

نقش خیال در فرایند ادراک از نظر ابن عربی

داود اسپرهم*

چکیده

تا پیش از ابن عربی و بنا بر سنت دیرینه به یادگار مانده از حکمای یونانی، محدوده ادراکات انسانی منحصر به عالم حس و عالم عقل بود. چون حس برای عقل به عنوان ابزار شناخت محسوب می‌شد، مُدرک نهایی شمرده می‌شد. این عقل که مؤید به منطق بود علاوه بر اینکه مرجع کامل ادراک بود، داور نهایی نیز به حساب می‌آمد. در آن سنت فکری همه یافته‌ها از صافی عقل منطقی باید عبور داده شود تا صحت و سقم آنها معلوم گردد. ابن عربی طرحی نو می‌افکند و چالشی بزرگ پیش روی عقل منطقی سنتی می‌نهد. بی‌جهت نیست که مستشرقان وی را پر نفوذترین و بزرگ‌ترین نظریه پرداز نیمه دوم تاریخ اسلام دانسته‌اند و ملاقات وی را در سن نوجوانی با ابن رشد - پیر فلسفه آن روزگار - پایان راهی کهن و آغاز راهی نو تلقی کرده‌اند. راه نوی که ابن عربی پی افکند، گرفتن مرجعیت عقل و سپردن آن به خیال بود. اما خیالی که او مطرح ساخت معنایی منحصر به فرد داشت. امروزه پس از ظهور پست مدرنیسم و مورد تردید قرار گرفتن فرضیه‌های جدید در باب ماهیت انسان و عقلانیت و ابطال بسیاری از مسلمات، اشتیاق به بازنگری در تاریخ تفکر و اندیشه شرقی نیز رو به افزونی نهاده است. از این رو ابن عربی برای ما و محققان مغرب زمین هم‌زمان اهمیتی ویژه یافته است. از این رو، لازم است همه جوانب آراء و افکار وی با آگاهی‌های امروز مطالعه شود. این مقاله به دنبال تبیین دیدگاه ابن عربی در باب خیال و نقش و کارکرد آن در ساخت ادراک است.

کلیدواژه‌ها: ابن عربی، خیال، برزخ، عوالم دو قطبی، رؤیا، تأویل، عقل

*. استادیار گروه زبان و ادبیات فارسی دانشگاه علامه طباطبائی d_sparham@yahoo.com

[تاریخ دریافت: ۱۳۸۹/۱۱/۱۹؛ تاریخ تایید: ۱۳۹۰/۰۱/۲۱]

مقدمه

ابن عربی بزرگ‌ترین نظریه‌پرداز مسلمان در باب خیال است (چیتیک، ۱۳۸۴، ص ۱۰۹). در مکتب او، واژه خیال در کنار دو واژه «عقل» و «کشف»، از بنیادی‌ترین و محوری‌ترین مفاهیم و ضلع سوم مثلث معرفت‌شناسی (ایپستمولوژی) و هستی‌شناسی (انتولوژی) خاص وی به حساب می‌آید. به باور وی بعد از ادراک اولیه حسی، عقل نقطه عزیمت برای حصول شناخت است و کشف مرتبه پایانی و نقطه وصول نهایی است. در بین آن دو (عقل و کشف) خیال، مرتبه واسط دارد. به این ترتیب آن مقدار از آگاهی و دانایی که با قوه طبیعی عقل حاصل می‌شود به وساطت و میانجی‌گری خیال به کشف و آشکارگی می‌رسد. می‌توان گفت که خیال - واسط عقل و کشف - ابتدا را به انتها و اول را به آخر پیوند می‌زند. از این رو وصول به حقیقت که مقصد نهایی شناسا و منزل مقصود اوست به وساطت خیال تحقق می‌یابد. طبیعت واسط خیال چنان است که انتقال از جهان محسوس (جهانی که عقل سلطان آن است) به جهان معنی و حقایق مجرد (نامحسوس) بدون آن امکان‌پذیر نیست.

طبیعت و کارکرد خیال

شناخت ماهیت و طبیعت عقل، خیال، کشف و آگاهی از کارکرد آنها و روابط متقابلشان در تفکر ابن عربی امری ضروری است؛ با این حال، از آنجا که اساس بحث، عنصر خیال و نقش واسط آن است بیشترین توجه به تعریف خیال، مفهوم دقیق و کارکرد آن معطوف خواهد شد.

آنچه از واژه خیال با کاربرد مصدری «تخیل» میان زبان‌شناسان و روان‌شناسان رایج است این است که خیال کنشی است از کنش‌های نفسانی؛ اما این کنش، اولین و آخرین کنش آدمی نیست. انسان مجموعه‌ای است پیچیده از کنش‌های گوناگون که در رأس تمام آنها سلطان عقل به نظارت و فرمان‌روایی تکیه زده است. مشهور چنان است که عقل پادشاه تمام قوای نفسانی و تاج سر همه آنهاست.

خیال برزخی؛ معنای منحصر به فرد خیال از نظر ابن عربی

در آثار ابن عربی سه نوع خیال دیده می‌شود:

الف) خیال بسیط: مرتبه‌ای نازل از خیال که همان بازتاب صورت‌های حسی است؛ یعنی آنچه قوای حسی ادراک می‌کنند خیال آن را با قوه تخیل خود نگاه می‌دارد و سپس زمانی که محسوس غایب است صورت‌های باقی‌مانده در خود را می‌نمایاند؛ درست مانند آینه که صورت‌های مقابل خود را بی‌کم و کاست

نشان می‌دهد.

الصُّورَةُ فِي الْمِرْأَةِ جَسَدٌ بَرَزَخِيٌّ كَالصُّورَةِ الَّتِي يَرَاهَا النَّائِمُ^۱ (ابن عربی، ۱۴۲۰: ج ۴، ص ۱۶۳)

خیال در این مرتبه می‌تواند تمامی صورت‌های دریافت‌شده را مجدداً حاضر کند. خیال در این کارکرد شبیه قوه ذاکره است و آن را در این مرتبه می‌توان «تخیل بسیط» نامید.

لَا يُمَسِّكُ إِلَّا مَا لَهُ صُورَةٌ مُحَسَّسَةٌ أَوْ مُرَكَّبٌ مِنْ أَجْزَاءٍ مُحَسَّسَةٍ تَرَكَّبَهَا الْقُوَّةُ الْمُصَوِّرَةُ^۲ (همان: ج ۱، ص ۱۶۳).

ب) خیال/ابداعی: مرتبه‌ای پیچیده از کارکرد خیال، ابداعی و متصرفانه است. در این مرتبه، کار خیال از بازتاب و احضار صورت‌های حسی در می‌گذرد و با تصرف در جزئیات، به ابداع و تولید صورت‌هایی می‌پردازد که در عالم واقع، موجود نیستند. میدان کارکرد این مرتبه خیال، گسترده‌تر از مرتبه پیشین است.

هُوَ قُوَّةٌ تَحْفَظُ مَا يُدْرِكُ الْحَسُّ الْمَشْتَرِكُ مِنْ صُورَةِ الْمُحَسَّسَاتِ بَعْدَ غَيْبِهَا الْمَادَّةَ بِحَيْثُ يَشَاهِدُ الْحَسُّ الْمَشْتَرِكُ كُلَّمَا تَنَقَّتْ إِلَيْهَا فَهِيَ خَزَانَةٌ لِلْحَسِّ الْمَشْتَرِكِ^۳ (جرجانی، ۱۹۳۸، ص ۶۵).

صورت‌های ذهنی جدید، از هنر^۴ قوه مخیله و فعالیت خلاقانه آن نشئت می‌گیرد. ذهن آدمی با جذب نشانه‌های صوری و محسوسات خارجی و با تصرف مبدعانه، صورت‌های نو می‌سازد و از این طریق دانش و یقینات خود را کمال و غنا می‌بخشد. به این مرتبه از خیال «تخیل ابداعی» گفته می‌شود. تا بدین جا تعبیر ابن عربی از خیال و قوه مخیله همان فهم پیشینیان است و چیزی افزون بر آن ندارد.

ج) خیال برزخی: ابن عربی با وضع اصطلاح «خیال مثالی یا برزخی»، به خیال بُعد نفسانی، بُعد فلسفی و بُعد دینی می‌بخشد. در بُعد فلسفی خیال با کلماتی چون تجلی، تنزل و وجود، خلقت و ... مرتبط می‌شود و با جریان آفرینش پیوند می‌یابد؛ «شروع نزول هستی با تجلی و خیال است و شروع عروج معرفت با تجلی و خیال است» (حشمت، ۱۳۸۴، ص ۶۸). این به آن معناست که آغاز هستی با عنصر خیال در پیوند است و شناخت آن نیز متوقف بر خیال است.^۵

اما خیال در بُعد دینی، به رؤیا و خواب پیوند می‌خورد و «اصطلاحاتی چون، تأویل، برزخ، مثل، مثال، تمثیل، تمثیل، خواب، رؤیا حکایت از حضور جدی و تعیین‌کننده خیال دارد» (همان، ص ۱۰). از نظر وی صورت‌هایی که در خواب و رؤیا به ذهن آدمی می‌تابد نیز خیال است.^۶ او فراخ‌ترین جولانگاه خیال را

همین میدان می‌داند: میدان رؤیا و خواب.

بنا بر روایتی، پیامبر اسلام (ص) دنیا را خیال می‌خواند و مردم را در خوابی بزرگ می‌داند که پس از مرگ از آن بیدار می‌شوند و به حقیقت آن صورت‌هایی که در خواب دیده‌اند دست خواهند یافت.^۷ از سویی پیامبر اسلام (ص) که دنیا را خواب و خیالی بیش نمی‌داند همان خواب را یکی از چهل و شش جزء نبوت تلقی نموده است؛^۸ زیرا آنچه بر وی در خواب رخ می‌نمود در عالم بیداری و حس نیز آشکار می‌شد:

أَوَّلُ مَا بَدَأَ بِهِ رَسُولُ اللَّهِ (ص) مِنَ الْوَحْيِ، الرُّؤْيَا الصَّالِحَةَ فِي النَّوْمِ فَكَانَ لَا يَرَى رُؤْيَا إِلَّا جَاءَتْ مِثْلُ فَلَقِ الصُّبْحِ^۹ (ابن عربی، ۱۳۷۵، ص ۹۹، فص حکمة نوریه؛ ابن عربی، ۱۴۲۰: ج ۳، ص ۸۶۳).

اگر دنیا خواب و خیال باشد انسان که جزیی از این وجود است و صورتی کوچک از جهان بزرگ، نیز خود خیال است و بلکه خیال اندر خیال.

در *فصل یوسفی فصوص الحکم* به فهم تازه‌ای از خیال می‌رسیم. حکمت *فصل یوسفی «نور»* است؛ چون نور کاشف همه حقایق است.^{۱۰} رابطه نور و یوسف از این بابت است که این پیامبر بنی‌اسرائیل در تأویل خواب و رؤیا توانا بوده است. «یوسف (ع) در علم تعبیر کامل بود و مراد حق تعالی را از صور مرئیة مثالیة می‌دانست و هر که بعد از او این علم را دانسته آخذ از مرتبه اوست و مستفید از روحانیتش»^{۱۱} (خوارزمی، ۱۳۷۷، ص ۴۶۷). در این فصل، ابن عربی از اصطلاح مخصوص «حضرت خیال» استفاده می‌کند:

هذه الحكمة التورية إنبساط نورها على الحضرة الخيال (همان، ص ۴۶۸).

این انبساط، نخستین ظهور مبادی وحی است در بین اهل عنایت؛ یعنی انبیاء.^{۱۲} اول بودن آن از این جهت است که جز به نزول فرشته امکان‌پذیر نیست. فرشته ابتدا در حضرت خیال و پس از آن در حضرت حس نزول می‌کند؛ چرا که خیال واسطه است میان عالم حسّی و عالم مثالی مطلق. در این مرتبه، خیال موقعیتی ویژه می‌یابد. هرچه از عالم حس به او می‌رسد خیال آن را به صورتی مثالی بدل می‌سازد و هرچه از عالم مثالی می‌رسد آن را به صورت محسوس در می‌آورد.

به عبارتی دیگر:

«عالم روحانی را با عالم جسمانی مرتبط می‌سازد. خیال این امر را با اعطای صفات امور جسمانی به حقایق غیرجسمانی میسر می‌سازد؛ یعنی امور غیرمادی را تجسد می‌بخشد...» (چیتیک، ۱۳۸۴، ص ۱۱۵)

به تعبیری دیگر:

«نازل و صاعد را از عبور بر وی چاره نیست» (خوارزمی، ۱۳۷۷، ص ۴۶۸).

ابن عربی در ساحت هستی‌شناسی، خیال را با دقت تمام «برزخ» می‌نامد؛ زیرا خیال دقیق‌ترین تعبیر برای حد فاصل بین پدیده‌های عالم و حقایق آنهاست. این برزخیت هم‌زمان وضعیت دوگانه و متضادی دارد. برزخیت، ضمن آنکه حدّ فاصل بین دو چیز است در همان حال، حدّ واسط نیز هست. پس خیال، پیوند دو سوی تمام عوالم دوگانه (دو قطبی) است؛ از این رو «ویژگی بارز خیال تضاد ذاتی آن است» (چیتیک، ۱۳۸۴، ص ۱۱۳). ابن عربی برای هستی عوالم پنج‌گانه‌ای در نظر می‌گیرد و از آن باعنوان «حضرات خمس» یا «مراتب وجود» یاد می‌کند.^{۱۳} این عوالم از عالم الوهی تا عالم ناسوت را شامل می‌شود. نکته قابل توجه این است که «خیال را در هر مرتبه - از مراتب الوجود - لحاظ کنیم یک برزخ است که بین دو حقیقت یا دو عالم قرار می‌گیرد» (همان). از این رو عوالم دو قطبی و متناقض‌نمایی چون: عالم حسّ و عالم غیرحس، عالم صورت و عالم معنی، عالم قالب و عالم محتوی، عالم مثال و عالم طبیعت، عالم رئال و عالم ایده و امور متباینی چون عدم و وجود، نفی و اثبات، معلوم و مجهول، معقول و محسوس، حقیقت و واقعیت و دیگر عوالم دوگانه^{۱۴} همه با میانجی‌گری خیال به هم مرتبط می‌شوند.

در ساحت معرفت‌شناسی نیز هر گونه ادراک را در نهایت به خیال بازبسته می‌کند و چون «... آدمی پای در غیب و پای در شهادت دارد - روحش نشئه غیب و جسدش نشئه شهادت دارد - شایستگی او برای رفتن به خیال حتی از امور صرف روحانی و غیب هم بیشتر است. چون معانی و روحانیات واجد قوه خیال نیستند؛ چرا که از نشئه شهادت چیزی در آنها نیست» (حشمت، ۱۳۸۴، ص ۷۶). دستاویز وحیانی ابن عربی در طرح چنین سخنی آیه متشابهی از سوره رحمن است:

مَرَجَ الْبَحْرَيْنِ يَلْتَقِيَانِ بَيْنَهُمَا بَرْزَخٌ لَّا يَبْغِيَانِ^{۱۵} (رحمن: ۱۹ و ۲۰).

برزخ بین دو دریایی که به هم رسیده‌اند اما بینشان همیشه فاصله‌ای هست، در ظاهر نوعی پارادکس را نشان می‌دهد. درآیه دیگری می‌خوانیم:

«هَذَا عَذْبٌ فُرَاتٌ وَ هَذَا مِلْحٌ أُجَاجٌ وَ جَعَلَ بَيْنَهُمَا بَرْزَخاً وَ حِجْراً مَّحْجوراً»
(فرقان: ۵۳).

برزخ بین دو دریایی را که ظاهرشان مشابه است اما در باطن یکی شور و دیگری شیرین، با قوه حس نمی‌توان ادراک کرد.^{۱۶} همچنان که امکان ضبط و تعیین حدّ امتداد آن دو نیست. به نظر می‌رسد آن

برزخ واسط و فاصل تنها یک شأن خیالی است.

إعلم أنّ البرزخَ امرٌ فاصلٌ بينَ معلومٍ و غير معلومٍ و بينَ معدومٍ و موجودٍ و بينَ منفيٍّ و مثبتٍ و بينَ معقولٍ و غير معقولٍ يُسمَى برزخاً اصطلاحاً و هو معقولٌ فى نفسه و ليسَ ذاكُ إلاّ خيالاً^{۱۷} (ابن عربی ۱۴۲۰: ج ۴، ص ۴۰۸)

برزخیت خیال و مفاهیم مرتبط با آن

در آثار ابن عربی کلمه‌های مهم و کلیدی بسیاری نظیر وجود، دنیا، انسان، خواب، آینه، خلقت، تجلی همه نزدیک به یک مفهوم یا در کنار هم استعمال شده است و تمام آنها همان نقش واسط و فاصل بین دوگانه‌ها را ایفا می‌کنند. وی از همه آن حالات واسط به «عالم برزخ» تعبیر کرده است. برزخ همان خیالی است که حد فاصل و واسط بین دو امر متباین است. این خاصیت خیال - حد فاصل و واسط و جامع بودن در آن واحد بین دو امر متناقض یا متباین - دارای بیشترین اهمیت است و یکی از مهم‌ترین حقایق وجودی است که آدمی در جریان معرفت بدان دست می‌یابد. پس در کنار جهان معقول و جهان محسوس - جهان دو قطبی شناخته شده - جهان دیگری قرار می‌گیرد که حد جامع آن دو است و آن جهان (حضرت) «خیال» است.^{۱۸} اکنون ما با سه عالم (= حضرت یا مرتبه) سر و کار داریم:

۱. عالم معقول (عقل)

۲. عالم محسوس (حس)

۳. عالم متخیل (خیال).

منظور از معقولات، حقایق کلی مربوط به جهان معقول، و منظور از محسوسات حقایق جزئی مربوط به عالم محسوس و منظور از متخیلات همان حقایق برزخی و فاصل است که مربوط به عالم خیال است.

شناختی که از راه خیال حاصل می‌شود، شناختی است بین حس و عقل و به‌ظاهر پارادکس گونه؛ چرا که نه یکسره حسی است و نه یکسره عقلی؛ با این حال حاوی هر دو است. به دنبال چنین خاصیتی است که شناسا دچار بحران در سیر معرفتی خود می‌شود؛ زیرا در آن واحد، ممکن است به سوی معرفت عقلی عالی بالا برود یا بر عکس به سمت معرفت حسی نازل فرو غلتد.

نمونه‌های برزخی در آثار ابن عربی فراوان است مانند وجود برزخی، صور و اجساد برزخی، ارواح برزخی و دست آخر آگاهی‌ها و معارف برزخی. مجموعه این‌ها حقایقی را تشکیل می‌دهد که در زبان ابن عربی به آن «علوم و حقایق برزخی» گفته می‌شود. حصول به حقایق نیز تنها با علم برزخی که همان علم خیال است مقدور می‌باشد.

از جمله مهم‌ترین حقایق برزخی وجود برزخی است. وجود برزخی در اندیشه ابن عربی یعنی اینکه «وجود» خود، برزخ است؛ زیرا هم بین دو چیز فاصله می‌اندازد و هم آن دو را

به هم پیوند می‌دهد. آن دو چیز یکی طبیعت مادی موجودات عالم و دیگری حقیقت اسماء الهی و صفات مرتبط به آنها است. پس وجود، برزخ بین عالم ناسوت (واقع) و عالم اسماء و صفات الهی است؛ درست مانند نسبت و رابطه بین صورت و معنا یا ظاهر و باطن. با این حال همین «وجود» خود، برزخی دارد؛ انسان کامل - که هستی برای او پدید آمده است - برزخ آن محسوب می‌شود و البته نمونه این انسان کامل، پیامبر اسلام محمد (ص) است. ابن عربی به انسان کامل «برزخ محمدی» می‌گوید (ابن عربی، ۱۹۸۴، ص ۷۷). برزخ محمدی بدان جهت موجود است که ظهور مادی عالم از بطون اسماء الهی نهفته در آن، در وجود انسان کامل متمایز می‌شود.

إِعْلَمُ أَنَّ الْوَجُودَ وَاحِدٌ وَ لَهُ ظَهْرٌ هُوَ الْعَالَمُ، وَ لَهُ بَطْنٌ وَ هُوَ الْأَسْمَاءُ وَ لَهُ بَرزَخٌ جَامِعٌ فَاصِلٌ بَيْنَهُمَا لِيَتَمَيَّزَ بِهِ الظَّهْرُ عَنِ الْبَطْنِ وَ الْبَطْنُ عَنِ الظَّهْرِ وَ هُوَ الْإِنْسَانُ الْكَامِلُ مُحَمَّدٌ (ص) فَالظَّهْرُ مَرآةُ الْبَطْنِ وَ الْبَطْنُ مَرآةُ الظَّهْرِ وَ مَا بَيْنَهُمَا فَهَوَ مَرآةُ جَمْعاً وَ تَفْصِيلاً (همان، ص ۹۸).

باید دانست تنها انسان کاملی که در صورت حقیقت محمدیه تمثیل یافته برزخ بین دو عالم نیست؛ بلکه هر انسانی - با صفت عمومی - برزخ بین دو عالم است. چنین نظری می‌تواند سائق هر انسانی به سوی نهایت بلوغ و کمال خود باشد. انسان بدون لحاظ هیچ صفتی، خلیفه خدا در زمین است. او برزخ بین عالم ناسوت و حقایق والای معنوی و لاهوتی است. به سبب موقعیت واسط بودن بین واقع و حقیقت، انسان محور و اساس عالم (= کون، وجود) و سبب آفرینش و هستی آن است.^{۱۹} او جامع دو عالم - عالم واقع و عالم حقایق - است. از این رو ابن عربی برای انسان اصطلاح «مرتبه جامع» را به کار می‌برد. در طراحی حضرات خمس نیز از انسان به عنوان «کون جامع» یاد می‌کند (عطاس، ۱۳۷۵، ص ۴۰). راهی که ابن عربی جسته، این است که از لابه لای همین عالم ناسوتی - عالم عنصری - از بین همین آب و خاک و باد و آتش ارتباط با عالم حقیقت را برقرار کند. موجودی که چنین مرتبه جمع و جامع دارد، همانی است که خداوند روح خود را در آن دمیده و او را به جانشینی خود انتخاب کرده است. او حامل همه صفات الهی و اسماء الحسنی است. هم مظهر لطف است هم مظهر قهر، هم مظهر جلال است هم مظهر جمال. او نسخه کامل الهی است.^{۲۰}

الإنسانُ الكاملُ خلقه اللهُ في أحسنِّ التَّقْوِيمِ وَ أَمْزَجَهُ فِي نَسْخِهِ كَامِلَهُ جَامِعَهُ لِصُورِ حَقَائِقِ الْمَحْدَثِ وَ أَسْمَاءِ الْقَدِيمِ. أَقَامَهُ سَبْحَانَهُ مَعْنَى رَابِطاً لِلْحَقِيقَتَيْنِ وَ أُنْشَأَهُ بَرزَخاً لِلطَّرْفَيْنِ وَ الرِّقِيقَيْنِ أَحْكَمَ بِيَدِهِ صِنْعَتَهُ وَ حَسَّنَ بَعْنَايَتِهِ صِبْغَتَهُ (ابن عربی، ۱۳۳۶، ص ۴۳).

برای تبیین موقعیت، جایگاه، کیفیت و حالت برزخیت انسان، ابن عربی از زبان تمثیلی استفاده می‌کند: برزخیت انسان مانند وضعیت برزخی بین دو دریای شور و شیرین یا خط فاصل و واسط بین سایه و آفتاب است. انسان فی حد ذاته برزخ است و بین دو عالم قرار گرفته است؛ اولی عالم حق و دومی عالم خلق است. وضعیت این واسطگی چنان است که در آن واحد از سوئی بین آن دو فاصله می‌اندازد و از سوئی بین آن دو را جمع می‌کند.

إعلم أن الإنسان موجودٌ في برزخ كالخطِّ بين الظلِّ و الشمس و البرزخ الذي بين البحرين فهُم في العالم بين العلو (و هم الروحانيات و العقول جميع العلويات) و بين العالم السفلي (و هي الحيوانات و النباتات و المعادن و الارض) فأخبر الله أنه رب العالم العلوي و السفلي و هذا البرزخ الذي هو الإنسان مركبٌ من العلوي و السفلي ... فهو أيضاً ربّه سبحانه و معنى ربّه سيّده و مالكه ... و هذا الموجود الإنسان جامعٌ لهذه المعاني كلّها فلهذا صحّت له الخلافة دون غيره من العوالم فهو روح العالم (ابن عربی، ۲۰۰۱، ص ۱۰۳).

انسان و خیال

پیش‌تر دانستیم که خیال نیز جامع (فاصل و واسط) بین امور دوگانه و پارادکس گونه محسوس و مجرد، روح و جسم، فکر و ماده، معلوم و مجهول، موجود و معدوم، کثیف و لطیف و ... است. بنابراین انسان و خیال یک نقطه مشترک می‌یابند: هر دو جامع دوگانه‌های متناقض‌اند. از این جهت ابن عربی به انسان، دنیا، وجود، هستی و ... «خیال» اطلاق نموده است. در مورد «وجود» نیز همین تعبیر را دارد:

إنما الكونُ خيالٌ و هو حقٌ في حقیقه^{۲۱} (ابن عربی، ۱۳۷۵، ص ۷۰).
هر آینه هستی، خیال است و آن در حقیقت، حق است.

«وحدت وجود» مرکز همه تفکرات ابن عربی است. جالب اینکه وی به این اصطلاح حتی یک بار هم در آثارش اشاره نکرده است.^{۲۲} اصطلاح «الواحد الكثير» تنها اشاره صریح او است به وحدت وجود که خود حکایت از جهان دو قطبی دارد و میدانی است برای جولان خیال.

فأعلم أنك خيالٌ و جميعٌ ما تدرّكهُ مما تقولُ فيه ليسَ أَلَا خيالٌ؛ فالوجودُ كُلُّهُ خيالٌ في خيالٍ و الوجودُ الحقُّ إنّما هو اللهُ خاصّةً من حيثِ ذاتِهِ و عینِهِ لا من حيثِ اسمائِهِ (همان، ص ۸۹).

ابن عربی عالم را مانند یک کل دو قطبی (polarity) می‌داند و انسان و خیال را حدّ واسط بین دو گانه‌ها در نظر می‌گیرد. انسان و خیال هستند که بین محسوس و مجرد جمع می‌کنند. در انسان و خیال است که معلوم و غیرمعلوم به هم می‌رسند. همان طور که در آن عوالم دو قطبی، لطیف و کثیف وجود دارد، در انسان نیز لطیف و کثیف وجود دارد. از این رو، ابن عربی هم عالم را خیال می‌داند و هم انسان را.

خیال، برزخی است که امتداد مشخصی ندارد؛ یعنی حدّ و مرز به خوبی مشخص نیست و هویت معین و روشنی برای آن قابل تصور نیست، درست مانند مرز بین سایه و آفتاب. پس روشن نیست که چگونه حد فاصل و واسط بین دو گانه‌ها می‌شود.

فالخیالُ لاحقیقه فی نفسه لانه لیس بعالم مستقل (ابن عربی، ۱۴۲۰، ص ۸).

اگر خیال موجودی مستقل بود، برای آن دو وجه قابل تصور بود و هر وجهی از آن متوجه یکی از دو گانه‌ها بود و خودش بین آن دو گانه‌ها قرار می‌گرفت:

«لَوْ كَانَ مُوجُوداً مُتَقَابِلًا لَكَانَ لَهُ وَجْهَانِ يُقَابِلُ كُلَّ وَاحِدٍ طَرَفًا مِنَ الْأَمْرَيْنِ الْمُتَقَابِلَيْنِ وَ لَكَانَ وَسَطًا بَيْنَ الْوَجْهَيْنِ» (حامد ابوزید، ۱۹۹۳، ص ۵۱).

از این جهت خیال از نظر ابن عربی نه موجود است نه معدوم، نه معلوم است نه مجهول، نه مثبت است نه منفی.

لا موجودٌ و لا معدومٌ و لا معلومٌ و لا مجهولٌ و لا مثبتٌ و لا منفیٌ (ابن عربی، ۱۴۲۰: ج ۴، ص ۴۰۸).

خیال همچون آینه بی‌رنگ است؛ لذا تمام صورت‌هایی را که در مقابلش قرار می‌گیرند باز می‌نمایاند. البته این بدان معنی نیست که صرفاً یک چیز منفعل و بی‌تأثیر است، بلکه بر عکس فعال و تأثیر گذار است؛ زیرا قادر است معانی را بر صورت‌های محسوس نازل کند، یا بر عکس از اشیاء نازل و مادی، معانی مجرد و لطیف را بیرون بکشد.

الخیالُ يُنَزِّلُ الْمَعَانِيَ الْعَقْلِيَّةَ فِي الْقَوَالِبِ الْحَسِّيَّةِ كَالْعَلْمِ فِي صُورِهِ اللَّيْنِ وَالْقُرْآنُ فِي صُورِهِ الْحَبْلِ وَ الدِّينُ فِي صُورِهِ الْقَيْدِ (ابن عربی، ۱۹۹۴، ص ۳).

سرآغاز فصوص/الحکم با اشاره به رؤیا و خواب مبشّره ابن عربی آغاز می‌شود. وی در آن رؤیا کتاب فصوص را از دست پیامبر اسلام (ص) می‌گیرد. همان طور که پیش‌تر اشاره شد بین خیال و رؤیا پیوندی تنگاتنگ وجود دارد. در فصوص به چند نمونه دیگر از خواب هم توجه داده شده است؛ مانند

رؤیای رسول اکرم (ص) که به «رؤیای لبن» مشهور است و در آن شیر به علم تأویل می‌شود؛ یا خواب یوسف (ع) است که در آن ماه و خورشید و یازده ستاره‌ای که به او سجده بردند به نماز بردن پدر و مادر و یازده برادر یوسف در مقابل او پس از به قدرت رسیدن در مصر تأویل می‌گردد. به این ترتیب خیال با رؤیا و رؤیا با دانش تعبیر و تأویل پیوند می‌خورد.^{۳۳} با تأویل، صورت‌های خواب به معانی دیگرگون می‌شوند.

خیال و تأویل

دانستیم خیال، حضرت و مرتبه‌ای است که صورت‌های حاصل از رؤیا به معانی حقیقی خود دیگرگون می‌شوند و دانش تأویل (هرمنوتیک) جریان این تبدیل را به انجام می‌رساند. ابن عربی می‌گوید: قوه تأویل یک استعداد وهبی و یک نور الهی است و به آموختن و کسب نمی‌توان بدان دست یافت. خداوند این نور را به فضل خود بر دل برخی از بندگان می‌اندازد. خیال از نور الهی تغذیه می‌کند.

فجعلَ اللهُ هذا الخيالَ نوراً يُدركُ بهِ تصويرُ كلِّ شيءٍ أَى أمرٍ ... فنوره ينفذُ في العدمِ المحضِ فيصوّره وجوداً فالخيالُ أحقُّ بإسمِ «النور» من جميعِ المخلوقاتِ الموصوفه بالنوريه (ابن عربی: ج ۴، ص ۴۱۶).

از مطالبی که گذشت، در می‌یابیم که ابن عربی برای خیال معانی متعددی قایل است و برای آن معانی بسیار گسترده‌ای در نظر دارد که نزد اندیشمندان پیش از او نمونه و مشابهی ندارد. ارسطو در مورد خیال تنها به این نکته بسنده کرده که خیال تنها یک قوه است در نفس و ذات که به هیچ وجه به مرتبه عقل تعالی نمی‌یابد و نقش آن در وجود آدمی تنها حفظ صورت‌ها پس از ناپدید شدن آنها از مقابل حواس است. وی بین خیال و قوه ذاکره چندان تفاوتی قایل نشده بود و در واقع خیال را نوعی قوه ذاکره می‌دانست:

«لَمْ يَكُنْ يُفَرِّقُ تَفَرُّقاً بَيْنَ الْخِيَالِ وَالذَّاكِرَةِ ... وَ السَّبَبُ الَّذِي مِنْ أَجْلِهِ يَنْظُرُ أَرَسْطُو إِلَى الْمُخَيَّلَةِ بِإِعْتِبَارِ أَنَّهَا وَالذَّاكِرَةَ شَيْءٌ وَاحِدٌ وَ أَنَّ الْوُظَيْفَةَ الَّتِي تَقُومُ كُلُّ مَنِهْمَا وَاحِدَةٌ وَهِيَ الْإِحْتِفَاطُ بِالصُّورِ ...» (بدوی، ۱۹۸۰، ص ۲۴۴).

البته برخی از شارحان ارسطو قایل‌اند که وی خیال را عین ذاکره نمی‌داند؛ بلکه بین آن دو این فرق را قائل است که خیال به قوه‌ای گفته می‌شود که می‌تواند صورت‌های موجود در ذاکره را با هم ترکیب کند و چیز تازه‌ای ابداع نماید.

اگر چنین باشد ابن عربی در دو مورد یادشده در مورد خیال با ارسطو موافق است. نخست کارکرد بسیط و دوم کارکرد ابداعی خیال. در نتیجه خیال غیر از قوه ذاکره است. این دقت نظر را درباره تفکیک بین

ذاکره و خیال، در کتاب تلخیص ابن رشد از ارسطو هم می‌بینیم:

«فإن معنى الذکر إنما هو غیرُ معنى التخیل و إن فعلَ هاتینِ القوتینِ مُتباينینِ...» (همان، ص ۲۰۹)

خلاصه آراء ابن عربی درباره خیال

خیال، برزخ بین دو امر مختلف و متقابل (دوگانه/ دو قطب) است که بین آنها ضمن آنکه فاصل است، واصل هم هست؛ یعنی هم جدایی افکننده است هم پیونددهنده. درست مانند نقش آینه بین صورت و صاحب صورت، که در همان زمانی که حدّ واصل است در همان حال حدّ فاصل هم هست؛ یعنی از طرفی آن دو را به هم جمع می‌کند و در عین حال آن دو را فصل می‌کند. قطب نخست (یکی از دو گانه‌ها) که حقیقی است همان صاحب صورت است و دومی که متخیل است همان عکس آینه است. از این رو می‌توان خیال را در آن واحد هم موجود و هم معدوم دانست. صورت‌هایی که در خواب دیده می‌شود نیز به همین منوال است. آن‌ها هم بین موجود و معدوم‌اند.

از اینجا به سخن دیگری از ابن عربی درباره خیال می‌رسیم و آن این است که دنیا را خیال می‌داند و انسان درون این خیال اول را خیال اندر خیال؛ چرا که بین دو امر مختلف و متقابل (دوگانه/ دو قطب) را جمع می‌کند؛ قطب حقیقت و قطب واقعیت. پس جامع دو امر است. و بالاخره به این معنی از خیال می‌رسیم که خیال نوری است که منشأ و مصدر آن الهی است؛ نوری که خداوند در دل بندگانش نهاده و آنان بدان نور تجلیات و حقایق الهی را از طریق تأویل و تمثیل ادراک می‌کنند.

خیال در معنی اخیر - نور خدادادی - از مهم‌ترین و کلیدی‌ترین اصطلاحات اندیشه‌نگاری ابن عربی است. وظیفه‌ای که ابن عربی بر دوش خیال در این معنی اخیر نهاده با سه اصطلاح مهم دیگر پیوند تنگاتنگی می‌یابد. این سه غالباً در کنار خیال مطرح می‌شوند.

این‌ها عبارت‌اند از:

الف) برزخ، به معنی حد فاصل و واصل بین دو قطب

ب) عالم خیال

پ) حضرت خیال.

ارتباط معنوی اصطلاحات سه‌گانه با خیال

الف) خیال، به عنوان نوعی برزخ؛ در این معنی حد فاصل و جامع بین دو امر متقابل است. امور متقابلی چون موجود و معدوم، متصل و منفصل و ...

- (ب) خیال به معنی عالم خیال؛ در این معنی دارای سه عالم است:
۱. عالم خیال مطلق = برزخ بین وجود و عدم که ابن عربی آن را «حضرتِ عماء»^{۲۴} نامیده است.
 ۲. عالم تمثّل = برزخ بین مطلق و محدود؛ در این عالم روحانیات و مجردات، صورت حسی می‌یابند و حسیّات نیز به صورت مجردات در می‌آیند.
 ۳. عالم خیال مقیّد = برزخ بین عقل و حس؛ که ملکه قوّه تخیل انسانی است و نهایت آن بلوغ کامل است.

چیتیک از سه عالم فوق چنین یاد می‌کند:

۱. خود عالم هستی.
 ۲. عالمی واسطه در دل عالم کبیر.
 ۳. عالمی واسطه در دل عالم صغیر (چیتیک، ۱۳۸۴، ص ۱۱۳)
- (پ) خیال در معنی حضرت خیال؛ مجموع سه برزخ یادشده که واسط و واصل دوگانه‌هاست به حضرت خیال راه می‌یابند. اما حضرت خیال چیست؟
- مهم‌ترین وصف آن این است که جامع و شامل هر شیء و غیرشیء است. یعنی جامعیت و شاملیت صفت اصلی اوست.

مِنْ مَظَاهِرِ حَضْرِهِ مِنْ هَذِهِ الْحَضْرَاتِ هِيَ حَضْرَةُ الْخِيَالِ أَوْ حَضْرَةُ الْمِثَالِ وَ عَالَمِ الْمِثَالِ عِنْدَهُ
عَالَمٌ حَقِيقِيٌّ تُوجَدُ فِيهِ صُورُ الْأَشْيَاءِ عَلَى وَجْهِ بَيْنِ اللَّطَافَةِ وَ الْكِنَافَةِ وَ بَيْنِ الرُّوحَانِيَةِ الْمَحْضَةِ
وَ الْمَادِيَةِ الصَّرْفَةِ وَ هَذَا هُوَ الَّذِي يُسَمِّيهِ عَالَمَ الْمِثَالِ الْمُطْلَقِ أَوْ عَالَمِ الْمِثَالِ الْمُفْصَلِ
(جندی، ۱۳۸۱، ص ۷۰)

ابن عربی حضرت خیال را حقیقی‌ترین حضرت می‌داند. تمام معانی مجرد عقلی در حضرت خیال است که به قالب‌های حسی فرو می‌آیند:

«إِنزَالُ الْمَعَانِي الْمَجْرَدَةِ الْعَقْلِيَّةِ فِي الْقَوَالِبِ الْحَسِّيَّةِ الْمُقَيَّدَةِ فِي حَضْرَةِ الْخِيَالِ...»
(ابن عربی، بی‌تا: ج ۹، ص ۴۵۹).

همچنین، «ویژگی بارز آن تضاد ذاتی است» (چیتیک، ۱۳۸۴، ص ۱۱۳). این حضرت حکم تصویر را برای عوالم دیگر دارد. اینکه ابن عربی می‌گوید: «المنامُ حضرتُ الخيال» هم به همین مرتبه تصویر آن نظر دارد. در جای دیگر هم می‌گوید با این حضرت خیال است که علم نبوی استمرار می‌یابد. پیش‌تر نیز گفته شد که خواب و رؤیا یکی از ابزارهای مهم نبوت است.^{۲۵}

پس از تبیین جایگاه خیال در اندیشه ابن عربی اکنون به دیدگاه او درباره عقل نگاهی می‌افکنیم تا بتوانیم ارتباط عقل و خیال در اندیشه او را بهتر مطالعه کنیم.

تعریف عقل و کارکرد آن از نظر ابن عربی

«اینکه گفته می‌شود عرفا به عقل بهایی نمی‌دهند نمی‌تواند درست باشد زیرا یکی از دل‌مشغولی‌های ابن عربی در سراسر آثارش مرزشناسی عقل است و مرزشناسی یعنی حد عقل را شناختن و حق آن را اداکردن» (حشمت، ۱۳۸۵، ص ۲۳).

ابن عربی بحث معرفت و شناخت را با نقد عقل شروع می‌کند (ابن عربی، ۱۴۲۰: ج ۳، ص ۴۴۸). او نیز مانند سایر اندیشمندان پیش از خود، عقل را ابزار ادراک و قوه داوری می‌داند. وی معتقد است آدمی با عقل دوگونه ادراک دارد:

۱. ادراک مستقیم،

۲. ادراک غیرمستقیم.

وی ادراک مستقیم را فطری و وهبی می‌داند و ادراک غیرمستقیم را مبتنی بر کسب مقدمات حسی و فکری. اگر اصطلاح «قوه مرکب» را به کار می‌برد، منظورش همین دو جهت مستقیم و غیرمستقیم عقل است. وی معتقد است عقل، حاوی صورت‌ها و معنایی هست که احکام و داوری‌های خود را بر مبنای آن‌ها صادر می‌کند. از دید وی ادراک مستقیم کمتر دچار خطا می‌شود. اما ادراک غیرمستقیم، ممکن است به صورت درست یا خطا ظاهر گردد؛ یعنی آن صورت‌های ترکیبی، یا اصل و اساسی دارند یا خیر. این مسئله به ذات آنان بستگی دارد که مبتنی بر حس و سایر قوای مختلف نفس است. ابن عربی با وجود اینکه هیچ‌گاه از اهمیت و نقش عقل در درک آدمی نمی‌کاهد، اما برای آن محدودیت‌هایی در نظر می‌گیرد.

محدودیت‌های عقل از نظر ابن عربی

ابن عربی در نامه‌ای که به فخر رازی نوشته (ر.ک. ابن عربی، ۱۹۹۴) دیدگاه خود را نسبت به محدودیت‌های عقل چنین بیان کرده است:

- عقل محدود به حد خود انسان است. اگر انسان حادث است که هست عقل نیز چنین است؛ زیرا هر چیزی که با حادث ملازم شود آن نیز حادث است و هر چیز تا جایی که حادث باشد محدود است.

- عقل محدود است به خاطر عاجز بودنش از ادراک معارف و حقایق و اسرار الهی.

«... در تعلیمات دین اموری را جزو اسرار شمرده‌اند که متعلق شهود و یا ایمان‌اند ... و عقل را به آن راه نیست ... لازمه قبول اینکه بعضی از امور جزو اسرارند پذیرش محدودیت ادراک عقلی است» (کاکایی، ۱۳۸۲، صص ۲۱۹-۲۲۱).

- عقل محدود است به وجود خود و عاجز است از ادراک معارف و حقایقی که فکر از آن تبعیت نمی‌کند؛ در حالی که قوای نفس مختلف است از جمله خیال و حس.
- ارتباط عقل با حس نیز بهترین برهان و دلیل بر همین محدودیت عقل است. چون حس محدود است عقل نیز محدود است.

- عقل محدود است از این جهت که هیچ شیئی را در نمی‌یابد مگر اینکه مثل و مانند آن شیء موجود باشد.

- اگر عقل با داشتن دانش، دچار صواب و خطا می‌شود، پس این نشان می‌دهد که قوه‌ای برتر از آن وجود دارد که به جای این قرار می‌گیرد و در این صورت است که عقل به یک قابلیت شناخت - بدون در نظر گرفتن دلیل و برهان - متحول می‌شود و ارتقا می‌یابد.

در اینجاست که ابن عربی عقل را به خیالی که پیش‌تر میدان آن را ترسیم کرده پیوند می‌زند و بر این باور است که عقل در این مرحله بدون استمداد از خیال راه به جایی نمی‌برد. وقتی این استعداد و قابلیت برای عقل حاصل گشت، در آن صورت معرفتی که به ادراک او درمی‌آید دیگر محدود نخواهد بود. چنین ادراک تازه‌ای - یعنی ادراکی که عقل به مدد خیال به دست آورده است - نتیجه‌اش به یقین نزدیک‌تر می‌شود. پس تسلیم به نتیجه آن و گردن نهادن به منشأ و سرچشمه آن راهگشا است. ابزار این نوع معرفت عقلی متحول شده (عقلی که با خیال مترقی شده) البته نصّ و کشف است. نصّ و کشف پشتوانه درستی و استحکام یافته‌های چنین عقلی هستند.

«فَهُمَا الْمُصَدِّقَانِ لِمَا يُقَرُّهُ الْعَقْلُ أَوْ الْمُؤَيَّدَانِ لِسُلْطَتِهِ قَصْدٌ تَجَنُّبِ الْخَطَا وَالْخَوْضِ فِيمَا لَا طَاقَةَ لَهُ بِهِ» (خمیسی، ۲۰۰۳، ص ۱۳۳).

اکنون پرسش این است که بین خیال و عقل و بین خیال و کشف چگونه رابطه‌ای حاکم است؟ چرا ابن عربی بر فاصل و برزخ بودن خیال، بین دو مرحله از شناخت - یعنی عقل و کشف - بارها تأکید می‌کند.

از نظر ابن عربی اولاً هم عقل و هم خیال هر دو قوه‌ای از قوای نفس ناطقه هستند؛ یعنی همان نفسی که انسان را از حیوان ممتاز می‌کند، ثانیاً قوه عقل از قوه خیال بی‌نیاز نیست. عقل، همان‌گونه که در انتقال و حفظ صورت‌های خیالی مرکب از ادراک جزئی و پدیده‌های محسوس نیاز به قوای حسی دارد به همان نحو به خیال هم نیازمند است. خیال است که محسوسات را در اشکال و صورت‌ها به عقل منتقل می‌کند. در نتیجه، هم خیال و هم عقل هر دو محتاج حس هستند و هر دو به قوه دیگری در نفس محتاج‌اند که به آن حافظه، ذاکره یا مصوره گفته می‌شود. از این رو عقل به تمام قوای نفس نیازمند است. ابن عربی این مطلب را چنین بیان می‌کند:

و قد عرف - ای العقل - أن فكره مُقَدِّمٌ لِخِيَالِهِ وَ أَنَّ لِخِيَالِهِ مُقَدِّمٌ لِحَوَاسِهِ وَ مَعَ تَقْلِيدِهِ فَهَوَ
غَيْرُ قَوِيٍّ عَلَى إِسْكَانِ مَا عِنْدَهُ مَا لَمْ تُسَاعِدْ عَلَيْهِ ذَلِكَ الْقُوَّةُ الْحَافِظَةُ وَ الْمَذْكُورَةُ (ابن عربی،
۱۴۲۰: ج ۴، ص ۳۲۰).

این از یک جهت است، و از جهت دیگر عقل به اعتبار جایگاه وجودی اش در قوای نفسانی، رئیس تمام قواست. اما پشتیبان اندوخته‌های آنان نیست و اگر نهاد دیگری مافوق آن، در نفس باشد، عقل محکوم و زیردست آن قرار می‌گیرد. از این بابت است که همه احکام عقل به ناچار به قوه مخیله می‌آید؛ یعنی عقل بنا بر قوانین و ضوابط منطقی و امکانات و مجالات محدود خود، چیزهایی از حقایق عالم به شکل صور و معارف دریافت می‌کند و به ناچار آن را به خیال ارجاع می‌دهد. این دقیقاً همان نقطه‌ای است که عقل را در بسیاری از مواضع در حالت متعارض با قوه خیال قرار می‌دهد. زمانی که عقل سلطه مطلق خود را اعمال می‌کند، بر بسیاری از احکامی که قوه خیال صادر می‌کند خط بطلان می‌کشد؛ تنها به این دلیل که آن‌ها را معقول نمی‌داند. به دلایلی که گفته شد ابن عربی برای عقل یک سازوکار و خلقت ساده‌ای در نظر می‌گیرد و به صراحت می‌گوید که عقل از علوم نظری بی‌بهره است.

ذَلِكَ لِأَنَّ الْعَقْلَ خَلَقَ سَادِحٌ لَيْسَ عِنْدَهُ مِنَ الْعُلُومِ النَّظَرِيَّةِ شَيْءٌ (همان: ج ۲، ص ۲۵۳).

رابطه حس و عقل و خیال

در طرح زیر می‌توان به رابطه حس و عقل و خیال در اندیشه ابن عربی پی برد. در این طرح روشن می‌شود که چگونه شناخت‌ها و معرفت‌های بشری از مرتبه حس به عقل ارتقا می‌یابد. همچنین معلوم می‌شود چگونه عقل در عین فراگیر بودنش، به مدرکات حسی و به سایر قوای نفس فقیر و محتاج است. همچنین در طرح زیر روابط بین قوا و احتیاج آنها به یکدیگر به خوبی بیان شده است.

اگر هرمی داشته باشیم قاعده این هرم از دو چیز تشکیل می‌شود:

۱. قوای پنج‌گانه حسی (شنوایی، بینایی، چشایی، بویایی و بساواپی)

۲. بدیهیات فطری یا وهبی.

حواس و بدیهیات هر کدام از یک سو مستقیماً با عقل مرتبط می‌شوند و از سوی دیگر به صورت غیرمستقیم با عبور از قوای حافظه و ذاکره - که مراتب قوه خیال هستند - به همراه قوه مصوره به قوه مفکره می‌رسند و از آنجا دوباره به قوه عقل مرتبط می‌شوند. عقل که رئیس همه این قواست در مرتبه فوق همه قوا، خود با دو امر دیگر تعامل پیدا می‌کند؛ یکی از آن دو کشف و دیگری نص است. بدین ترتیب عقل پس از بهره‌گیری از تمام قوای خود برای ادراک حقیقی، در نهایت مؤید به وحی و کشف می‌شود و از فقر ذاتی خود در ادراک حقایق رهایی می‌یابد. نکته قابل

توجه در این هرم آن است که حواس + بدیهیات + حافظه و ذاکره و مصوره و مفکره همه یکجا در خیال به هم می‌رسند و عقل مؤید به کشف و وحی نیز به خیال بازسته است. بنابراین خیال مرکزیت کامل در ادراک پیدا می‌کند؛ مرکزیتی که عقل مؤید به کشف و وحی از یک سو و قوای حسی و بدیهیات و حافظه و ذاکره و مصوره و مفکره از سوی دیگر در آنجا تلاقی می‌کنند تا تصویری کامل از شناخت حاصل گردد.

وقتی به این تفسیر ابن عربی از عقل و نحوه ارتباط آن با همه قوا و در نهایت با وحی و کشف نظری می‌افکنیم در می‌یابیم که در اندیشه‌های ارسطویی - یونانی نسبت به خیال و معرفتی که از آن ناشی می‌شود (عملکرد خیال در جریان شناخت) کوتاهی شده است. آنها یکسره بر عقل تمرکز کرده و از خیال و توانایی‌های آن غافل شده‌اند. آنها بی‌جهت به عقل، ریاست مطلقه‌ای بخشیده و آن را طوری تعریف کرده‌اند که گویی ورای تمام قوای نفسانی عمل می‌کند. یونانیان تمام امور را با عقل سنجیده‌اند و به کلی از خیال نفور و گریزان شده‌اند تا جایی که سقراط - واضع نخست منطق و مؤسس فلسفه مبنی بر کلیات عقلی (حشمت، ۱۳۸۵، ص ۷۰) - خیال را یک جنون عادی و روزمره تلقی کرده است. افلاطون نیز به همین منوال خیال را شعبه‌ای از جنونی دانسته که خداوندگاران شعر آن را ایجاد می‌کنند.^{۲۶} اما ابن عربی معتقد است که عقل، تنها یکی از قوا است. وی با وجود آنکه عقل را سلطان می‌خواند، اما برای آن محدوده‌ای قایل شده و معتقد است عقل در مقابل برخی قوای دیگر نظیر خیال، بی‌طاقت است. عقل صرفاً در ارتباط با امکانات حسی است که سلطان است نه در ارتباط با کل قوا. وی بر این باور است که جولان عقل در مقابل آنچه از شرع رسیده (وحی) یا آنچه از طریق کشف به دست آمده است - که هر دو حول محور خیال می‌گردند - گرفته می‌شود. صورت‌ها و معارفی که خیال بدان نایل می‌شود و شرع و وحی نیز با نصوص حقایق مطلق خود آنها را تأیید می‌کنند از حیطة عقل خارج است. پس عقل باید به آنچه از کشف و وحی عائد می‌شود رضایت دهد و آرام گیرد. البته این به معنی نفی یا تنزل مقام عقل نیست. ابن عربی برای بیان نمونه‌های ناتوانی عقل از جولان در عالم خیال (کشف و وحی) به منابع دینی توجه می‌کند و جانب استدلال را رها می‌سازد. او به عنوان نمونه، رؤیای یوسف (ع) و تأویل و تحقق خارجی آن^{۲۷} یا ظاهر شدن جبرئیل به شکل بشر برای مریم^{۲۸} یا به صورت یکی از صحابی (دحیة کلبی) برای پیامبر اسلام (ع) را شاهد ناتوانی عقل در ورود به این عوالم ذکر می‌کند. وی بر این گمان است که همه این گونه موارد را خیال به ما می‌بخشد و عقل را به تنهایی در آن راه نیست. در مقابل این صورت‌بندی‌های خیال که مستند به وحی و شرع نیز هست عقل جز تمکین به آنها چاره‌ای ندارد. نتیجه اینکه مجال عقل، مؤخر از خیال نیست بلکه پیش از خیال و حقایق حاصل از آن است. این است که ابن عربی خیال را از علوم انبیا و اولیا به حساب می‌آورد.

إِنهَآ وَرَاءَ طَوْرِ الْعَقْلِ لَيْسَ لِلْعَقْلِ فِيهَا دَخُولٌ بِفِكْرٍ لَكِنْ لَهُ الْقَبُولُ خَاصَةً عِنْدَ السَّلِيمِ الْعَقْلِ
الَّذِي لَمْ تَغْلِبْ عَلَيْهِ شُبُهَةٌ خَيَالِيَّةٌ فَكِرِيهَةٌ يَكُونُ مِنْ ذَلِكَ فَسَادَ نَظَرِهِ (ابن عربی، ۱۴۲۰: ج ۴،
ص ۱۶۲)

پس دربارهٔ حقایق حاصل از خیال، نباید حکم به بطلان کرد و گمان برد که آن حقایق، اصل و حقیقتی ندارند:

فَطَّرِيقُ الْكَشْفِ وَالشُّهُودِ لَا تَحْتَمِلُ الْمُجَادَلَةَ وَالرَّدَّ عَلَى قَائِلِهِ وَحِرْمَانَهُ يَعُودُ عَلَى الْمُكْبِرِ
(ابن عربی، ۲۰۰۱، ص ۲۲).

ابن عربی عقلی را عقل درست می‌داند که منقاد وحی و کشف و حقایق مربوط به آنها باشد. این حقایق برای کسانی که عقلشان فاسد است، محال و غیرممکن به نظر می‌آید. عقولی که در تلاش برای رسیدن به معرفت الهی از قوهٔ خیالی که از همت مدد می‌گیرد، سرباز زنند سرکش و منحرف هستند.

لَا تَسْأَلُ بِالسَّعَايَاتِ لَمْ تَرَحِ الْعُقَلَاءُ الَّذِينَ يَزْعُمُونَ أَنَّ اللَّهَ يَعْرِفُ بِالذَّلِيلِ مَطِيَّةَ
فِكْرِهِمْ فِي إِسْتِخْلَاصِ الْعِلْمِ بِهَا جَهْلًا مِنْهُمْ بِمَا يَعْطِيهِ الْمَقَامَ الْأَعْلَى^{۳۹} (ابن عربی، ۱۳۷۸،
صص ۱۶۵-۱۶۷).

عقول متفکران از آنچه قوهٔ خیال به دست می‌آورد همیشه در حیرت دائم به سر می‌برند و هیچ‌گاه راحتی برای مرکب فکر آنان نیست. پس راه مطمئن در تحصیل معرفت برای عقل همان خیال مؤید به کشف است و نه فکر؛ چون فکر به حواس مرتبط است و حس نیز به امور ظاهری مانند نور خورشید یا ماه یا سایر پدیده‌های مشابه. در حالی که خیال به نور الهی مرتبط است؛ نوری که در عدم‌ها هم نفوذ می‌کند و آنها را به عالم وجود می‌کشاند.

تردیدی نیست که در مسئلهٔ الهیات، ابن عربی کارکرد خیال را بر عقل ترجیح می‌دهد. این ترجیح از آن روست که خیال قدرت تمثیل صورت‌ها را داراست؛ هر چند آن صورت‌ها و اجزا از عالم حس باشند. وی در بحث الهیات ویژگی‌ها و توانایی‌های دیگری به خیال اختصاص می‌دهد که عقل را به آن راه نسیت. از آن جمله، رؤیا و خواب است. در این مجال (رؤیا و خواب) است که خیال به پرواز در می‌آید. در خواب و رؤیاست که صورت‌های خیالی از تجرد خود تکائف می‌یابند. صورت‌هایی که از آنها حقایق برزخی متعددی منتج می‌شوند؛ حقایقی که عقل از ادراک آنها به کلی عاجز است.

همان طور که پیش‌تر اشاره شد رؤیای لبن در مورد رسول اسلام (ص) و تأویل آن به علم، در محدودهٔ عقل نیست. این از آن جنس معرفتی است که از عهدهٔ خیال بر می‌آید؛ یعنی از طریق وحی و کشف. عقل و حس مانند این امور را مستقیماً درک نمی‌کنند؛ چرا که چشم سَر (حس) فقط

شیر را می‌بیند و عقل نیز که بر حس تمرکز دارد فقط به دیدن شیر - و نه چیز دیگر - حکم می‌کند. اما در حضرت خیال، آن شیر در صورت علم تمثّل می‌یابد. پس می‌توان گفت که رؤیا و خواب میدان فعالیت خیال است؛ این خیال از حد و مرز عقل در می‌گذرد و عقل نیز به‌ناچار باید تمام دریافت‌های آن را قبول کند.

یکی دیگر از مسائلی که عقل از ادراک آن عاجز است - در حالی که خیال آن را به‌خوبی درک می‌کند - وجود شیء واحد در زمان واحد، در دو مکان مختلف است. اعداد و امور پارادکسی تنها به اجتماع یک شیء در آن واحد و در یک زمان و مکان محدود نمی‌شود؛ بلکه اموری چون وحدت و کثرت، ظاهر و باطن و بسیاری دیگر را هم در بر می‌گیرد.

... اینجاست که عقل به جمع‌بندی بین گزارش این دو عین و گزارش حواس می‌نشیند چرا که واقعیت هستی یکی بیش نیست و هر دو گزاره فوق از نظر عقل با هم نمی‌توانند صحیح باشند. آیا کثرت واقعی و وحدت، ساخته و پرداخته ذهن ماست یا بالعکس؛ وحدت واقعی و کثرت خیال و پندار محض است یا اینکه یک شیء است که دارای دو جنبه است؛ از یک جنبه حق واحد است از جنبه‌ای دیگر خلق است و کثیر؟ یا اینکه اساساً اندیشه «یکسانی در نایکسانی» همانا وحدت ضدین و جمع نقیضین و به اصطلاح یک پارادکس است؟ بدین معنی که هر شیء هم واحد است هم کثیر هم عالم حق است هم خلق...؛ بنابراین عقل در اینجا خود را با دو مسئله مواجه می‌بیند: اول داوری مبنی بر وحدت هستی و گزارش احساس دال بر کثرت آن؛ دوم توضیح و تبیین صدور کثرت از ذات خداوند که واحد علی‌الاطلاق است و هیچ کثرت و تمایزی در آن راه ندارد (کاکایی، ۱۳۸۲، ص ۳۹۵).

این یعنی جمع اعداد. ابن عربی درباره جمع بین اعداد به این آیه قرآن کریم اشاره می‌کند:

«وَلَا تَحْسِبَنَّ الَّذِينَ قُتِلُوا فِي سَبِيلِ اللَّهِ أَمْوَاتًا بَلْ أحيَاءٌ عِنْدَ رَبِّهِمْ يُرْزَقُونَ»
(آل عمران: ۱۶۹)

خداوند در این آیه، اعداد (مرگ و زندگی) را جمع کرده است. عقل چنین چیزی را نمی‌پذیرد ولی قوه خیال می‌تواند آن را به صورت تمثّل ادراک کند. همان‌طور که مشهور است آیه در شأن شهید است. قتل و زندگی شهید به ظاهر متضاد می‌آید؛ چون قتل از موت حکایت می‌کند نه از زندگی. چگونه دو صفت متضاد را در یک شخص واحد (شهید) و در یک زمان واحد می‌توان جمع کرد؟ عقل چون فقط تمرکز روی حس دارد، از پذیرفتن این وضع

دوگانه سرباز می‌زند. اما خیال با جولان در عالم تمثیل و مثال و تبدیل و تأویل صورت به معنا و معنا به صورت، به‌خوبی از عهده فهم این تناقض بر می‌آید. به این ترتیب خیال به زعم ابن عربی:

يَعْمَلُ مَا يَرَاهُ الْعَقْلُ مُحَالًا، كَرُؤْيَاهِ الْجِسْمِ فِي مَكَانَيْنِ (آدونیس، ۱۹۹۲، ص ۷۸).

از این رو آثار ابن عربی مشحون از رؤیا و روایات و سخنانی است که متعلق به جهان خیال است. گاهی سخنان وی بسیار دور از ذهن و غریب می‌نماید؛ سخنانی که بر قوه تمییز عقل، ثقیل و سنگین و حتی محال می‌آید. این مطالب دور از ذهن و غیرعادی اغلب رؤیاها و ادراکات خیالی است که بر خود وی یا بر اقطاب و بزرگان صوفیه واقع شده است؛ مثل عروج و سیر در ملاً اعلی و عالم فرشتگان یا رؤیت و مشاهده علوم و اسرار الهی شگفت و غیره (ر.ک. به ابن عربی، ۱۹۸۴، ص ۹ و ۱۰). همچنین از وی نقل شده که خضر را دیده است که بر روی آب می‌رود و او درون کشتی است و تمام مسافران در خواب‌اند (ابن عربی، ۱۴۴۲: ج ۳، ص ۱۸۲). یا عطار درباره عارفی به نام مالک دینار می‌گوید که ماهی‌ها هر یک برای رفع حوایج او دیناری از آب به دهان گرفته به وی هدیه کردند (عطار، ۱۳۷۵، ص ۴۱).

این رؤیت یا تجلی - هر کدام که باشد - در حالت غیبت از حواس اتفاق می‌افتد و اگر در بیداری چنین ادراکی دست دهد لابد به حکم عادت و ممارست بر جذب امور معنوی و علم باطن است. معلوم و مشخص است که چنین ادراکاتی بسیار شخصی و غیر قابل انتقال و ارزش گذاری می‌شود و از ساحت ردّ و اثبات خارج می‌گردد. به همین دلیل ابن عربی حکم شرع را از دوش چنین فهمی بر می‌دارد:

فلا تكليفَ عليه مادامَ في تلكَ الحالِ لَيْبِيهِ إِحْسَاسِهِ (ابن عربی، ۱۴۲۰: ج ۴، ص ۲۳۵).

همه آن هیجانانگیز در عالم خواب (= رؤیا یا حالتی از شهود) بوده است لذا تکلیفی بر کسی نیست و او را نمی‌توان مؤاخذه کرد. در عالم بیداری مدار بحث بر محور علوم باطنی است. تفسیر و تأویل رؤیا نیز باید به شرع مستند و مؤید باشد تا رمزهای رؤیا و خواب، کشف و برطرف گردد. لازمه کشف رمز، جدا ساختن آن از صورت رؤیا و عبور از ظاهر به حقیقت و رای آن است، چیزی که عقل از عهده آن بر نمی‌آید. پس خیال از طریق رؤیا به دست می‌آید و بعد از آن نوبت به تأویل و تفسیر می‌رسد. ابن عربی چنین جایگاهی را در معرفت و شناخت برای خیال قایل شده و آن را از مقام عقل برتر دانسته است. برخلاف فلاسفه که خیال و هر ابزار دیگری را که بخواهد در برابر عقل خودنمایی کند، قصه می‌پندارند.

جالب اینکه فلاسفهٔ مسلمان با وجود انتسابشان به اسلام و با وجود اینکه در منابع دینی خود مطالب زیادی دربارهٔ خیال می‌یافتند باز هم نسبت به خیال توجه چندانی نشان نداده‌اند؛ چون قوانین و قواعد منسجمی برای خیال و کارکرد آن در معرفت بشری نمی‌شناختند. در مواردی هم که به شکل جدی به خیال بر می‌خوردند (مانند خواب انبیا و معجزات و غیره) آن را به رمز و کنایه و مجاز و غیره نسبت می‌دادند و نادیده می‌گرفتند. البته این مقدار توجه را هم به خاطر حرمت کتاب و رسول (ص) مبذول می‌داشتند ولی از اصل ماجرا به حیرت فرو می‌رفتند. آخرین دستاویز عقلا و فلاسفهٔ مسلمان پس از اذعان به حقانیت نصوص و متون دینی حاوی عناصر خیال و تمثیل، گرایش به تأویلات عقلانی و فلسفی بود، دستاویزی که عرفا از آن بی‌زاری می‌جستند. مولانا دربارهٔ تأویل‌های عقلانی و فلسفی می‌گوید:

راه هموار است و زیرش دام‌ها
قحط معنی در میان نام‌ها
منبع حکمت شود حکمت طلب
فارغ آید او ز تحصیل و سبب
چون معلم بود عقلش ز ابتدا
بعد ازین شد عقل شاگردی ورا
گر تو را اشکال آید در نظر
پس تو شک داری در انشق القمر
تازه کن ایمان نی از گفت زبان
ای هوا را تازه کرده در نهان
تا هوا تازه است ایمان تازه نیست
کاین هوا جز قفل آن دروازه نیست
کرده‌ای تأویل حرف بکر را
خویش را تأویل کن نی ذکر را
بر هوا تأویل قرآن می‌کنی
پست و کژ شد از تو معنی سنئی

(مولوی، ۱۳۷۶: ۱۵، ب ۵۷)

آنجا که اصحاب خیال (اهل کشف و شهود) حق معرفت و شناخت را به‌جا می‌آورند و سخنان آنان در چهارچوب معرفت دارای انسجام و مطابق با نصوص دینی و شرعی است — چه با ظاهر آیات و روایات و چه پس از تأویل و تفسیر آن — و برای آدمی تا حدودی یقین و اطمینان در تحصیل معرفت به صورت عموم و معرفت به خداوند به صورت خاص را به همراه دارد، عقلا و فلاسفه در حیرت فرو می‌مانند؛ چون از نعمت و فواید خیال بی‌بهره‌اند. نتیجه اینکه خیال

از ایمان است. حال اگر با نور عقل پیوند یابد به معرفت بالاتری ارتقا خواهد یافت، ولی چه می‌توان کرد که عقل خود مانعی است بزرگ بر سر راه خیال و بر سر آنچه از نص و متن دینی یا کشف حاصل می‌شود.

خیال از معرفت حسی که از عقل مدد می‌جوید جلوتر می‌رود و به حقایق فوق عقل و مقدورات مرتبط آن با عالم حس، دسترس پیدا می‌کند. اینجاست که با مدد خیال، محسوس به عالم فوق عقل ارتقا می‌یابد؛ مثل تعبیر شیر (محسوس) به علم و دانش (فوق محسوس و عقل)؛ و از سوی دیگر یک امر فوق عقل یعنی امر روحی و مجرد به صورت حسی در می‌آید؛ مانند رؤیت جبرئیل در صورت بشر یا رؤیت خداوند در تجلیات گوناگون.

نکته پایانی

اندیشه‌های ابن عربی در خصوص خیال و فراتر رفتن آن از عقل و واقع حسی، امروزه در مکتب سوررئالیسم یافت می‌شود.^{۳۰} آنان نیز خیال را وسیله ادراک و شناخت می‌دانند که می‌تواند جهان ناشناخته را سیر کند و آن را به فهم ما درآورد. اندره برتون (۱۸۲۶-۱۹۲۴) می‌گفت:

«الخیالُ وَحْدَهُ يَقُولُ لِي مَا يُمَكِّنُ أَنْ يَكُونَ» (آدونیس، ۱۹۹۲، ص ۸۷).

رمانتیست‌ها در خصوص خیال و کارکرد آن از این حد فراتر رفتند. آنها بر این باور بودند که خیال تنها ابزار اساسی در ادراک حقیقت است. ویلیام بلیک ابدیت را به خیال تشبیه می‌کرد و می‌گفت: خیال جهان ابدیت است.

Till like a dream Eternity was obliterated & erased (Africa)³¹

همچنین خیال را «رؤیت مقدس» نامید. او در قطعه شعری درباره خیال خلاق که از سطح عقل و استدلال‌ات در می‌گذرد، چنین می‌گوید: نمی‌خواهم که بیندیشم، کار من ابداع است، رها کن برهان و دلایل عقل را.^{۳۲}

خیال نزد رمانتیست‌ها وسیله ادراک حقایق و جایگزین عقل و احکام آن است. آنان خیال را تنها دستاویز فهم حقیقت می‌دانند، بر خلاف ابن عربی که با اهمیت دادن به خیال، آن را در کنار عقل می‌نشاند و به این ترتیب عقل و کشف و نص را در فرایند فهم و ادراک با هم مؤثر می‌داند.

ملاحظه شد که عقل نزد ابن عربی نخستین و مهم‌ترین ابزار معرفت و شناخت به حساب می‌آید. پایگاه عقل نزد او چنان است که آن را در وجود انسان - که کون جامع است - بین صفت ربوبیت و صفت عبودیت می‌داند. وی معتقد است که با عقل است که آدمی به سیادت عالم رسیده و برتر از تمام موجودات قرار گرفته است. عقل است که ابزار درک و فهم و در عین حال ابزار حکم و

داوری در بشر است. خداوند عقل را در آدمی نهاد تا بدان خدای را بشناسد؛ چه عقل وهبی مستقیم و بی‌واسطه که به آن عقل ضروری و اولیه گفته می‌شود و چه عقل کسبی و تجربی که در طول به‌کارگیری ابزار حسی حاصل می‌شود، یعنی عقل خاص. به هر روی اوست که برای تمام قوای آدمی وظیفه تعیین می‌کند و باید گفت همه قوای آدمی در اختیار اوست. با این وجود عقل همیشه بر لبه خطا و صواب نشسته است:

«نتیجه گفت‌وگوی ابن‌رشد و محیی‌الدین ... در جمله کوتاه ولی پر محتوای محیی‌الدین جوان نهفته است. آن جمله کوتاه جز دو کلمه «بلی» و «نه» چیز دیگری نیست. وقتی محیی‌الدین می‌گوید «بلی» یعنی عقل گوهری است که می‌تواند انسان را به سوی خداوند هدایت کند و تا اندازه‌ای اسرار هستی را دریابد ولی هنگامی که می‌گوید «نه» یعنی عقل همواره در معرض خطر گمراهی است. امکان لغزش و فرو افتادن در ورطه هلاکت چیزی است که همیشه عقل را تهدید می‌کند...» (دینانی، ۱۳۸۴، ص ۴۶۴)

اگر بخواهد از خطا و نادرستی دوری کند و به طریق صواب گام نهد ناچار است فقط در مسایلی وارد شود که مربوط به اوست و از حد و حدودش خارج نشود.^{۳۳}

«اگر ما تمشیت معرفت و علم خود را یکسره به دست عقل بسپاریم هیچ‌گاه نمی‌توانیم خطا و صواب او را تشخیص دهیم.» (حشمت، ۱۳۸۵، ص ۴۳).

بعد از اهمیت عقل، اهمیت خیال مطرح است. خیالی که برزخ و میانجی است و در طول فرایند شناخت، گریزی از آن نیست. خیال بین معرفت عقلی و معرفت کشفی قرار می‌گیرد. خیال به ما امکان می‌دهد تا از معرفتی که به دنبال اکتساب و با طلب دلیل و برهان حاصل می‌شود به معرفتی که فوق طور عقل است انتقال پیدا کنیم. خیال به گونه‌ای است که از هر معقولی تخطی می‌کند و از هر دلیل و برهانی سر باز می‌زند؛ درست مانند انتقال آدمی از عالمی پر نقص و محدود به عالمی پر از قدرت خلاقه و کمال مطلق.

به این ترتیب خیال، برزخ بین نقص و کمال است. پل بین وجود و عدم و بین مادی و روحانی است. خیال، اشیاء را از صورت مادی‌شان تعالی می‌بخشد و آن‌ها را به عالم معنا ارتقا می‌دهد و بر عکس، معانی متعالی را بر قوالب محدود حسی فرود می‌آورد تا عالم متعالی روحی را به عالم متنزل مادی و جسمی و حس پیوند زند. از این رو، ابن‌عربی بزرگ‌ترین صفت خیال را جمع بین وجود و عدم می‌داند.^{۳۴} او، از این وصل و جمع ما را به این نکته می‌رساند که آدمی جز خیال چیزی نیست و دنیا با تمام وجود خود «خیال اندر خیال»ی بیش نیست.

این آگاهی نسبت به کارکرد خیال در معرفت حقیقی بشری، جز با توجه به علم باطن - به صورت خاص در عرفان و تصوّف و نه در کلام و فلسفه که به قول عطار نیشابوری علمی لرج^{۳۵} هستند - حاصل نمی‌گردد.

«هرکس مرتبه خیال را نشناسد معرفتی مجموع و یکجا نخواهد داشت. اگر این رکن از معرفت برای عارفان حاصل نشود بویی از معرفت به مشامشان نرسیده است» (همان، ص ۶۴).

پی‌نوشت‌ها

۱. تصویر آینه، پیکری برزخی است شبیه صورتهایی که خفته‌ای در خواب می‌بیند. البته اختلاف طبیعت آینه‌ها (گوژ یا فرورفته و...) موجب تنوع و اختلاف در صورتهای می‌شود. همچنین بنابر شرایط و موقعیت بیننده و موضعی که با آینه دارد تصویر آینه متفاوت می‌شود.
۲. خیال نگه نمی‌دارد مگر آنچه را برای آن صورت محسوسی باشد یا صورت مرکبی که از اجزای محسوس شکل یافته است و آنگاه آن را با قوای صورتگر خود ترکیب می‌کند.
۳. عمل ذهنی‌ای است که صورتهای را تولید می‌کند؛ این صورتهای ذهنی نشئت گرفته از عمل حواس اند. در حالتی که پدیده‌ها غایب‌اند آن صورتهای مجدداً بازتاب می‌یابند.
۴. ابن عربی برای هنر واژه «صنعت» را به کار می‌برد.
۵. در این مقاله مجال پرداختن به این نقش از خیال نیست. خیال و پیوند آن با تجلی و آفرینش به بررسی مستقلی نیاز دارد.
۶. چنین تعریفی از خیال پیش از ابن عربی هم سابقه داشته است. در فرهنگ‌نامه‌ها خیال به همین معنی آمده است:

صورتی که در خواب دیده شود (منتهی‌الارب، تاج‌العروس، لسان‌العرب؛ ذیل ماده «خیال»؛ پرهیبی است که در مردمک چشم افتد و آن نشان‌دهنده آب آوردن چشم است.

«و بسیار چشم‌ها را از این خیال‌ها پیش آید و مقدمه آب نباشد» (ذخیره خوارزمشاهی؛ به نقل از لغت‌نامه دهخدا؛ ذیل ماده خیال).

- اما چنان که خواهیم دید معنای مورد نظر ابن عربی فراتر از این فهم و تعریف می‌رود.
۷. الناس نیام إذا ماتوا انتبهوا (فروزانفر، ۱۳۶۱، صص ۸۱ و ۱۴۱).

۸. قال رسول الله (ص):

لم يبقَ من النبوه أَلَا المَبشَرات. قالوا و ما المَبشَرات؟ قالَ (ص): الرؤيا الصالحه
(مجلسی، ۱۴۰۴: ج ۵۸، ص ۱۷۸)
الرؤيا الصالحه جزءٌ من سبعین جزءاً من النبوه (همان: ۱۹۲).
لا نبوه بعدی الا المَبشَرات. قیل ما المَبشَرات؟ قال (ص): الرؤيا الصالحه
(همان).

۹. این روایت و مشابه آن در منابع متعدد فریقین نیز نقل شده است. ر.ک. به صحیح بخاری، امالی شیخ صدوق، بحارالانوار، اصول کافی، مستدرک و

۱۰. درباره تناسب‌های مورد نظر ابن عربی در فص یوسفی و رابطه هر فص از فصوص‌الحکم با کلمه حکمت آن و اسم الهی مختص بدان به کتاب کلیدهای فهم فصوص‌الحکم (مفتاح، ۱۳۸۵) مراجعه شود.

۱۱. شیخ، جمال و زیبایی روزافزون یوسف را همین قوه نوریت او می‌داند (خوارزمی، ۱۳۷۷: ۴۶۷).

۱۲. «و هو اول المبادی الوحی الالهی فی اهل العنايه» (همان: ۴۶۸).

۱۳. برای یافتن تفصیل بحث «حضرات خمس» ر.ک. به کتاب مراتب‌الوجود (عطاس، ۱۳۷۵).

۱۴. پارادکس‌های متعدد دیگری مانند حق و خلق، تشبیه و تنزیه، حلول و تعالی، ظهور و بطون، وحدت و کثرت، قرب و بعد، زمان و مکان، علت و معلول، نور و ظلمت، هستی و نیستی، فنا و بقا وجود دارند. برای تفصیل بحث و پیگیری پارادکس‌های یادشده ر.ک. به کاکایی: ۴۱۶-۳۹۶.

۱۵. و آیاتی چون

«و من ورائهم برزخ الی یوم یبعثون؛ فاذا نفخ فی الصور فلا انساب
بینهم یومئذ و لا یتسائلون» (مؤمنون: ۱۰۰ و ۱۰۱).

۱۶. مولانا می‌گوید:

هر دو صورت گر به هم ماند رواست

آب تلخ و آب شیرین را رواست

جز که صاحب ذوق که شناسد بیاب

او شناسد آب خوش از شوره آب

(مولوی، ۱۳۷۶: د، ب ۱۷)

۱۷. بدان که برزخ حد فاصل بین معلوم و غیر معلوم است یا بین معدوم و موجود است یا بین منفی و مثبت است یا بین معقول و غیر معقول است و در اصطلاح برزخ نامیده می‌شود؛ در حالی که در ذات خود معقول است و آن جز خیال نیست.
۱۸. خیال به معنی اخیر پیش از ابن عربی سابقه ندارد.
۱۹. به قول شیخ محمود شبستری؛

جهان را سربه‌سر در خویش می‌بین
 هر آنچ آید در آخر پیش می‌بین
 در آخر گشت پیدا نقش
 طفیل ذات او شد جان عالم
 (شبستری، ۱۳۸۲، ص ۸۷)

۲۰. به قول مولانا؛

ای نسخه‌نامه الهی که تویی
 وی آینه جمال شاهی که تویی
 بیرون ز تو نیست هر چه در عالم هست
 در خود بطلب هر آنچه خواهی که تویی
 (مولوی، ۱۳۶۶، ۳د، ب ۱۰۷)

۲۱. در توضیح سخن یادشده می‌گوید:

«فمن حیث خیال وجب تأویل الصور التي تظهر فيه و ردها الى حقیقتها» (ابن عربی،
 ۱۳۷۵: ۷۰)

- پس از آن جهت که عالم خیال است لازم است صورت‌هایی که در آن ظاهر شده تأویل شوند و همه به اصل و حقیقت وجودی خود بازگردانده شوند.

۲۲. برگزیدن این اصطلاح «وحدت وجود» به‌عنوان معرف دیدگاه وی عمدتاً نه به خاطر محتوای آثارش، بلکه به علت علایق شاگردانش و جهت‌گیری رشد تفکر اسلامی پس از وی بوده است ... غالباً می‌بینیم که وی به وجود در تمامیت آن با عنوان «الواحد الكثير» اشاره می‌کند (چیتیک، ۱۳۸۴، ۲۵).

۲۳. ابن عربی به‌صراحت با تأویل آیات مخالفت می‌ورزد و معتقد است باید با استعانت از ایمان به صورت آیات قانع بود

«و قنعت بمجرد الإيمان بما يعلمه الله في هذه الألفاظ و الحروف من غير تأويل» (ابن عربی، ۱۴۲۰: ج ۱، ص ۸۹).

اما با این حال خود بیش از همه، آیات قرآن را تأویل کرده است. به نظر می‌رسد درباره خواب جز تأویل و تفسیر چاره‌ای نیست:

«و لذلك يرى وجوب تأويل الاحلام و تعبیر الرؤيا» (ابن عربی، ۱۳۷۵، ص ۷۰):

زیرا

«هذه الصور فليست الا اشباحاً و ظلالاً أو رموزاً لتلك الحقائق التي وراءها»
(همان).

۲۴. خلقت نزد ابن عربی به معنی ایجاد از عدم نیست، به معنی تجلی الهی است. خدایی که در ذات خود مستور بوده (کنز مخفی) ابتدا به دلیل حب ذاتی (أحببت أن أعرف) بر خود تجلی می‌کند. به دنبال این تجلی است که اعیان اشیاء در حضرت علمی تحقق می‌یابند (فیض اقدس). به تعبیر ابن عربی اولین ظرفی که کینونیت حق را پذیرفته، حقیقت خیال مطلق است که آن را عماء گویند (ر.ک. ابن عربی، ۱۴۲۰: ج ۳، ص ۴۶۵). مبدأ عالم که عما است و همه موجودات در آن ظاهر می‌شوند آمیزه‌ای از وجود و عدم است:

«اگر نبود قوه خیال از این‌ها هیچ یک ظاهر نمی‌شد چرا که خیال گسترده‌ترین کائنات و کامل‌ترین موجودات است» (همان: ۴۶۷).

«... مراد خیال منفصل این است که حضرتی وجودی است و وابستگی به مدرک ندارد و در اینجا روحانیات تجسد می‌یابند و مادیات به مجرد می‌رسند؛ یعنی معانی و امور روحانی متنزل می‌شوند و امور مادی تعالی می‌یابند و به سمت مجرد حرکت می‌کنند تا به هم برسند. عالم خیال منفصل دنیای تمثیل است؛ یعنی همه معانی به آنجا تنزل می‌یابند و در قالب‌های حسی ظاهر می‌شوند از آنجایی که حضرت خیال حضرتی جامع و شامل است و از اجتماع حضرت غیب و شهادت زاده می‌شود و وسیع‌ترین و گسترده‌ترین حضرات است؛ زیرا هر یک از حضرت غیب و حضرت شهادت چندان وسعت ندارند که دیگری را در برگیرند (حشمت، ۱۳۸۴، ص ۷۶-۷۵)

«... از خیال منفصل خیال متصل به وجود می‌آید.»

(Ibn Arabi's View about the Role of Imagination in the Process of Perception)

۲۵. خیال متصل بر دو نوع استفریده شدها؛ آنکه بر اثر تخیل پدید می‌آید یا بدون تخیل در خواب و رؤیا حاصل می‌شود (ابن عربی، ۱۴۲۰: ج ۳ ص ۴۶۸)؛ پس آدمی هم در بیداری و هم در خواب می‌تواند به حضرت خیال منفصل راه یابد.

۲۶. «... فسقراط یری بأنّ الخیال نوع من الجنون العادی و افلاطون یعتبره كذلك ضرباً من الجنون الذی تولده ربّات الشعر» (خمیسی، ۲۰۰۳، ص ۱۳۵).

۲۷. و آیاتی چون

یا أبت إني رأيتُ أحدَ عشرَ كوكباً و الشمس و القمر رأيتهم لی

ساجدین (یوسف: ۴).

۲۸. و آیاتی چون

فتمثل لها بشراً سوياً (مریم: ۱۷).

۲۹. یا در این بیت:

إن راحَ المَطىّ طالیهَا

لَم ترح مطیه الفکر

۳۰. سوررئالیسم در لغت به معنی عبور از عالم واقع است و در اصطلاح مکتبی است ادبی و فکری و هنری که نخستین بار در سال ۱۹۱۷ وضع شد سپس توسط اندره برتون و لوئیس آراگون و بوهر بنیان‌گذاری شد. گفته برتون هم در مانیفست سوررئالیسم ۱۹۲۴ آمده است. متن فرانسوی آن چنین است: La seule imagination me rend compte de ce qui peut être

31. URIZEN. در کتاب *اورازن* بخش پنجم نیز ابدیت را به خیالی تشبیه کرده که در حال از بین رفتن است. And now his eternal life Like a dream was obliterated

۳۲. گفته او چنین است:

I will not Reason & Compare: my business is to Create
(URIZEN)

۳۳. إن للعقول حدّاً تقف عنده من حیث ما هی مفکره لا من حیث ما هی قبله؛ فما لها لا تقف عند حدها؟ فما هلك إمرؤ عرف قدره — عقلها نه از حیث قابلیت، بلکه از حیث تفکر مرزی دارند که در آنجا متوقف می‌شوند. پس عقلها را چه شده است که در مرز خویش نمی‌ایستند؟ هر که اندازه خود بشناسد گرفتار هلاکت نمی‌شود (کتاب *المسائل*، ص ۴؛ نقل از حشمت، ۱۳۸۵، ص ۴۷).

۳۴. ... ابن عربی سه معلوم را مشخص نموده است:
معلوم اول وجود مطلق است.
معلوم دوم عدم مطلق (عدم مطلق، مقابل وجود مطلق است).
معلوم سوم آن فاصل است که موجب تمایز آن دو می‌گردد

در این معلوم سوم است که ممکنات نامتناهی قرار دارند و به عبارتی دیگر معلوم اول واجب است و نامتناهی. معلوم دوم ممتنع است و نامتناهی و معلوم سوم همان برزخ اعلی یا برزخ البرازخ است که وجهی به وجود مطلق و وجهی به عدم مطلق دارد. اعیان ثابتیه در این برزخ البرازخ قرار دارند که فاصل میان وجود مطلق و عدم مطلق اند (حشمت، ۱۳۸۵، ص ۲۹).

۳۵. عطار می‌گوید:

کاف کفر ای دل به حق‌المعرفه
خوش‌ترم آید ز فای فلسفه
لیک آن علم لزوج چون ره زند
بیشتر بر مردم آگه زند
(عطار، ۱۳۸۴، ص ۴۳۹)

فهرست منابع

قرآن کریم

- آدونیس، علی احمد سعید. (۱۹۹۲). *الصوفیه و السریالیه*. بیروت: دارالساقی.
- ابراهیمی دینانی، غلامحسین. (۱۳۸۴). *درخشش ابن‌رشد در حکمت مشا*. تهران: طرح نو.
- ابن عربی، محیی‌الدین. (۱۹۸۴). *الاسرا الی مقام الاسری*. حیدرآباد دکن: مطبعه دائره المعارف العثمانیه.
- _____ (۲۰۰۱). *رسائل ابن عربی*. محمد عبدالکریم نمری. بیروت: دارالکتب العلمیه.
- _____ (۱۹۱۸). *کتاب التجلیات*. حیدرآباد دکن: دائره المعارف.
- _____ (۱۳۳۶). *عقله المستوفز*. لیدن: مطبعه بریل.
- _____ (۱۳۷۵). *فصوص‌الحکم*. تهران: نشر دانشگاه الزهرا.

- _____ (۱۳۷۸). *ترجمان الاثواق*. گل بابا سعیدی. تهران: نشر روزنه.
- _____ (۱۳۷۸). *ترجمان الاثواق*. بیروت: دارالکتب العلمیه.
- _____ (۱۴۲۰). *الفتوحات المکیه*. ۴ مجلد. بیروت: دار صادر.
- _____ (بی تا). *الفتوحات المکیه*. ۱۴ مجلد. بیروت: دار صادر.
- _____ (۲۰۰۱). *رساله القسم الالهی*. بیروت: دارالکتب العلمیه.
- _____ (۱۹۹۴). *رساله الی امام فخر رازی*. محمد عبدالکریم نمری. بیروت: دارالکتب العلمیه.
- المصباحی، محمد. (۲۰۰۳). *ابن عربی فی افق ما بعد الحدائنه*. رباط: دارالبیضاء.
- بدوی، عبدالرحمن. (۱۹۸۰). *ارسطو*. بیروت: دارالقلم.
- جرجانی، میر سید شریف. (۱۹۳۸). *التعریفات*. قاهره.
- جندی، مؤیدالدین. (۱۳۸۱). *شرح فصوص الحکم*. تصحیح جلال الدین آشتیانی. قم: بوستان کتاب.
- حشمت، نصرالله. (۱۳۸۴). *حکمت و هنر در عرفان ابن عربی*. تهران: فرهنگستان هنر.
- _____ (۱۳۸۵). *متافیزیک خیال در گلشن راز شبستری*. تهران: انتشارات فرهنگستان هنر.
- خوارزمی، تاج الدین حسین. (۱۳۷۷). *شرح فصوص الحکم*. قم: دفتر انتشارات حوزه علمیه.
- چیتیک، ویلیام. (۱۳۸۴). *عولم خیال*. ترجمه قاسم کاکایی. تهران: نشر هرمس.
- شبستری، شیخ محمود. (۱۳۸۲). *گلشن راز*. کاظم ذفولیان. تهران: انتشارات طلایه.
- عبدالرحمن بدوی. (۱۹۸۰). *ارسطوطالیس؛ فی النفس*. بیروت دارالقلم.
- عطار، نیشابوری. (۱۳۷۵). *تذکره الاولیاء*. رنولد نیکلسون. تهران: دنیای کتاب.
- _____ (۱۳۸۴). *منطق الطیر*. تصحیح شفیعی کدکنی. تهران: انتشارات سخن.
- عطاس، محمد نقیب. (۱۳۷۵). *مراتب و درجات وجود*. تهران: موسسه مطالعات اسلامی دانشگاه تهران.
- فروزانفر، بدیع الزمان. (۱۳۶۱). *احادیث مثنوی*. تهران: انتشارات امیر کبیر.
- فروغی، محمدعلی. (۱۳۶۶). *سیر حکمت در اروپا*. تهران: نشر زوار.
- کاکایی، قاسم. (۱۳۸۲). *وحدت وجود به روایت ابن عربی و مایستر اکهارت*. تهران: هرمس.
- مجلسی، محمد باقر (۱۴۰۴ ه.ق). *بحار الانوار*. بیروت، لبنان.

مفتاح ، عبدالباقی. (۱۳۸۵). *کلیدهای فهم فصوص الحکم*. ترجمه داود اسپرهم. تهران: نشر علم.

مولوی، جلال‌الدین محمد. (۱۳۶۶). *دیوان شمس تبریزی*. تصحیح بدیع‌الزمان فروزانفر. تهران: انتشارات جاویدان.

_____ (۱۳۷۶). *مثنوی معنوی*. تصحیح عبدالکریم سروش. تهران: نشر علمی و فرهنگی.

نصر، حامد ابوزید. (۱۹۹۳). *فلسفه التاویل؛ دراسة فی تأویل القرآن عند محی‌الدین ابن عربی*. بیروت: دارالتنویر للطباعة و النشر.

THE [FIRST] BOOK of *URIZEN*, Printed by William Blake 1794.
Chapter 5.