم، نه قابل شناخت نه غیر قابل شناخت، نه نفی و نه اثبات است.

وی در تمثیلی تلاش می کند، تا این دوگانگی عالم خیال را بیشتر روشن کند، وی می گوید: «مثلاً فردی صورت خود را در آئینه ادراک می کند، او به یقین می داند که صورت خود را از یک جهت ادراک کرده است و به یقین می داند که او از جهت دیگر، صورت خود را ادراک نکرده است... او نمی تواند انکار کند که صورت خود را دیده است، و می داند که صورتش در آئینه نیست... بنابراین، او در سخن خود نه راستگو و نه دروغ گوست. چون او هم صورت خود را دیده، و هم صورت خود را ندیده است». (همان)

چنانکه مشاهده می شود، ابن عربی خیال و برزخ را در وسیع ترین معنای آن که خیال مطلق است بکار می برد، از نگاه وی عالم دو طرف دارد: یکی واجب الوجود بالذات است که همان وجود اقدس حق باشد و دیگری ممتنع الوجود یا عدم محض است. واسطه میان این دو که تمام ماسوی الله است، از هویت برزخی برخوردارند که همان عدم مضاف و وجود مضاف، یا مخلوطی از وجود و عدم و جهانی آکنده از تناقض هاست.

معنای دیگر خیال که به خیال منفصل معروف است، در واقع بخشی از عالم است که واسطه میان مجرد و مادی است. حقیقت دو چهره ای است که از یک جهت شبیه عالم ماده و از جهتی شبیه عالم مجردات است. از آن جهت که شکل و مقدار دارد، شبیه اجسام، و از آن حیث که فاقد ماده، زمان، مکان و مانند آنهاست، به جهان مجرد تام که از نگاه فلسفی عالم عقول نامیده می شود، شباهت دارد.

«إِنَّ الْعَالَمَ الْمَثَالِيَّ هُوَ عَالَمٌ رُوحَانِيٌّ مِنْ جَوْهَرٍ نُورَانِيٍّ شَبِيهَةٌ بِالْجَوْهَرِ الْجِسْمَانِيِّ فِي كَوْنِهِ مُحَسَّوسًا مَقْدَارِيًّا وَبِالْجَوْهَرِ الْمُجَرَّدِ الْعَقْلِيِّ فِي كَوْنِهِ نُورَانِيًّا وَلَيْسَ بِجِسْمٍ مَرْكَبٍ مَادِيٍّ وَلَا جَوْهَرٍ مُجَرَّدٍ عَقْلِيٍّ لِأَنَّهُ بَرَزَخٌ وَحَدٌّ فَاصِلٌ بَيْنَهُمَا» (قيصري، ۳۰)

همان طور که در عبارت مشخص است، یکی دیگر از اسامی عالم برزخ یا خیال منفصل، عالم مثال است، ابن عربی غالباً، اصطلاح مثال را معادل با خیال بکار می برد. تفاوت اساسی این است که او اصطلاح خیال را هم برای اشاره به قوای ذهنی که به خیال معروف است و هم برای اشاره به دنیای واقع، یعنی اشیاء خارجی که خیال خوانده می شوند، مورد استفاده قرار می دهد. در حالی که مثال برای آن قوه ادراکی بکار برده نمی شود. معنی اصلی مثال، شبیه سازی، همانند کردن، تقلید نمودن، همانند چیزی ظاهر شدن است. این ریشه، کمی بیشتر از خیل در قرآن و حدیث بکار رفته است. مثلاً قرآن مکرراً در باره مَثَل و ضرب المثل های خدا سخن می گوید، یعنی تبیین الهی از مباحث مختلف با بهره گیری از خیال یا نماد سازی ها بیشتر از قواعد صریح است. اما مهمترین کاربرد این ریشه برای بحث فعلی شاید کاربرد منحصر به فرد تمثیل است، که به معنای به صورت چیزی در آمدن یا صورت چیزی را پذیرفتن است. در باره ظهور جبرئیل برای حضرت مریم (ع) در بشارتی که قرآن می فرماید: «وَجِبْرِئِيلُ بِسْمِ رَبِّكَ الَّذِي خَلَقَ الْمَرْءَ مِنْ عَلَقٍ» (جبرئیل) به صورت انسانی بی نقص، بر او تمثیل یافت (۱۷. ۱۹). پیامبر در حدیث غالباً اصطلاح تمثیل را که معادل نزدیک تمثیل است، بکار می گیرد. مثلاً در حدیث معروفی که یک اصل مهمی در علم تعبیر خواب شده است، او می فرماید: «شیطان نمی تواند در مَثَل یا صورت من درآید» (چیتیک، طریق عرفانی معرفت، ۱۱۸-۱۱۵)

در اینجا توجه به این نکته نیز لازم است که دو اصطلاح مثل افلاطونی و مثال در فلسفه اشراق و عرفان ابن عربی را نباید با هم خلط و خبط کرد. درست است که ریشه هر دو یکی است، اما عوالمی که این دو اصطلاح به آن اطلاق می شوند، با هم تفاوت های اساسی دارند،

« وَالصُّورُ الْمَعْلُوقَةُ لَيْسَتْ مَثَلًا أَفَلَاطُونًا فَإِنَّ مَثَلًا أَفَلَاطُونًا نُورِيَّةٌ ثَابِتَةٌ وَهَذِهِ مَثَلٌ مَعْلُوقَةٌ مِنْهَا ظُلْمَانِيَّةٌ وَمِنْهَا مُسْتَنْبِرَةٌ » (سهروردی، ۲۳۰) صور معلقه، همان خیال منفصل یا عالم مثال است، که از مجرد تام برخوردار نیست، لذا صور ظلمانی و نورانی در آن تحقق می یابند، می تواند در حیات پس از مرگ جایگاهی برای شقاوت مندان باشد، اما مثل افلاطونی از مجرد تام برخوردار بوده و فقط صور مستنیره می توانند به آن وارد شوند، در آنجا از ظلمت و شقاوت خبری نیست. نکته قابل توجه دیگر آنکه « این عالم، نیز نظیر عالم عقول دارای مراتب است که بعضی از مراتب بحسب وجود تمام تر از مراتب دیگر است، چون وجود ساری در مراتب برزخ، مقول به تشکیک است» (آشتیانی، شرح مقدمه قیصری، ۴۸۴)

خیال متصل (جنبه معرفت شناختی خیال)

همان طور که گفتیم، اصطلاح خیال در نزد ابن عربی به حقیقت یا حضرتی دلالت می کند، که در سه مرتبه مختلف تجلی یافته است: الف: در کل عالم یعنی جایی که وجود همان خیال است، ب: در جهان کبیر جایی که عالم واسطه بین عوالم مجرد و جسمانی همان عالم خیال است، و ج: در جهان صغیر جایی که روح انسانی بعنوان واقعیتی متمایز از نفس و بدن به خیال نسبت داده می شود. او همچنین این اصطلاح را در مفهوم محدودتری برای اشاره به قوه خیال بعنوان یکی از قوای مختلف نفس در کنار عقل، تفکر و حافظه

بکار می برد. ابن عربی گاهی تمایز روشنی میان این معانی ایجاد می کند، اما اغلب او بطور عام یا در یکی دو مورد از این معانی، بدون اشاره خاص به تفکیک میان معانی، در باره خیال بحث می کند.

«تفاوت میان خیال متصل و منفصل آن است که نوع متصل با از بین رفتن تخیل کننده از بین می رود درحالی که نوع منفصل، یک حضرت مستقل بوده و همیشه آماده پذیرش معانی و نفوس است. خیال آنها را مطابق با ویژگی های خود و نه چیز دیگر مجسم می کند. خیال متصل از خیال منفصل سرچشمه می گیرد.» (الفتوحات، ۲، ۳۱۱).

او عالم میانی خیال را خیال منفصل می خواند، چون مستقل از ناظر وجود دارد و روح همراه با قوه خیال، خیال متصل نامیده می شود، چون با ذهن ناظر مرتبط است. در واقع اتصال خیال به نفس انسانی است و یا به بیان دقیق تر، خیال متصل، همان نفس در مرتبه ای از مراتب وجودی خود است. اما خیال منفصل عالمی مستقل از انسان و عالم طبیعت است.

«انسان به عنوان عالم صغیر سه عالم مخلوق را دربر دارد، روحانی، مثالی و جسمانی، روح از نفخه الهی نشئت می گیرد در حالی که جسم از خاک آفریده شده است. نفس بین این دو قرار دارد و ویژگی های هر دو طرف برخوردار است، از این رو از حیث ذات، همچون روح واحد است ولی از حیث قوایش همچون بدن کثیر است» (چیتیک، عوالم خیال، ۱۵۹)

در واقع ابن عربی نیز از مجرای ادراکی در انسان سخن می گوید، یکی ادراک عقلی و دیگری ادراک خیالی و سوم ادراک حسی است، از نگاه متفکران اسلامی هر یک از اینها دریچه ای به سوی عالمی از عوالم محسوب می شوند، ادراک عقلی به ادراک عالم مجردات تامل می پردازد و ادراک حسی به شناخت جهان ماده و قوه خیال به ادراک امور خیالی اشتغال دارد.

ادراک خیالی انسان در اثر اتصال به خیال منفصل است که از تمام حقایق وجودی آگاه می شود. «انسان در ادراکات خیالی متصل به خیال مطلق می شود و حقایق را به واسطه اتصال به عالم وسیع خیال که لوح جمیع حقایق است، ادراک می نماید» (آشتیانی، ۴۸۱)

از نظر ابن عربی، روشن ترین تبیین از واقعیت هو و لا هو در جهان، از طریق خیال ممکن است. بطور مثال در خواب که یک عملکرد خیال است، یک فرد اشیاء جسمانی را به صورت غیر جسمانی می بیند. او این اشیاء را با صور جسمانی می بیند، با اینکه آنها در عالم عناصر مادی قرار ندارند، اما در عالم خیال نفس است. خیال می تواند یک معنی - یعنی واقعیتی از عالم معقول بدون هیچ نمود خارجی و بیرونی - را گرفته و به آن صورت محسوس بدهد. این مسئله علی رغم این واقعیت که در شرایط معمولی معانی و صور محسوس رخ می دهد، از هر دو جنبه منحصر به فرد است، چون معنی به عالم عقول متعلق است و از هر نوع جسم یا ماده عاری است، در حالی که صور محسوس به عالم ظاهر اجرام مادی تعلق دارد. توصیف ابن عربی از انواع سه گانه ممکنات در روشن سازی تمایز معنی و صورت به ما کمک خواهد کرد:

«در میان ممکنات سه مرتبه از معلومات وجود دارند: ۱. یک مرتبه به معانی مجرد از ماده تعلق دارد، ویژگی این معانی آن است که از طریق براهین یا بطور بدیهی با قوای عقلی ادراک می شود. ۲. مرتبه ای که خصوصیات آن با حواس درک می شود، اینها محسوسات هستند. ۳. مرتبه ای که خصوصیات آن هم با

قوای عقلی وهم با حواس قابل درک است. اینها امور خیالی اند. قوه خیال معانی را به صورت محسوس در می آورد، و قوه مصوره که مددکار قوه عاقله است، آنها را تصور می کند.» (الفتوحات، ۲، ۶۶).

علی رغم این که معانی و صور محسوس در تقابل با یکدیگرند، خیال گنجایش ترکیب با هر دو را دارد، از این رو، ابن عربی معتقد است که خیال، اسم الهی قدرت را متجلی می سازد. خداوند، بخاطر عزت یا ورای ممکنات بودن، قادر است. یعنی اشیاء، امور متناقض را قبول نمی کند. یکی از آثار قدرت، خلق عالم خیال برای متجلی ساختن این حقیقت است که خیال همه اضداد را با خود به همراه دارد. برای ادراک حسی یا قوه عاقله محال است که همه اضداد را باهم جمع کنند، اما برای قوه خیال محال نیست.

ابن عربی بسیار تلاش می کند تا اجتماع نقیضین و اضداد را در عالم خیال معنی دار سازد، البته اگر چنین چیزی رخ دهد بی شک زیربنای تمام معارف بشری متلاشی خواهد شد، اما اگر در بیانات او دقت کنیم متوجه می شویم، که تناقض و یا اضداد در جایی تحقق پیدا می کند که حیثیات مختلف و متفاوت است، چنانکه ممکن، از یک جهت موجود و از جهت دیگر معدوم است، یعنی به یکی از وحدت های نه گانه تناقض که وحدت در جهت است، توجه نشان نداده است، وگرنه نمی توان پذیرفت که شی از همان جهت که موجود است، معدوم باشد، البته شاید هم قضاوت ما بر پایه یافته های عقلی است، و سخنان وی ورای طور عقل است.

«خداوند مخلوقی را می آفریند. اگر در باره آن بگوئید که موجود است، درست گفته اید، و اگر بگوئید معدوم است، درست گفته اید. اگر بگوئید که آن نه موجود و نه معدوم است باز راست گفته اید. این خیال است و دو حالت دارد: یک حالت متصل که در انسان و برخی حیوانات وجود دارد و یک حالت منفصل. برای ادراک ظاهری مورد اخیر در حالی که بصورت بالفعل مجزا باقی می ماند ارتباطی برقرار می کنند همانند مورد ظهور جبرئیل به شکل دحیه کلبی یا جن یا فرشته ای که از عالم حجاب ها متجلی می گردد» (الفتوحات، ۳، ۴۴۲).

رویا جلوه ای از عالم خیال

ابن عربی همانند مولفان پیش از وی که درباره خیال سخن گفته اند، غالباً رویاها را به عنوان عام ترین تجربه انسانی از ماهیت امور خیالی محسوب می کند. در خواب ما اشیائی را می بینیم که اشیاء نیستند. ما می توانیم به فردی بگوئیم، من دیشب شما را در خواب دیدم. بخوبی می توان فهمید، که این عبارت نه کاملاً درست و نه کاملاً نادرست است. چیزی که ما دیدیم هم شخص است و هم شخص نیست. آن هم خود ما بوده و هم نبوده است. آن هم این و هم آن است، یا نه این و نه آن است. رویاها کلید خدادادی برای گشودن رمز ابهام عالم و تحول دائمی هستی است. خلق جدید هرگز در چیزی واضح تر از عالم رویاها قابل مشاهده نیست.

تنها دلیلی که خداوند خواب را در عالم حیوانی قرار داد، مشاهده عالم خیال و دانستن این حقیقت است که جهان دیگری شبیه جهان محسوس وجود دارد. او از طریق سرعت تحول صور خیالی توجه خواب بینندگان هوشمند را به این حقیقت جلب می کند که در دنیای محسوس وجود حادث ثابت، در هر لحظه

تغییر وجود دارد، گرچه دیدگان و حواس آنها را جز در سرعت و تغییر ادراک نمی کنند. مردم جز در این دو مورد صورت تحول و تغییر را درک نمی کنند، مگر از طریق بصیرت یعنی مکاشفه یا تفکر ژرف در این صور، چون تفکر بهره اندکی از ادراک آنها را دارد.

«مردم، خواب ها را نیازمند تعبیر می دانند. لغت تعبیر مشتق از ریشه عبر است که به معنی گذر، عبور کردن، پیمودن و رد شدن است. معبر کسی است که از صورت حسی رویا به معنایی که پوشش حسی داشته گذر می کند. از همین ریشه ما عبارت یا اظهار شفاهی را داریم، که گذار از فهم به تفسیر است. مسلمان ها، معمولاً تعبیر خواب را یک علم مهمی انگاشته اند. به مثابه یک علم نبوی در قرآن آمده است و پیامبر خودش آن را انجام می داد، چنانکه در جوامع حدیثی متعدد، فصولی در اشاره به تعبیر، بصیرت و رویا وجود دارد» (چیتیک، طریق عرفانی معرفت، ۱۱۹).

خیال نزد عارف، در حال بیداری و خواب به فعالیت می پردازد، و می تواند حقایق متعالی را به صورت مجسم مشاهده نماید.

«انسان از طریق علم تعبیر می فهمد که منظور از صور تصاویری که به او نشان داده شده و موجب بیداری خیال او در مدت خواب، شب زنده داری، غیبت یا فنا شده چه بوده است» (الفتوحات، ۲، ۱۵۲-۵).

«خبر دادن از امور، عبارت خوانده می شود. این نامگذاری به این خاطر است که معبر به معنای آنچه می گوید، راه پیدا می کند. به عبارت دیگر، با معنای کلمات از حضرت نفس خود به نفس شنونده عبور می کند. لذا از یک خیال به خیال دیگر انتقال می یابد، چون شنونده به اندازه فهم خود آنها را تخیل می کند. خیال با خیال یعنی خیال گوینده با شنونده، ممکن است، تطابق پیدا کند یا نکند. اگر تطابق پیدا کند فهم نامیده می شود، و اگر تطابق نداشته باشد، (شنونده) به فهم نخواهد رسید... ما با این مطالب فقط توجهی به کثرت مرتبه خیال ایجاد کردیم، چون خیال، حاکم مطلق بر اشیاء معین است. (الفتوحات، ۳، ۴۵۴)

وقتی هویت عالم حقیقتاً متحقق باشد، فاعل شناسا، آن را به صورت خیال می بیند که همانند خواب نیازمند تفسیر و تعبیر است. در میان متون سنتی که ابن عربی در پشتوانه این نکته عنوان می کند، حدیث معروفی است که معمولاً به پیامبر نسبت داده می شود «مردم در خوابند، وقتی بمیرند بیدار می شوند». البته این شرحی بر آیه قرآنی است که فرمود: «(در روز قیامت) همه ارواح خواهند آمد که همراه آنها راهبر و شاهدهی خواهد بود. به راستی که از این امر غافل بودی، حال پرده را از تو به کنار زدیم و امروز دیدگان تو تیزتر شده است» (وجاءت کل نفسٍ معها سائقٌ وشهیدٌ. لقد کُنتَ فی غفلهٍ من هذا فکشفنا عنک غطاءک فبصرک الیوم حدید) (۵۰. ۲۱-۲۲) ابن عربی به برخی از این نکات، در بحث مختصر خواب در فصل یکصد و هشتاد و هشت فتوحات در مقام رویاها اشاره می کند. علاوه بر فتوحات در فصوص نیز در جاهای مختلف از رویا و منام در آیات قرآنی سخن به میان می آورد، در فص اسحاق منام را در آیه «انی أری فی المنام أنى أذبحک» به حضرت خیال تعبیر می کند (ابن عربی، الفصوص الحکم، ۸۵) و در فص یوسف با اتکاء به حدیث «الناسُ نیامٌ إذا ماتوا انتبهوا» چنین بیان می کند: «فاعلم إنک خیالٌ وجميعٌ ما تدرکهُ ممّا تقولُ فیهِ لیسَ أنا خیالٌ. فالوجودُ کُلُّه خیالٌ فی خیالٍ» (همان، ۱۰۴) بدان که تو و هر آنچه را که غیر خود می شماری، خیال هستی، پس تمامی هستی، خیال در خیال است.

دلیل اینکه ابن عربی خواب را همان خیال می داند، این است که هر دو مظهری از هو و لاهو اند. چون شما در حال خواب نباید تردید کنید، صورتی که می بینید همان چیزی است که بوده است و همچنین تردید ندارید که وقتی بیدار می شوید، آن، آن نبوده است. شما تردید نخواهید کرد که این حالت در ملاحظه عقلی هو و لاهو به نظر خواهد رسید.

« در نظر او، تخیل قوه ای است که اشیائی را در ذهن احضار می کند که در عالم خارج حضور ندارند و یا به عبارت دیگر آنها مستقیماً در حضرت محسوسات حاضر نیستند. لیکن این تخیل لجام گسیخته و یا توهم نیست که ذهن را وادار به دیدن اشیائی می کند که در هیچ جا وجود قرار ندارند. آنچه را که آن ایجاد می کند یک توهم خام نیست. تخیل به صورتی مبهم و محجوب شأنی از حضرات بالای هستی را دیدنی می سازد. این عملی در ذهن است که مستقیماً در ارتباط با عالم مثال واقع می شود» (ایزوتسو، ۳۴).

«روایاها، مکان، محل و حالت دارند. حالت آن خواب است که غیبت از محسوسات ظاهراست و به خاطر خستگی و تعب که در حالت بیداری به دلیل حرکت حتی در حرکت ملائم با طبع، عارض بر نفس می گردد، موجب آرامش نفس می شود. خداوند می فرماید: «و خوابتان را موجب آرامش قرار دادیم» (وجعلنا نومکم سباتاً- ۹.۷۸). به عبارت دیگر ما خواب را برای شما بعنوان آرامشی قرار دادیم تا نفوس راحتی یابند. خواب دو نوع است، یکی انتقالی است که در آن مقداری آسایش یا وصول به امیال شخصی وجود دارد یا افزایشی در کسالت و خستگی است. قسم دوم، فقط آسایش است، خواب صرف و صادقی است که در مورد آن خدا فرموده است که آن را برای خستگی های آلات، جوارح و اعضاء بدنی در حالت بیداری موجب آرامش قرار داده است. خداوند زمان آن را شب تعیین نموده است، حتی اگر در روز اتفاق بیفتد، چنانکه او روز را برای زندگی قرار داده است، حتی اگر در شب تحقق داشته باشد. اما حکم و خاصیت متعلق به امری است که غالباً رخ می دهد.» (ابن عربی، الفتوحات، ۲، ۳۷۸)

ابن عربی در تفاوت میان رویا و ادراک حسی بیان می کند: «روایاها تعبیر می شوند، اما آنچه با ادراک حسی درک گردد، تعبیر و تفسیر نمی پذیرد. از این رو وقتی فردی در درجات معرفت ارتقاء می یابد، از طریق ایمان و مکاشفه در می یابد که در حالت بیداری مورد نظر، در یک رویاست. امری که برای او در رویا حاصل می شود امر ایمانی و کشفی است، به همین دلیل خداوند متذکر امور متعددی می شود که در ادراک حسی رخ می دهد، چنانکه او می فرماید: «پس عبرت بگیرید» (فاعتبروا) (۵۹. ۲). و می فرماید: «قطعا در آن عبرتی است» (ان فی ذلک لعبرة) (۳. ۱۳). منظور فرموده او آن است که: از آنچه که بر شما ظهور یافته عبور کنید و فراتر روید و به معرفت باطن جایی که معرفت از آنجا آمده، راه پیدا کنید، پیامبر اسلام فرموده است: «مردم خوابند و وقتی بمیرند بیدار می شوند» اما آنها نمی دانند....

هر وجودی در خواب است و بیداری آنها هم خواب است، بنابراین هر وجودی راحتی است و راحتی لطف است، چون «لطف هر چیزی را در بر می گیرد» (۷. ۱۵۶) و همه امور مآلاً در لطف اند.... گرچه ممکن است در طول راه خستگی باشد، خستگی در آسایش است.» (همان، ۳۷۹)

تحقیق نشان می دهد که صور عالم- که به اسم باطن حق تعلق دارد- صوری از یک رویا برای خواب بین است. تعبیر این خواب این است که آن صور حالات اویند نه چیز دیگر. همینطور صور خواب حالات بیننده خواب است و نه چیز دیگر. بنابراین او فقط خود را می بیند. این همان چیزی است که در

کلام او مورد اشاره واقع شده است، «او آسمانها و زمین و آنچه در میان آنهاست را جز به حق نیافریده است» (۸. ۳۰) و حق خود اوست. لذا او در مورد صاحبان معرفت می فرماید: «آنها می دانند که خداوند حق مبین است» (ويعلمونَ أَنَّ اللَّهَ هُوَ الْحَقُّ الْمُبِينُ) (۲۴. ۲۵). یعنی حق ظاهر برای او هم واحد و هم کثیر است. کسی که رویاها را مورد توجه و اعتبار قرار دهد، امر عظیمی را مشاهده خواهد نمود، چیزهایی که نمی تواند از طرق دیگر به دست آورد، بر وی آشکار خواهد شد. به همین دلیل پیامبر به هنگام رویت صحابه در صبح به آنها می فرمود: «آیا هیچ یک از شما خواب دیده اید؟» چون خواب نوعی نبوت است....

با توجه به اینکه جایگاه رویا در این سطح ابتدائی است و هیچ جایگاه دیگری ندارد، فرشتگان رویا ندارند، چون خواب دیدن به حوزه جانداران تعلق دارد، جایگاه رویا در معرفت الهی انتقال در صور تجلی است، بنابراین هر آنچه که با ما که رویای حق هستیم، باشد در آرامش فقدان کسالت و خستگی جای می گیرد و نه چیز دیگر.

با توجه به این جایگاه که خصوصا در کره ماه است، در دنیای بعدی در همان جایگاه ستارگان ثابت قرار دارد... «همان، ۲، ۳۸۰».

بصیرت اولیاء الله غالبا مستلزم تجسد فرشتگان یا انبیاء یا حتی خداوند است، گرچه این متعلقات بصیرت در حقیقت جسم نیستند. به همین سان خود جهان متشکل از معانی معدوم است که در وجود متجلی تجسد یافته یا نمایش داده شده است. پس عالم به عنوان یک کل چیزی جز خیال نیست.

پیامبر فرموده است: «من پروردگار خود را به صورت یک جوان دیدم». این همانند معانی است که فرد خفته در رویای خود با صورت محسوس می بیند. دلیل این مطلب آن است که واقعیت خیال به چیزی که خصیصه جسم را ندارد تجسد می بخشد، خیال بخاطر حضرتی که در آن قرار دارد چنین می کند.

«بدان، خواب حالتی است که در آن عبد از مشاهده ادراک حسی به شهود عالم برزخ که کامل ترین عوالم است، گذار می کند. هیچ عالم کامل تراز آن وجود ندارد، چون ریشه اصلی عالم است، هستی حقیقی داشته و حاکم بر تمامی امور است، به معانی تجسد می بخشد و امر غیر قائم به خود را به امر قائم به خود مبدل می کند. به چیزی که فاقد صورت است، افاضه صورت می کند. ممتنع را ممکن می سازد و در کارها هر طور که بخواهد تصرف می کند» (الفتوحات، ج ۲، ۱۸۳).

این همان چیزی است که به ابوسعید خراز گفته شده بود «بسم عرفت الله» از چه طریقی خدا را شناخته ای؟ او پاسخ داد که «فانها تجمع بین النقیضین» از این طریق که او جامع نقیضین است. پس هر ذاتی که متصف به وجود است هو و لاهو است. کل عالم هو و لاهو است. حق در تجلی صور هو و لاهو است. محدود ساختن چیزی است که محدود نیست، رویت امر غیر قابل رویت است.

«این حالت به هنگام خواب یا غیبوت از اشیاء محسوس در حضرت خیال متجلی می شود، خیال در خواب کاملترین و عامترین وجود است. چون خیال (نوم) هم به اهل معرفت و هم افراد معمولی تعلق دارد. چنانکه حالات معنوی غیبت، فنا، محو و مانند آن در امور الهی، قابل تجربه برای عموم نیست. خداوند هیچ موجودی را آنچنانکه هست بوجود نیاورده، مگر در این حضرت.... لذا خدا حضرت خیال را به عنوان مرتبه ای که اصل اشیاء آنچنانکه هستند، را متجلی می سازد، آفریده است. لذا بدان که ظهور در مظاهر - که همان اعیان اند - همان وجود حق است». (همان، ۲، ۳۷۹).

قلب، ابزار معرفتی خیال

یکی از واژگان مهم در اندیشه ابن عربی همان قلب است که مترادف تحول یا دگرگونی است. از همین ریشه ما واژه قلب یا دل را داریم. اسم فعل قلب کم و بیش مترادف با تقلب است. لغت نامه ها قلب را به معکوس شدن، جابجایی، تحول و تغییر تعریف می کنند. و تقلب را بعنوان جابجایی، تحول، تغییر، دگرگونی، تنوع، ناپایداری معنا می کنند. لذا شیخ قلب را جایگاه تغییر و تحول دائمی می داند. او ریشه الهی طبیعت متحول قلب را درمی یابد که در احادیث متعدد بیان شده است بطور مثال، پیامبر اکرم می فرماید: «قلب های فرزندان آدم همانند قلب واحدی میان دو انگشت الرحمن است». او قلب را به هر سویی که او (خدا) بخواهد، برمی گرداند. ای خدا، ای متحول کننده قلب ها، قلوب ما را به عبادت خود بگردان. در بسیاری از احادیث خداوند بعنوان مصرف القلوب یا مقلب القلوب خوانده شده است «چیتیک، طریق عرفانی معرفت، ۱۰۷-۱۰۶»

بطور کلی در متون اسلامی و بالخصوص در آثار ابن عربی، قلب جایگاه معرفت است تا عواطف و احساسات. «دل (قلب) اندامی است که مولد شناخت حقیقی، شهود جامع، معرفت به خداوند و اسرار الهی است» (کربن، خیال خلاق، ۳۲۷) قرآن این اصطلاح را یکصد و سی بار بکار می برد و اغلب فهم و خرد را به قلب سلیم نسبت می دهد. ابن عربی قلب را با کعبه مقایسه می کند و آن را شریف ترین مکان برای اهل ایمان می داند، «لما خلق الله أرض بدنك جعل فيها كعبه وهو قلبك وجعل هذا البيت القلبي، أشرف البيوت في المومنين» (الفتوحات، ۳، ۲۵۰) او همچنین روشن می کند که آن عرش خداوند در عالم صغیر است در اینجا او به حدیث مکرر نقل شده اشاره می کند که: «آسمانها که در آن بیت المعمور است و زمین که در آن کعبه است، مرا در خود جای نداد اما قلب بنده مومن مرا در خود جای داده است.» ابن عربی منظور از این سعه و در برگیرندگی را معرفت بالله می داند. (همان، ۳، ۲۵۰). قلب بخاطر ارتباط با الرحمن که میان دو انگشت سکونت دارد، واجد این وسع عظیم است. بعلاوه براساس قرآن «الرحمن بر عرش استیلا دارد» (۲۰، ۵). و رحمانیت خدا همه اشیاء را در بر می گیرد «ورحمتی وسعت كل شيء» (۷، ۱۵۶). تنها وصف دیگر الهی که حقیقتی همانند الرحمن دارد، علم می باشد، در کلمات فرشتگانی که حامل عرشند، آمده است: پروردگار ما، رحمت و علم همه چیز را فرا گرفته است، «ربنا وسعت كل شيء رحمة وعلما» (۷، ۴۰). قلب نه تنها در تفکرات عرفانی اسلامی حائز اهمیت است بلکه «مفهومی است که عارفان همه قرون و اعصار نه تنها در مسیحیت شرقی بلکه در هندوستان نیز بیشترین اهمیت را برای آن قائل شده اند» (کربن، خیال خلاق، ۳۲۸).

«قلب عرش اوست که به هیچ وصف خاصی محدود نمی شود. بلکه واجد تمام اسماء وصفات الهی است. چنانکه الرحمن واجد همه اسماء الحسنی الهی است «قل ادعوا الله أو ادعوا الرحمن أیما تدعوا فله الأسماء الحسنی» (۱۷، ۱۱۰)» (الفتوحات، ۳، ۱۲۹).

قابلیت نامحدود قلب، آن را فراتر از هر گونه قیدی قرار می دهد. همانند وجود که مطلق، رها و مبری از هر قید و بندی است. تا این حد که یک شخص ماهیت اشیاء را با قلبش تحدید می کند، او می تواند خدا و جهان را در یابد. اما تا آنجائی که او از عقل و قوه عاقله پیروی می کند، در تنگنا و قید دائمی

بسر خواهد برد. در اینجا شیخ به ریشه معنای اصطلاح عقل که تقریباً با عقال مرتبط است که به زانو بند شتر اطلاق می شود. عقل می کوشد تا خدا را تعریف و تحدید کند، اما چنین چیزی ناممکن است. قلب خدا را از هر قید و بندی آزاد می کند. فقط قلب می تواند تجلی خداوند را از طریق قوه خیال ادراک می کند. قلب در واقع همان خیال متصل است که همانند خیال منفصل، مذبذب بین وجود و عدم است، لذا می تواند تناقض عالم را به خوبی درک کند، حتی خود واژه قلب که به معنای تحول و دگرگونی است و حرکت آمیخته به وجود و عدم است، همین آمیختگی وجود با عدم در حرکت است که فیلسوفی مانند پارمنیدس، بخاطر همین راهیابی تناقض در حرکت، وجود آن را نفی می کند.

«قطعاً در آن» یعنی در تغییر دائمی جهان «تذکری وجود دارد» تذکر تغییر دائمی بنیاد» برای کسانی که دارای قلب اند» (۳۷. ۵۰). چون قلب دارای تحول از یک حال به حال دیگر است. به همین دلیل آن را قلب نامیده اند. کسی که قلب را به معنای بگیرد، علم به حقایق ندارد، چون عقل تقیید است، و مشتق از عقال است. کسی که از عقل تقیید را قصد می کند، همان چیزی است که ما از آن قصد می کنیم، یعنی چیزی که مقید به تغییر و نوسان است، لذا عقل هرگز از تغییر باز نمی ایستد، لذا سخن او درست است....

ما می دانیم که یکی از اوصاف دهر، تحول و قلب است، و اینکه خدا دهر است، این موجب خواهد شد که خداوند در صور تحول یافته و «هر روز دارای شانی باشد» (۲۹. ۵۵).... اگر انسان مراقب قلب خود باشد در می یابد که به یک حال باقی نمی ماند. لذا او خواهد فهمید که اگر اصلی نباشد، این تغییر پشتوانه و مستندی نخواهد داشت. اما قلب در میان دو انگشت خالق خود که الرحمن است، می باشد....

لذا کسی که خود را می شناسد پروردگار خود را می شناسد. در حدیث انگشتان خبر بشارت الهی وجود دارد، چون او انگشتان را به الرحمن نسبت می دهد. لذا او موجب تحول قلب نمی شود، مگر آنکه تحول از یک لطف به لطف دیگر باشد، حتی اگر در انواع تقلیب، بلا باشد. اما در آن بلا لطفی نهفته است که از انسان پنهان و بر خداوند آشکار است، چون دو انگشت به الرحمن تعلق دارد، (الفتوحات، ۳، ۱۹۸).

خداوند قلب را جایگاه این اشتیاق قرار داده تا تحصیل این واقعیت را برای انسان نزدیک سازد. لذا در قلب نوسان و تحول وجود دارد، خداوند این اشتیاق را در قوه عاقله قرار نداده است، چون عقل مقید است. اگر این اشتیاق در قوه عاقله بود انسان می توانست در یابد که به یک حالت ثابت است. اما چون این در قلب قرار دارد نوسان (تحول) سریعاً فرد را در بر می گیرد. چون قلب میان دو انگشت الرحمن است، قلب در واقعیت مقام به یک حال باقی نمی ماند. لذا قلب با مشاهده طریقی که انگشتان موجب تحول می شوند، در نوسان حالت خود ثابت می ماند. (۲، ۵۳۲. ۳۰)

چون قلب با دو انگشت الرحمن مرتبط است، لطف واقعیت بنیادی قلب است. او در نهایت نمی تواند از لطف الهی روی بگرداند. چنانکه ابن عربی بارها متذکر می شود این نکته نتایج مهمی در معاد شناسی دارد. آیا شما نمی بینید که قلب در میان دو انگشت الرحمن قرار دارد؟ فقط الرحمن است که موجب تحول می شود. مادامی که الرحمن در قلب است هیچ اسم الهی دیگر در آن وارد نمی شود. این نام چیزی را به قلب می دهد که در واقعیت خود واجد آن است. و لطف او «همه اشیاء را در بر می گیرد» (۷. ۱۵۶). بنابراین شما در تحولات قلبی هیچ چیزی را نمی بینید که در اندوه، عذاب و شقاوت باشد مگر اینکه یک

لطف خفی همراه آن باشد. چون قلب در میان دو انگشت الرحمنی است که موجب تحول است. اگر او بخواهد قلب را در مسیر مستقیم نگه می دارد و اگر بخواهد آن را از راستی منحرف می سازد. هرچند که این یک انحراف نسبی از مسیر مستقیم است.

لذا قلب با حکم نیرومند این اسم مآلا در لطف و رحمت است. کسی که قلبش منحرف می شود همانند کسی است که در راه راست است. این یک خبر خوشحالی آور از جانب خدا به بندگان است. «ای بندگان من در مورد خود زیاده روی نموده اید!» - در اینجا خداوند یک نوع اسراف را در مقابل دیگر اسراف ها قرار نمی دهد، بلکه او همه حالات اسراف را مد نظر دارد- «از رحمت خدا نومید نشوید»، چون چیزی که موجب انحراف شما شده انگشتان الرحمن است، «قطعاً خداوند همه گناهان را می بخشد» (۳۹. ۵۳).

این خبری است که هیچ نسخی ندارد. این آیه را باید با آیه دیگر او که می فرماید: «خداوند کسانی را که به شرک ورزند نمی بخشد» (۴. ۴۸) ترکیب کنیم، نتیجه می گیریم که اراده می کند که کسی را که به او شرک ورزیده، مجازات کند، پس انگشتان الرحمن خاصیت خود را از این طریق نشان می دهد. پس او در نهایت به الرحمن می رسد. انواع دیگر گمراهی ها غیر از شرک به خداوند که مورد مغفرت است، بعد از عذاب بخشیده می شوند. اینها اهل گناهان کبیره اند، که با شفاعت بعد از ذغال شدن تا وقتی که به خدا شرک نورزیده باشند، از آتش بیرون آورده خواهند شد. ایمان در اینجا الزامی است. کسانی هم هستند که بدون عذاب آمرزیده می شوند. بنابراین هیچ راه گریزی از منتهی به رحمت شدن نیست. (۲. ۱۷۱. ۲۴).

قلب جای عشق به خداست، چون فقط قلب است که می تواند خدا را برای عشق ورزیدن بشناسد. عاشق کامل خدا، او و عشق به او را در تمامی صوری که او با تحول خود به آن متصف می شود، قبول می کند. ابن عربی این نکته را در پاسخ به پرسشهای ترمذی تبیین می کند: جام عشق چیست؟ جام عشق، قلب عاشق است، نه عقل و یا درک مفاهیم او. چون قلب از یک حال به حال دیگر در می آید. درست همانند خداوند- که معشوق است- «هر روز دارای شانی است». (۵۵. ۲۹). بنابراین عاشق در واقعیت عشق خود نسبت به افعال در تغیر دائم معشوق، در تبدل دائمی است. عاشق همانند جام پاک و خالصی است و همانند تبدل مایعی که در آن است تبدل و تغیر دائمی می پذیرد. رنگ عاشق همان رنگ معشوق است. این فقط متعلق به قلب است، چون عقل از جهان مقید می آید. به همین دلیل آن را به این نام که مشتق از عقل است نام نهاده اند. چنانکه ادراک مفهوم آشکارا و بالضروره متعلق به عالم مقید است که در تقابل با قلب است. «نیروی قلب یک نیرو یا انرژی پنهان است که حقایق الهی را از طریق نوعی معرفت قدسی ناب بدون هیچ شائبه ای ترکیبی در می یابد زیرا قلب حتی رحمت الهی را در خود دارد. قلب عارف در حالت بی حجاب آن، بسان آئینه ای است که صورت حق به مقیاس عالم صغیر در آن منعکس گشته است» (کربن، تخیل خلاق، ۳۲۹).

این مطلب با این حقیقت قابل تبیین است که عشق تنوع بسیار و متقابل و احکام متضادی دارد. لذا هیچ چیزی این خواص را درک نمی کند مگر اینکه قوه و ظرفیت نوسان و شناوری در تمام این خواص عشق را داشته باشد. این فقط از عهده قلب ساخته است. برای انتساب چیزی شبیه این اوصاف به خداوند به کلام او بنگرید: «من دعوت هر دعوت کننده ای را وقتی که مرا بخواند اجابت می کنم». (۲. ۱۸۶)، خداوند

از چیزهایی که شما ملال می پذیرید ملال نمی پذیرد، هر گاه کسی مرا در خود یاد می کند من او را در خود یاد می کند. همه شریعت و حیانی یا اکثر آن از این نوع است.

تناقض نمائی آیات

یکی از مباحث حائز اهمیت در اندیشه عرفانی ابن عربی تناقض نمائی آیات یا به تعبیری وجود امور متعارض در آن است، همانطور که عالم کون، مشحون از اختلاط بین وجود و عدم است، آیات قرآنی نیز که کتاب تشریح است، آکنده از امور متقابل است، همانطور که خود خداوند از صفات متقابل متعارض برخوردار است، چنانکه در یک معنی تمام اوصاف عالم امکان را قابل انتساب به خداوند می داند. نگاهی اجمالی به برخی از آیات قرآنی جهت فهم اندیشه های ابن عربی لازم و ضروری است.

گفتیم که قدرت و نیروی مقتدر، فقط در قوه خیال و عالم خیال ظهور می یابد، که نزدیکترین چیز به حق است. در ایه قرآن می فرماید: «هُوَ الْأَوَّلُ وَالْآخِرُ وَالظَّاهِرُ وَالْبَاطِنُ» حق اول و آخر، ظاهر و باطن است. (۵۷، ۳). در اینجا آیه به صفات متعارض خدا اشاره می کند، به یاد آوریم که از ابوسعید خراز پرسیده شد: از چه طریق خدا را شناخته ای؟ او جواب داد: از طریق این حقیقت که اوجامع اضداد است. سپس او این آیه قرآن را تلاوت کرد.

هیچ یک از طبقات عالم بجز حضرت خیال نمی تواند این موقعیت را قابل فهم سازد، چون مقابلات را جمع می کند و واقعیات در آن آنچنانکه هستند ظهور می یابند. حقیقت امور چیزی است که شما در باره هر چیزی که می بینید یا درک می کنید باید بگوئید، از طریق هر قوه ای که ادراک حاصل شود، هو و لا هو است، چنانکه خدا فرمود: «وقتی شما انداختید شما پرتاب نکردید».

یکی دیگر از موارد، تناقض نمائی در آیات از نگاه ابن عربی، آیه «ما رَمیت إِذْ رَمیت، إِنَّ اللَّهَ رَمی» در واقع در قسمت اول انداختن را نفی می کند لذا می فرماید، تو تیر نیانداختی، اما در ادامه می فرماید، وقتی تیر انداختی. یعنی در واقع هم تیر انداختن و هم تیر نیانداختن هر دو تحقق یافته است، اما کسی می تواند حقیقت این تعارض ها را دریابد که از شهود بهره مند گشته باشد، یعنی عقل هرگز نمی تواند با این تعارض ها خود را هم راه سازد، در واقع عقل در این تعارض ها به تاویل آیات می پردازد.

مورد دیگر از این آیات آیه «لِیسَ كَمِثْلِهِ شَیْءٌ وَهُوَ السَّمِیعُ الْبَصِیرُ» است. در این آیه ابن عربی می گوید وقتی به لیس کمثله شی بنگریم، حکایت از تنزیه دارد، هیچ چیز همانند او نیست، در واقع خداوند در مرتبه ذات منزّه از اوصاف همه مخلوقات است، هیچ وصفی از اوصاف مخلوق، قابل استناد به او نیست، اما بلا فاصله بعد از این تنزیه به تشبیه خدا می پردازد، صراحتاً تاکید می کند که خدا سمیع و بصیر است، از خصوصیات شما بندگان برخوردار است. لذا از نگاه ابن عربی کسانی که به تنزیه محض پرداخته اند یعنی فلاسفه و متکلمان از حقیقت آیات دور شده اند و کسانی هم که صرفاً به تشبیه روی آورده اند، آنها نیز بخش اعظمی از حقیقت را به کنار نهاده اند، لذا عارف حقیقی آن است که تشبیه را در کنار تنزیه ببیند و بفهمد. و این میسر نمی شود مگر آنکه قرآن با ابزار دیگر که ابزار مکاشفه و شهود است، فهمیده شود.

ریشه تمامی این تفسیر ها در برزخی بودن نظام هستی است، اینکه عالم تکوین و تشریح جز ذات اقدس حق از خصوصیت دو چهره ای بودن برخوردارند، و چنانکه گفتیم، برزخ چیزی است که قابل شناخت

را از غیر قابل شناخت، موجود را از معدوم، نفی را از اثبات و معقول را از نامعقول متمایز می سازد. برزخ یک اصطلاح تخصصی است و ذاتا معقول است، بلکه آن فقط خیال است. چون وقتی شما آن را ادراک می کنید، معقول است، شما در می یابید که یک شی وجودی را ادراک کرده اید که چشمتان به آن افتاده است. اما شما به یقین با برهان در می یابید در اصل و بنیاد هیچ چیزی وجود ندارد. پس این چه چیزی است که شما یک امر وجودی را با آن تایید می کنید و همان چیز را با وجود تایید، مورد نفی قرار می دهید؟

عالم، خیال مطلق است، چون هر چیزی جز خدا، خواص و احکام خیال را نشان می دهد. خلق دائم و تحول همیشگی عالم هیچ چیزی جز ظهور واقعیت هو ولا هو نیست.

«واقعیت خیال تحول دائمی حالات و تجلی صور است. هیچ وجود حقیقی جز خدا نیست که تحول نپذیرد، و هیچ وجود محققى جز خدا نیست. با اینکه هر چیزی غیر از خدا در وجود خیالی واقع اند. اما وقتی حق در وجود خیالی متجلی می شود، او فقط در نسبت به واقعیتش متجلی شده است نه با ملاحظه ذاتش که وجود حقیقی است. دلیل آنچه که ذکر شد، همین است که در حدیث صحیح آمده است، او در تجلی خود بر بندگان تحول پیدا می کند. همین طور معنای کلام او همین است که فرمود: «هر چیزی در فناست» چون هیچ حالتی اعم از کونی و الهی در جهان «جز وجه الهی» (۲۸. ۸۸) باقی نمی ماند. منظور ذات اوست، چون وجه هر چیز ذات اوست. بنابراین شما نابود نخواهید شد. اما چه مناسبتی میان صورت تحول یافته با صورت نخستین، یعنی صورت قبل از تحول وجود دارد؟ صورت نخستین که تحول می یابد، با عدم وهلاکت نسبتی دارد. هر چیزی غیر از ذات حق در موقعیت تغییر سریع یا بطی است. هر چیزی غیر از ذات حق، خیال حائل و ظل زائل است. هیچ مخلوقی در این عالم و در عالم دیگر و آنچه که بین آن دو است، نه روح و نه نفس و نه هیچ چیز دیگری جز خدا، به یک حال باقی نمی ماند- منظور همان ذات خداوند است- بلکه همیشه و پیوسته در حال تغییر از یک صورت به صورت دیگر است. و خیال چیزی جز این نیست..... لذا جهان فقط در خیال متجلی می شود. آن ذاتا تخیل می شود. پس آن خودش است و خودش نیست» (الفتوحات، ۲، ۳۱۳).

در ادامه مطالب در مورد آیه «ما رمیت اذ رمیت» می گوید: «مما یویدُ ماذکرناه وما رمیت اذ رمیت، فنفی عین ما أثبت، اى تخیلت اَنکَ رمیتَ ولا شکَّ اَنهَ رَمیَ ولِهذا قالَ اذَ رمیتَ ثُمَّ قالَ الرَّمیُّ صحیحٌ، ولکنَّ اللهُ رَمی، اى ظهرتَ یا محمدُ بصورهٍ حقٍّ فأصابتَ رمیتکَ ما لا تصیبُهُ رمیهُ البشرِ» «از جمله چیزهائی که گفته های ما را تایید می کند، این است که فرمود: «وقتی شما تیر انداختید شما نینداختید» (۸. ۱۷). او همان چیزی را که تائید می کند، عینا نفی می نماید. به عبارت دیگر: شما خیال می کنید که پرتاب کردید، اما بدون شک او تیر انداخته است. دلیل اینکه او فرمود: «وقتی شما تیر انداختید» همین است. سپس او فرمود که تیر انداختن درست است اما «خدا انداخت» یعنی شما ای محمد به صورت خدا متجلی گشتی. تیر اندازی شما به گونه ای به هدف اصابت کرد که تیر اندازی هیچ انسان فانی نمی توانست به هدف زند. (همان، ۲. ۳۱۳).

ابن عربی در بحث از انواع معرفت، قسم ششم معرفت را علم خیال می داند که خیال متصل و منفصل به آن آگاه است و آن را عظیم ترین رکن معرفت بشر محسوب می کند.

«بعد از معرفت اسماء الهی و تجلی و شمول الهی هیچ معرفتی کامل تر از معرفت خیال نیست چون خیال، واسطه عقد و ارتباط است؛ با خیال، حواس فراتر می رود و معانی تنزل پیدا می کنند درحالی که خیال هرگز جایگاه خود را ترک نمی کند». (همان، ۲، ۳۰۹).

فهم خیال کلید انواع مختلف معرفت است که معمولا از اذهان عقل گرای ما مستور است، چون خیال می تواند امور متعارض و متناقض را با هم جمع کند. بطور مثال فقط خیال ابزار درک معانی اخبار و حیانی در باره زندگی پس از مرگ را درک می کند. گزارشاتی که آکنده از جریان های منطقی ناممکن است. وی در جای دیگر در مورد آیه دیگر قرآن که درختان بهشتی که میوه های قطع نشده، خورده می شوند معتقد است که آن هم فقط از راه خیال قابل درک است. «ادراکات بهشت نیز این چنین است که: «میوه های آن بریده نمی شوند و مورد منع نیستند، ... و فاکهه کثیره، لا مقطوعه و لا ممنوعه» (۵۶: ۳۲ و ۳۳). با اینکه انسانها آن را می خورند و از خوردن آن منع نشده اند، بنابراین مردم آنها را بدون قطع کردن می خورند درحالی که حقیقت میوه بر روی درخت باقی می ماند..... هرآنچه از این قبیل مطالب در کتاب و سنت آمده باشد، توسط اهل ایمان و اهل شهود مورد تصدیق و تایید واقع می شود، اما اصحاب نظر اینها را نفی می کنند. اگر اینها این مطالب را بپذیرند با تاویل بعید یا اینکه خود را در برابر خداوندی که این سخنان را بیان داشته است، تسلیم می کنند، چون گوینده خدا و رسول اوست. اما اگر چیزی از این نوع مطالب بر تو بعنوان یک شخص مکشوف گردد، آنها، این حقیقت را نادیده گرفته و آن را نفی می کنند. آن را به فساد خیال شما نسبت می دهند پس آنها چیزهایی را که نفی می کنند، می پذیرند. چون آنها خیال و فساد آن را می پذیرند، اما فساد خیال، اشاره به عدم آن ندارد. فساد خیال در حقیقت آن است که با آنچه در نظر آنها درست جلوه می کند، مطابق نیست.

اما از نظر ما فرقی نمی کند که آن را درست یا فاسد بنامید؛ هویت و حقیقت آن، همان صورت است که در خیال سکنی گزیده است. بنابراین، آن را مناسب یا فاسد بخوانید، من پروائی ندارم. هدف ما فقط پایه گذاری وجود خیال است. ما سعی نداریم تا نادرستی یا فساد آنچه در خیال متجلی می شود، را نشان دهیم. بنابراین این نکته مسلم است که خیال در تمامی حالات و ورای آنها یعنی در محسوس و معقول، حواس و قوای عقلی، صور و معانی، حوادث زمانی و سرمدی، امتناع، امکان و وجوب حکم و بژه ای دارد. کسی که به مرتبه خیال و قوف ندارد، به هیچ وجه واجد معرفت درست نیست. اگر این رکن معرفت صحیح، نزد عارف فعلیت پیدا نکند، هیچ نشانی از معرفت درست نخواهند داشت». (همان، ۲، ۳۱۲ و ۳۱۳).

ابن عربی مطالب متعددی را به بحث درباره هویت جامع خیال و این حقیقت که خیال محیط بر همه اشیاء است، اختصاص می دهد. او در یکی از جذاب ترین مطالب، در تبیین نفخ صور که در ده آیه قرآنی به آن اشاره شده است، بیان می کند که فرشته اسرافیل دوبار در شیپور خود می دمدم، یکبار موجب خواهد شد که هرکه در آسمانها و زمین است، از حال بروند و بار دوم آنها را بیدار کرده و برای محاسبه خداوند گرد هم می آورد. ابن عربی در یک تحلیل پیچیده از خیال، خود دمیدن (نفخ صور) را با عالم خیال یکی می داند.

«از پیامبر در باره نفخ صور پرسیده شد، او پاسخ داد: «یک شیپور نور است که اسرافیل در دهان خود قرار می دهد». لذا او خبر می دهد که شکل آن، شکل شیپور است، و با سعه وضیق توصیف می شود، چون شیپور قسمت گشاد و تنگ دارد....»

باید بدانید که گشادی این شیپور نشانگر وسعت است. هیچ چیز در میان مخلوقات وسیع تر از آن نیست، چون احکام آن از واقعیت سرچشمه می گیرد، که محیط بر هر شی و لاشی است. به عدم مطلق، ضرورت و امکان صورت افاضه می کند. او وجود را عدم و عدم را وجود می کند. پیامبر در باره آن یا در ارتباط با این حضرت فرموده است: «عبادت کنید خدا را چنانکه گویا شما او را می بینید» و «خداوند در قبله کسی است که او را عبادت می کند» به عبارت دیگر: خیال کنید که او در قبله شما و شما در مقابل اوئید. همین که رو به او کنید در پیشگاه او شرمنده می شوید، و در عبادت خود تواضع را رعایت می کنید، چون اگر چنین نکنید، رعایت ادب و تواضع نکرده اید.

اگر شارع نمی دانست که شما حقیقتی به نام خیال دارید که واجد این حکم و خاصیت است، به شما نمی گفت که «چنانکه گویا او را (با چشمانتان) مشاهده می کنید» چون استدلال عقلی از «چنانکه گویا» اجتناب می کند، عقل با اتکاء به براهین، اظهار می کند که تشبیه محال است. چنانکه قوه باصره جز یک دیوار را ادراک نمی کند. لذا ما دانستیم که شارع، شما را راهنمایی کرده تا خیال کنید که شما در قبله مقابل خدائید. در همان وقت خداوند می فرماید: «به هر سو که رو کنید آنجا وجه خداوند است» (۲. ۱۱۵). وجه یک شی همان حقیقت و انیت آن است. بنابراین، خیال چیزی را تصور می کند که تصور آن برمبنای استدلال عقلی محال است، پس خیال موسع است.

مضیق بودن خیال به خاطر آن است که نمی تواند پذیرای امور حسی، معنوی، نسب، اضافه، و جلال خدا و ذات او، جز از طریق صورت باشد. اگر خیال تلاش کند چیزی را غیر از راه صورت ادراک کند، هویت او چنین اجازه ای به او نخواهد داد، چون چنین چیزی جز یک وهم نخواهد بود. از این جهت خیال در نهایت ضیق و تنگنایی است. چون هرگز نمی تواند معانی را از ماده انتزاع کند، لذا ادراک حسی نزدیکترین چیز به خیال است، خیال صور را از ادراک حسی اخذ می کند، لذا خیال، معانی را با آن صور حسی متجلی می سازد، این از محدود بودن خیال ناشی می شود، به همین دلیل است که خیال با عدم تقیید و با اطلاق وجود و با فعال لمایرید قابل توصیف نیست، فقط خداوند متعال است «هر آنچه بخواهد انجام می دهد» (این ربیک فعال لما یرید) (۱۰۷. ۱۱) و اوست که «هیچ چیز مثل او نیست» (۴۲. ۱۱).

خیال موسع ترین معلومات است، با این وجود علی رغم این گستردگی عظیم، که احکام خود را بر همه اشیاء مستولی می سازد، قابلیت دستیابی به معانی منتزع از ماده آنچنانکه هستند، را ندارد. به همین خاطر خیال معرفت را به صورت شیر، عسل، شراب و لولو می بیند. خیال، اسلام را به صورت گنبد وستون و قرآن را به صورت کره و عسل و دین را به صورت یک ریسمان می بیند، حق را در قالب یک انسان یا نور مشاهده می کند، لذا خیال وسیع مضیق است. در حالی که خداوند واسع مطلق است، عالم به این است که مخلوقات خود را چگونه می آفریند...

در مورد این که شیپور(صور) از نور است، بخاطر این است که نور علت کشف و ظهور است. بدون نور، چشم، هیچ چیزی را درک نمی کند، خداوند خیال را نور قرار داد، تا تصویر همه اشیاء - هر آنچه که

امکان تحقق دارد چنانکه گفتیم - با آن قابل درک گردد. نور آن به درون عدم محض نفوذ می کند و آن را به صورت وجود ادراک می کند. لذا خیال بیش از سایر مخلوقات درخشنده و نورانی، شأنیت اتصاف به نور را دارد. نور آن به انوار دیگر شبیه نیست، و با تجلی ذاتی قابل ادراک است. این نور، عین خیال است، نه نور ی که عین حس است. پس دریاب! چون این مطلب در اعطای معرفت به این حقیقت که خیال نور است، مفید خواهد بود، و به هدف آن نائل خواهید گردید، (لذا شما) از کسانی که نمی دانند متمایز خواهید شد.

کسی که نمی داند، می گوید، «این انحراف و فساد خیال است». این سخن ناشی از عدم شناخت، ادراک نورخیالی است که خداوند آن را به وجود آورده است. چنانکه همین افراد، ادراک حسی را به خطای در برخی ادراکات متهم می سازند. اما ادراک او درست است، چون حکم به چیز دیگری تعلق دارد (یعنی قوه عاقله) نه به قوه خیال. حاکمی که در هدف خطا کرده، ادراک حسی نیست. خیال هم همین طور است، یعنی با نور خود، آنچه را که باید ادراک کند، درک می کند، اما هیچ حکمی ندارد. حکم متعلق به چیز دیگر یعنی قوه عاقله است. خطای در ادراک، به خیال قابل انتساب نیست، لذا به هیچ وجه انحرافی در خیال نیست، برعکس همه آنها صحیح و درستند.

در میان اهل شهود، کسانی هستند که در مورد این شیپور (صور) دچار اشتباه شده اند. اغلب متفکران عقل گرا، بخش مضیق آن را مرکز، و وسیع ترین و گسترده ترین بخش را فلک اعلی دانسته اند که فوق آن فلکی نیست. آنها معتقد بوده اند که فلک، صور عالم را در بر می گیرد، لذا آنها موسع ترین بخش صور (شیپور) را عالی ترین بخش عالم و مضیق ترین بخش را دانی ترین بخش جهان قرار داده اند. اما مساله آن چنان نیست که آنها تصور کرده اند. برعکس، خیال - چنانکه گفتیم - به حق و هر آنچه که مادون آن در جهان است، حتی عدم، افاضه صورت می کند، بالاترین قسمت آن مضیق و پائین ترین بخش آن موسع است. این نشانگر چگونگی خلقت خیال توسط خداوند است، چون او نخست بخش مضیق و در آخر مخلوق موسع را می آفریند.

شکی نیست که حضرت افعال و اکوان وسیع تر است و به همین دلیل وسعت معرفت فاعل شناسا به حد معرفتی او از عالم بستگی دارد. بنابراین، وقتی انسان به سوی معرفت وحدت خدا حرکت می کند، او پیوسته از توسع به سوی تضیق پیش می رود. علم او به تدریج کم می شود تا به علم کشفی ذات حق می رسد، تا اینکه در نهایت تنها معلوم او خود حق می شود. این محدودترین بخشی است که در شیپور یا صور وجود دارد. بنابراین، در واقع بخش مضیق شیپور، در بالای آن است و تعالی کامل در این بخش وجود دارد. (الفتوحات، ۱، ۳۰۶).

سرانجام با الهام از آیات قرآنی برزخ و خیال را وسیعترین حضرات دانسته و آن را محل تلاقی محسوس و معقول معرفی می کند: «فإن البرزخ أوسع الحضراتِ جوداً و هو مجمعُ البحرينِ، بحرِ المعانی و بحرِ المحسوساتِ، فالمحسوسُ لا یكونُ معنیً و المعنیُّ لا یكونُ محسوساً...»

برزخ وسیع ترین حضرات و محل تلاقی دو دریا (قرآن: ۱۸، ۶۰) یعنی دریای معانی و دریای اشیاء محسوس است. امر محسوس نمی تواند معنا باشد، چنانکه معنا نمی تواند محسوس گردد. اما حضرت خیال - که ما آن را محل تلاقی دو دریا خواندیم - معانی را مجسم و محسوس را تلطیف می کند. خیال، عین هر معلومی

را در نگاه ناظر، دگرگون می کند، لذا خیال الحاکم المتحاکم است؛ یعنی با اینکه آن مخلوق است، حاکم بر اشیاء است و هیچ چیز بر او حاکم نیست. (همان، ۳، ۳۶۱).

براساس مبانی فلسفه مشاء، محال و ممتنع تحقق پیدا نمی کند، در مقابل آن، امکان و ممکن الوجود می تواند تحقق پیدا کند یا تحقق نیابد و در واجب الوجود، عدم راه ندارد. اما خیال قلمروئی است که در آن متقابل ها باهم تلاقی یافته و محالات تحقق پیدا می کنند. قوه عاقله به این مبانی فلسفه باور دارد، اما خیال امور متقابل و متعارضی را مشاهده می کند، که حقیقتاً تحقق دارند.

در واقع خیال یکی از حضرات حس است، چون معانی را در صورت به محسوسات ملحق می کند. بنابراین، ممتنع را محسوس تخیل می کند و در آخرت یا هر جائی که خدا اراده کند، بطور محسوس تحقق می یابد. دلیل اینکه محال در آخرت تحقق پیدا می کند نه در اولی (دنیا)، آن است که خیال در مرتبه نهائی حسی قرار دارد، لذا محال و دیگر چیزها را از ادراک حسی اخذ کرده و به آن صورت می دهد. از این رو تنها جائی که خیال تحقق می یابد، آخرت است. پس توجه کن!

کدام قوه ای قوی تر از آن است که بتواند امر غیر قابل تحقق را وجود محسوس دهد؟ مثلاً یک جسم مادی هم زمان بتواند در دو جا تحقق پیدا کند، همانطور که چنین چیزی در این عالم قابل تصور است، همانند آنچه در ادراک حسی رخ می دهد، در آخرت تحقق پیدا می کند....

مراتب در هم نفوذ دارند و ممتنع در درون ممکن قرار دارد، یعنی با مرتبه آن متصل و مرتبط است، همانطور که ممکنات با مرتبه ممتنعات متصل و مرتبط است. دلیل این امر آن است که حق، با تجلی اسماء الهی و کونی، نافذ در خلق و خلق نافذ در حق است. بنابراین، هرکونی تحقق یابد، از یک جنبه حق و از جنبه دیگر، خلق است. حضرت الهی در بردارنده و جامع حکم حق در خلق و خلق در حق است. (الفتوحات، ۴، ۲۸۲).

ابن عربی خیال را وسیع ترین عوالم می داند که در آن ممتنعات نیز تحقق پیدا می کنند، خسال می تواند به ممتنعات صورت محسوس اعطاء نماید، تمامی ممتنعات بالذات که از نگاه عقل ممتنع و غیر قابل تحقق اند در خیال صورت محسوس پیدا کرده و در واقع ممکن الوجود می شوند.

«حضرت خیال چقدر وسیع است! وجود ممتنع در خیال متجلی می شود. بلکه براساس تحقیق، چیزی جز وجود ممتنع در خیال ظهور نمی یابد. چون واجب الوجود- که همان خداوند است - صور را نمی پذیرد، اما با صورت در این حضرت ظاهر می شود، از این رو، در این عالم، ممتنعات وجود می پذیرند. در این عالم اجسام مادی در دو مکان قابل رویت می شوند، چنان که حضرت آدم (ع) خود را بیرون از حریم حق دید. با اینکه وقتی حق دست خود را گشود، آدم و ذریه او در آن بودند. پس آدم در دست حق و بیرون از دست حق بود. بدین طریق این عالم (خیال) فقط وجود ممتنعات را می پذیرد.

همچنین انسانی که در خانه اش خوابیده و خودش را در صورت معمولی در یک شهر یا موقعیت دیگری غیر از موقعیت فعلی خود می بیند. با اینکه همین فرد موقعیت وجودی خود را آنچنان که هست می شناسد، یعنی او خودش است و نه کس دیگر. اگر این اثر خیال نبود، متفکران عقل گرا به هنگام جستجوی دلیل برای چیزی، قادر به فرض محال نبودند. چون اگر محال در عالم و حضرتی وجود نپذیرد، قابل تصور و فرض نخواهد بود». (همان، ۲، ۳۱۲).

«وقتی خیال واجد از چنین اطلاقی برخوردار باشد، با اینکه مخلوق خداوند است، گمان تو در مورد خداوندی که خالق آن بوده و چنین قابلیت را به او داده، چگونه خواهد بود؟! چگونه می توانی حکم به محدودیت خدا کرده و بگوئی که خداوند قادر به انجام محال نمی باشد؟ با اینکه قدرت خیال را در خود ملاحظه می کنی که قادر بر محالات است، و خیال یکی از مخلوقات خداوند است. در معانی که قوه خیال برای شما مجسم می سازد، تردید نمی کنید. آنها را به صورت افراد قائم به خود بر شما نمایان می سازد. همین طور در قیامت، اعمال فرزندان آدم را با اینکه آنها اعراض اند، به عنوان صور قائم به ذات فراهم می آورد تا در موازین، برای اقامه قسط قابل سنجش شوند. او مرگ را، که از عرض برای تجسم بسیار بعید تر جلوه می کند- به صورت گوسفند سفیدرنگ مجسم می کند. در اینجا مقصود خود را در نهایت روشنی بیان می کند، بنابراین او مرگ را به رنگ نمک یعنی سفید توصیف می کند. پس همه افراد مرگ را خواهند شناخت، لذا این یک محالی است مقدور شده است. پس حکم قوه عاقله در باره خداوند و فساد تاویل آن چه جایگاهی خواهد داشت؟» (همان، ۲، ۱۸۳).

نتیجه

گرچه نتیجه سخن در هر بخش، از محتوای گفتار ابن عربی به وضوح مشخص می شود، اما چنانکه ملاحظه شد، خیال چه به عنوان یک ابزار ادراکی که همان قلب است و چه به عنوان یکی از حضرات خمس جایگاه ویژه ای در اندیشه ابن عربی دارد، بدون توجه به عالم خیال و گستردگی آن بسیاری از حقایق و معارف دینی از دسترس بشر بیرون خواهد رفت، بسیاری از تمثیل های موجود در روایات و آیات غیر قابل فهم خواهند شد، هستی در یک شکل بسیار محدود در قالب ادراک عقلی بر انسان متجلی خواهد شد، اما اگر انسان به افقی فراتر از عقل راه پیدا کند، بسیاری از ناممکن ها را ممکن می بیند، امور غیر قابل فهم، قابل فهم می شوند، و آیات قرآنی نیز تفسیر درست پیدا می کنند، و نیازی به تاویل های بعید متکلمان و فلاسفه باقی نمی ماند، اما آنچه مورد تاکید نویسنده است، این است که عرفان را باید در افق عرفان فهمید و گرنه ابن عربی هیچ گاه نسبت به معرفت عقلی موضع منفی نداشته و آن را مورد نفی و انکار قرار نداده است. بلکه در بسیاری موارد آن را ستوده است، چنانکه از ابن رشد به عنوان یک فیلسوف، به بزرگی یاد می کند، در واقع از نگاه او، عارف هیچ گاه موضع انکاری نسبت به سایر معارف بشری نمی گیرد، بلکه دیگران موضع انکاری نسبت به حقایق عرفانی می گیرند، عارف تمام معارف بشری را در جایگاه درست خود می پذیرد، اما آنها را به حد خودشان محدود می سازد، و معتقد است که عارف در افقی فراتر از این محدودیت ها قرار می گیرد و می تواند حقایقی را بفهمد که قابل فهم برای متفکران عقل گرا نیست. گرچه با مبانی عقلی در باره عرفان قضاوت کردن، خود یک انحراف است، اما بدون توجه به حوزه عرفان، نمی توان از اصول و مبانی عرفانی برای خدشه دار کردن فهم عقلی بشر سود جست، عقل در حوزه معارف عقلی و در تبادل معارف نقش مهمی را در زندگی ما ایفاء می کند، اما همه حقایق محدود به یافته های عقلی نیست، لذا در برابر کسانی که مدعی معارف فرا عقلی اند، باید سر تسلیم فرود آورده و فروتن بود. اما نکته آخر آن که عرفان و حقایق عرفانی با اینکه امور فرا عقلی است، از نگاه عقلی نیز از عزت و عظمتی برخوردار است که عقل را به تواضع در برابر خود می کشانند و هرگز فرا عقلی بودن معارف عرفانی، نباید دست آویزی برای رواج اوهام و خرافات

در میان انسان ها باشد. اوهام و خرافات مادون عقل و خرد آدمی است، ولی حقایق عرفانی مافوق آن است، و نباید مافوق عقل را با مادون آن خلط و خبط نمود. چرا یکی یعنی خرافات انسان را به نادانی و تیره بختی رهنمون می کند، اما عرفان متعالی که نزد اهل آن یافت می شود، می تواند عالی ترین سعادت های دنیوی و اخروی را فراروی انسان قرار دهد.

طی این مرحله بی همراهی خضر مکن
ظلمات است بترس از خطر گمراهی

منابع:

۱. قرآن کریم
۲. آشتیانی، سید جلال الدین، شرح مقدمه قیصری بر فصوص الحکم، دفتری تبلیغات اسلامی، ۱۳۷۵.
۳. ابن سینا، التعليقات، انتشارات تبلیغات اسلامی قم، ۱۳۷۹.
۴. ابن عربی، الفتوحات المکیه، ج ۱-۴، دار صادر بیروت، بی تا
۵. ----- ، الفصوص الحکم، انتشارات الزهراء، ۱۳۶۶
۶. ایزوتسو، توشیهیکو، صوفیسم و تائوئیسم، محمد جواد گوهری، روزنه، ۱۳۸۵
۷. چیتیک، ویلیام، عوالم خیال (ابن عربی و مساله اختلاف ادیان)، قاسم کاکائی، هرمس، ۱۳۸۴
۸. سهروردی، شهاب الدین یحیی، مجموعه مصنفات، ج. ۲. موسسه مطالعات و تحقیقات فرهنگی، ۱۳۷۲
۹. قرشی، سید علی اکبر، قاموس قرآن، دار الکتب الاسلامیه، ۱۳۵۲
۱۰. قیصری، داود بن محمود، شرح القیصری علی فصوص الحکم، بیدار، بی تا
۱۱. کربن، هانری، تخیل خلاق در عرفان ابن عربی، ترجمه انشاء الله رحمتی، جامی، ۱۳۸۴.

12. Chittich, William.c. The sufi path of knowledge, state university New York, 1989.

