

نگاهی به تفاوت خیال و تخیل در فتوحات مکیه ابن عربی

نفیسسه اهل سرمدی*
(نویسنده مسئول)
نصرالله حکمت**

چکیده

یکی از شاخه‌های مهم در مسائل فلسفی، مباحث انسان‌شناسی است که در آن بحث از قوای ادراکی ظاهری و باطنی آدمی از اهمیت ویژه‌ای برخوردار است. «خیال» و «متخیله» نام دو قوه ادراکی باطنی در انسان هستند. جمهور حکماء، خیال را به‌عنوان خزانه حس مشترک، پذیرنده و منفعل و متخیله را از آن جهت که به ترکیب و تفصیل صور می‌پردازد، فعال می‌دانند.

"ابن عربی" با حفظ نقش منفعل خیال به‌عنوان مجمعی برای حواس، از خیال خلاق و فعال سخن می‌گوید. نزد او خیال، ارض حقیقت و موطن جمع اضداد است. او خیال را از آن جهت که خلاق است، شبیه‌ترین موجودات به خداوند می‌داند. او در بسیاری موارد نیز خیال و تخیل را به‌صورت مترادف به‌کار می‌برد، ولی این به معنای انکار تمایز میان این دو ادراک نخواهد بود. تشبیه تمایز میان خیال و تخیل به عصبی "موسی" و کار ساحران، بحث از خطای در خیال و سخن از تخیل به‌عنوان امری غیرواقعی و موهوم از جمله مواردی است که در تمییز این دو عرصه کارآمداند.

واژگان کلیدی: خیال متصل، خیال منفصل، تخیل، خطا.

*. دانشجوی دکتری فلسفه اسلامی دانشگاه شهید بهشتی، sarmadi_na@yahoo.com

** استاد گروه فلسفه دانشگاه شهید بهشتی، n_hekmat@sbu.ac.ir

[تاریخ دریافت: ۱۳۹۰/۱۱/۳۰؛ تاریخ تایید: ۱۳۹۱/۰۴/۰۵]

درآمد

یکی از مهم‌ترین مباحث فلسفی، بحث از قوای ادراکی ظاهری و باطنی انسان است. قوای ادراکی باطنی انسان نیز بنابه رأی مشهور فلاسفه، پنج قوه‌اند که عبارت‌اند از حس مشترک، خیال، واهمه، حافظه (ذاکره) و متصرفه. حس مشترک نسبت به حواس ظاهری پنج‌گانه، همچون مخزنی است که پنج شاخه به آن وارد می‌شود: حکم کردن درباره‌ی رنگ یک جسم ملون، دیدن قطرات باران به صورت خط ممتد، و مشاهده حرکت دورانی آتشدان از نشانه‌های دال بر وجود حس مشترک می‌باشد. خیال، خزانه حس مشترک نامیده می‌شود. واهمه، مدرک معانی جزئی است و حافظه که بنابه عملکرد آن ذاکره و مسترجعه نیز نام می‌گیرد، خزانه واهمه است. قوه متصرفه در تفصیل و ترکیب صور دخالت می‌کند، این قوه اگر توسط قوه عاقله انسان به کار گرفته شود مفکره و اگر توسط وهم به کار آید متخیله نامیده می‌شود.

تعداد این قوای باطنی و عملکرد و فعالیتی که به آلات این قوا منسوب است؛ تفاوت آن‌ها با یکدیگر و در نهایت مادی و مجرد دانستن آن‌ها از مسائل اختلافی این عرصه است که پرداختن به آن‌ها در مجال این نوشتار نیست. هدف این نوشتار تحلیل عملکرد دو قوه خیال و متخیله است. توضیح اینکه، همانگونه که گفته شد، در شمارش قوای باطنی، از دو قوه خیال که خزانه حس مشترک است و متخیله که تعبیر دیگری از متصرفه یا مفکره است، سخن گفته می‌شود، آیا این دو قوه، تغایر حقیقی با یکدیگر دارند؟ آیا دو قوه متفاوت‌اند و یا دو تعبیراند از حقیقتی واحد؟ در صورت اختلاف، علت تشابه نام‌گذاری چیست و در صورت وحدت، دوگانه دانستن آن‌ها از چه روست؟ نگارنده، در این مقال به دنبال یافتن پاسخی برای این پرسش‌ها در کتاب «الفتوحات المکیه» ابن عربی است.

از آنجا که در حکمت اسلامی، سخن از تضاهی عالم کبر و عالم صغیر است؛ به همان سان که در عالم کبیر، غیب و شهادت و برزخ میان آن دو که همان عالم مثال است، متصور است در عالم انسانی که در حقیقت مشتمل بر حقایق عالم اکبر است نیز سخن از حس و خیال و عقل است. بدین ترتیب حواس انسان در ریچه فهم عالم ماده، خیال او مسافر عالم ملکوت و عقل او سالک حضرت جبروت است. بنابراین قوه خیال آدمی است که او را به وادی عظیم و حیرت زای مثال مطلق می‌رساند. گرچه، در میان عرفا و فلاسفه، ابن عربی در پرداختن به این ساحت متعالی بی‌نظیر است، ولی سخن از این بارگاه ملکوتی، قبل و بعد از "شیخ اکبر" نیز همچنان به چشم می‌خورد.

در مباحث انسان‌شناسی فلسفی سخن از قوای ادراکی آدمی مطرح شده و در این میان، خیال در عداد یکی از این قوا مورد توجه فیلسوفان قرار گرفته است. "فارابی" که دغدغه دین دارد، در مسئله نبوت، در بیان کیفیت وحی و ارتباط نبی با عالم غیب، از مسئله خیال بهره می‌گیرد و "ابن سینا" نیز بخش مهمی از مباحث رسائل تمثیلی خود را به آن اختصاص می‌دهد. فارابی و ابن سینا اگرچه عالم خیال منفصل را نمی‌پذیرند، ولی در حقیقت با پذیرش نفس فلکی، وظیفه عالم خیال را به آن‌ها ارجاع می‌دهند، چرا که

آن‌ها نیز به ضرورت پذیرش موجوداتی که میان عالم مادی و مجرد به تدبیر عالم محسوس بپردازند، واقف بوده‌اند. پس از آن‌ها در فلسفه سهروردی، بحث از خیال با جهان‌شناسی، و سخن از طبقات عالم پیوند می‌خورد و از این رهگذر، خیال واسطه‌ای خواهد بود که از دریچه آن می‌توان عامل مثال را به‌نظاره نشست.

۱. اهمیت خیال نزد ابن عربی

خیال، از کلیدواژه‌های بسیار اساسی و ضروری در نظام فکری محی‌الدین بن عربی است. عالم خیال، گستره‌ای چنان وسیع دارد که یک جانب آن، بخش عظیمی از حیات دنیوی و جانب دیگرش، عوالم پس از مرگ تا روز قیامت است.

با سیری در فتوحات ابن نکته عیان می‌شود که ابن عربی با ورود به بحث خیال، لحن کلام او تغییر کرده، هیجان‌زده و شورانگیز درباره آن سخن می‌گوید، تا آنجا که گاه احساس می‌شود تعابیر او به ظاهر هماهنگ نیست. او، خیال را حلقه واسط و جایگاه اتصال حواس و معانی می‌داند و قائل است که حواس، حرکتی عروجی به سمت خیال دارند و معانی، سیری نزولی به سمت خیال می‌نمایند و در آنجا یکدیگر را ملاقات می‌کنند (حکمت، ۱۳۸۵، ص ۶۰).

او، این عالم را با اسامی مختلفی می‌شناسد گاه از خیال مطلق و یا برزخ البرازخ نام برد و گاهی تعبیر «حق مخلوق» را به کار می‌گیرد. عالم مثال که «عالم برزخ» نیز نامیده می‌شود حد واسط عالم محسوس و معقول است؛ از ماده، عاری است، ولی از خصوصیات و عوارض آن خیر. موطنی است که در آن ارواح تجسد، و اجساد تروح می‌یابند؛ از عالم حس، کمتر مادی است و از عالم عقول، کمتر مجرد. این عالم، مبنائی برای تصدیق رؤیایها و گزارش‌های شهودی و تأویل و تعبیر منامات است.

۲. معانی مختلف خیال از دیدگاه ابن عربی

تأمل و کنکاش در سخنان ابن عربی نشان می‌دهد که نزد او «خیال»، کاربردها و معانی مختلفی دارد، عالم خیال گاهی واسطه حس و عالم عقل است و همان عالمی است که در حالت خواب و رؤیا شخص نائم با آن مرتبط می‌شود. در کلمات ابن عربی گاهی خیال، به هرآنچه جز خداوند باشد اطلاق می‌گردد. در این باره، عبارات صریح بسیاری وجود دارد مبنی بر اینکه خیال مطلق همان «عماء» است. توضیح اینکه در حدیثی از پیامبر، از بودن خداوند قبل از خلقت سؤال می‌شود؛ حضرت در جواب از واژه عماء استفاده می‌کنند.^۱ «عماء» نزد ابن عربی اولین ظرفی است که کنیونت حق را پذیرفته است. نزد او همه موجودات در این عماء ظاهر شده‌اند و خود این عماء از «نفس الرحمان» منتشی شده‌است. مراد از «نفس الرحمان» وجود منبسط و هستی عام و فراگیر است، زیرا رحمت رحمانی حق به معنی اعطای وجود به همه موجودات به نحو عام است. او با استناد به حدیث «کنز مخفی»، می‌گوید مبدأ آفرینش را اشتیاق ازلی خدا برای شناخته شدن می‌داند. بر اثر این اشتیاق، «نفس الرحمان» به‌وجودآمده و سپس

عماء از آن حاصل می‌شود. این، عماء را ابن عربی «حق مخلوق به» می‌نامد یعنی از یک سو حق است و جنبه بطون دارد و از سوی دیگر خلق است و دارای جنبه ظهور. (همان، تلخیص صص ۶۶ - ۶۱).

۲-۱. خیال به معنای ماسوی الله

منظور ابن عربی از خیال، گاه کلّ ما سوی الله است بدین ترتیب که بر طبق اندیشه وحدت وجود تنها خداوند است که متصّف به وجود است و ماسوا وهم و خیالند؛ تنها او موجود است و سایرین، تجلی و ظهورات این وجودند. نزد ابن عربی همین جهان محسوس که ما در حال حاضر آن را تجربه می‌کنیم چیزی جز رویاء نیست. از دیدگاه او، با ملحوظ داشتن حدیث پیامبر، خواب یوسف، خواب اندر خواب و خیال اندر خیال بوده است. توضیح اینکه اگر این عالم دنیا - طبق حدیث پیامبر - خواب و رویا باشد و بیداری تنها پس از موت حاصل شود در این صورت، رؤیای یوسف شبیه این است که شخصی خواب ببیند که خواب می‌بیند. ابن عربی با استناد به حدیث مشهوری از پیامبر که می‌فرماید: "النَّاسُ نِيَامٌ فَاذَا مَاتُوا انْتَبَهَوْا"، سراسر زندگی دنیوی ما را خواب و رویا می‌داند. و البته این حقیقت را از زمره مسائلی نمی‌داند که هر انسانی و حتی هر پیامبری از عهده درک آن برآید، بلکه او این امر را مخصوص مقام محمدیه می‌داند و این برتری حضرت ختمی مرتبت را بر سایر انبیاء، ذیل داستان حضرت یوسف بازگو می‌کند.^۲

در این اصطلاح، خیال، همه چیز جز حضرت حق را شامل می‌شود از همین روست که ابن عربی گاهی واژه سحر را به عالم اطلاق می‌کند: "فالعالم كله سحر، يخيل اليك انه حق و ليس بحق و يخيل اليك انه خلق و ليس بخلق، اذ ليس بخلق من كل وجه و ليس بحق من كل وجه" (ابن عربی، بی تا، ج ۴، ص ۱۵۱)

نزد ابن عربی اگرچه ماسوای حضرت حق، همگی بسان تخیل و رویاست ولی نه تخیلی پوچ و بی‌معنا، بلکه همانند رویاهای صادقانه باید تأویل شود.^۳ در حقیقت این خواب از نوع "اضغاث احلام" نیست بلکه خوابی معنی‌دار است که اگرچه خودش حقیقت نیست، ولی به گونه‌ای غامض و مبهم، منعکس‌کننده حقیقت، یا نماینده و سمبل حقیقت است و چیزی را نشان می‌دهد. آن حقیقت در نظر ابن عربی، عبارت است از «مطلق» یا واقعیت و همان است که ابن عربی آن را "حق" می‌نامد.

۲-۲. خیال به منزله عالمی واسطه در عالم کبیر و صغیر

همان‌گونه که گذشت، مرتبه واسطه میان غیب و شهادت را "عالم مثال" و یا "حضرت خیال منفصل" نام می‌نهمیم که آدمی از طریق قوه خیال خویش (خیال متصل) به این عرصه راه می‌یابد. ابن عربی در فتوحات، از حضرت غیب و شهادت، و عالمی که از اجتماع این دو حاصل می‌شود، سخن می‌گوید. او میان "عالم" و "حضرت"، تفاوت قائل می‌شود. بدین ترتیب که سخن از دو حضرت غیب و شهادت و نیز دو عالم غیب و شهادت است که عالم و حضرتی واسطه را ایجاد می‌نمایند. او در مقام بیان مثال، بصر را

مدرک عالم شهادت و بصیرت را مدرک عالم غیب می‌داند. او حضرت خیالی را نیز که از اجتماع دو حضرت مذکور متولد می‌شود، عالم ظهور معانی در قالب‌های محسوس می‌داند:

ان العالم عالمان والحضرة حضرتان، و ان كان قد تولد بينهما حضرة ثالثة من مجموعهما، فالحضرة الواحدة حضرة الغيب و لها عالم يقال له عالم الغيب و الحضرة الثانية هي حضرة الحس و الشهادة و يقال لعالمها عالم الشهادة ... و المتولد من اجتماعهما حضرة و عالم فالحضرة حضرة الخيال و العالم عالم الخيال» (همان، ج ۳، ص ۴۲).

بدین ترتیب ابن عربی میان حضرت و عالم تفکیک قائل می‌شود. می‌توان در تحلیل کلام او، حضرت را به قوای ادراکی و عالم را به شیئی که مورد ادراک قرار گرفته است، تفسیر نمود. بدین ترتیب مراد از حضرت غیب، عقل است که عالم غیب را مورد ادراک قرار می‌دهد؛ حضرت حس به قوای نفسانی تعبیر می‌شود که عالم حس و شهود را می‌شناسد و در نهایت قوه خیال آدمی، همان حضرت خیالی است که مدرک عالم خیال است (عطار، بی تا، ص ۳۵). بنابراین، چون حضرت خیالی و عالم خیال از اجتماع دو عالم مذکور نتیجه می‌شود، اوسع از هر دو حضرت و هر دو عالم است؛ اگر عقل جز معانی مجرد را نمی‌شناسد و حس از ادراک این معانی ناتوان است و حیطة شناخت آن امور جسمانی است، در عوض خیال قادر است معانی مجرد را صورت محسوس بیوشاند و آن‌ها را در معرض ادراک آورد و از این رو اوسع از عالمین است.

"سلیمان عطار"، خیال را واژه‌ای دارای مفهوم وسیع می‌داند که می‌تواند به چهار مفهوم متفاوت اطلاق شود. او قوه خیال و قوه تخیل را به‌عنوان دو مفهوم متمایز نام می‌برد، قوه خیال را به‌عنوان قوه‌ای خلاق در آدمی برمی‌شمارد و آن را غیر از قوه تخیل می‌داند، تخیل در نظر او میان انسان و بعضی حیوانات مشترک است ولی قوه خلاقه خیال، مختص آدمی است. او، در ادامه از آنجا که معانی خیال را متداخل می‌داند چهار معنای مذکور را در دو معنای کلی منحصر می‌نماید و در این تقسیم‌بندی جدید، مجموع قوه خیال و تخیل را ذیل نام "خیال متصل" قرار می‌دهد (همان، ص ۳۳ و ۳۴). ابن عربی در شمارش قوای باطنی، قوه مصوره، مفکره و عاقله را مختص انسان می‌داند، و سایر قوا را میان انسان و حیوان مشترک می‌داند.

۳. مترادف بودن خیال و تخیل در پاره‌ای استعمالات

تعبیر شیخ نیز از قوه خیال در بسیاری از عبارات متفاوت است، قوه خیال و قوه متخیله به‌صورت کاملاً مترادف به‌کار رفته‌اند، به‌طوری‌که نمی‌توان هیچگونه تمایزی میان آن‌ها برقرار نمود. حتی گاهی دیده می‌شود که او از عالم خیال با لفظ عالم تخیل تعبیر می‌کند و آن را مترادف عالم برزخ قرار می‌دهد: "و جعل سبحانه عالم التخیل، و البرزخ هو تنزل المعانی فی الصور الحسیه..."

(ابن عربی، بی تا، ج ۱، ص ۳۹۵). یا درجایی دیگر، به صراحت قوه متخیله را همان خیال متصل می نامد: "القوه المتخیله فی الانسان و هو الخیال المتصل..." (همان، ج ۲، ص ۳۱۱).

بررسی و کنکاش عمیق تری در فتوحات، این حقیقت را برای خواننده روشن تر می نماید؛ چراکه مواردی جلب توجه می نماید که کارکردی یکسان، یک بار به قوه خیال و بار دیگر به قوه متخیله منسوب می شود. به عنوان مثال در عبارتی از جلد دوم فتوحات، ضبط صوری که توسط قوای حسی به خیال تحویل داده می شود و نیز صورت هایی که توسط قوه مصوره ساخته می شود، هر دو را به خیال نسبت می دهد (همان، ص ۳۱۹) و در عبارت دیگری از همین مجلد، دقیقا همین عملکرد به قوه متخیله منسوب می شود (همان، ص ۱۵۲). "محمودالغراب" نیز در شمارش قوای باطنی گاهی «خیال و متخیله» را به صورت مترادف یکدیگر به کار می برد (محمودالغراب، ۱۹۹۳ الف، ص ۴۴). البته، همانگونه که در ادامه خواهد آمد این مطلب بدان معنا نیست که محمودالغراب تفاوتی میان خیال و تخیل لحاظ نکند. بلکه مراد این است که وی در پاره ای از استعمالات، «قوه متخیله» را به معنای «قوه خیال» به کار می گیرد هرچند به تفاوت جدی میان خیال و تخیل معتقد است.

گاهی نیز ابن عربی، واژه «متخیل» را در مورد صورتی که تحت فرآیند خیال واقع شده است به کار می برد (ابن عربی، بی تا، ج ۲، ص ۶۷۷). در این گونه تعبیرات، اگرچه تمایز اساسی میان «خیال و تخیل» لحاظ نمی گردد، اما می تواند شاهدی بر تفاوتی اعتباری قلمداد گردد. بدین ترتیب می توان گفت در پاره ای موارد، مراد از «متخیل» صورتی است که حاصل فرآیند خیال است.

۴. تمایز خیال و تخیل در استعمالات مختلف

اما از سوی دیگر، با عبارات دیگری مواجه می شویم که به جد در مقام تفاوت میان خیال و تخیل هستند، این موارد به قرار زیر است:

۴-۱. خیال، حقیقت است و تخیل، مجموعه ای از حق و باطل

یکی از عرصه هائی که تمایز میان خیال و تخیل، مورد لحاظ قرار می دهد، بحث از خطای ادراکات خیالی است. همان گونه که گذشت، خیال به معانی مختلفی استعمال می شود؛ گاهی مراد از آن «کل ماسوی الله است و گاهی عالمی واسطه بین مادیات و مجردات، و گاهی نیز قوه ای ادراکی است. واضح است که در دو معنای نخست، بحث از خطا و اشتباه بی معناست، چراکه بحث از خطای در ادراک از مباحث مربوط به معرفت شناسی است و آنجا که منظور از خیال، ساحتی هستی شناسانه باشد، بحث از خطا مطرح نمی شود. از این روست که محی الدین، خیال را نور و در اتصاف به نوریت، احق می داند. او خیال را حقیقت می داند، ولی تخیل را مجموعه ای از حق و باطل؛ "ان الخیال حق کله و التخیل منه حق و منه باطل..." (ابن عربی، بی تا، ج ۲، ص ۱۱۳)

بدین ترتیب خیال از تخیل متمایز می شود؛ در خیال بطلان راه ندارد ولی تخیل محفوف شده در

حقیقت و خطاست. از این رو، در نظام فکری ابن عربی ورود خطا و اشتباه به عرصه خیال امکان پذیر نیست، چرا که خیال نور است و احق اشیاء است در نور بودن. او، از آنجا که وظیفه خیال را حکم کردن نمی‌داند و نیز روزنه ورود خطا را در صدور حکم می‌شمارد، بنابراین، خیال را از هرگونه خطا و اشتباهی منزّه می‌داند. نزد ابن عربی حس نیز همچون خیال، حاکم نیست. در نتیجه، خطای حسی نیز معنا ندارد. در تمامی مواردی که به اشتباه، خطا به حس و خیال نسبت داده می‌شود این خطا در حقیقت منسوب به عقل حاکم است.

همچنین اگر خیال را به معنای خزانه حواس در نظر بگیریم - همان گونه که جمهور فلاسفه نیز چنین کرده‌اند - وقوع خطا معنی دار نیست. ابن عربی به خزانه بود خیال، اشاره می‌نماید وی خیال را مجمعی برای بایگانی صورت‌های محسوس می‌داند. او، قوه مصوره را از خادمین این خزانه دانسته که به ترکیب و تفصیل و تولید صورت‌های جدید می‌پردازد (ر ک: ابن عربی، بی تا، ج ۲، ص ۴۸). آن گاه که ابن عربی خیال را به عنوان قوه‌ای ادراکی به کار می‌گیرد، زمانی است که با دخالت اراده انسان، امکان وقوع خطا نیز مطرح می‌شود. او خیال متصل را به دو قسم تقسیم می‌کند: ^۴ قسمتی که حاصل از تخیل است و قسمتی که بدون تخیل حاصل می‌شود؛ و برای مورد دوم، صورت‌هایی را که شخص نائم در خواب می‌بیند، مثال می‌آورد (همان، ص ۳۱۱).

بدین ترتیب در حضرت خیال متصل که سرزمینی است مشتمل بر معانی‌ای که صور حسی بر تن کرده‌اند، دو سنخ موجود به چشم می‌خورد: یک دسته صورت‌هایی‌اند که حاصل فعالیت و ترکیب و تفصیل‌های ذهن آدمی است - یعنی نفس انسان به واسطه قوه متخیله به ترکیب و ایجاد صور جدید می‌پردازد - و دسته دیگر، صرفاً نتیجه انعکاس و ظهور عالم مثال در نفس آدمی است بدون اینکه از جانب ذهن انسان دستخوش تغییر و تحول گردد. واضح است که در این عملیات، قوه متخیله به صورت فعال و خلاق ظاهر می‌شود و به خلق و نوآوری می‌پردازد.

نگارنده بر این باور است که در عبارت فوق، ابن عربی در مقام لحاظ تفاوت میان «خیال» و «تخیل» است و این عبارت از زمره مواردی است که تخیل، به صورت متفاوت با خیال به کار رفته است.

"قیصری" نیز در عبارتی از شرح فصوص همین مسلک را می‌پیماید. وی صور حاصل شده در خیال متصل را پنج قسم می‌کند: برخی از حواس ظاهری حاصل می‌آیند و برخی دیگر حاصل خلاقیت و ابتکار قوه متخیله‌اند. قسم سوم ریشه در عالم معانی و عقول قدسی دارند، صور منعکس شده از خیال منفصل در نفس انسان، دسته چهارم‌اند و بالأخره قسم آخر، حاصل فعالیت ابلیس و شیاطین است و از اینجا وجوب هدایت الهی نتیجه می‌شود (قیصری رومی، ۱۳۸۶، ص ۱۰۴).

بدین ترتیب خیالی که بر اثر تخیل حاصل می‌شود، بزنگاه دخالت اراده آدمی و در نتیجه دخالت شیطان و بروز خطا خواهد بود. سلیمان عطار نیز با اشاره به نقش اراده در فعالیت این قوه، گویا تخیل را انجام فرآیند اعمالی می‌داند که موجب می‌شود در نهایت، معنایی در صورتی لطیف و خیالی تجسد یابد. او در این فرآیند، سایر قوا - از جمله ذاکره و مفکره - را نیز دخیل می‌داند. او فرآیند تخیل را شامل تمثیل و صورت‌دهی کائنات در قالب صوری که دلخواه شخص متخیل است، می‌داند بدین ترتیب

این قوه قادر خواهد بود همه کائنات را در تشکل‌های جدیدی که خود اراده می‌کند، صورت‌دهی نماید. این اراده جز برای موجوداتی که دارای قوه خیال‌اند تدارک نمی‌شود (عطار، بی تا، ص ۸۶). در این هنگام است که شیطان قدرت تصرف در حضرت خیالی را دارد، بدین ترتیب که جن و شیاطین می‌توانند صوری را که غیرحقیقی است برای انسان مجسم سازند. این تصرف تا مادامی که جسم انسانی در حصار مادیات گرفتار است، ادامه دارد، مگر اینکه شخص عارف با امداد پروردگار مورد حمایت قرار گیرد. بدین ترتیب، به نظر ابن عربی راه‌هایی از خطای در خیال نزد تسلیم در برابر خداوند است (الغراب، ۱۹۹۳ الف، ص ۸۱ و ۵۰؛ ابن عربی، بی تا، ج ۲، ص ۵۹۶). از دیدگاه ابن عربی، برای ایمن‌بودن از این خطر، باید خیال را تابع قلب کنیم که محل نزول حکمت‌های الهی است. به قول "ابوزید"، اگر خیال تسلیم داده‌های حسی شود خیال عامه مردم است و اگر تابع داده‌های قلب گردد، خیال عارفانی خواهد بود که حقایق امور را ادراک می‌کنند (حکمت، ۱۳۸۵، ص ۹۶). از نظر ابن عربی، معرفت قلبی یعنی قبول تجلیات نامتناهی و بی‌پایان حق، و این یعنی سجود دائمی قلب در برابر تجلی اسماء الهی (همان).

۲-۴. تخیل به معنای برداشتی غیرواقعی است

ابن عربی خود در بسیاری موارد از واژه «تخیل» برای برداشت‌های غیرواقعی و نادرست استفاده می‌کند؛ «و باستسقاء الظمان الذی تخیل السراب ماء» (ابن عربی، بی تا، ج ۴، ص ۳۲۲) در این عبارت، سراب را آب پنداشتن، به معنای تصویری غیرواقعی و خلاف حقیقت است که برای تفهیم آن از واژه «تخیل» استفاده شده است. نزد وی گاهی تخیل به برداشت‌های وهمی انسان اطلاق می‌شود. او به صراحت در فتوحات، مواردی را که متعلق و همانی انسان است را تخیل می‌نامد؛ "فنسبحة عن التخیل الذی یتخیله الوهم" (همان، ج ۱، ص ۴۶۵) واضح است در این عبارت، وهم نه به عنوان قوه‌ای است که حکما آن را مدرک معانی جزئی می‌دانند، بلکه منظور، همان اصطلاح رایج عرفی است که تصورات و تصدیقات غیرواقعی را شامل می‌شود. در داستان موسی و سحره فرعون نیز، آن هنگام که ساحران به غلط، تصور کردند که موسی از مارهای جادویی آنها می‌ترسد برای این برداشت ناصحیح، از واژه «تخیل» استفاده می‌کند. این دریافت نادرست جادوگران، غیرمطابق با واقع و نفس الامر بود، چراکه ترس موسی از غلبه باطل بر حق بود، نه از سحر ساحران: "فتخیل السحره ان موسی خاف من الحیات، و کان موسی فی نفس الامر غیر خائف من الحیات" (محمودالغراب، ۱۹۹۳ الف)، ص ۵۴. مواردی که علم ناشی از تخیل و ابهام، مقابل و معارض علم تحقیقی قرار می‌گیرد نیز از همین سنخ است.^۵

۳-۴. عرصه تخیل، تصرف در نظر است ولی خیال، تصرف در منظور فیه

"محمودالغراب" در مقدمه کتاب خود، به تبعیت از ابن عربی، تفاوت میان خیال و تخیل را به تفاوت عصای موسی و کار ساحران تشبیه می‌نماید (همان، ص ۶) "ابن ترکه" نیز به صراحت، مبدأ اعمال فرعونیان را تخیل می‌داند و موسی را فاقد این گونه علوم معرفی می‌کند. او فعل الهی حضرت موسی را نتیجه ارتباط با حضرت خیالی می‌داند، ولی در مورد اعمال سحره فرعون، تعبیر «تخیل» را به کار می‌برد. از اینرو، تأمل در این داستان می‌تواند راهگشای مهمی در تمایز میان خیال و تخیل تا حد زیادی راهگشا باشد.^۶

ابن عربی واژه «السحر» مأخوذ از «السَّحَر» می‌داند؛ یعنی اختلاط نور و ظلمت. بدین ترتیب «سحر» نیز وجهی به نور و وجهی به ظلمت دارد. جانب نورانی آن از این روست که به چشم ناظرین، به صورت امری حقیقی جلوه می‌کند و وجه ظلمانی آن، به این جهت است که آنچه به چشم می‌آید، خلاف نفس الامر و حقیقت است (همان، ص ۵۳). در داستان مذکور نیز، در نتیجه سحر ساحران، این گونه به چشم ناظرین جلوه می‌کند که مارها در حال حرکت و تکاپو در حالی که حقیقت چنین نیست: «یخیل الیه من سحرهم انها تسعی» (طه / ۶۶). جالب اینکه ابن عربی معتقد است که خود ساحران، آن‌ها را به صورت ریسمان می‌دیدند نه به صورت مارهای متحرک؛ چراکه آن‌ها از طریق تصرف در نظر موسی و حاضرین، ریسمان‌های خویش را به صورت مار نمایش دادند، ولی این تصرف در مورد خودشان و شخص غائبی که بعد از این تصرف وارد آن میدان شود، وجود ندارد. درحقیقت ساحران با عمل سحر، قلب نظر می‌نمایند نه قلب منظور فیه، و شاید به همین دلیل هم، خود ساحران از کار خویش خوف و اضطرابی نداشتند، چراکه به غیرواقعی بودن آن واقف بودند.

درواقع آن‌ها قدرت تغییر و تصرف در خارج و نفس الامر را نداشتند، بلکه تنها در نظر ناظرین تصرف نمودند. آن‌ها با به کارگیری اسماء مخصوص و تسلط بر آن‌ها، در خیال حاضرین دخالت کردند. در حالی که عمل موسی از باب حقیقت و نفس الامر بود، او که موید به تأییدات الهی بود و وظیفه‌اش هدایت آدمیان؛ در پی آن نبود که با اعمال تصرف و تسلط بر اذهان، امری غیرواقعی و نادرست را در نظر مردم صحیح جلوه دهد، بلکه کار او مربوط به عرصه خیال و حقیقت بود، او برخلاف ساحران قلب منظور فیه کرد نه جلب نظر.

"فله (ای لساحر) بتلك الاسماء قلب النظر لا قلب المنظور فیه و هذا بخلاف عصا موسی علیه السلام حين القاها عن الامر الالهی، فانقلب المنظور فیه ف تبعه النظر..."
(محمودالغراب، ۱۹۹۳ الف، ص ۵۳)

واضح است که در پی تغییر منظور فیه، نظر هم تغییر می‌کند ولی این تغییر از آن جهت که مطابق حقیقت است، برخلاف مورد قبل، غیرواقعی نیست، ابن عربی در این داستان، دو خوف را به موسی نسبت می‌دهد؛^۷ خوف اول هنگامی بود که عصای خویش را افکند و به مار تبدیل شد، و خوف دوم هنگامی که

فعل ساحران را مشاهده نمود. این خوف‌ثانی از ترس غلبه‌ساحران بر امت بود، ترس از اینکه مردم به دروغین بودن فعل آن‌ها واقف نشوند و نتوانند میان حق و باطل تفکیک کنند. نکته‌جالبی که ابن عربی تذکر می‌دهد این است که خداوند علت این خوف‌ثانی را از ساحران مخفی داشت. آن‌ها گمان کردند که موسی از مارهای جادویی آن‌ها خائف است و این را دلیلی دانستند بر اینکه فعل موسی از قبیل سحر و جادو نیست، چراکه اگر موسی خود ساحر می‌بود، خوف و ترس برای او معنی نداشت (همان، صص ۵۲-۵۵). ابن عربی در فتوحات بلافاصله پس از اشاره به ماجرای عصای موسی و کار ساحران بافاء تفریح، به بیان تفاوت بین خیال متصل و منفصل می‌پردازد (رک: ابن عربی، بی تا، ج ۲، ص ۳۱۱). او خیال متصل را با زوال تخیل فانی همراه می‌داند، ولی خیال منفصل را حضرتی ذاتی می‌داند که محل تجسد ارواح و معانی است. گویا تفاوت میان عصای موسی و فعل ساحران به تفاوت میان خیال منفصل و خیال متصل باز می‌گردد. بدین معنا که فرعونیان فعل خویش را با دخالت در خیال متصل ناظران، تحقق بخشیدند، ولی موسی معانی متجسده در عالم خیال منفصل را به رؤیت کشید.

نزد ابن عربی، خیال سرزمینی حقیقی و واقعی است که انسان‌ها با ارتباط با آن عرصه می‌توانند به مشاهده‌اموری بپردازند که قوای ظاهری آدمی از ادراک آن‌ها ناتوان است. نمونه‌ای این مشاهدات در عالم رؤیا، پس از کاهش شدت اشتغال روح آدمی به بدن حاصل می‌شود، ولی برای عارفان و خاصان درگاه حق، این شهود و مکاشفه در اوقات دیگر نیز به وقوع می‌پیوندد. پرواضح است که قوه‌ای که این مکاشفات را تدارک می‌بیند، غیر از آن قوه تخیل عمومی و همگانی است که به ترکیب و تفصیل صور می‌پردازد. از قوه نخست که وسیله ارتباط عارف با حضرت خیال منفصل است، به همت عارف نیز تعبیر می‌شود که غیر از قوه تخیل است. ابن عربی، تخیل را مقامی ساری در عموم و همگان می‌داند نه مخصوص گروهی خاص (همان، ج ۴، ص ۱۹۲ و ۱۹۱).

"ابوالعلاء عقیفی" در تلیقه بر فصوص‌الحکم^۱ به تبعیت از ابن عربی، میان قوه متخیله و همت عارف تفکیک قائل می‌شود؛ وظیفه متخیله را خلق و ابتکار دانسته و آن را در همه انسان‌ها عمومی می‌داند، ولی همت عارف را قادر بر خلق اموری در عالم خارج می‌داند گویا تفاوت همت و تخیل، همان تمایز میان خیال و تخیل است.

۴-۴. خیال، غالباً فعال است و تخیل، منفعل

همان‌گونه که گذشت سخن از دو قوه خیال و متخیله در مباحث انسان‌شناسی فلسفی مسبوق به سابقه است. جمهور حکماء، خیال را خزانه حس مشترک می‌دانند که به حفظ و ضبط صور می‌پردازد. باتوجه به اینکه رابطه نفس با صورخیالی در نظر فلاسفه مشاء، حلول و انطباع است بدین ترتیب می‌توان نتیجه گرفت که خیال نزد آن‌ها منفعل عمل می‌کند. منظور اینکه قسمتی از مغز که محل انطباع صورتهای خیالی است، این صور را ضبط و نگهداری می‌کند و نسبت به این صورتهای منفعل و پذیرنده است. اما، قوه متخیله - که به اعتباری همان قوه متصرفه است که توسط وهم به کار گرفته می‌شود - وظیفه‌اش

ترکیب و تفصیل بین این صورت‌ها و خلق فرآورده‌های جدید است که اگرچه نه مجموع، ولی اجزاء متشکله آن توسط حواس جمع‌آوری می‌شود.

فارق از تفاوت‌های جزئی موجود در بحث از قوای آدمی، موارد فوق مورد اتفاق جمهور حکماء مشاء است؛ واضح است عملکرد قوه متخیله عملکردی فعال و خلاق است، چراکه با استفاده از مواد اخذشده از خزانه خیال به خلق و ابداع می‌پردازد. از اینرو پیش از ابن عربی، خیال را منفعل و تخیل را فعال می‌دانستند. ولی از آنجا که در دیدگاه شیخ، خیال اهمیت به‌سزایی می‌یابد و از خزانه صرف بودن ارتقاء می‌یابد، این رویکرد تغییر جدی می‌یابد در این دیدگاه، خیال علاوه بر جنبه انفعال، خلاق و فعال هم هست. جای تردید نیست که مواقعی که ابن عربی خیال را به‌عنوان خزانه حس مشترک اراده می‌نماید خیال، منفعل و پذیرنده است؛ "...باجزاء الكون الحاصله من ارسال الحواس فی المحسوسات، فتمتلیء خزانه الخيال..." (همان، ج ۲، ص ۴۸) او در عبارت دیگری از فتوحات به‌صراحت نقش قابلی برای خیال، قائل است و آن را در قبول صور شبیه‌ترین موجودات به هیولی می‌داند:

"و هی قوه هیولانیه قابله لجميع ما يعطيها الحس من الصور و قابله لما تفتح فيها القوه المصوره...ولیس فی القوی من یشبه الهیولی فی قبول الصور الا الخیال..."
(همان، ص ۶۹۱)

ولی او در همین حیثیت خیال نیز به‌نحوی به نقش فعال قوه خیال توجه می‌کند، بدین‌نحو که قوه مصوره را از خادمین و کارگزاران این قوه دانسته که به ابداع و ابتکار می‌پردازد. نزد او قوه مصوره، شأنی از خیال است که این توانایی را واجد است که میان صورت‌های خیالی اخذشده، به‌حسب دلخواه به ترکیب و گزینش بپردازد:

«لیری ما تقرر فی خزانه الخیال الذی رفعت الیه الحواس ما اخذته من المحسوسات و ما صورته القوه المصوره التي هی من بعض خدم هذه الخزانه. . .»
(همان، ص ۳۷۸)

مطابق آنچه که گذشت، قوه خیال در مواردی که به منزله خزانه محسوسات است منفعل و در مواردی که به‌منزله قوه مصوره که از خادم خیال است، فعال خواهد بود. لازم به توضیح است که اگرچه دو قوه مصوره، متصرفه، عملکردی مشابه دارند، ولی این به معنای واحد دانستن آن‌ها نیست، بلکه متصرفه (یا مفکره)، قوه ای غیر از مصوره و اما محتاج بدانست. نزد ابن عربی، قوه مفکره از خادمین عقل است، ولی مصوره خادم خیال، و البته او قوه فکر را در ترکیب و تفضیل صور، محتاج مصوره می‌داند:

«ثم ان القوه المفکره اذا جاءت الى الخیال افتقرت الى القوه المصوره لترکب بها مما ضبطه الخیال من الامور...» (همان، ج ۱، ص ۲۸۹)

ابن عربی آنگاه، خیال را اوسع کائنات و اکمل موجودات می‌داند که عرصه تبدیل و تبدلات است؛ موطنی که تجلیگاه خداوند و جولانگاه تجسد معانی است؛ مجمع غیب و شهادت است و موطنی که جمع اضداد و نقائص در آن متصور است (همان، ج ۳، ص ۴۲؛ ج ۲، ص ۳۱۱)؛ قوی‌تر از خیال در خلاقیت و ابداع سراغ ندارد. او این مرتبه از هستی را به قدری والا می‌داند که معرفت آن را جز برای خدا و اهلش میسور نمی‌داند (محمودالغراب، ۱۹۹۳، (ب)، ص ۱۵). خیال از جهتی که خلاق و فعال است میان موجودات، بیشترین شباهت را به خداوند دارد، چراکه قوت آن نظیر قوت الهی در خلق است (عطاری، بی تا، ص ۳۴) همان‌گونه که خداوند قدرت مطلق بر ایجاد دارد، خیال نیز از آنجا که مظهر قدرت الهی است، قدرت مطلق بر ایجاد خیالی دارد و همان‌گونه که خداوند خالق و خلاق است انسان نیز که «کون جامع»، خلیفه‌الله و شریف‌ترین مظاهر اسماء او است، از این خلاقیت بی‌نصیب نیست، بدین معنا که انسان کامل می‌تواند با قوه خیال خود به خلاقیت پردازد و همه آنچه را که در مرتبه بالاتر و فراتر در شکل صور خیالی او موجود است، به مرتبه فروتر تنزل داده و وجود عینی بخشد.

بنابراین در نظام فکری ابن عربی با عنایت به نقش منحصر به فرد خیال، جنبه خلق و ابداع این موطن مورد توجه ویژه‌ای قرار می‌گیرد. پس از ابن عربی، فعال بودن خیال در منظومه فکری صدرائی پی‌گیری می‌شود، او رابطه میان صور خیالی را در نسبت با نفس را نه چنان که اشراقیون قائل‌اند، رابطه مظهریت می‌داند و نه چنان که مشائیان معتقدند، رابطه حلولی و انطباعی؛ بلکه در نظر او این صور، نسبت به نفس قیام صدوری دارند و نفس آن‌ها را ایجاد می‌کند، نه اینکه قابل و پذیرنده آن‌ها باشد. بدین ترتیب، حتی در مواردی که سایر حکماء برای قوه خیال به اعتبار اینکه خزانه حس مشترک است، نقش قابلی لحاظ می‌کنند؛ "ملاصدرا" این رابطه را فاعلی و صدوری تصویر می‌کند نزد او عوامل مادی و خارجی همگی علل اعدادی برای تشکیل صورت‌های خیالی‌اند ولی درحقیقت، نفس آدمی این صور را خود خلق و ابداع می‌کند (ملاصدرا، ۱۳۸۳، ص ۲۸۱)

بنابراین، با گذر از مشاء و اشراق به سمت فلسفه صدرائی بر نقش فعال قوه خیال افزوده می‌شود؛ بدین ترتیب که اگر رابطه نفس با صور خیالی حلولی یا انطباعی باشد، نقش خیال بیشتر به صورت انفعالی خواهد بود، ولی اگر این رابطه به صورت صدوری و فاعلی ترسیم گردد - همان‌گونه که در حکمت متعالیه دیده می‌شود - خیال به صورت قوه‌ای فعال ظاهر می‌گردد. مکتب صدرائی حتی در صورت‌های خیالی که حاصل تصرف خیال نبوده و تماما شامل صورت‌های محسوس‌اند نیز رابطه نفس با این صور، از سنخ قیام و صدور است.

اکنون که به پایان این نوشتار نزدیک می‌شویم، تذکر نکته‌ای خالی از فایده نیست و آن اینکه در نظر ابن عربی، اگرچه قوای مختلفی برای آدمی منظور می‌شود، ولی نفس ناطقه مدرک حقیقی است، بدین معنا که این قوا در حقیقت آلات و ابزار نفس ناطقه آدمی‌اند و این نفس اوست که مفکر ره، متخیله،

حافظه و مصوره است.^{۱۰} "النفس الناطقه هی العاقله و المفکره و المتخیله و الحافظه و المصوره و..." (ابن عربی، بی تا، ج ۲، ص ۴۵۹). او در میان قوای باطنی، خیال را اصلی ترین آن‌ها می‌داند و سایر قوا را شئون و مراتب خیال معرفی می‌کند. نزد او که قوه خیال هنگامی که قوی شود و به بلوغ خویش برسد در آن هنگام است که وهم و فکر و عقل و حافظه در آن تشکیل می‌شود. به عبارت دیگر قوای مذکور، مرتبه بالغ و رشد یافته همان قوه خیال‌اند. "فاذا تقوی الخیال حیث وجد الفکر حیث یتصرف و یظهر سلطانه و الوهم کذلک و العقل کذلک و القوه الحافظه کذلک..." (همان، ص ۶۹۱)

طبق بیان اخیر، ابن عربی خیال را اهم قوای باطنی انسان دانسته که قوای دیگر در ضمن آن موجود می‌باشند و از آنجا که مدرک حقیقی را نفس ناطقه می‌داند پس خیال نیز در حقیقت شأن و مظهری برای نفس ناطقه است. ابن عربی در فتوحات در مقام تشبیه، نفس ناطقه را نسبت به خیال، همچون رابطه ملوک و پادشاهان با خزانه‌های مملکتی خویش می‌داند یعنی همان گونه که حاکمان به خزانه‌های خویش نظارت و رسیدگی می‌نمایند نفس ناطقه آدمی نیز نسبت به خزانه خیال، حاکمیت و نظارت می‌نماید (همان، ص ۳۷۸). بنابراین، می‌توان گفت هرچند از نظر انسان‌شناسی برای انسان قوای مختلف حس، خیال، حافظه، واهمه و متخیله در نظر می‌گیریم و در بیان نحوه عملکرد و وظیفه هر یک به تفصیل وارد بحث می‌شویم، و همان گونه که بنای این نوشتار بود به تفاوت خیال و تخیل پرداختیم. ولی در نظری عالی تر می‌توان همه قوا را ابزار نفس و همه ادراکات را ادراک واحد نفسانی دانست.

نتیجه گیری:

خیال و متخیله نام دو قوه از قوای باطنی هستند. ابن عربی گاه که واژه خیال و تخیل را به کار می‌برد، به تفاوت آن‌ها نظر دارد؛ آن گاه خیال را حق و تخیل را مجموعه‌ای از حق و باطل می‌داند و آن گاه ریشه تفاوت سحر را با معجزه به اختلاف میان خیال و تخیل می‌رساند. باوجود این، در استعمالات بسیاری نیز چنین دیده می‌شود که خیال و تخیل را به صورت مترادف به کار می‌برد و عملکرد یکسان و مشترکی را به آن‌ها نسبت می‌دهد که البته این به معنای یکی شمردن این دو قوه نیست بلکه تنها از باب تساهل در امر انتخاب واژگان است.

در سیر از ابن سینا تا ابن عربی بر نقش فعال خیال افزوده شده است به طوری که خیال سینوی منفعل بوده و فعالیت تنها به قوه متخیله منسوب می‌شود، ولی ابن عربی خیال را فعال دانسته و آن را در خلاقیت به حضرت باری تشبیه می‌کند. این رویکرد به خیال در مکتب صدرایی نیز مورد توجه قرار می‌گیرد. و آنجا که رابطه نفس را با صورت‌های خیالی - و به طور کلی صورت‌های ادراکی - از نوع ارتباط فاعل و فعل تلقی شده، به این مهم توجه گردیده است.

پی‌نوشت‌ها

۱. "عماء" در لسان اهل عرفان، گاه در مورد مقام احدیت به کار می رود و گاه در مورد مقام واحدیت. عماء در معنای لفظی به معنی ابر رقیقی است که میان شخص ناظر و قرص خورشید حایل شده مانع دیدن خورشید می گردد؛ یا ابری که حائل بین آسمان و زمین و مانع تابش نور بر زمین است یا ابری که واسطه نزول برکات است. (متن حدیث از این قرار است: از پیامبر سؤال می شود: "این کان ربنا قبل ان یخلق خلقه؟" پیامبر (ص) فرمود: "کان فی عما ما فوکه هوائ و ما تحته هوائ" (حکمت، ۱۳۸۵، ص ۶۲)
۲. "فانظرکم بین ادراک محمد - صلی الله علیه و سلم - و بین ادراک یوسف - علیه السلام - فی آخر امره حین قال هذا تأویل رؤیای من قبل قد جعلها ربی حقاً" "... فانظر ما اشرف علم ورثه محمد (ص)" (شرح فصوص کاشانی / ص ۲۵۰)
- ۳- "نبه علی انه کل ما یراه الانسان فی حیاته الدنیا انما هو بمنزله الرؤیا للنائم خیال فلا بد من تأویله..." (شرح فصوص کاشانی / ص ۴۰۱)
- ۴- عبارت از این قرار است: "الخیال المتصل علی نوعین ما یوجد عین تخیل و منه ما لا یوجد عن تخیل کالنائم... و الذی یوجد عن تخیل ما یملکه الانسان فی نفسه من مثل ما احس به او ما صورته القوه المصوره..." (فتوحات / ج ۲، ص ۳۱۱).
۵. به عنوان نمونه این ترکه در «شرح فصوص»، علم تحقیقی را غیر از تخیل می داند (شرح فصوص ابن ترکه / ج ۲ ص ۹۱۴)
۶. عبارت چنین است: "العلم الذی هو مبدا التخیل والایهام... و لیس لموسی من ذلک العلم شیء... (شرح فصوص ابن ترکه / ج ۲ ص ۹۱۳). کاشانی نیز در شرح خود بر فصوص، أعمال فرعونیان را به قوه متخیله نسبت می دهد (ص ۳۱۹).
۷. این دو خوف در دو آیه قرآن ظاهر می شود: «خذها و لاتخف سیرتها الاولى» (طه/۲۱)؛ «فاوجس فی نفسه خیفه موسی...» (طه/۶۷).
۸. عبارت چنین است: "من وظیفه القوه المتخیله الخلق و الابتکار... و هذا امر عام یدرکه کل انسان من نفسه. . ." "ولکن ابن عربی یتکلم عن قوه اخرى لا وجود لها الا فی العارف یسمیها «الهمه»، تستطیع ان تخلق امورا وجودیه خارجه عن محلها..." (تعلیقہ عقیفی بر فصوص الحکم / ص ۷۹).
۹. ملاصدرا بر این ادعای خود دلیل اقامه می نماید: اگر صور خیالی بنابه عقیده مشهور، منطبق در مغز باشد انطباع کبیر در صغیر لازم می آید. توضیح اینکه آدمی گاه صور خیالی دریاها، دشتها، کوهها. . . را تصور می نماید که به مراتب از جسم ما وسیع ترند. در این صورت اگر این صورتها منطبق در مغز باشند، انطباع کبیر در صغیر لازم می آید که محال است. بنابراین، صورخیالی صوری مجرد بوده و قیام آنها به نفس نه از قبیل قیام حلولی است که مستلزم انطباع کبیر در صغیر گردد، بلکه از قبیل قیام صدوری

است. ملاصدرا در *اسفار* با تفصیل به بیان این دلیل می‌پردازد (*اسفار/ج ۸*، ص ۲۶۹).
 ۱۰. و نیز در عبارت‌دیگری چنین می‌آورد: "و هذه القوى تدرك النفس الانسانية جميع ما يعطيها حقائق هذه القوى من المعلومات" در این عبارت، نفس انسانی با ابزار و آلات قوا به ادراک می‌رسد (ابن عربی، بی‌تا، ج ۳، ص ۳۸).

فهرست منابع

- ابن ترکه اصفهانی، علی بن محمد (۱۳۷۸) *شرح فصوص الحکم*. قم: انتشارات بیدار.
 ابن عربی، (۱۳۶۶) *فصوص الحکم*، تعلیقه ابوالعلاء عقیفی. تهران: انتشارات الزهراء.
 _____ (بی‌تا) *الفتوحات المکیه*. ج، بیروت: داراحیاء التراث العربی.
 حکمت، نصرالله (۱۳۸۵) *متافیزیک خیال در گلشن راز شبستری*. تهران: فرهنگستان هنر.
 عطار، سلیمان. بی‌تا، *الخیال عند ابن عربی*. قاهره: دارالثقافه.
 عقیفی، ابوالعلاء (۱۳۶۶) «تعلیقات» *بر فصوص الحکم*، تهران: الزهراء.
 الغراب، محمود (۱۹۹۳ الف) *الخیال عالم البرزخ و المثال (من کلام الشیخ الاکبر محیی الدین العربی)*. دمشق: انتشارات نضر.
 _____ (۱۹۹۳ ب)، *الرویا و المبشرات*. دمشق: انتشارات نضر.
 قیصری رومی، داوود بن محمد (۱۳۸۶) *شرح فصوص الحکم*، به کوشش جلال‌الدین آشتیانی، تهران، انتشارات علمی فرهنگی.
 کاشانی، کمال‌الدین عبدالرزاق (۱۳۸۳) *شرح فصوص الحکم*. تصحیح مجید هادی‌زاده. تهران: انتشارات انجمن آثار و مفاخر فرهنگی.
 ملاصدرا (۱۳۸۳) *الحکمه المتعالیه فی الاسفار العقلیه الاربعه*. ج ۸. تصحیح علی‌اکبر رشاد، تهران: بنیاد حکمت اسلامی صدرا.

