

کار کرد خیال منفصل و خیال متصل از دیدگاه ابن عربی^۱

مرتضی ملکیان^۲

عبدالرضا مظاهری^۳

مهدی ظفرنوازی^۴

چکیده

ذهن آدمی به مفهوم کلی ملهم عالم خیال به منزله طرق معرفتالله است. اما سوالات بیشماری در این مقوله ممکن است به ذهن خطور کند از جمله اینکه آیا این خیال با خداوند ارتباطی پیدا نمی کند؟ آیا جدای از انسان چیزی به نام خیال وجود ندارد؟ اگر وجود دارد، این خیال چه جایگاهی دارد؟ آیا هر چه که در عالم خیال راه پیدا کند، حق است و باید پذیرفته شود؟ و آیا این خیال همان وحی است؟ هدف این مقاله بررسی خیال منفصل و متصل از دیدگاه ابن عربی است. روش پژوهش به صورت کتابخانه‌ای و تحلیلی است. نتایج تحقیق نشان می دهد از نظر ابن عربی، خداوند خیال را نوری قرار داده است که با آن تصویر هر چیزی یا امری که باشد ادراک می شود. نور آن در عدم محض نفوذ می کند و آن را به وجود تصویر می کند. خیال از همه آفریده‌های موصوف به نوریت، شایسته‌ترین چیزی است که نور نامیده می شود و نور آن همانند نورهای دیگر نیست. تجلیات حق با آن ادراک می شود و آن نور چشم خیال است نه نور چشم حس.

کلیدواژه‌ها: خیال، ابن عربی، خیال منفصل، خیال متصل.

۱- این مقاله مستخرج از رساله دکتری بوده و مورد حمایت دانشگاه آزاد اسلامی واحد تهران مرکزی می باشد

۲- دانشجوی دکتری عرفان اسلامی، گروه ادیان و عرفان، واحد تهران مرکزی، دانشگاه آزاد اسلامی، تهران، ایران.
m.malekian 29@gamil.com

۳- استاد گروه ادیان و عرفان، واحد تهران مرکزی، دانشگاه آزاد اسلامی، تهران، ایران (نویسنده مسئول).
mazahri 711@ yahoo.com

۴- استادیار گروه ادیان و عرفان، واحد تهران مرکزی، دانشگاه آزاد اسلامی، تهران، ایران. Mahdinavaei 2@ gmail. Com

مقدمه

در تفکر ابن عربی مسایل معنوی و باطنی مانند خواب و رؤیا به اندازه مسایل عادی و ظاهری اهمیت دارند و مستقیماً با درک او از عالم خیال ارتباط دارند. زیرا خیال در عرفان او کارکردهای بسیار مهمی دارد. او جهان اندیشه خود را با اتکاء بر عالم خیال بنا می‌کند. خیال را غیر واقعی و بیهوده نمی‌داند بلکه دارای حقیقتی والا می‌داند. این بحث با اندیشه وحدت وجود او نیز ارتباط دارد، چرا که او وجود را به پنج مرتبه یا عالم تقسیم می‌کند: ۱- حضرت ذات ۲- حضرت عقول ۳- حضرت ارواح ۴- حضرت خیال (مثال) ۵- حضرت حس (ماده) و حضرت خیال را واسطه بین عالم ارواح و ماده قرار می‌دهد و صورت اشیاء را به این عالم متعلق می‌داند و بجز این عالم مثال مطلق (مثال منفصل) که عالم واسطه است، عالم مثال مقید (متصل) هم وجود دارد که منظور از آن قوه مخیلة انسان است که می‌تواند انسان را به آن عالم برساند زیرا هر چیزی که در این عالم است صورتی در عالم مثال دارد (ابن عربی، ۱۳۸۴، ۲۰۳) و از آنجایی که خواب و رؤیا در عالم خیال اتفاق می‌افتد قبل از پرداختن به شرح عالم خیال و انواع خوابها و تعبیر آنها، لازم است به شرح «ارضالحقیقه» یا «ارضالواسعه» نیز پرداخته شود تا بتوانیم درک صحیحی از رؤیاهای داشته باشیم و غایت آمال ابن عربی از رؤیا را درک کنیم. زیرا ابن عربی در شرح آیه مبارکه «یا عباد الذی آمنوا ان ارضی واسعة فایای فاعبدون» (ابن عربی، ۱۳۸۲، ۱۷۳) می‌گوید: خلق از خاک یا طین که حضرت آدم از آن خلق گشته، همان ارضالحقیقه‌ای است که شامل ارضالخیال می‌شود. برزخی است که تصور انسان کامل را شکل می‌بخشد و آن را با تمامی منظومه حقیقی آن، چه صغیر و چه کبیر و چه الهی و چه بشری، به تصور در می‌کشد. ارض مافوق طبیعی همان جایی است که نه فقط اشیاء در آن فاسد نمی‌شوند بلکه حیات جاودان دارند و در آنجا به گفت و شنود مشغولند، این همان ارض روحانی است که ابدان با مواد ظریف و نامحسوسی شکل یافته‌اند. یعنی آنگاه که عقل لباس صورت در می‌پوشد این است دلیل آنکه عارفان تنها با روح در آن وارد می‌شوند و حجابهای جسمانی را در دنیای دون مادی متروک می‌گذارند و بالاخره ارض کمال و تکمیل است و چون نمایشی است که تمام امور مرئی شخص خردمند در آن نمایان می‌شود، همان جایی که رؤیا به حقیقت می‌پیوندد و نفوس برای دریافت رأی نهایی خداوند در انتظار به سر می‌برند.

کارکرد خیال منفصل و خیال متصل از دیدگاه ابن عربی ۱۳۱۱۱۱

البته این نحو از تصور ارباب عالم خیال تنها به ابن عربی منحصر نمی‌شود، بلکه در میان صوفیان شیعی نیز می‌توان آن را دید (امام خمینی، ۱۴۰۶ق، ۸۹). چرا که هر کس را که خداوند به تصرف خویش درآورد، حضرت حق را در همه چیز مشاهده می‌نماید. خداوند از چنین فردی هرگز غائب نمی‌گردد. هر جا که چنین فردی باشد، همانجا «ارض الله واسعه» است. البته این امر تا حدودی همان تجلی بدون صورت است که اذهان و شعور معمولی قادر نیستند تا به ادراک امری که فاقد صورت است نایل آیند. ولی آن دسته از افرادی که مستظهر به معرفت‌الله می‌باشند به مفاهیم مندرج در صورت نیاز ندارند چون ایشان این امور را بدون صورت می‌فهمند. (کربن، ۱۳۸۴، ۱۳۳).

عالم مثال، عالمی روحانی است که از جواهر نورانی تشکیل شده است. این جواهر از طرفی به جسمانیات شبیه‌اند و از طرفی به مجردات. از این رو، این عالم را عالم تروّح اجساد و تجسّد ارواح نام نهاده‌اند. انسان با قوه خیال خود، قادر به برقراری ارتباط با این حضرت وجودی است. عالم مثال از دو جهت هستی‌شناسی و معرفت‌شناسی حائز اهمیت است. هستی‌شناسی، عالم مثال مرتبه‌ای از عالم و بلکه تمام عالم است، و به همان اندازه عینی و واقعی است که عالم محسوس و معقول. در این استعمال، «خیالی» در مقابل «واقعی» قرار نمی‌گیرد، هم‌ردیف آن است؛ از این رو، تمایز میان «خیال» و «خیال‌پردازی» در این بحث از اهمیت ویژه‌ای برخوردار است. عالم مثال که عالم برزخ نیز نامیده می‌شود، حدّ واسط عالم محسوس و معقول می‌باشد؛ عاری از ماده است، ولی نه از خصوصیات و عوارض آن. قوه خیال قوای ادراکی خاصّ این عالم است. اگرچه بر جنبه هستی‌شناسی خیال متمرکز است، مختصر اشاره‌ای به کارکردهای خیال در حوزه معرفت‌شناسی بی‌فایده نیست. از این لحاظ، علم‌الخیال یکی از مهم‌ترین ساحت‌های معرفتی است که نقش اساسی در کشف و شهود سالکان دارد. انسان با قوه خیال خود، با خیال منفصل مرتبط می‌شود و از آنجا که این وادی عظیم ظلّ و سایه عالم عقول است، بدین ترتیب ارتباط با این ساحت نیز میسر می‌گردد. کربن در مورد واقعی بودن عالم خیال چنین می‌گوید: عالمی که این حکمای اشراقی در آن به مکاشفه و تحقیق می‌پرداختند کاملاً واقعی است. واقعیت این عالم ابطال‌ناپذیر و منسجم‌تر از عالم تجربی است که واقعیت آن به واسطه حواس ادراک می‌شود. بنابراین، بدون تردید، نمی‌توانیم این عالم را به نعت «خیالی» به معنای متداول کلمه، یعنی غیرواقعی و نامتقرّر، وصف کنیم. (کربن، ۱۳۸۶، ۲۶۸)

پیامبر برای خیال حسابی جداگانه قائل است. اما چطور ممکن است که خیال سجده کند؟! می‌بینیم که قبل از ابن عربی، پیامبر (ص) مقوله خیال را در اندیشه عرفانی وارد نموده است و میدانیم که اندیشه و تفکر ابن عربی تکیه بر قرآن کریم و گفته‌های پیغمبر دارد.

نظر ابن عربی در رابطه با وجه تسمیه عالم مثال

ابن عربی در این رابطه می‌گوید: درست است که معانی و امور روحانی منتزَل می‌شوند و به حضرت خیال می‌آیند، اما شایستگی انسان برای رفتن به خیال از امور روحانی بیشتر است؛ چرا که آنها واجد قوه خیال نیستند، ولی انسان دارای قوه متخیله است و لذا در مقایسه با روحانیون ملأ علی، برای تخیل و تمثّل، احقّ و اولی می‌باشد. به عبارتی، اگر خیال منفصل آنجاست که غیب و شهادت به هم می‌رسند، انسان از هر موجود دیگری به آن عالم نزدیک‌تر است؛ زیرا او پایی در غیب و پایی در شهادت دارد. انسان به گونه‌ای است که با روح خود، داخل در عالم غیب است و با جسمش که ظاهر اوست داخل در عالم شهادت! اما امر روحانی قوه دخول در عالم شهادت را ندارد، مگر از طریق تمثّل در عالم خیال (ابن عربی، بی تا، ج ۱۳، ۷۹). در نتیجه، انسان قوه‌ای دارد که عالم غیب ندارد؛ زیرا او از حیث روحش می‌تواند به هر صورتی که بخواهد در عالم شهادت ظاهر شود (مثل انسان‌های دیگر یا گیاه یا سنگ یا...) (شبستری، ۱۳۸۵، ۷۶ و ۷۷). از نگاه ابن عربی انسان همچنین می‌تواند در عالم غیب و نزد فرشتگان به صورت هریک از ملائکه که بخواهد ظاهر شود؛ ولی فرشتگان نمی‌توانند در عالم غیب به صورت فرشته دیگری در آیند؛ مثلاً جبرئیل نمی‌تواند به صورت میکائیل یا اسرافیل ظاهر شود خیال منفصل طفیل وجود آدمی است. (ابن عربی، بی تا، ج ۲، ۲۴۵)

ابن عربی ضمن بیانی نمادین که از عالم خیال ارائه می‌دهد، خلقت عالم خیال منفصل را از باقی مانده گل آدمی می‌داند؛ بدین صورت که آن گاه که خداوند در ید قدرت خویش، گل انسان را سرشت، از خمیره گل او تگه‌ای خرد و کوچک باقی ماند؛ خداوند با وسعت بخشیدن آن تگه گل خرد، عالم خیال منفصل را خلق نمود. ابن عربی در بیان تمثیلی خود، از این تگه گل کوچک با نام دانه کنجد یاد کرده است و لذا سرزمین خیال منفصل را که از انبساط و وسعت بخشیدن به این عالم حاصل می‌شود، سرزمین دانه کنجد می‌نامد. (ابن عربی، ۱۴۱۱، ۲۸).

از این تمثیل ابن عربی، این گونه فهمیده می‌شود که این سرزمین که در عبارات ابن عربی «ارض الحقیقه» یا سرزمین حقیقت نامیده می‌شود، طفیل وجود انسان است؛ چرا که از

کارکرد خیال منفصل و خیال متصل از دیدگاه ابن عربی ۱۳۳۱۱۱

باقی مانده اندکی از گل انسان آفریده شده است. این مطلب در جای جای آثار ابن عربی دیده می شود. در مکالمه‌ای که ابن عربی میان غوث اعظم و حضرت حق جل جلاله برقرار می نماید، غوث از حضرت حق سؤال می کند که ملائکه را از چه چیز خلق کرده‌ای؟ و حضرت باری جواب می دهد که: خلق کرده‌ام ملائکه را از نور انسان، و انسان را از نور خودم آفریده‌ام و نیز می فرماید: در هیچ چیزی ظهور نکردم مثل آن ظهوری که در انسان نمودم. (ابن عربی، ۱۳۸۲، ۲۵).

این گفتار مؤید آن است که عالم ملائکه (و شاید بتوان گفت: ماسوی الله) از نور انسان خلق شده است. نیز شاید این گفتار تأییدی بر همان تمثیل دانه کنجد باشد. بدین ترتیب، همه آنچه در عالم کبیر وجود دارد، همان‌هایی است که در عالم صغیر هست و با شناخت انسان می توان به شناخت عالم دست یافت و این امری بس مهم در معرفت‌شناسی است (کربن، ۱۳۸۶، ۱۹). سه معنای خیال، قابل تحویل به یک معناست: با تقسیم‌بندی سه گانه‌ای که در معنای خیال انجام شد، عبارات متون نظم و نسق بهتری پیدا می کند، ولی این تقسیم‌بندی باز هم از توجیه تمامی عبارات ناتوان است؛ چرا که در پاره‌ای از سخنان، خیال مطلق همان حقیقت «عماء» دانسته شده است. و در تفسیر «عماء»، سخنان متفاوتی منقول است از جمله اینکه: «عماء» همان مقام احدیت است یا واحدیت و یا اعیان ثابت‌اند؟! برای اینکه معنای واحدی برای خیال در نظر بگیریم: «تجلی» اگر این واژه را در سرتاسر آثار ابن عربی به همین معنا لحاظ کنیم، این معنای واحد در مراتب و مظاهر متفاوت مصادیق مختلفی می یابد. همین تجلی که در مرتبه نخست «احدیت» نامیده می شود، در مرتبه ثانی، واحدیت است. تجلی، در مراتب پایین، حضرت علمی یا اعیان ثابت و سپس عالمی واسطه میان عالم معقول و محسوس و نهایتاً نامی برای قوای ادراکی در نهاد انسان است که به واسطه آن ارتباط آدمی با عوالم علوی رقم می خورد. خیال را به هر عنوان که لحاظ کنیم اعم از کل عالم، واسطه بین ارواح و اجساد، نفس آدمی و یا قوه خاص از نفس اهمیت نهایی اش را تنها در قالب رابطه اش با حقیقت الهی‌ای که آن را پدید آورده است، می توان دریافت. یکی از مهم‌ترین مفاهیمی که ابن عربی پدید آمدن عالم و نفس را در قالب آن توضیح می دهد، «تجلی» است. خداوند هم در عالم کبیر و هم در عالم صغیر، با ظاهر ساختن اسما و صفات خویش متجلی می شود. (چیتیک، ۱۳۸۵، ۱۱۶).

از اینجا، بحث از عالم مثال و حضرت خیال (که ابن عربی آن را سرزمین حقیقت می نامد) با تجلی و تاویل و نیز وحدت وجود ارتباطی تنگاتنگ می یابد. از دیدگاه ابن عربی، وجود حقیقی منحصر در

حضرت حق تبارک و تعالی است و بس، در دایره هستی تنها اوست و هر چه جز او، ظهور و جلوه تجلی اوست؛ پس او را داریم و ظهوراتش، او را و جلوه‌های او، او و تجلیات او، او و تعینات او. بدین ترتیب، اگر عالم تجلی و تعین خداوند باشد و هر آنچه جز اوست شأن و ظهور او باشد. بدین سان نمی‌توان برای موجودات سابقه و لاحق‌های از عدم لحاظ کرد. و به همین دلیل است، ابن عربی خلقت از عدم را نمی‌پذیرد؛ چرا که در نظر او، عالم هرگز معدوم نبوده است؛ بلکه عالم عبارت از قوه و قابلیت‌هایی است که در ذات حق مکنون بوده و در نفس رحمانی به ظهور رسیده است. لذا ابن عربی به جای الگوی «خلقت از عدم»، الگوی «تجلی» را معرفی می‌نماید. تجلی حتی با «صدور» یا «فیض» نوافلاطونیان متفاوت است؛ زیرا برطبق این الگو مراتب صادر شده از مرتبه الهی سراسر خیال است و همه آنچه در مراتب مختلف حادث می‌شود، خیالی است که در متن خیال مطلق پدید آمده است. (کربن، ۱۳۸۶، ۲۱).

خیال منفصل

خیال یکی از مهمترین مسائل حوزه فلسفه و عرفان، مساله خیال است، زیرا عالم خیال در عرفان، شاهراه کشف و شهود، و در فلسفه حد فاصل میان عالم معجزات و عالم ناسوت می‌باشد. ابن عربی در سرودهایش می‌گوید: کل ما فی الکلون وهم او خیال او عکوس فی المرایا او ظلال. آن چه در هستی است وهم است یا خیال عکس‌ها یا سایه‌هایی است در آینه‌ها ممکن است در ابتدا منظور از خیال همین تصویری است که در ذهن انسان راه پیدا میکند، به نظر برسد. در انسان غیر از نیروی ادراک کننده عقل نیروی ادراکی دیگری با عنوان خیال متصور است. (ابن عربی، بی تا، ج ۲، ۳۱۱). ابن عربی معتقد است خیال منزل الفت جامع میان حق و خلق است و فعالیت خیال همواره در همبستگی با صورت محسوس روی می‌دهد زیرا خیال تنها آنچه را دارای صورت محسوس یا مرکب از اجزای محسوس است درک می‌کند. وی از عالم خیال به منزله طرق معرفت الله نام برده است. (همان، ۳۱۲).

خیال متصل

دوم خیال متصل، نوعی از ادراک آدمی، که به سبب ربطش به انسان، بدان عالم خیال متصل می‌گویند، عالم عرفان، عالم خیال‌شناسی است، عالمی است که مکاشفات عرفانی در آن صورت می‌گیرد. رؤیاها و خواب‌های ما نیز در آنجا شکل می‌گیرند. (ابن عربی؛ بی تا، ج ۱، ۳۲۲). در عالم خیال متصل، خیال، قائم به فاعل است یعنی وابسته به ذهن شخص است. خیال هرکس درون سر

کارکرد خیال منفصل و خیال متصل از دیدگاه ابن عربی ۱۳۵۱۱۱

اوست، خیال شما درون سر شما است. هر کسی خواب خود را م بیند. اگر شما خواب خود را برای من بگوید من می فهمم، شما چه خوابی دیده اید، یعنی خیال، داخل ذهن ماست و کاملاً شخصی و درونی است و دیگری نمی تواند آن را بداند. اما آیا خیال «عینی» داریم یا نه؟ آیا می توان خواب «عینی» دید؟ معمولاً هر کسی خواب خود را می بیند که «ذهنی» است و اگر همه ما خواب عینی ببینیم دیگر خواب نیست، یکی از امور مهم، خیال «عینی» است که حکمای ما بسیار درباره آن سخن گفته اند، این امر خلاف عرف است و بسیاری از امور باشکوه و زیبا در همین خلاف عرف ها و تناقض ها اتفاق می افتند (فرهمند، ۱۳۹۴/۱۵۰). اما خیال متصل، وابسته به قوای ادراکی بشر است و در این عالم است که رؤیاها و برخی مکاشفات واقع می شوند. قوه خیال متصل آدمی ممکن است، هم در عالم رؤیا و هم به لحاظ رابطه با عالم مثال و ماورای آن منجر به شهود کشفی شود مانند رؤیایی که حضرت ابراهیم (علیه السلام) در آن دید که باید پسر خویش را قربانی کند. (همان، ۱۱۶).

ابن عربی از این دو نقش عالم خیال بدین عبارت مختصر و جامع تعبیر نموده است: اگر خیال نبود، امروز در عدم بودیم و هیچ کی از اغراض و حوایج ما برآورده نمی شدوی، میان خیال متصل به فاعل (خیال متصل) و خیال قائم به ذات و قابل انفکاک از فاعل (خیال منفصل) فرق می گذارد. در مورد نخست، باید میان خیالاتی که از طریق کی فرآیند ذهنی آگاهانه ایجاد شده اند و آنهایی که به صرافت طبع، خود را بر ذهن عرضه میکند یعنی اموری مانند رؤیا (یا خیالبافیها) فرق گذاشت. (قیصری رومی، بی تا، ۱۰۲).

ویژگی خاص خیال متصل، جدایی ناپذیری اش از فاعل خیال است به طوری که مرگ و حیاتش به همین فاعل وابسته است. از سوی دیگر خیال قابل انفکاک از فاعل خیال، در مرتبه عالم واسطه یا همان عالم مثال، واقعیتی مستقل و قائم به ذات دارد. این خیال که «خارج» از فاعل خیال است، می تواند در عالم خارج به رؤیت انسانهای دیگر درآید، ولی در عمل این انسانهای دیگر باید عارف باشند. کیبار که پیامبر اکرم (ص) جبرئیل امین را رؤیت کرد، اصحابش نیز در آنجا حضور داشتند ولی آنها فقط آن جوان زیبای عرب (دحیه کلبی) را دیدند.

انواع خیال متصل

در خیال متصل دو گونه خیال وجود دارد. یکی تخیل است و دیگری خیال بدون دخل و تصرف و اراده فاعل به ذهن وی راه پیدا میکند. مثل زمانی که در خواب هستیم. در خواب اراده نمیکنیم که

مثلا سوار بر هواپیما باشیم، ولی می بینیم که سوار بر هواپیما هستیم هر آنچه که در خواب شبانه در ناخود آگاه ما عبور میکند، عالم خیال است. ولی تخیل نیز آن است که اراده انسان در بوجود آوردنش دخیل است. درست مثل خیالاتی که در زندگی روزمره داریم. خیال میکنیم که آدم کریمی هستیم. خیال میکنیم که به سفری می رویم و... رابطه شیطان و خیال همه عالم زائیده خیال خداوندی است بدون اینکه انسان در آن دخیل باشد. این خیال متصل مخصوص انسان است و موجود دیگری از آن بهره مند نیست. (کربن، ۱۳۸۶، ۲۵).

ابن عربی این سوال را مطرح میکند که حال چون خیال متعلق به عالم هستی است، آیا هر آنچه که در ذهن ما راه پیدا کند، حق است؟ پاسخ این است که خیر.

ارتباط قوای نفس با خیال

خداوند انسان کامل را برزخ خود و عالم قرار داد این انسان دارای سه مرتبه است، عقل، حس و خیال که واسطه بین عقل و حس است و برای روح انسانی در جسمآلات طبیعی مانند چشم، گوش، بینی و قوایی همانند بینایی و شنوایی و... قرار داد، این قوای حسی دو وجه دارند، وجه به سوی محسوسات عالم شهادت و وجهی به سوی عالم خیال، عالم خیال، وسیع تر از عالم شهادت است، خداوند در وجود انسان قوه ای به نام خیال و همچنین قوای روحانی و معنوی دیگری مانند مصوره، فکر، حفظ، وهم و عقل خلق نمود و به انسان امر نمود که آنها را محافظت نماید. اگر انسان بر سلامت غذا، مزاج و روح حیوانی که مدبر طبیعت بدنی است محافظت نکند، در اثر فساد آلاتی که به وسیله آنها امور را ادراک می کند، ضعیف می شود و خیال فاسد و فکر ضعیف و حفظ کم و عقل تعطیل می شود در میان این قوای معنوی همه قوا به جز خیال و حس کامل هستند، خیال و حس ضعیف خلق شده اند و تابع جسم هستند و هر چقدر جسم رشد و نمو کند و کمیت آن زیاد شود حس و خیال قوی تر می شود، همه قوا صور خود را از خیال می گیرند و خیال از آن جهت که تمام صوری را که حس و مصوره به او می دهند، می پذیرد همانند هیولا است یعنی در پذیرش صور، قابلیت زیادی دارد و هیچ قوه ای از جهت قبول صور مانند خیال نیست. (ابن عربی، ۱۴۰۴، ق، ۴۰).

ارتباط خیال با حس

هر قوه ای مدرکات خود ادراک می کند. اگر معلوم و مدرک از امور محسوس باشد به وسیله یکی از حواس پنجگانه ادراک می شود قوه بینایی که اصلی ترین حواس پنجگانه است جمیع محسوسات عالم

کارکرد خیال منفصل و خیال متصل از دیدگاه ابن عربی ۱۳۷۱۱۱

شهادت را ادراک و به قوه خیال انتقال می‌دهد، در این حالت با آنچه ادراک کرده به طرف خیال صعود می‌کند و خزانه خیال با محسوساتی که حواس ارسال می‌کنند، انباشته می‌شود. انسان در خواب جمیع اموری را ادراک می‌کند که خیال در بیداری از طریق حواس ضبط نموده است. مدرکات در خواب یا به صورتی هستند که عیناً در خارج بوده و با حواس ادراک شده‌اند و یا اجزاء آن در بیداری ادراک شده است. اگر یکی از حواس در ابتدا و اصل خلقت ناقص باشد نه در بیداری و نه در عالم خواب هیچ ادراکی از آن نوع نخواهد داشت، اصل حس و ادراک حسی در بیداری است و خیال از این جهت تابع حس است، به جهت همین مناسبت و ارتباطی که بین حس و خیال است، خیال را حس مشترک می‌نامند (ابن عربی، ۱۴۱۱، ۴۱-۴۲). در عین حال که صور خیالی به وسیله حواس حاصل می‌شوند، قوه خیال نیز می‌تواند در عالم حس اثر بگذارد بدین گونه که در اثر مشاهده صور خیالی آثاری در جسم و اعضاء و جوارح آن پدید می‌آید که احتلام، وهم و... از مصادیق آن است. (همان، ۴۳).

خیال و قوه مصوره

در انسان قوه مصوره تحت حکم عقل و وهم است، ماده قوه مصوره از محسوسات است این قوه در خیال صوری را ترکیب می‌کند که ممکن است عین آن‌ها در خارج نباشد اما اجزاء آن در حس باشد. مصوره از موجودات مختلفی که محسوس هستند، صوری را می‌گیرد و به اشکال عجیب و غریبی در می‌آورد که هیچگاه در عالم محسوس نبوده‌اند و به همین دلیل نوعی ریاست بر خیال انسانی دارد به گونه‌ای که هر صورتی را که دوست داشته باشد از خزانه خیال به تصویر می‌کشد. صورتگری قوه مصوره اگر تابع فرمان عقل باشد مفکره نامیده می‌شود و این صورتگری و تجزیه و ترکیب به دنبال طلب علم به امر خاص است و بدون شک این علم مقید است و اگر تابع امر وهم باشد، این تصویری که مصور ساخته است باقی نمی‌ماند زیرا وهم به واسطه اطلاقی که دارد سریع الزوال است. برخلاف عقل که مقید و محبوس است به امری که از آن استفاده می‌کند. (ملاصدرا، بی تا، ج ۵، ۶۰)

خیال و قوه حافظه

از جمله قوای نفس ناطقه، قوه حافظه است که خود دو مرتبه دارد یکی ذکر که وظیفه حفظ معانی مجرد از مواد را دارد و دیگری خیال که وظیفه حفظ صورت‌های مماثل صور خارجی را دارد. به

عبارت دیگر حواس، جمیع محسوسات را به قوه خیال ارتقاء می‌دهند و خیال با قوه حفظ آن‌ها را نگه می‌دارد.

خیال و قوه ذاکره

قوه ذاکره معانی را ضبط می‌کند یعنی اموری که صورت ندارند قوه ذاکره آن‌ها را حاضر می‌کند و قوه متخیله همانند و مثل صوری را که در خارج هستند و حواس به خیال داده و صوری که قوه مصور با استفاده از جزئیات محسوس ترکیب نموده، حفظ و ضبط می‌کند.

خیال و تفکر

فکر از جمله قوایی است که خادم عقل است و علیرغم برتری و سیادت که عقل بر فکر دارد مجبور است صور علمی خود را از آن بگیرد. فکر صورت‌های خود را از خیال و خیال از قوای حسی می‌گیرد. محل تصرف فکر، قوه خیال و در اینجا باید حق را از باطل جدا کند، وسعت و تبدل دائمی صور در قوه خیال سبب حیرت شخص عاقل می‌شود زیرا هر دلیلی در اینجا ضد و نقیضی دارد و به همین جهت شخص دچار شک و شبهه می‌شود.

قوه حس با ادراک صور محسوسات به طرف خیال ارتقاء می‌یابد و قوه مصوره با استفاده از صور خیالی، در عالم خیال (مقید) صوری را پدید می‌آورد که در عالم محسوسات با این ترکیب خیالی وجود ندارند، اگر چه اجزاء آن در عالم حس وجود دارد. (ابن عربی، بی تا، ج ۳، ۳۶۴).

صورتی را که قوه مصوره در خیال می‌سازد گاهی به فرمان عقل و با قوه فکر برای شناخت امری خاص به وجود می‌آید و این شناخت مقید است. گاهی اوقات صورت را که قوه مصوره می‌سازد تابع حکم وهم است نه از آن حیث که عقل در آن تصرف نمود بلکه از فرمان وهم است، این صورت باقی نمی‌ماند زیرا وهم به خاطر اطلاق و گستردگی سریعالزوال است، برخلاف عقل که مقید و محبوس به اموری است که از آن‌ها استفاده کرده است و از آنجا که وهم بر عقل سلطنت دارد، حکم اوهام بر مدم غالب است و وهم در عقل اثر می‌گذارد و چون عقل بدون تصویر، صورت معنا را ادراک نمی‌کند و صورت را نیز قوه مصوره تحت فرمان وهم به وجود می‌آورد، پس عقل در علوم نظری و آنچه که به واسطه نظر کسب می‌کند مقید به وهم است (همان، ۳۶۴) و به همین جهت خطا می‌کند، اما در علوم ضروری عقل، وهم در آن‌ها تأثیری ندارد و عقل به واسطه این علوم ضروری عالم می‌شود به اینکه پاره‌ای معانی در ماده یا اعیان مادی نیستند، در حالی که با قوه نظری عقل این معانی را در

کارکرد خیال منفصل و خیال متصل از دیدگاه ابن عربی ۱۳۹۱۱۱

مواد از پشت حجاب رقیقی که واهمه به او داده است، می‌پذیرد (همان، ۳۶۵) و همین عامل خطای عقل است. از نظر ابن عربی، محل جمع اضداد، خیال است. گرد آمدن دو ضد یا اضداد در عینی یگانه و از جهتی یگانه، از لحاظ حکم عقل درست نیست. اما در انسان نیروی دیگری غیر از عقل و احکام آن یافت می‌شود که گرد آمدن اضداد را در یک عین و از یک وجه نه تنها می‌پذیرد بلکه آن را ضروری می‌شمارد. (همان، ۳۲۵)

عرصه فعالیت این نیرو پهنه خیال است که حکم عقل را به آن راهی نیست، در ذیل اسم «قوی متین» الهی این توضیح می‌آید که خدا دارای قوت و قدرتی است از آنرو که همه ممکنات عزتی است که همانا نپذیرفتن اضداد است، از نتایج آن قوت الهی آفرینش قوه خیال است برای اینکه جمع میان اضداد در آن پدیدار شود، زیرا نزد حس و عقل جمع میان دو ضد ممتنع است، اما نزد خیال چنین امری ممتنع نیست. چیرگی قوی و قوت خدا جز در آفرینش نیروی تخیل و عالم خیال آشکار نمی‌شود، چون این عالم نزدیکترین دلالت به حق است چه حق اول است و آخر، ظاهر است و باطن.

به ابوسعید خراز گفته شد: خدا را به چه شناختی؟ گفت: به جمع این دو ضد و سپس این آیه را خواند «هو الاول و الاخر و الظاهر و الباطن» اگر جمع این دو ضد در عینی یگانه نباشد، سودی ندارد، نسبت‌ها را نمی‌توان منکر شد. زیرا شخص یگانه دارای نسبت‌های بسیار است و می‌تواند پدر، فرزند، عمو، دایی و مانند این‌ها باشد در حالی که اوست و غیر او نیست. (همان، ج ۲، ۵۱۲) و (همان، ج ۴، ۳۲۵) اهمیت مسأله خیال در مسأله هستی‌شناسی و معرفت‌شناسی در عرفان نظری ابن عربی از این بیت او در فتوحات مکیه به خوبی معلوم می‌شود آنجا که فرمود:

اگر قوه خیال نمی‌بود ما امروز در عدم بودیم و هیچ غرض و حاجتی در ما تحقق نمی‌یافت و هیچ یک از نیازهای ما برآورده نمی‌شد. (همان، ج ۱، ۳۰۴).

تفاوت‌های خیال متصل و خیال منفصل

خیال متصل با از میان رفتن تخیل‌کننده، از میان می‌رود، اما خیال منفصل یک حضرت ذاتی است که همواره و همیشه پذیرای معانی و ارواح است و با خاصیت خود آنها را مجسّد می‌سازد. خیال متصل از این خیال منفصل سرچشمه می‌گیرد (همان، ج ۲/ ۳۱۱-۳۱۳).

خیال در آثار ابن عربی معانی و کاربردهای مختلفی دارد که از آن جمله است:

۱. یکی از قوای ادراکی انسان (خیال متصل)؛

۱۴۰ // دو فصلنامه مطالعات نقد ادبی / سال بیست و دوم، بهار و تابستان ۱۴۰۳ شماره پنجاه و هشتم

۲. عالم واسطه میان مادیات و مجردات (خیال منفصل)؛

۳. همه ی موجودات جز خداوند؛

۴. عالم اعیان ثابته؛

۵. مرتبه احدیت؛

۶. مرتبه واحدیت.

۷. این کاربردهای مختلف به منزلهی اشتراک لفظی خیال در این معانی نیست، به عنوان جامع مشترک معنایی منظور نمود. بدین ترتیب، مفهوم اصلی و دقیق خیال همان تجلی است که در مراتب و ساحت‌های مختلف، مصادیق متفاوتی می‌یابد.

اقسام صور خیالی

صور خیالی به دو قسم‌اند، صور خیالی موجود در قوس نزول که قیام صدوری به عقل مجرد دارند و واسطه در فیض وجود به مراتب پایین هستند و صور مثالی در قوس صعود که به تعبیر ابن عربی محل سعادت سعادت و شقاوت اشقیاء است. آنچه که در عالم آخرت و در قوس صعود وزن می‌شود اعمال در حضرت مثال و برزخ صعودی است، موزون اعمال و معانی هستند که بر عامل خود در عالم مثال عارض می‌شوند و در این عالم، معانی جز در صور محسوس مقداری متوسط ادراک نمی‌شوند همانند صوری که در خواب متجلی می‌شوند ابن عربی در مورد تفاوت این دو عالم که عالم برزخ نامیده می‌شود می‌فرماید: «بدان که برزخی که ارواح بعد از مفارقت از مرتبه دنیایی در آن واقع می‌شوند غیر از برزخی است که بین ارواح مجرد و اجسام عالم طبیعت است، زیرا وجود دارای مراتب تنزلی و سیر صعودی دوری و دایره‌ای است و مرتبه‌ای که قبل از مرتبه دنیا است از مراتب تنزلی است و رتبه اولیت دارد و برزخی که بعد از عالم دنیا است از مراتب صعودی است و مرتبه آخریت دارد. (ابن عربی، بی‌تا، ج ۳، ۲۳۱).

بنابراین صوری که ارواح در برزخ اخروی بدان‌ها ملحق می‌شوند عبارتند از صور اعمال و نتیجه افعالی که در عالم دنیا انجام داده‌اند، برخلاف صوری که در برزخ اول هستند لذا هیچ یک از آن‌ها عین دیگری نیست اگر چه از این جهت که هر دو مرتبه روحانی و دارای مقدار هستند با یکدیگر اشتراک دارند.» (قیصری، ۱۳۷۵، ۵۱۲).

کارکرد خیال منفصل و خیال متصل از دیدگاه ابن عربی ۱۴۱۱

شیخ در باب ۳۲۱ از فتوحات می گوید: «این برزخ غیر از برزخ اول (در قوس نزول) است و برزخ اول را غیب امکانی و برزخ دوم (در قوس صعود) را غیب محالی نامند، به واسطه اینکه آنچه در غیب اول است امکان ظهور در عالم شهادت را دارد اما غیب دوم امکان بازگشت به عالم شهادت را ندارد و جز در عالم آخرت ظهور نمی کند و در عالم شهادت برای عده کمی ظاهر می شود و این عده می توانند این صور را در عالم غیب اول قبل از اینکه در عالم دنیا رخ دهد مشاهده نمایند. تفاوت این دو برزخ در این است که صور عالم برزخ اول از طریق مشاهده و کشف قابل رؤیت است و لیکن صور موجود در برزخ صعودی رؤیت آنها برای هر کسی امکان پذیر نیست. ابن عربی می گوید: صور موجود در عالم خیال واقع در قوس نزول همانند صوری هستند که انسان در خواب و یا بعد از مرگ می بیند و این صور بدون احتیاج به ماده از یکدیگر متمایز هستند و مورد خطاب قرار می گیرند یا قرار می دهند.» (ابن عربی، ۱۳۷۰، ۳۳۹).

و باز در جای دیگر تعابیر مختلفی در مورد این دو برزخ دارد که یکی را برزخ یا غیب امکانی و دیگری را غیب محالی می نامد. «برزخی که انسانها بعد از مرگ در آن وارد می شوند غیر از برزخی است که در سلسله مراتب نزول هستی قرار دارد و غیب امکانی نامیده می شود. برزخ دوم، غیب محالی نامیده می شود زیرا امکان ظهور در عالم شهادت را ندارد برخلاف غیب امکانی که در عالم شهادت ظاهر می شود. قلیلی از اهل کشف و شهود قادر به کشف احوال بعد از مرگ هستند و لیکن کثیری از آنها آنچه را که قرار است در عالم دنیایی از حوادث و انفاقات رخ دهد را می دانند. حقایقی را که تعداد اندکی در برزخ محالی مشاهده می کنند بدون ماده قائم به خود متمایز هستند.» (ملاصدرا، بیتا، ج ۹، ۴۶).

همانند این حقیقت را انسان در خواب و بعد از مرگ بدان می رسد، اعراض را می بیند که قائم به خود هستند و شخص آنها را مورد خطاب قرار می دهد و آنها نیز شخص را مورد خطاب قرار می دهند. اجسامی در بردارنده ی ارواح هستند که در آن شک نمی کنند اهل کشف آنچه را که نائم در خواب و میت بعد از موت می بیند، در بیداری می بینند برخی از مردم این امور متخیله را با بصر حسی و برخی با چشم خیال یعنی در حال بیداری و در حال خواب قطعاً با چشم خیال می بینند. همه آنچه را که انسان بعد از مرگ در برزخ ادراک می کند عیناً همانند صوری است که در دنیا با آنها بوده است. هر

انسانی در برزخ در گرو مکتسبات خود است و گرفتار در صور اعمالش تا زمانی که در روز قیامت در نشئه دیگری برانگیخته شود. (ابن عربی، ۱۳۷۰، ۳۲۴).

نظر ابن عربی در مورد صور خیالی

ابن عربی برای اثبات عالم خیال تصریح می‌کند که ممکن است بعضی از صور خیالیه مطابقت با واقع نداشته باشند. اینکه انسان دارای قوه خیال است و ادراکات این قوه گاهی مطابق با واقع نداشته باشند. اینکه انسان دارای قوه خیال است و ادراکات این قوه گاهی مطابق با واقع است و گاهی نیست حکایت از وجود چنین عالمی دارد. لذا می‌گوید: «بعضی عالم خیال را به دلیل وقوع خطاء در آن انکار کرده‌اند. یعنی می‌گویند چون در خیال بعضی صور مطابق با واقع نیست پس چنین عالمی وجود ندارد. اعتراف به فساد در خیال در واقع اعتراف به وجود عالم خیال است و فساد آن دلیل بر عدم آن نیست. بحثی که در اینجا هست اثبات خیال است اما بررسی اینکه چرا بعضی صور مطابق با واقعند بعضی مطابق نیستند در جای دیگر مطرح است.» (ابن عربی، بی‌تا، ج ۲، ۳۱۴-۳۱۱). در جای دیگر می‌گوید: خداوند این خیال را نوری قرار داده است که با آن تصویر هر چیزی یا امری که باشد ادراک می‌شود. نور آن در عدم محض نفوذ می‌کند و آن را به وجود تصویر می‌کند. خیال از همه آفریده‌های موصوف به نوریت، شایسته‌ترین چیزی است که نور نامیده می‌شود نور آن همانند نورهای دیگر نیست. تجلیات حق با آن ادراک می‌شود و آن نور چشم خیال است نه نور چشم حس. آنگاه می‌افزاید کسی که می‌گوید «این خیالی فاسد است» از آن روست که به ادراک نور خیالی که خدا داده است شناخت ندارد. چنین شخصی حس را نیز در برخی مدرکاتش خطا کار می‌داند. در حالی که ادراک حس درست است چه حکم از غیر - یعنی از عقل و فکر - است نه از او. پس حکم کننده خطا کرده است نه حس. همچنین خیال آنچه را ادراک کرده و به نور خود دریافته است دارای حکمی نیست، حکم از سوی دیگر است که همان عقل است. پس خطا را نمی‌توان به خیال نسبت داد و بدین سان هرگز خیالی فاسد یافت نمی‌شود، بلکه همه آن صحیح است. (همان، ۳۰۶-۳۰۴).

در نقد الفصوص فص اسحاقی آمده است که: «حضرت خیال مقام و مرتبه‌ای است که هر چیزی در آن صورتی دارد و همه صور آن بر دو دسته تقسیم می‌شوند دسته‌ای که با امور خارجی مطابقت دارند که از آن تعبیر به کشف می‌شود و دسته دیگر مطابق خارج نیستند و باید تعبیر شوند. (جامی، ۱۳۷۱، ۱۵۶) در میان شارحین ابن عربی در تفسیر حضرت خیال که در متن آمده است برخی منظور از

کارکرد خیال منفصل و خیال متصل از دیدگاه ابن عربی ۱۴۳۱

حضرت خیال را خیال مطلق فهمیده‌اند و لذا در توضیح جملات بعد از عبارت مذکور دچار تأویل و تناقض گردیده‌اند و بعضی مراد شیخ را قوه متخیله جامع صور خیالیه متصف به تجرد برزخی دانسته‌اند. زیرا این گروه معتقدند قوه خیال در کاملان که خیال متصل نام دارد دارای سعه و اطلاق است، اگر چه نسبت به عالم خیال منفصل و مطلق، مقید و مانند نسبت جداول به رودخانه عظیم است و در افراد کامل همانند رودی عظیم نسبت به دریا است. (خوارزمی، ۱۳۷۹، ۲۶۶).

به هر حال حضرت خیال در دیدگاه ابن عربی هم بر خیال مطلق و هم بر خیال مقید که قوه متخیله انسان است دلالت می‌کند و آنچه که ممکن است خطا در آن واقع شود آن دسته از صور در قوه متخیله است که شخص در هنگام خواب آن‌ها را می‌بیند ولی بنا به دلایلی پاره‌ای از این صور مطابق با واقع نیستند و محتاج تعبیرند. شناخت حق تعالی از طریق شناخت عالم است، زیرا که عالم صورت نفس الهی است. هر گاه کسی عالم را به حقیقتش بشناسد نفس الهی و نفس خود را بشناسد و اول چیزی که از اعیان و ماهیات در علم الهی متعین شد، عین انسان کامل بود که مظهر اسم الله است. جمیع اعیان موجود و هستی‌های ظاهر و آثار صادر از آن‌ها در عین نفس رحمانی همانند نوری است که در ظلمت لیل حاصل شود. همه عالم هستی همچون اعراض هستند که قائم به نفس رحمانی‌اند و نفس رحمانی عبارت است از انبساط تجلی وجودی و امتداد و ظهور آن، معروض این تجلی حق مطلق است. ادراک این معانی به وسیله دلیل برهانی حاصل نمی‌شود بلکه با کشف عیانی معلوم می‌شوند و هر کس که سعادت کشف و عیان را در یابد، امور را آنگونه که هست ادراک کرده است و هر کس که ادراک امور را از طریق نظر و برهان کند تنها از ورای حجاب حقیقت را درک نموده است و چنین شخصی مصداق حدیث پیامبر اکرم (صلی‌الله‌علیه‌وآله) است که فرمود: مردم در خوابند هنگامی که بمیرند بیدار می‌شوند. (عقیفی، ۱۳۸۰، ۱۰۷).

کسی که به وسیله عقل و برهان حقیقت را در می‌یابد همانند کسی است که در خواب چیزی را ببیند که خواب و رؤیای او محتاج تعبیر است. زیرا در رؤیا معانی از ورای حجاب و صورت متجسد ادراک می‌شوند و شخص در رؤیا گاه حقیقت مرئی را می‌داند و گاه نمی‌داند و حال کسی که به وسیله عقل طالب حقیقت است همانند حال نائم در رؤیا است و گاهی از مدرکات خود به خدای خود می‌رسد و گاه نمی‌رسد و به هر حال مدرکات او نیاز به تعبیر و تأویل دارد. همانطور که معبر، حقیقت ورای معانی ظاهر شده در رؤیا را می‌داند. عارف حقیقی نیز صوری را که در حس ظاهر می‌شود،

می‌داند که باید تاویل شود به آنچه که در عالم مثالی است و آنچه در عالم مثالی است صورت معنایی است که از حضرت الهی بر ارواح مجردة فیضان یافته است و این معانی از مقتضیات اسماء است که به امتداد نفس رحمانی در هر مرتبه‌ای به تعیین خاص اختصاص یافته است. بنابراین عارف حقایق، وقتی صورتی را مشاهده می‌کند یا کلامی می‌شنود یا معنایی از معانی در دل او واقع می‌شود از آن به مبادی آن استدلال می‌کند و مراد حق تعالی را از آن می‌داند. (همان، ۲۶۸)

کشف و شهود خیالی یا صوری

در کشف آنچه که ابتدا برای مؤمن منکشف می‌شود حضرت خیال است که همان مثال مقید است و بعد از آن به مثال مطلق ارتقاء می‌یابد و در او نیرویی پدید می‌آید که حضرت خیال را می‌تواند به کار گیرد و صور خیالی در آن ایجاد می‌شود و این ایجاد جز به وسیله تجرد تام و توجه کلی قلبی به سوی علم علوی حاصل نمی‌شود.

در قوس صعود هستی، قوه خیال انسان با سیر و سلوکی که عارفان از آن به عنوان راه کشف حقیقت یاد می‌کنند، برای انسان عارف قدرتی حادث می‌شود که با چشم خیال، حقایق عالم خیال منفصل را کشف می‌کند و از آنجا که حقایق عالم خیال دارای صورت هستند کشف عارف در این مرحله، کشف صوری است. زیرا عالم مثال، عالم تجسد و تقدیر و صورت است و کشف آن کشف صوری است و انکشاف حقایق عالم برزخ و مراتب خیال مطلق و منفصل کشف معنوی است. در کشف صوری تجلی حق تعالی در صور خیالی کشف می‌شود و چون معنا در صور محسوس متجلی می‌شود، تجلی صوری در حضرت خیال محتاج به علم دیگری است که مراد از معنای متجلی در صورت دانسته شود. (خوارزمی، ۱۳۷۹، ۲۰۷). آنچه که در حضرت خیال متجلی می‌شود و بعضی گمان می‌کنند نفس آن‌ها را بیهوده خلق نمود و آن‌ها را اضغاث و احلام می‌نامند، این به نفوس ضعیف مربوط می‌شود ولی در نفوس قوی، این حق است که صور را از ورای حجاب خیال به تصویر می‌کشد. کشف عالم خیال راه مستقیم رسیدن به کشف معنوی است و عالم برزخ نسبت به عالم ماده، عالم غیب است و نسبت به عالم معنی و ارواح، عالم شهادت به شمار می‌رود. کشف صوری در عالم مثال مطلق از طریق حواس پنجگانه بدست می‌آید زیرا این حواس در باطن نفس به اعتبار وجود برزخی و مثالی موجودند و حواس مادی از روزه‌های حواس موجود در خیالند و حواس موجود در وجود مثالی در عالم عقل به وجود واحد جمعی تحقق دارند. (ابن عربی، ۱۳۷۰، ۵۴۶).

کارکرد خیال منفصل و خیال متصل از دیدگاه ابن عربی ۱۴۵۱۱

نفس در مقام تجرد خود با شنوایی و بینایی عقلی و سایر حواس پنجگانه ادراک می‌کند. کشف صوری در عالم مثال که عالم اشباح و اجسام مثالی است یا از راه مشاهده و رؤیت است مانند مشاهده صورت‌های ارواح متجسد در عالم برزخ و یا از طریق شهود از حس شنوایی مانند آنکه حضرت رسول (صلی‌الله‌علیه‌وآله) وحی را به صورت کلام منظوم استماع می‌نمود و یا از طریق حس شامه که از آن به تنسم و نفعات الهی است و یا از طریق لمس کشف صوری حاصل می‌شود و سبب آن اتصال بین دو نور یا دو جسد مثالی است. (همان، ۵۴۸) تجلیات حق در عالم مثال به صورت مناسب آن عالم است و اقسام مکاشفات صوری نسبت به اشخاص تفاوت دارد. کما اینکه در بعضی افراد همه انواع و در بعضی دیگر تنها مقداری از آن تحقق می‌یابد. تمام اقسام کشف صوری از تجلیات اسمائی به شمار می‌روند. (همان، ۵۴۹) زیرا شهود به چشم از تجلیات اسم بصیر و سماع از تجلیات اسم سمیع است و سایر مکاشفات از طریق سایر قوای پنجگانه تابع اسمایی هستند که مربی حقایق آن‌ها هستند. کشف و شهود صوری که از طریق حواس پنجگانه قوه خیال برای انسان حاصل می‌شود. به اعتبار متعلق این کشف خود بر اقسامی است. برخی از انواع آن به امور دنیایی تعلق دارند مانند خبر از آمدن شخصی از سفر که بعضی از اشخاص به واسطه کناره‌گیری از خلق و توجه به حق این حالت برای آن‌ها پدید می‌آید که از آن به رهبانیت تعبیر می‌شود. (همان، ۵۵۰) کشف مربوط به امور دنیوی کشف حقیقی نیست. پاره‌ای از مکاشفات مربوط به امور حقیقی اخروی و حالات و حقایق روحانی و کیفیت تجلی عوالم غیبی است که این مکاشفه معتبر است، اگر در عالم صورت و برزخ این مکاشفات صورت می‌گیرد ولیکن گاهی اوقات متضمن مکاشفات معنوی است. این نوع مکاشفات که صورت و معنی توأمند چند نوع است. گاهی جمیع مراتب حجابی را زیر پا گذاشته از محسوسات تا عالم مثال را طی می‌کند و به عالم اعیان ثابت می‌رسند و سیر در اسماء و احوال حق نموده و بر حقایق عالم اطلاع پیدا می‌کند. گاهی برخی از اهل کشف تا مرتبه عقل اول و ام‌الکتاب می‌رسد، صاحب این کشف همه حقایق منتزل در عقل را شهود می‌کند. (همان، ۵۵۶-۵۵۵).

خواب و رؤیا و ارتباط آن‌ها با خیال و عالم مثال مطلق

ابن عربی خواب و رؤیا را گسترده‌ترین پهنه فعالیت و خلاقیت خیال می‌شمارد. از دیدگاه وی رؤیا دارای مکان، محل و حال است. حال همان خوابیدن است یعنی غیبت از محسوسات، خوابیدن موجب راحت و رفع خستگی تن می‌شود که انسان در اثر حرکت در بیداری دچار آن شده است. خواب

حالت انتقال از مشاهده عالم حس به شهود عالم برزخ است. (ابن عربی، بی تا، ج ۱۳، ۶۲، ۵۰) خواب دارای دو بخش است، بخش انتقال که در آن آسایشی یا دستیابی به مقصودی یا حتی افزایش خستگی یافت می شود و دیگری بخش آسایش ویژه است که همان خواب ناب است. (نبا، ۹/ و روم/ ۲) اما بخش انتقال همانا خوابی است که همراه با رؤیا است و در آن ابزارهای حسی از ظاهر حس به باطن جابجا می شوند تا شخص آنچه را که در خزانه خیال جای گرفته است ببیند. یعنی آنچه را حواس از محسوسات گرفته و به خیال سپرده اند و هم آنچه را قوه مصوره که یکی از خدمتگزاران خزانه خیال است تصویر کرده است، به دید نفس ناطقه در آورد. خداوند در این خزانه به صورت طبیعی و با صفات طبیعی تجلی می کند، آنگونه که پیامبر (صلی الله علیه و آله) فرمود: من پروردگارم را با چهره یک جوان دیدم این همان معنا است که شخص خفته برخی از معانی را در صورت های محسوسات در خواب می بیند. زیرا حقیقت خیال این است که آنچه را که تجسد نمی پذیرد، مجسد می سازد. در مراتب عالم جز این حضرت خیالی چیزی یافت نمی شود که امری را آنگونه که هست ارائه دهد. زیرا این حضرت میان دو نقیص جمع می کند و حقایق در آن همانگونه که هست پدیدار می شوند. (ابن عربی، بی تا، ج ۲، ۳۷۹-۳۷۸).

صور مرئی در خواب در واقع تجلی صوری در حضرت خیال است که این تجلی محتاج به علمی است که مراد حق تعالی از صور مرئی در خواب معلوم شود و این علم با انکشاف رقایق اسماء الهیه و روشن شدن مناسبات در میان اسماء متعلق به باطن و اسماء تحت حیطه ی ظاهر، حاصل می شود و خداوند متعال بدون حکمت به معانی اعطای صورت نمی کند. «خواب از احکام عالم طبیعت است که موجودات آن از عناصر مادی پدید آمده اند لیکن موجودات عالم آخرت محصول ماده نیستند و خواب ندارند. (همان، ج ۱۳، ۶۰۷، ۶۵۵).

دیدگاه ابن عربی در مورد رؤیا که ارتباط مستقیمی با خیال دارد ترکیبی از نظریات او در علم النفس و مسأله هستی شناسی و مراحل کشف است. در کتاب فصوص الحکم فص اسحاقی که بحث از احلام و رؤیا می کند، بیشتر جنبه روان شناسی و علم النفس دارد و پاره ای از توضیحات مباحث متافیزیکی در فهم نظریه او دخیل است. (ابن عربی، بی تا، ۱۶۵)

همانطور که قبلاً گفته شد ابن عربی وجود را به پنج مرتبه تقسیم می کند و آن ها را حضرات خمس می نامند و احلام و رؤیا را خصوصاً رؤیای صادقه را از مظاهر حضرت خیال یا مثال می داند. «عالم مثال

کارکرد خیال منفصل و خیال متصل از دیدگاه ابن عربی ۱۴۷۱

عالمی حقیقی است که صور اشیاء به صورتی حد وسط لطافت (روحانی محض) و کثافت (مادی صرف) وجود دارند و این همان است که عالم مثال مطلق یا مثال منفصل نامیده می‌شود در این جا منظور از عالم مثال مقید یا متصل عالم خیال انسانی است و گفته می‌شود که عالم مثال مقید یا متصل عالم خیال انسانی است و گفته می‌شود که عالم مثال مقید یا عالم خیال چیزی نیست جز آینه‌ای که در آن صور عالم مطلق در عقل انسانی منعکس می‌شود و قوه مخیله، قوه‌ای است که انسان را به عالم مثال متصل می‌کند و نه قوه‌ای که خلاق صور غیر واقعی باشد. البته گاهی اوقات قوه مخیله چنین کاری را می‌کند و صوری را خلق می‌کند که در هیچ یک از حضرات خمس نیست و این کار قوه مخیله ناشی از این است که این قوه در حرکت دائمی و نشاط مستمر در خواب و بیداری است. (عفیفی، ۱۳۸۱، ۷۵) هنگامی که حواس یا قوای دیگر در آن اثر بگذارند وظیفه حقیقی آن که همانا اتصال به عالم مثال مطلق است مختل می‌شود و صوری را که مصداقی در مثال مطلق ندارند خلق می‌کند. ولی وقتی که به طور کامل از تأثیرپذیری حواس آزاد شود، نشاط آن به درجه کامل می‌رسد و این رسیدن به نشاط کامل برای نفس تنها در هنگام خواب حاصل می‌شود و صور عالم مثال در قوه مخیله منطبق و رؤیای صادقه حاصل می‌شود همانطور که صور اشیاء در آینه منطبق می‌شوند. (ابن عربی، بی تا، ج ۱، ۳۰۶-۳۰۴).

ابن عربی قوه مخیله را از قوای قلب می‌داند و می‌گوید: شخص نایم صبح می‌کند و در حالی که قلب او به عالم علوی متصل شده است و این اتصال شبیه‌ترین چیز به نهر صافی از آب است که جمیع صور حقایق نورانی آن عالم در آن منعکس می‌شود. (خوارزمی، ۱۳۷۹، ۲۶۹). این صور و اشباح که در قلب منعکس می‌شوند رموز حقایق عالم مثال منفصل هستند. به همین جهت احلام و رؤیا نیاز به تعبیر دارد. ابن عربی در آغاز فصل اسحاقی می‌گوید: «ابراهیم خلیل (علیه السلام) به فرزند خود چنین گفت: در خواب می‌دیدم که تو را ذبح می‌کنم. منام حضرت خیال مقید است و آنچه در این حضرت دیده می‌شود گاهی مطابق واقع است و گاهی نیست. آنچه که در این حضرت ظاهر می‌شود ممکن است معنایی از معانی غیبی باشد به گونه‌ای که بین صاحب ادراک و حقتعالی واسطه نباشد و یا این که این معنی به صورت یک امر مثالی که متناسب صور خیالی است ظاهر می‌شود، در این حالت است که نیاز به تعبیر است تا منظور از صورت مرئی در خیال مقید معلوم شود. (عفیفی، ۱۳۸۱، ۷۶).

حضرت ابراهیم از آن جهت اقدام به تعبیر منام خود ننمود که انبیاء و اولیاء کامل اگر اموری را در عالم مثال مطلق مشاهده کنند از آنجا که هر چه در این مثال مطلق مشاهده شود مطابق و موافق واقع است نیاز به تعبیر ندارد، حضرت ابراهیم پنداشت که این مشاهده در مشهد خیال مطلق است لذا آن را وحی تلقی نمود و رؤیای خود را تصدیق نمود در حالی که حضرت در خوابش چیزی جز رمز ندید، یعنی کبش قربانی در مخیله او به صورت فرزندش متمثل شد و فرزندش را ندید بلکه خیال کرد که او را دیده است. رؤیای او صادق بود به این معنی که این رؤیا رمزی برای حقیقتی از حقایق عالم مثال بود که نیاز به تعبیر داشت و حضرت ابراهیم آنچه را که دیده بود تأویل نکرد و سعی کرد که فرزندش را ذبح نماید. آنچه که در عالم مثال بود و در عالم محسوس بالفعل تحقق یافت گوسفند برای قربانی بود و صورت آن در مخیله حضرت ابراهیم به صورت فرزند او ظاهر شد. (مظاهری، ۱۳۹۰، ۱۶۴) رؤیای حضرت نیاز به تعبیر داشت و گرنه می‌بایستی فرزند خود را ذبح نماید و منظور حق تعالی جز ذبح نبود و مغایرت بین منظور حق و رؤیای حضرت به سبب مغایرت حس و خیال بود لذا برای تحقق ذبح خداوند کبش را برای قربانی فرستادند و مراد از این رؤیا و خبر برای حضرت ابراهیم این بود که او عالم شود که اگر معانی در صور حسیه مثالیه ظاهر شود نمی‌توان همیشه آن را حمل بر ظاهر نمود بلکه از ظاهر به باطن و از صورت به معنی باید عبور کرد که هر موطنی، علمی مناسب با آن موطن دارد. (همان، ۱۷۲) در فصل اسحاقی بعد از تحلیل مسأله احلام و رؤیا و نیاز آن‌ها به تعبیر، ابن عربی وارد بحث اساسی خود یعنی نسبت حق تعالی با موجودات و چگونگی دلالت موجودات بر حق تعالی می‌شود و همان نیاز به تعبیر و تأویل در رؤیا و احلام را در این دلالت لازم می‌داند و معتقد است ظهور حق در صور موجودات نیاز به تأویل و تعبیر دارد. زیرا هر مقیدی که برای حق قائل شویم و آن را به صورتی از صور مقید نمائیم، دلایل عقلی آن را رد می‌کند. (مظاهری، ۱۳۸۵، ۱۱۲) زیرا عقل حق را منزله از هر تقید و تحدید در هر صورتی از صور می‌داند. اما بعضی از افراد تا این حد تنزیه عقلی را قبول ندارند و معتقدند که خدا در بعضی صور دیده می‌شود و رویت او را در صور دیگر انکار می‌کنند. جز اینکه صوری را که موجب نقص تأویل می‌کنند و ارجاع به صور کمالیه می‌دهند و این است معنای گفتار او که حق مشروع یعنی حق تعالی که در شرع توصیف می‌شود حق ظاهر در صور است و نه حق فی ذاته. (ابن عربی، بی تا، ج ۲، ۳۷۵-۳۷۳).

کارکرد خیال منفصل و خیال متصل از دیدگاه ابن عربی ۱۴۹۱

مراد او این است که این صور چیزی به جز صور اعتقادی ما نیستند. هر یک از انسان‌ها در روز قیامت به اعتبار صور اعتقادی آن‌ها، آن صور مورد قبول یا مورد انکار قرار می‌گیرد و حقی که در عالم محسوس یا در صور احلام و یا در صور موجودات برای ما تجلی می‌کند الحق المشروع است یعنی خدایی که شرع آن را وصف می‌کند نه خدای فی ذاته. همین حق است که در روز قیامت برای ما در صور اعتقادی ما تجلی می‌کند لذا مؤمن حقیقی قبول دارد که حق در صور موجودات تجلی می‌کند و اگر دید چیزی در صورت موجودات تجلی کرد که لایق مقام الهی نیست، همانگونه که در احلام چنین حالتی رخ می‌دهد، این صورت را به درجه کامل آن ارجاع می‌دهد و نقص را به خودش یعنی بیننده یا به زمان و مکان و یا به یکی از آن‌ها که صورت در آن دیده می‌شود نسبت می‌دهد. (ابن عربی، بی تا، ج ۱، ۳۲۵) اغلب آنچه که جنبه نقص دارد مربوط به بیننده است زیرا به صورت حاصل عمل اوست همین طور که اعتقاد از عمل اوست. در این جا لازم است به رابطه رؤیا با عالم خیال و تفاوت آن با رؤیت در عالم حس اشاراتی شود و دلایل مطابقت یا عدم مطابقت با واقع تبیین شود. ابن عربی بحث مفصلی در جلد دوم فتوحات مکیه در این خصوص دارد که خلاصه و ما حصل آن به شرح زیر است:

«انسان دو حالت دارد، حالت خواب و حالت بیداری و هر یک از حالت‌ها دارای ابزار ادراکی مخصوص است. ادراک در بیداری را حس گویند و ادراک در خواب را حس مشترک و آنچه که در بیداری دیده می‌شود رؤیت و هر آنچه در خواب دیده می‌شود رؤیا نامیده می‌شود. تمام آنچه که انسان در خواب ادراک می‌کند از آن دسته اموری است که خیال در حالت بیداری از طریق حواس آن را حفظ و ضبط کرده است، این ادراک بر دو نوع است یا صورت ادراکی صورتی مطابق با آن عالم حس است یا اینکه اجزاء آن در عالم حس است.» (همان، ج ۲، ۳۷۶).

ابن عربی معتقد است آنچه در خواب به نحوی با حس و صورت حسی مرتبط باشد یا کل صورت ادراکی و یا اجزاء آن باید در عالم حس باشد. بنابراین منشأ ادراک در خواب، ادراک حسی در بیداری است و خیال و صورت ادراکی در خواب تابع ادراک حسی است. البته این نکته را انکار نمی‌کند که بعضی از افراد این قدرت را دارند که آنچه را که دیگران در خواب ادراک می‌کنند در بیداری ادراک کنند و این امکان برای قلیلی از افراد مانند انبیاء و اولیاء کامل رخ می‌دهد. (همان، ۳۸۱).

نتیجه گیری

آنچه از میان آثار و نوشته‌های متعدد ابن عربی در شرح و توصیف خیال و عالم خیال آمد، این نتایج را به دنبال داشت که ابن عربی خیال را بر دو قسم منفصل و متصل تقسیم نموده است با این تفاوت که خیال متصل با از میان رفتن تخیل کننده از میان می‌رود اما خیال منفصل مقام و مرتبه ذاتی است که همواره و همیشه پذیرای معانی و ارواح است و با خاصیت خود آن‌ها را متجسد می‌سازد و خیال متصل از این خیال منفصل سرچشمه می‌گیرد. خیال متصل نیز بر دو گونه است، آنچه از تخیل به وجود می‌آید و آنچه از تخیل پدید نمی‌آید. البته اصطلاح خیال در عرفان نظری ابن عربی کاربردی بسیار وسیع‌تر از معادلات آن در فلسفه و روان‌شناسی دارد و بر کل ما سوی الله اطلاق می‌شود، ویژگی خاص ما سوی الله که آن را مستحق اطلاق کلمه خیال نموده است، تجلی دائمی حق در صورت موجودات عالم است که این تجلی، دائم در تحول است و دیگر اینکه، عالم، از خود حقیقت و وجودی ندارد بلکه سایه و تجلی ذات حق است و باید تعبیر و تأویل به حق شود. اعتقاد به وجود عالمی حد وسط بین عالم غیب و عالم شهادت یا عالم معنا و عالم اجسام، که به آن عالم برزخ یا خیال منفصل گفته می‌شود، ابن عربی این عالم را وسیع‌ترین عوالم می‌داند یعنی نه تنها اعتقاد به وجود چنین عالمی دارد بلکه آن را اوسع عوالم می‌داند. یعنی در عین حال که عالمی است که همه چیز در صورت و با صورت در آن تحقق دارد و همین سبب محدودیت آن می‌شود ولی چون معانی عالم مافوق و صور محسوس در این عالم با صورت مقداری برزخی تحقق دارند صورت کل موجودات عالم غیب و شهادت در این عالم وجود دارد. این عالم اضداد است در حالی که در عالم اجسام اضداد در موضوع واحد نمی‌توانند اجتماع کنند در عالم خیال اضداد مجتمع می‌شوند و این خود دلیلی بر غیر مادی بودن عالم خیال است و ملاصدرا استدلالی با همین عنوان برای اثبات تجرد خیال در اسفار آورده است. عالم خیال در مراتب عالم هستی و قوه خیال در مراتب قوای ادراکی نفس انسانی برزخ بین مراتب اعلی و اسفل و نقش پیوند دهنده بین مراتب وجود و صور علمی دارند، نقش قوه خیال در انسان این است که نفس را برای ادراک صور کلی مهیا می‌کند و در ادراک صور کلی معد نفس است و از طرف دیگر صور کلی با تنزل در قوه خیال صورت محسوس به خود می‌گیرند و مدرک واقع می‌شوند، عالم مثال یا خیال منفصل در قوس نزول هستی، معد و زمینه‌ساز سریان وجود از عالم عقل و معنا به عالم طبیعت و اجسام است. خیال دارای دو مرتبه است، یکی مرتبه مقید که در نفس انسانی یا

کارکرد خیال منفصل و خیال متصل از دیدگاه ابن عربی ۱۵۱۱۱۱

یکی از مقامات نفس است و دیگری مرتبه مطلق که در قوس نزول بعد از عالم عقل و معنا قرار دارد، بین این مراتب ارتباط تشآن و تجلی است، بدین معنا که قوه خیال در انسان منعکس کننده صور خیالی در عالم مثال مطلق است، وجود صور خیالی در قوه خیال انسان حکایت از وجود عالم مثال مطلق و خیال منفصل دارد و بخشنده صور خیالی به نفس انسانی، عالم خیال منفصل است. نقشی که قوه خیال در معرفت انسانی دارد این است که اولین مرتبه خروج از عالم طبیعت است و در آنجا صور مقداری بدون ماده مشاهده می‌شوند و به واسطه نزدیکی که به عالم محسوس دارد اولین مرحله کشف و مقدمه رسیدن به کشف معنوی است. لذا این مقام، موقف انبیاء است که مقام جمع تشبیه و تنزیه است و حقایق در این مقام برای انسان‌های معمولی آسانتر قابل شناخت است و پیامبرانی که از این موقف استفاده کرده‌اند در انجام رسالت خود موفق بوده‌اند. بین خیال در قوس نزول و قوس صعود تفاوت وجود دارد، عالم خیال منفصل را غیب مکانی می‌نامند به واسطه امکان ظهور در عالم شهادت و خیال در قوس صعود را غیب محالی زیرا امکان ظهور در عالم شهادت را جز برای عده‌ای از کاملان ندارد. قوه خیال انسان در تصویرسازی تابع احکام محسوسات است، خیال هیچ صورتی را نمی‌سازد مگر عین آن در عالم محسوس باشد به همین جهت قوه خیال در تصویرسازی محدود و مقید به حواس پنجگانه است. موجودات و صور خیالی بدون احتیاج به ماده از یکدیگر متمایز هستند. همانگونه که ملاحظه شد خیال و قوه مخیله در نوشته‌های ابن عربی از بعد معرفت‌شناسی دارای دو جنبه بود، از یک سو، قوه خیال با همکاری مصوره، صوری را برای قوه عقل و مفکره فراهم می‌کند و خود ساختن این صور تابع قوه حس است، و ابن عربی در بیان عوامل عجز عقل در شناخت خداوند اشاره نمود که عقل تابع خیال است، این تعبیر حکایت از این نکته دارد که ابن عربی خیال را در اینجا به معنای خیال متصل یا آن مرتبه از نفس که صور خود را با همکاری حس می‌سازد، به کار می‌برد و البته در این معنا این قوه محدود است.

اما در جای دیگر خیال را وسیع‌ترین عالم مقام آن را برتر از حس و عقل می‌داند آنجا که قوه خیال قادر است اضداد را جمع کند و به همین اعتبار از قوای قلب معرفی می‌شود که ابزار شناخت خداوند است و نه از قوای عقل که عاجز از شناخت واقعی خداست. این معنا از خیال در واقع حکایت از جنبه اتصال و اتحاد قوه خیال با عالم مثال منفصل دارد. به همین جهت صور این قوه انعکاس صور عالم مثال مطلق هستند و همگی صحیح‌اند. از آنجا که صور همه موجودات عالم از محسوسات تا

۱۱۱۱۵۲ // دو فصلنامه مطالعات نقد ادبی / سال بیست و دوم، بهار و تابستان ۱۴۰۳ شماره پنجاه و ششم

معقولات در این عالم تحقق دارد، هر کس به معرفت این عالم برسد به جنبه‌ای از شناخت خداوند که حیثیت ایجابی دارد، دست می‌یابد برخلاف شناخت عقلی که معرفت آن جنبه تنزیهی و سلبی دارد. بنابراین خیالی که تابع حس باشد و همه صور خود را از عالم حس بگیرد بدون ارتباط با عالم خیال منفصل، محدود و مقید است و محتاج حافظه و ذاکره، اما خیالی که متصل و متحد با خیال منفصل شود، حقایق را در قالب صور مقداری مشاهده می‌کند.

کارکرد خیال منفصل و خیال متصل از دیدگاه ابن عربی ۱۵۳۱۱

کتابشناسی

قرآن کریم

- ابن عربی، محیی الدین (بی تا). **رسائل ابن عربی**، دار احیاء التراث العربی، بیروت، لبنان، ۱۷ رساله. همو. (۱۳۸۴ش). **سلیمان اولوداغ**، ترجمه داوود وفایی، نشر مرکز.
- همو. (۱۳۸۲ش). **سفر بی بازگشت**، کلود عداس ترجمه فرید الدین رادمهر، انتشارات نیلوفر.
- همو. (۱۴۱۱). **الطریق الی الله تعالی**، محمود محمود الغراب، دمشق.
- همو. (۱۳۷۰ش). **فصوص الحکم**، جلال الدین آشتیانی.
- شبهتری، محمود. (۱۳۸۵ش). **خیال در گلشن راز**.
- جامی عبدالرحمان. (۱۳۷۱ش). **نقد الفصوص فی شرح نقش الفصوص**، تصحیح ویلیام چتیک، تهران، تحقیقات و مطالعات موسسه فرهنگی.
- چتیک، ویلیام. (۱۳۸۵ش). **عوامل خیال**، ترجمه ی قاسم کاکائی، تهران، هرمس.
- خمینی، سید روح الله. (۱۴۰۶ق). **تعلیقات علی شرح فصوص الحکم و مصباح الانس**، انتشارات پاسدار اسلام.
- خوارزمی، حسین. (۱۳۷۹ش). **شرح فصوص الحکم محیی الدین ابن عربی**، تحقیق حسن زاده املی، مرکز انتشارات دفتر تبلیغات اسلامی.
- ساعدی، محمدحسن. (۱۴۱۶ق). **تصحیح شرح فصوص الحکم محیی الدین ابن عربی**، داود قیصری، انوار الهدی.
- عفیفی، ابوالعلاء. (۱۳۸۱ش). **شرحی بر فصوص الحکم ابن عربی**، ترجمه نصرالله حکمت، انتشارات الهام.
- فرهمنده، محمد. (۱۳۹۴ش). **نقش خیال اندیشه های ابن عربی**.
- قیصری، داود. (۱۳۷۵ش). **شرح فصوص الحکم محیی الدین ابن عربی**، به کوشش سید جلال آشتیانی، انتشارات علمی و فرهنگی.
- کربن هانری. (۱۳۸۶ش). **تخیل خلاق در عرفان ابن عربی**، ترجمه انشالله رحمتی، انتشارات جامی.
- ملاصدرا. (بی تا). **الاشارات والتنبیحات، الحکمته المتعالیه، فی الاسفار العقلیه الاربعه**، ج ۹. همو. (بی تا). **الخمسه**، ج ۲.
- مظاهری، عبدالرضا. (۱۳۹۰ش). **اندیشه ابن عربی**، چاپ دوم انتشارات علم.

۱۱۱۱۵۴ دو ضلنامه مطالعات نقد ادبی / سال بیست و دوم، بهار و تابستان ۱۴۰۳ شماره پنجاه و ششم

همو. (۱۳۸۵ش). شرح نقش الفصوص، محیی‌الدین ابن عربی، انتشارات خورشید باران.