

فصلنامه علمی-پژوهشی آیین حکمت

سال ششم، زمستان ۱۳۹۳، شماره مسلسل ۲۲

نقش خیال در مکاشفات صوری از دیدگاه محیی الدین ابن عربی

تاریخ دریافت: ۹۲/۱۲/۱۵ تاریخ تأیید: ۹۳/۴/۳۱

* علیرضا اژدر

** محمدصادق جمشیدی‌راد

*** سیدعلی علم الهدی

**** محمد ابراهیم نتاج

کاربرد خیال در عرفان نظری و در بحث مکاشفات همواره مورد توجه اهل نظر در علوم شهودی بوده و از اهمیت ویژه‌ای برخوردار بوده است. بر این اساس، خیال نقش اساسی را در تحقق و تبیین بخش عظیمی از مکاشفات پیش روی عارف ایفا می‌کند. ابن عربی، در تبیین و چگونگی مسئله فوق، خیال را به دو قسم متصل و منفصل تقسیم می‌کند. از دیدگاه وی، خیال متصل یکی از قوای باطنی انسان و واسطه میان عقل و حس است و خیال منفصل عالمی حقیقی و مستقل در مراتب هستی است که حد فاصل میان عالم عقل و عالم

* عضو هیئت علمی دانشگاه پیام نور.

** عضو هیئت علمی دانشگاه پیام نور.

*** عضو هیئت علمی دانشگاه پیام نور.

**** دانشجوی دکتری مدرسی معارف اسلامی (مبانی نظری اسلام) دانشگاه پیام نور.

حس قرار گرفته است. طریقت خیال متصل نسبت به خیال منفصل و ارتباط وجودی آن دو سبب می‌شود تا مکاشف صور مثالی موجود در عالم خیال منفصل را در خواب و بیداری مشاهده کند. این مکاشفه که کشف صوری نامیده می‌شود درجات مختلفی دارد که بالاترین آن وحی انبیا است.

واژگان کلیدی: خیال متصل، خیال منفصل، صور مثالی، مکاشفه صوری، ادراک خیالی، ابن عربی.

مقدمه

مسئله خیال، به‌عنوان بخشی از شناخت باطنی انسان، اولین بار در جهان اسلام از سوی یعقوب بن اسحاق کندی مطرح گشت. وی برای انسان قوه‌ای باطنی به نام خیال قایل شد که مخزن نگهداری صور اشیاء است. همچنین، بزرگانی همانند فارابی، ابن سینا، سهروردی، ابن عربی و قیصری در آثار خویش به طور مستقل به این موضوع پرداخته‌اند و خیال را با تعریف انواع و ویژگی‌های آن با مسئله شهود عارفان مرتبط دانستند. خیال و مرتبه خیالی نفس یکی از مباحث مهم در ایجاد ارتباط معرفت‌شناسانه قوای باطنی انسان با عالم مجردات و چگونگی تأثیر آن بر رشد و تعالی انسان خواهد بود، که در نهایت به تبیین نحوه ادراک و دریافت فیوضات از عوالم مافوق کشیده خواهد شد. بر این اساس، در میان علمای اسلام، صاحب‌نظران در عرصه عرفان نظری به بحث معرفت‌شناختی و وجودشناختی خیال توجه فراوان کرده‌اند، گرچه بیشتر بحث‌های اهل عرفان ذوقی است و ایشان کمتر به اقامه برهان در اثبات قوه خیال یا عالم خیال و اشکالات و پرسش‌ها در این زمینه پرداخته‌اند.

شاید بتوان ادعا کرد که ابن عربی اول کسی بود که از موجودیت خیال بلکه از تجرد خیال در عرفان نظری بحث کرده است. او خیال را عنصری اصلی و سازنده در معرفت بشری می‌داند که ادراک امور واقعی و فرامادی را در عالم هستی بر عهده دارد. بررسی نقش خیال در مکاشفات صوری از دیدگاه ابن عربی در واقع بحثی معرفت‌شناختی از جایگاه خیال در علوم کشفی و فلسفه عرفان است که به توجیه مشاهدات و ادراکات کشفی عرفا بر مبنای عمکرد خیال می‌پردازد. در واقع، خیال واسطه‌ای است تا اهل سلوک از عالم حس و شهادت حرکت کرده، به مقام غیب دست یابند. در این سیر که عارف با مکاشفات متعدد عرفانی مواجه می‌شود، خیال را به عنوان مهم‌ترین بستر تحقق مکاشفات خود می‌یابد، زیرا خیال حد فاصل میان قوای جسمانی و قوای عقلی و، نیز بنابر اعتقاد به عالم خیال، نقطه وصل عالم جسمانی و عالم عقول است، که سبب تلطیف صور مادی و تجسد بخشی به صور عقلی است. بنابراین، از سویی، خیال واسطه افاضه عقل بر قوای باطنی انسان است و، از سویی دیگر، تجلیات الهی به واسطه عالم خیال در خیال متصل ظهور می‌یابد و شهود حق نیز، که همان ادراک شهودی اسماء و صفات حق است، در خیال رخ می‌دهد. با توجه به مطالب فوق، نوشتار حاضر باید به این پرسش‌ها پاسخ دهد: از دیدگاه محیی‌الدین ابن عربی انواع خیال کدام است؟ و خیال با توجه به انواع آن چه نقشی در تحقق مکاشفات صوری عارفان دارد؟

حقیقت خیال متصل

خیال از نوع مقید و متصل آن - که قوه خیال نامیده می‌شود - یکی از قوای باطنی انسان به‌شمار می‌آید که محل آن جلوی مغز انسان است. (ابن عربی، ۱۹۱۱:

۳۷۷/۲) این قوه دارای ویژگی‌های منحصربه‌فرد و محل جمع اضداد است و برزخ میان حس و معنا است و به نوعی واسطه فیض میان دو امر متضاد مانند حس و عقل است، به طوری که به لحاظ وجود، جمع آن دو ممتنع است اما صورت‌های آن دو در خیال قابل جمع‌اند، از این رو، ابن عربی، در بحث قوای انسانی، غیر از قوه عاقله آدمی از قوه دیگری یاد می‌کند، به نام قوه خیال یا مثال مقید، زیرا از نگاه محیی‌الدین برزخ خیال صور محسوسات را که متکاتف هستند تلطیف و روحانی می‌کند (همان: ۱۲۵/۱ و ۱۸۵/۴) و معنا را کثیف می‌سازد (همان: ۴۵۱/۳). بدین رو، خیال سبب اشراق است. پس، می‌توان ادعا نمود که تمام مسائل عرفانی در نظر ابن عربی به‌ویژه مکاشفات به نحوی به مسئله خیال گره خورده است.

۱- حقیقت خیال منفصل

این نوع از خیال در خارج از انسان تحقق دارد، مانند جبرئیل که به صورت دحیه درآمده باشد. (ابن عربی، ۱۹۱۱: ۲۹۶/۲) قوای دماغی در ادراک این صور شرط نیست و آن را خیال منفصل گویند. (جامی، ۱۳۷۰: ۵۲) محیی‌الدین به این اصطلاح در آثار خود تصریح دارد (همان: ۳۷۷)

این قسم از خیال مشتمل بر صور جسمانی است و اولین مثال صوری برای صور اعیان و حقایقی است که در حضرت علمیه الهی تحقق دارد. به این عالم مثال منفصل نیز گفته می‌شود، زیرا شبیه به خیال متصل است. (همان: ۵۶) البته، میان آن دو فرقه‌هایی نیز وجود دارد، زیرا خیال متصل و صورت‌هایی که در آن تحقق دارد وابسته به نفس انسانی است، اما خیال منفصل و صور موجود در آن جوهری نورانی است که از جهت تجرد از ماده، شبیه عقل و از جهت تقید به مقدار و تجسم، شبیه جوهر جسمانی است، بلکه حقیقت خیال چیزی را که ذاتاً

متجسد نیست تجسد می‌بخشد. (ابن عربی، ۱۹۱۱: ۳۷۹/۲) از این رو، عالم خیال عالمی حقیقی است که در آن صور اشیاء به نحو حد وسط بین لطافت و کثافت، یعنی بین روحانیت محض و مادیت صرف، وجود دارد (همان: ۳۰۴/۱) و، در واقع، برزخ و حد فاصل میان جوهر جسمی و جوهر عقلی است.

این ویژگی سبب می‌شود تا تحقق کشف ارباب کشف در این عالم باشد. (پارسا، ۱۳۶۶: ۴۲)، زیرا اهل کشف در اکثر مکاشفات خود موجوداتی را مشاهده می‌کنند که از سویی، برخی از آثار محسوسات را دارند و، از سوی دیگر، عین حس و ماده نیستند بلکه چیزی بین معنا و حس‌اند. این نوع از مکاشفه از ارتباط خیال متصل با خیال منفصل که به منزله قوه خیال عالم هستی است، محقق می‌شود، چون عالم خیال نیز همانند قوه خیال واسطه میان عالم عقل و عالم حس است و این قوه کانال یا انشعابی از انشعابات عالم خیال و نردبان اتصال حس به عقل است و عالم خیال پل ارتباط عالم حس به حق است و، در واقع، آن قوه خیال و این عالم خیال تنها شاهراه رسیدن به تجرد و طریق معرفت الله است.

هستی‌شناسی خیال در مراتب عالم

محبی‌الدین ابن عربی به لحاظ معرفت‌شناسی کل وجود هستی غیر از حضرت رب را وجودی خیالی می‌داند، که نشان از وجود حق تعالی است. از نظر وی، وجود حقیقی تنها از آن حق متعال است و ماسوای حق بهره‌ای از هویت وجودی ثابت و باقی ندارند، زیرا عالم هستی موجودیت خود را از خدا دریافت می‌کند و تماماً وابسته به خداست و هر لحظه مانند خیال در حال استحاله و تغییر در ذات است (ابن عربی، ۱۹۱۱، ۲۰۷/۱ و ۳۱۳/۲) و آنکه ثابت و باقی است فقط خداست. بنابراین، از نظر ابن عربی، همه عالم خیال است، زیرا میان وجود و عدم و بین حق و غیر آن واقع است. ابن عربی می‌نویسد: «همه عالم همواره با آنچه در

آن است یک ضرب‌المثل است تا از طریق آن معلوم شود که او اوست.» (همان: ۵۵۶/۲) پس، در خیال ما می‌نماید که عالم حق است ولی حق نیست، چنان‌که خیال می‌کنیم عالم مخلوق است ولی مخلوق نیست چنان‌که از همه جهت هم حق نیست، چراکه اگر خلق از حق جدا شود، نیست و نابود است و اگر عین حق باشد، مخلوق نخواهد بود (ابن عربی، بی تا: ۱۵۱/۴) ابن عربی می‌نویسد:

... تمام ماسوای ذات حق در مقام استحالة سریع یا کند است. پس، همه ماسوای حق خیالی رنگ به رنگ شونده و سایه‌ای زایل شونده است. بنابراین، چه در دنیا و چه در آخرت و هر چه میان این دو قرار دارد، چیزی بقا ندارد. هیچ روح و هیچ نفسی، هیچ چیزی به جز خداوند، یعنی ذات حق، بر یک حال باقی نمی‌ماند، بلکه دائماً و تاابد از یک صورت به صورتی دیگر تبدیل می‌شود و خیال چیزی غیر از این نیست. (همان: ۳۱۳/۲) از این رو، به خیال تو می‌آید که عالم امری مستقل و قائم به خود و خارج از حق است و حال آنکه چنین نیست. (ابن عربی، ۱۳۶۵: ۱۰۳/۱) اما به لحاظ هستی‌شناسی، محیی‌الدین ابن عربی برای خیال یا مثال دو مرتبه قایل است: مثال یا خیال متصل (خیال مقید یا اصغر) و مثال یا خیال منفصل (خیال مطلق یا اکبر). (ابن عربی، ۱۹۱۱: ۳۱۰/۲)

دلیلی که ابن عربی برای اثبات وجود خیال منفصل در آثار خود آورده دلیلی عام و عینی است، به طوری که همه مردم با مشاهده در خواب می‌توانند از عالم خیال که مشابه جهان محسوس است آگاه شوند (همان: ۱۹۸/۳) اما در جهان بینی ابن عربی، پنج عالم یا حضرت وجودی قابل تشخیص است که هر کدام از این حضرات نماینده کیفیت خاصی از تجلی حق است: حضرت ذات یا غیب (همان: ۴۰/۲ و ۶۱ و ۶۲۶/۱ و ۷۲۰)، حضرت اسماء و صفات یا حضرت الوهیت (همان: ۹۲/۲ و ۷۲۰/۱)، حضرت افعال یا حضرت ربوبیت (همان: ۱۱۳/۱ و ۳۰۶ و ۴۲/۲)،

حضرت مثال و خیال و حضرت برزخیه (همان: ۵۹۲/۱ و ۱۵۱) حضرت محسوس و عالم شهادت (همان: ۵۸/۲ و ۱۳/۱ و ۳۹۵)

بدین ترتیب، چینش عوالم هستی این‌گونه است که عالم ملک مظهر عالم ملکوت است، که همان عالم مثال مطلق است، و عالم ملکوت یا مثال مطلق مظهر عالم جبروت و عالم مجردات است و عالم جبروت نیز مظهر اعیان ثابت است و عالم اعیان ثابت مظهر اسماء الهیه و حضرت واحدیت است و حضرت واحدیت مظهر حضرت احدیت است. (قیصری، ۱۳۷۵: ۴۵)

عالم خیال در اصطلاح عرفان ابن‌عربی نه عین اسم است و نه عین مسماء، بلکه سایه میان انوار و ظلمت‌ها و حد فاصل میان وجود و عدم است (ابن‌عربی، ۱۹۱۱: ۳۳۷/۴) به طوری که اگر عالم خیال نبود، ما الآن موجود نبودیم (همان: ۳۰۴/۱)، زیرا فیض وجود از حضرت ذات با عبور از مراتب هستی و با افاضه عالم عقل به عالم حس می‌رسد و عالم خیال در سلسله‌مراتب هستی واسطه میان عالم حس و عالم عقل است و مشکل مباشرت مستقیم فاعلیت عقل را نسبت به عالم طبیعت حل می‌کند (جوادی آملی، ۱۳۸۶: ۲-۱-۴۴۳) و هر آنچه از حقایق که از عالم عقل بر اهل کشف وارد می‌شود از طریق عالم خیال است.

ویژگی‌های خیال

خیال وجودی حقیقی دارد که یک نوع از آن در انسان و نوعی دیگر نیز در عالم هستی هست. خیال در هر دو مقام میان دو چیز قرار گرفته است. در انسان میان دو قوه حس و عقل و در عالم تکوین میان دو عالم حس و عقل. به خیالی که قوه‌ای از قوای نفس است خیال متصل و به خیالی که مرتبه‌ای از عالم هستی است خیال منفصل گفته می‌شود. هر یک از این دو خیال دارای ویژگی‌هایی است که در ذیل می‌آید.

ویژگی‌های خیال متصل

خیال متصل همان ادراک صورت خیالی شیء بدون حضور حسی آن است و یکی از قوای نفس ناطقهٔ انسان شمرده می‌شود. در این مرتبه از خیال، صورت متصل به ساحت ادراک خیالی آدم است. این صورت ابتدا به وسیلهٔ حس مشترک حاصل می‌شود و به خزانهٔ خیال سپرده می‌شود و در جریان ادراک خیالی، هنگام غیبت مادهٔ شیء برای مدرک دوباره به یاد آورده می‌شود. خیال متصل، از سویی، صور جزئی را که در حس مشترک یافت شده ادراک و حفظ می‌کند و، از سوی دیگر، ابزاری برای درک موجودات مثالی در عالم خیال و صورت‌بخشی به صور و معانی کلی و عقلی و متمثل کردن آنها است. (قیصری، ۱۳۷۵: ۶۹۵) این عملکرد خیال براساس تجرید امور خارجی و حسی است، به طوری که وجود خارجی و مادی را از ماده انتزاع کرده، به آن صورت مثالی می‌دهد. در واقع، خیال با این کار میان محسوسات و معقولات ارتباط ایجاد می‌کند و امور متضاد و متناقض را درک می‌نماید و این قدرت را دارد که چهره‌های مختلفی را از یک حقیقت ارائه کند و به مرتبه‌ای از ادراک برسد که موجودات مثالی را در بیداری و خواب مشاهده نماید، زیرا صورت‌بخشی به موجودات از آن نفس است و، در واقع، این موجودات فعل نفس‌اند و همواره می‌توانند همراه نفس باشند. از این رو، این صور در هیچ حالتی، در خواب یا بیداری، از نفس دور نمی‌شوند. البته، در عالم محسوسات، نفس به سبب تعلق به طبیعت و امور مادی، معمولاً از صور مثالی غافل می‌شود، در حالی که بعضی از انسان‌های کامل که قوهٔ خیال در آنها قوی شده است و از اشتغالات مادی به دور هستند، در همین عالم، امور غیبی را مشاهده می‌کنند، چنان‌که دیگر محسوسات را مشاهده می‌کنند. این مسئله در نظام فکری ابن‌عربی قابل توجیه است، زیرا در توصیف قوهٔ متخیله معتقد است که

سلطه و قوت اسم الهی در خلق قوه خیال ظاهر می‌شود. ازین‌رو، هیچ امری برای قوه خیال محال نیست و این قوه هیچ‌گونه محدودیت و اطلاق در تصرف ندارد و همه چیز نزد این قوه قابل بالذات و ممکن‌التصور است. (ابن عربی، ۱۹۱۱: ۳۲۲/۴) بنابراین، خیال متصل بر اساس قدرت تصویرسازی خود برای نفس (جامی، ۱۳۷۰: ۱۵۶) می‌تواند در خود صور مثالی را که جز در خیال وجود ندارد خلق نماید (قیصری، ۱۳۷۵: ۶۳۱). این توانایی خیال نشان از قدرت نقش‌آفرینی او در ایجاد معرفت برای انسان است، زیرا وظیفه خیال محاکات و صورت‌گری است، همان‌طور که خیال به معنا، صورت می‌دهد تا بیانگر آن باشد. (ابن عربی، ۱۹۹۳: ۱۳)

۲. ویژگی‌های خیال منفصل

عالم خیال - که عالم مثال نیز بدان گفته می‌شود (حسن‌زاده آملی، ۱۳۸۰: ۵۱/۲) - عالم موجودات خیالی است که از [عالم] عقل و [عالم] احساس وسیع‌تر است. (ابن عربی، ۱۹۱۱: ۳۹۰/۳) این عالم از سنخ جوهر روحانی مقداری و حد وسط میان مجرد محض و جسمانیت محض است. (قیصری، ۱۳۷۵: ۹۷) بنابراین، هم شباهت به عالم اعلا دارد و هم نظیر عالم اسفل است. این عالم خیال یا مثال، همان‌طور که صور عالم محسوس را می‌پذیرد، صورت‌های روحانیان را نیز می‌پذیرد (ابن عربی، ۱۹۱۱: ۳۱۱/۲) و نقش ویژه‌ای را میان آن دو ایفا می‌کند، بدین صورت که تکاثف عالم ماده را تلطیف و لطافت‌های عالم معنا را متکاثف می‌نماید (همان: ۳۲۸/۲) و به صورت صور مثالی ظاهر می‌کند. این صور ارواح مجسمی هستند که شکل، رنگ، صورت، امتداد، حرکت و وجود دارند، اما از ماده طبیعی برخوردار نیستند. این صور خیالی دارای شعور و آگاهی‌اند، زیرا آنها مجرد از ماده هستند و هر چه که از ماده مجرد داشته باشد از خود غیبت ندارد و

دارای علم به ذات خود است.

از دیدگاه محیی‌الدین، عالم مثالی به دو قسم «غیب امکانی» و «غیب محالی» تقسیم می‌شود. (قیصری، ۱۳۷۵: ۱۰۲) این دو عالم کاملاً از هم متمایزند ولی وجوه اشتراک دارند. غیب محالی - که به لسان شرع «برزخ» نامیده می‌شود (جامی، ب ۱۳۷۰: ۵۲) - همان عالم مثال صعودی بعد از مرگ است و غیب امکانی یا عالم مثال برزخ نزولی است که عالمی میان عالم ماده و عقل است. وجوه اشتراک این دو عالم آن است که حقیقت آن دو جوهر مستقل قایم به ذات و غیرمادی است، اما اختلافشان در این است که به عالم غیب امکانی، برخلاف عالم غیب محالی، عالم مقداری نیز گفته می‌شود، زیرا ابن عربی اعتقاد دارد که در عالم مثال مقادیر وجود دارد. موجودات مثالی عاری از ماده هستند، ولی می‌توانند دارای ابعاد ثلاثه و معروض کم، کیف و دیگر اعراض باشند، اما از سنخ اعراض قایم به قوه خیالی نمی‌باشند. (قیصری، ۱۳۷۵: ۹۷)

مکاشفه و اقسام آن

ابن عربی در فتوحات مکیه ابواب منظم و خاصی را به مکاشفه و مشاهده اختصاص نمی‌دهد، بلکه به صورت پراکنده به آن می‌پردازد، اما در باب ۲۰۹ و ۲۱۰ از جلد دوم فتوحات به شرح مفهومی مکاشفه و مشاهده می‌پردازد. کشف یا شهود این است: حقایقی که با چشم ظاهری دیده نمی‌شود، نفس ناطقه انسان بتواند با کنار رفتن پرده آن حقایق را دریافت و ادراک کند. معمولاً، شهود مترادف رؤیت است، آن‌هم نه تنها با چشم بلکه همچنین با قلب، که عضوی درونی و محل ادراک و آگاهی است؛ شهود غالباً مترادف کشف به کار می‌رود و آن عبارت است از رفع حجاب‌هایی که بین خلق و حق وجود دارد. ابن عربی نیز

در فتوحات مکيه برای تجلی صوری و مشاهده صوری واژه «مکاشفه» را به کار می‌برد. (ابن عربی، ۱۹۱۱: ۴۱۹/۲) ابن عربی شهود را این‌گونه تعریف می‌کند: «مشاهده آن است که شاهد آنچه را که از حق در قلب است همراه با نشانه (توحید) مشاهده می‌کند». (همان: ۴۹۵/۲)، مانند تجلی حق با جمیع اسماء و صفاتش در حضرت خیال (همان: ۱۰۸/۴). بهره مشاهده چیزی است که تو دیدی و شنیدی و چشیدی و بوییدی و لمس کردی و بهره کشف چیزی است که از این محسوسات فهمیدی. (همان: ۴۹۷/۲) مشاهده صوری یکی از اقسام مکاشفه است و نام آن کشفِ مخیل است. هر یک از واقعه و منام به سه قسم منقسم می‌شود:

۱. کشف مجرد؛ «آن‌چنان بود که به دیده روح مجرد از خیال، صورت حالی که هنوز در حجاب غیب بود در خواب یا واقعه مطالعه کند»
۲. کشف مخیل؛ «آن‌چنان بود که روح انسانی در خواب یا واقعه بعضی از مغیبات را دریابد و نفس به جهت تعلق بدو با وی در آن مشارکت و مداخلت نماید و به قوت متخیله آن را از خزانه کسوت صورتی مناسب از محسوسات در پوشاند.»

۳. خیال مجرد. (جامی، ۱۳۷۰: ۱۵۸)

نخستین مرحله وقوع مکاشفه صوری در خیال مقید متصل واقع می‌شود که شخص در همان محدوده خیال خود سیر می‌کند و مشاهداتش نیز در این دایره است. البته، نفس می‌تواند با عبور از این مرحله و کنار نهادن خیال مقید و متصل به عالم مثال و خیال مطلق وارد شود و از اصول حقایق موجود در عالم عناصر و، سپس، حقایق موجود در آسمان‌ها آگاه شود؛ و این سیر می‌تواند تا آگاهی از

اعیان ثابت و مکاشفه موجودات معنوی عاری از صورت ادامه یابد. بنابراین، کشف مخیّل یا صوری، که محصول مشاهده عارف در عالم مثال و مربوط به این عالم است، به این معنا است که با قوه خیال بی‌واسطه از عقل مجرد و کلی لذت‌هایی به صورت صور خیالی ادراک شود یا با قوه خیال حقایق عالم مثال ادراک گردد (جندی، بی‌تا: ۳۱۶) و یا از طریق حس بینایی و گاهی نیز از طریق حس شنوایی ادراک شود، مثل شنیدن وحی به صورت حروف و الفاظ به دست پیامبر ﷺ یا استنشاق بوهای مثالی غیرمادی به دست ایشان، مانند آنکه سالک بتواند نفحات ربانی را ببوید، و یا مکاشفه‌ای که به وسیله حس لامسه قابل درک باشد. اما کشف مجرد همان کشف معنوی است که ظهور معانی غیبی و حقایق عینی مجرد از صور برای مکاشف است. (جامی، ۱۳۷۰: ۱۶۳)

حقیقت کشف صوری و اقسام آن

از سویی، نفس انسان طبق ظرفیت و قابلیت که دارد می‌تواند بسیاری از حقایق را از طرق معمول و غیرمعمول مشاهده کند و، از طرفی، استعداد نفوس انسانی مختلف است. پس، مشاهدات نفوس نیز می‌تواند دارای اقسام و درجات شدید و ضعیف باشد. بر این اساس، می‌توان گفت که شهود را مراتب است: یکی رؤیت به بصر است، دیگری رؤیت به بصیرت در عالم خیال است، سوم رؤیت به بصر و بصیرت است و چهارم ادراک حقیقی حقایق مجرد از صور حسی است. (حسن‌زاده آملی، ۱۳۷۸: ۳۰۷) سه قسم اول کشف صوری و قسم آخر کشف معنوی است.

مکاشفه صوری که با ارتباط قوه خیال انسان و عالم مثال تحقق می‌یابد خود دارای اقسامی است، گرچه کشف را نهایت نیست، زیرا کشف حسب تجلی

است و تجلی را نهایت نیست. این اقسام متناظر با اسماء الهی است. در واقع، مکاشفات صوری تجلی اسم سمیع و بصیر است پس، اگر اسم علیم در عارف ظهور یابد برای او مکاشفات سمعی رخ می‌دهد و اگر اسم بصیر در او تجلی کند، مکاشفات او از جنس مبصرات است و ممکن است به دلیل استعداد و قوت نفسانی در یک فرد چند اسم از اسماء الهی ظهور یابد و هم‌زمان چندین ادراک و مکاشفه صوری داشته باشد؛ زیرا تمام امور محقق در عالم هستی مظهری از مظاهر اسماء الهی است و هر مظهری اسم خاص را در تحقق خود می‌طلبد. پس، هرچه اسم الهی کلی‌تر و به صورت وحدت و جمعیت نزدیک‌تر باشد، مظهر آن جامع‌تر و به حق نزدیک‌تر است، چنان‌که وجود شریف نبی اکرم صَلَّى اللهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ مظهر انسان کامل و طبعاً تحت جامع‌ترین اسماء یعنی الله قرار دارد.

شهود انواع صور مثالی براساس وجود اراده و عدم اراده شاهد و مشهود به چند قسم تقسیم می‌شوند، بنابراین، مرئی - چه بر صورت اصلیه خودش دیده شود و چه بر غیر آن صورت - گاهی به اراده مرئی است، مانند ظهور ملکی بر نبی‌ای از انبیا در صورتی از صور و ظهور کمال از انسان بر بعض صالحان در صورت‌هایی غیر از صورتشان، و گاهی به اراده رائی است، مانند ظهور روحی از ارواح ملکی یا انسانی به استنزال کامل متصرف آن روح، به عالم خود تا کشف کند از او معنایی را که علم بدان مختص به وی بود، و گاهی به اراده هر دو است، مانند ظهور جبرئیل عَلَيْهِ السَّلَام برای نبی صَلَّى اللهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ که هم استنزال پیغمبر بود او را و هم به بعث حق تعالی جبرئیل را به سوی پیغمبر، و گاهی به غیر اراده هر دو. مانند رؤیت زید صورت عمرو را در خواب بدون قصد و اراده هیچ‌یک از آن دو.

(حسن‌زاده آملی، ۱۳۷۸: ۲۳۴)

اما صاحب الفکوک مکاشفه صوری را براساس متعلق آن به دو نوع تقسیم

می‌کند:

انواع کشف صوری یا تعلق به پیش‌آمدهای دنیایی دارد یا آنکه ندارد. پس، اگر به آن تعلق داشت آن را رهبانیت نامند و اگر تعلق نداشت، معتبر و صحیح است و اهل سلوک علمی، از جهت همت بلندی که دارند، توان خود را صرف در امور جهان دیگر می‌نمایند. پس، به این نوع از کشف (رهبانیت) توجه و التفاتی نمی‌نمایند و این قبیل از کشف‌ها را استدراج و فریب برای راهرو می‌شمارند، بلکه اصولاً بسیاری از آنان به کشف اخروی هم توجه نمی‌نمایند و اینان کسانی‌اند که کمال مطلوب و هدف نهایی آنها فنای در خدا و محو در آن حضرت است. (قونوی، ۱۳۷۱: ۶۳)

مراتب شهود

مقامات و مراتب کشف دارای قاعده خاصی نیست و نمی‌توان آن را برشمرد. (قیصری، ۱۳۷۵: ۱۱۱) اما حصول مراتب کشف و شهود براساس قابلیت سالک است و چون این نوع از قابلیت و استعداد دارای شدت و ضعف می‌باشد، مکاشفات اهل سلوک نیز دارای درجات متفاوت است. در شرح قیصری بر فصوص آمده است: «آنگاه که هر یک از کشف صوری و معنوی حسب استعداد است ... پس، مقامات کشف متفاوت است به طوری که مراتب آن مشخص نخواهد بود.» (همان)

هر چه سالک دارای خلوص باطنی و استعداد بیشتری برای دریافت امور غیبی و کشف اسرار غیب باشد، مکاشفه او شدیدتر، قوی‌تر، کامل‌تر و صحیح‌تر خواهد بود. (همان) البته، سالکی که در ابتدای راه دارای استعداد کم یا متوسط است باید بداند که در سیر و سلوکش باید همت داشته باشد و صابر باشد و در گرفتن تعجیل نکند و بداند زود زود نمی‌دهند تا کم کم ظرفیت پیدا کند.

(حسن زاده آملی، ۱۳۷۸: ۱۰۳)

اهل عرفان برای انسان مراتب درونی قایل‌اند. در یک تعبیر، انسان دارای «بطون هفتگانه» است. (آشتیانی، ۱۳۷۰: ۵۶۵) و این مراتب انسانی مطابق مراتب عالم هستی است. (ابن عربی، ۱۹۱۱: ۶۷/۲) و هرگاه انسان توانست به برخی از مراتب درونی خود دست یابد و بر آن مسلط شود، می‌تواند حقایق عالم هستی را به وزن همان مرتبه درونی خود مشاهده کند. پس، مشاهده حقایق هستی برای افراد متفاوت خواهد بود و این تفاوت اختلاف در مراتب کشف را به دنبال خواهد داشت. بر این اساس، مراحل کشف از خیال مقید آغاز و به مثال منفصل و لوح محفوظ و عقل اول و، سپس، به عالم الهی ارتقا می‌یابد. کشف و شهود تا مرتبه عقل اول و علم الهی بیشتر نیست، چون بالاتر از آن ذات است و فنای در ذات که شاهد و مشهود در آن مرتبه فانی می‌گردند. بنابراین، مؤمن معتقد شهود را نخست از طریق تخیل و تمثل و سپس با رؤیت و تحقیق طلب می‌کند تا به مقام ولایت در توحید برسد. (جامی، ۱۳۵۶: ۱۸۲) و آنگاه که سالک این مقام نهایی را که بالاتر از آن هدفی برای مخلوق نیست چشید، بعد از آن، دیگر غیر از عدم چیزی نخواهد بود. (ابن عربی، ۱۳۷۰: ۶۲)

رابطه خیال متصل و عالم خیال منفصل

مکاشفات صوری از ارتباط قوه خیال با عالم خیال منفصل و نحوه ادراک موجودات مثالی در این عالم به وسیله قوه خیال روی می‌دهد. بنابراین، تبیین این رابطه در فهم چگونگی تحقق این قسم از مکاشفات مهم است. براساس دیدگاه ابن عربی عالم و آدم متناظر با هم‌اند و هر چه از عوالم هستی در عالم وجود تحقق دارد مشابه آن در انسان هست. از نگاه او، انسان عالم صغیر و جهان هستی عالم کبیر است. او می‌نویسد:

کل عالم تفصیل آدم است، در حالی که آدم کتاب جامع است. نسبت او به عالم مانند نسبت روح به بدن است. انسان روح عالم و عالم به منزله بدن است. در مجموع، مادام که انسان در عالم قرار دارد، عالم انسان کبیر است، ولی اگر تنها به عالم (بدون انسان) بنگری، آن را مانند جسمی متناسب و بدون روح می‌یابی. کمال یافتن عالم به سبب انسان مانند کمال یافتن جسم به سبب روح است. (ابن عربی، ۱۹۱۱: ۶۷/۲) ثمره تناظر آدم با عالم شناخت این نکته است که آنچه از مراتب در عالم هستی است مشابه و متناظر آن در آدم تحقق دارد. بنابراین، همان‌طور که متناظر با عالم عقل مرتبه عقل در انسان وجود دارد، همچنین، مشابه عالم خیال یا مثال - که مرتبه‌ای بعد از عالم عقل است در انسان بعد از مقام قوه عاقله‌اش - عالم خیال متصل است. (حسن‌زاده آملی، ۱۳۷۸: ۱۶۷)

خیال مقید مثال و انموذج عالم مثال مطلق است، و این هر احدی را حاصل است. پس، هر کس به ملاحظه این مقید راه به مطلق تواند برد، و از ادراک کیفیات فرع، اطلاع بر اصل حاصل تواند کرد. (همان: ۱۵۶) بر این اساس، برای خیال انسان صورتی به سوی عالم مثال [یا خیال] و صورتی به سوی نفس و بدن است. (جامی، ۱۳۷۰: ۱۵۷) بر مبنای این دو چهره از خیال، نفس انسان در سیر صعودی خود از عالم طبیعت به خیال مقید رهسپار می‌شود و، پس از آن، به عالم خیال منفصل و سپس به عالم عقل منتقل می‌گردد و از راه عبور از خیال متصل و اتصال به خیال منفصل به عالم عقول مرتبط می‌شود. پس از عالم عقول عبور می‌کند و به عالم اعیان ثابته متصل می‌شود. بدین سبب، استعداد و پرورش روحی انسان به گونه‌ای است که می‌تواند از عالم حس به عالم کامل‌تر از آن، یعنی عالم مثال گام نهد و از آن نیز بگذرد و به عالم کامل‌تر از آن یعنی عالم

عقل راهی شود. همه این تحولات بر محور شخصیت و هویت واحد شکل می‌گیرد و این صعود لاجرم باید از مسیر عالم مثال بگذرد، زیرا این عالم کامل‌تر از عالم حس و شهادت است و خیال متصل از عالم خیال مطلق نور می‌گیرد (جامی، ۱۳۷۰: ۵۶) و مظهر آن است (قیصری، ۱۳۷۵: ۴۵) و عالم خیال همانند آینه‌ای است که صور عالم مثال مطلق در خیال انسانی را منعکس می‌کند (ابن عربی، ۱۹۱۱: ۳۷۹/۲) پس، عالم مثال و خیال مطلق مرتبه جامع صور مرتسم در قوه متخیله متصل به نشئه انسان و هر متخیلی است که مثال مقید نامیده می‌شود. (جامی، ۱۳۵۶: ۱۵۶) این مثال یا خیال مقید از خیال مطلق (جامی، ۱۳۷۰: ۱۵۷) و معلول آن است و هر خلاقیتی که خیال دارد و هر ادراکی که برای آن در نظر گرفته شود فیضی از عالم خیال مطلق است.

طریقت قوه خیال در مشاهدات اهل کشف

نفس انسان دارای سه مرتبه طبیعی، خیالی و عقلی است. مرتبه خیالی حد فاصل و نقطه وصل میان مرتبه ادنی یا حس و مرتبه اعلی یا عقل است. وساطت خیال در میان قوای باطنی نقش اساسی را در رشد معرفتی و عرفانی انسان ایفا می‌کند. این نقش بدان سبب است که ارتباط این سه مرتبه در انسان تکوینی است و این سه نسبت به هم دارای تقدم و تاخیرند. چگونگی ارتباط این قوا بدین صورت است که قوه عاقله انسان مفاهیم کلی و معنوی را از عالم عقل دریافت کرده، به قوه خیال می‌فرستد و این قوه، به واسطه ارتباط با عالم خیال، مفاهیم تنزل یافته و تمثیل یافته را ادراک می‌کند و، بدین ترتیب، زمینه مشاهده این نوع از مفاهیم - که اکنون به صورت مثال در آمده - فراهم می‌گردد.

همان‌طور که پیش از این اشاره شد، رابطه خیال متصل و منفصل رابطه‌ای محکم، جدانشدنی و علی و معلولی است و تمام افاضاتی که بر خیال متصل

می‌شود از عالم مثال منفصل است. این رابطه در عبارت فتوحات این‌گونه آمده است:

از عالم مثال مطلق، عالم مثال مقید یا مثال متصل در انسان پدیدار می‌شود. مثال مقید یا عالم خیال انسانی همانند آینه‌ای است که صور عالم مثال مطلق در خیال انسانی را منعکس می‌کند در نتیجه، قوه متخیله انسان قوه‌ای است که انسان را به عالم مثال مطلق مرتبط می‌کند. (ابن عربی، ۱۹۱۱: ۳۷۹/۲)

بنابراین، میان قوه خیال و عالم مثال رابطه وجودی برقرار است و این رابطه به قدری این دو خیال را شبیه به هم کرده است که، در واقع، خیال مقید مثال و انموذج عالم مثال مطلق است. آنگاه، بعد از ادراک حقایق مثالی به وسیله حواس باطنی، بین ادراک و مشاهده این حواس و مشاهده حواس ظاهری شباهت‌هایی به وجود می‌آید، زیرا آنچه را که او با چشم خیالی در خواب می‌بیند با چشم خیالی و با کمک چشم حسی در بیداری نیز می‌بیند، (همان: ۳۰۵/۱) همان‌طور که شخص مکاشف در بیداری همان چیزی را رؤیت می‌کند که نائم در خواب می‌بیند مانند رسول اکرم صَلَّى اللهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ که هیچ خوابی نمی‌دید مگر آنکه در حس ظاهر می‌شد. (خوارزمی، ۱۳۶۸: ۳۳۳/۱). این حالت مشاهده در خواب و بیداری در کشف مثالی برای اکثر اهل کشف حاصل می‌شود. (ابن ترکه، ۱۳۷۸: ۲۱۹/۱) ابن عربی معتقد است که صور مثالی در بیداری تنها با حواس و یا تنها با خیال درک می‌شوند، ولی در خواب فقط با خیال ادراک می‌گردند. (ابن عربی، ۱۹۱۱: ۳۰۶/۱) این نیاز خیال متصل به ادراک حقایق مثالی در خیال منفصل بدان دلیل است که خیال منفصل نفس را در مقام ادراک متخیلات به فعلیت برساند. (صدرالدین شیرازی، ۱۳۶۹: ۴۸۰/۳)

چگونگی تحقق مکاشفه صوری در خیال

مکاشفات صوری در بستر نفس و در مرتبه خیالی آن رخ می‌دهد. این مرتبه نه نور محض و مجرد تام است و نه ظلمت بحت و جسمانیت خالص بلکه وجودی بین نور و ظلمت است. این ویژگی‌ها نشان از قدرت نفس دارد که می‌تواند به وسیله قوه خیال، که پل ارتباطی نفس با عوالم هستی است، حقایق عالم خیال را به اشکال گوناگون که هم ویژگی جسمانی و هم روحانی دارد ادراک کند. از آن‌جاکه حقایق عالم خیال دارای صورت هستند، کشف در این مرحله، کشف خیالی، صوری و مثالی خواهد بود. پس، خیال متصل بسان روزنه-ای است که نور خورشید خیال مطلق را به انسان می‌رساند و موجودات مافوق را در انسان متنزل و متمثل سازد. محیی‌الدین معتقد است قوای انسانی ذاتاً این قابلیت را دارند که تجلیات خالق هستی را که در عالم خیال ظهور می‌یابند، ادراک کنند. (ابن عربی، ۱۹۱۱: ۳۰۷/۲) بنابراین، از نگاه ابن عربی، حقایقی که در عالم خیال برای انسان و در قالب صورت مثالی متمثل می‌شوند و مورد ادراک مثالی انسان قرار می‌گیرند، چهار چیز می‌باشند: خدا، ملائک (ارواح نوری)، جن (ارواح ناری) و بنی آدم. (همان، ۱۹۱۱: ۳۳۳/۲)

خیال در حیطه نفس تجلی خدا را به نحو عینی و انضمامی با بصیرتی درونی که روحانیت و جسمانیت را با هم درمی‌آمیزد ادراک می‌کند، زیرا خداوند برای خلق خود جز در صورت ظاهر نمی‌شود و صور تجلیات حق متعدد و مختلف است. البته، همه این صورت‌گیری‌های خیال هرگز در انزوای کامل از عقل نیست. اما براساس فحوای کلام ابن عربی، تمثل به سه طریق ممکن است رخ دهد: اینکه موجود متمثل در عالم خیال مشاهده شود، مانند بسیاری از مکاشفات و «وحی»ها، اینکه در عالم مادی مشاهده شود اما بدون تلبس به ماده، و اینکه در

عالم مادی مشاهده شود و لباس ماده هم به تن کند. (جیتیک، ۱۳۸۴: ۱۴۴)

براساس این عبارت، تمام اقسام مشاهده‌ی صور مثالی به وسیله‌ی قوه‌ی خیال و در اتصال با عالم خیال رخ می‌دهد. در این اتصال، قوه‌ی خیال برخی افراد به قدری قوی می‌شود که آنچه را بیننده‌ی خواب در خوابش می‌بیند، او در بیداری می‌بیند. (ابن عربی، ۱۹۱۱: ۳۰۶)، زیرا مرتبه‌ی مثالی نفس این قابلیت را دارد که به حقایق خیالی با تنزل دادن به مرتبه‌ی حس مشترک در نفس تجسم بخشد و زمینه را برای ادراک قوای ظاهری فراهم کند.

مکاشفه‌ی وحی به واسطه‌ی خیال

۱. کشفی بودن حقیقت وحی

وحی سخن پنهان و اعلام در خفا و اشاره‌ای است که به جای عبارت آمده است (ابن عربی، ۱۹۱۱: ۷۸/۲) و از مصادیق مکاشفه به‌شمار می‌رود، زیرا مکاشفه آن است که شخص با همراز خود دیدار کند و سر خود را برایش باز گوید که جز با اشاره پنهان نیست (کاشانی، ۱۳۷۲: ۵۱) و چون وحی و مکاشفه دارای یک معنا می‌باشند و آن بلوغ ماوراء حجاب علمی به لحاظ وجود و شهود است (قیصری، ۱۳۷۵: ۱۱۳). پس، حقیقت وحی همان مکاشفه است که به سرعت در نفس شنونده اثر می‌گذارد و به گونه‌ای است که هیچ‌گونه شک و تردید برای فرد دریافت‌کننده باقی نمی‌گذارد و هیچ مجالی برای فکر و تدبیر نگذاشته، به گونه‌ای تام و کامل بر وجود شخص حاکم می‌شود. (ابن عربی، ۱۹۱۱: ۷۸/۲)

بنابراین، به سبب نور خیال اهل عنایت کبری - که انبیا هستند - رؤیای صادقه می‌بینند که در صورت مثالیه‌ی مرتبه در خواب است؛ سپس، ملک را در مثال مطلق یا مقید غیر حال نوم می‌بینند و حکمت نوریه بر حضرت خیال منبسط می‌شود و، سپس، باب آن به عالم مثال گشوده می‌شود. پس، صاحبش بر آنچه از آن معنا در

حضرت مثالیه است مطلع می‌شود، که این صورت خیالی مثالی آن است و آن معنا همان مراد الله از صورت رؤیا است و این انبساط اول مبادی وحی به انبیا است. (جامی، ۱۳۵۶: ۱۳۴)

۲. مکاشفه صوری بودن وحی

از نظر ابن عربی وحی اشاره و بلکه خود مشارالیه است (ابن عربی، ۱۹۱۱: ۷۸/۲)؛ وحی نه آنکه چیزی غیر از حقیقتی باشد که بر پیامبر ﷺ نازل می‌شود یا تمثیل می‌یابد، بلکه وحی همان ذات حقیقت است. از نظر ابن عارف، وحی تنها به نزول ملکی می‌باشد که بین خدا و رسولش قرار دارد. این ملک یا بر قلب پیامبر نازل می‌شود یا برای او تمثیل می‌یابد (همان: ۲۰۳/۱) و حدیث پروردگارش را به پیامبر می‌رساند (همان: ۳۷۵/۳)، مانند قرآن که اولین وحی بر پیامبر است و از طریق کشف برای او حاصل شد (همان: ۸۳/۳) بنابراین، نزول وحی اول در حضرت خیالیه است و، پس از آن، در حسیه. پس، مشاهده ملک باید خیال منور داشته باشد، تا قادر بر مشاهده ملک در خیال و سپس، در مثال مطلق باشد، زیرا خیال واسطه عالم حس و مثال است. پس، نازل ناچار باید از خیال عبور کند و صاعد نیز همچنین. (حسن زاده آملی، ۱۳۷۸: ۲۳۰)

حضرت ختمی مرتبت ﷺ در اوایل نبوت و ظهور آثار وحی در ایشان، از جهت اتصال به عالم مثال مطلق حقیقت وحی را تلقی می‌نمود. از این نوع کشف تعبیر به «کشف صوری» نموده‌اند که يحصل فی عالم المثال من طریق الحواس الخمس. (خمینی، ۱۳۷۶: ۷۹) پیامبر ﷺ شش ماه اول دریافت وحی را در مشاهده صوری بود. و وحی را به صور الفاظ و صوت دریافت می‌کرد. بنابراین، آنچه را که رسول الله می‌یافت و ادراک می‌کرد نبود مگر در حضرت خیال مطلق و مقید. بدین ترتیب، وحی و مکاشفه در حقیقت واحدند (فرغانی، ۱۳۷۹: ۵۷) و وحی

مصدیقی از علم حضوری و شهود صوری است، زیرا حقیقت آن درک حقایق مجرد به صورت متمثل است که متنزل شده است و این انزال معانی مجرد عقلی در قالب‌های حسی مقید در حضرت خیال - چه در خواب و چه در بیداری - ممکن است در قالب یکی از محسوسات در حضرت حس باشد، چنان‌که در کلام‌الله آمده است که جبرئیل به صورت انسانی معتدل به دیدهٔ مریم درآمد (مریم: ۱۷)، و یا ممکن است که در حضرت خیال رخ دهد، چنان‌که رسول‌الله ﷺ علم را به صورت شیر ادراک کرد. (ابن عربی، ۱۹۱۱: ۵۸۲) پس، هنگامی که پیامبر ﷺ وحی را استماع می‌کند و یا می‌نویسد، صورت حسی به خود می‌گیرد و این امر از قلمرو خیال شروع می‌شود و در حواس تمثّل می‌یابد، (خوارزمی، ۱۳۶۱: ۳۳۷/۱)، چراکه معانی معقول به خیال نزدیک‌ترند تا به حس، و حس در طرف پست‌تر، و معنا در طرف عالی‌تر و لطیف‌تر، و خیال در بین این دو قرار دارد. به همین علت، وحی با خیال آغاز می‌گردد، مانند سماع وحی از سوی رسول اکرم ﷺ. (همان: ۳۷۵/۳)

نقش خیال در خلاقیت نفس

محیی‌الدین ابن عربی ایدهٔ خلاقیت را مطرح کرده است و طرح این مسئله سبب شد تا این موضوع مورد توجه فلاسفهٔ اسلامی بعد از او مانند ملاصدرا قرار گیرد. (رک: صدرالدین شیرازی، ۱۹۸۱: ۳۰۵/۳) محیی‌الدین معتقد است خداوند انسان را خلاق آفرید، گرچه خود اول خلاق عالم (ابن عربی، ۱۹۱۱: ۳۴۵/۲) و نیز خلاق حقیقی است. (همان: ۱۱۵/۲) از نظر ابن عربی، عبد به مقامی می‌رسد که بر اثر عبادات انشاء صورت می‌کند (همان: ۳۸۳/۲) البته، این مقام مختص اهل کشف است. (همان: ۲۳۹/۳)

ابن عربی از حضرت خیال به عنوان انسان کامل تعبیر می‌کند، زیرا در خودش هر معلومی را ایجاد می‌کند، چنان‌که نسبت موجودات به حق مثل نسبت صور به انسان کامل است، و تنها چیزی که از محدثات صورت حق را می‌پذیرد خیال است. پس، خیال در غایت اتصال با حضرت حق می‌باشد. (ابن عربی، ۱۹۱۱: ۲۹۰/۳) از همین رو ابن عربی قایل به قیام صدوری صور مثالی به قوه خیال است. (بهائی لاهیجی، ۱۳۷۲: ۵۲) وی معتقد است که همه آدم‌ها با وهم خود انسان‌هایی را خلق می‌کنند که فقط در خیالشان وجود دارند و عارف با همت خود چیزهایی را خلق می‌کند که در خارج [از نفس و] محل هم‌تش می‌باشد. (ابن عربی، ۱۳۷۰: ۸۱) البته، فعالیت خیال همواره در همبستگی با صورت‌های محسوس روی می‌دهد. (همو، ۱۹۱۱: ۱۶۳/۱) پس، خیال نیازمند حواس پنجگانه است و در خلاقیت چیزی جز آنچه این نیروها به او می‌دهند تخیل نمی‌کند. حال که محیی‌الدین از جمله کسانی است که اعتقاد به خلاقیت نفس دارد، توجیه صدور افعال خارق‌العاده و کرامات برخی از انسان‌ها و اولیا دور از ذهن نخواهد بود. مقام «کن» و ایجاد مقامی مختص به خداست و هیچ‌کس خارج از مجرای اراده الهی نمی‌تواند دست به آفرینش در هیچ‌یک از مراتب هستی بزند، بلکه تنها انسان است که به دلیل مقام خلافت الهی می‌تواند در طول اراده الهی خلق و ایجاد کند. ابن عربی در توضیح این مطلب می‌نویسد:

در دنیا، حضرت خیال محلی است که عبد اشیاء را در آن تکوین می‌نماید؛ هیچ اندیشه‌ای در باب هیچ امری از خاطر عبد نمی‌گذرد، مگر آنکه خدا آن را در حضرت خیال تکوین و ایجاد می‌نماید، ولی خواست عبد در حضرت خیال از خواست خدا ناشی می‌شود، چراکه عبد نمی‌خواهد مگر آنکه خدا بخواهد. (همان:

ارتباط خواب و رؤیا با عالم خیال مطلق

برای انسان دو حالت است که خواب و بیداری نامیده می‌شود و در این دو حالت خداوند برای انسان ادراکی قرار می‌دهد که اشیاء را درک می‌کند؛ هنگامی که انسان به خواب می‌رود، حواس باطنی او شروع به ادراک می‌کنند و چشم باطنی او عالم خیال را که اکمل عوالم است مشاهده می‌کند، زیرا در این عالم معانی تجسد می‌یابند. (ابن عربی، ۱۹۱۱: ۳۷۸/۲) آنچه که انسان در خواب و در خیال متصل خود می‌بیند از عالم مثال است که به دست ملک موکل خواب - که روح نام دارد- به اذن خدا افزه می‌گردد. (همان: ۳۷۷/۲) همه آنچه را که انسان در خواب می‌بیند اموری هستند که خیال در بیداری به وسیله حواس ضبط کرده است. (همان: ۳۷۵/۲) بنابراین، خداوند حضرت خیال را مانند پلی بین دو رودخانه حس و معنا، و خواب را محل عبور از این پل قرار داد. حالت خواب حالت انتقال است، انتقال حس و معنی به عالم صور، زیرا در انتقال اول، معانی با وجود تجریدشان از مواد به لباس مواد منتقل می‌شوند، مانند علم در صورت لبین، و در انتقال دوم، حواس از ظاهر محسوس به این حضرت منتقل می‌شوند. (همان: ۳۷۸/۲) در این حالت، کارایی حواس ظاهری کم یا تعطیل می‌شود و، در عوض، حواس باطنی به ویژه قوه خیال قوت می‌گیرد و آدمی با این قوه خیال که از قوای قلب است (همان: ۱۳۴/۱) با عالم مثال ارتباط برقرار می‌کنند و حقایق مثالی آن عالم را در حالت خواب ادراک و مشاهده می‌کند و بلکه تمام فعل و انفعالات خود را در رؤیا از عالم مثال متأثر است. خیال در رؤیا آنقدر قدرت می‌یابد که هر گونه بخواهد در امور خیالی تصرف می‌کند. انسان با خواب به باطن نشئه انسانی و حضرت خیال خود وارد می‌شود و حقایق عالم هستی نیز در

این عالم در صور طبیعی تجلی می‌کند و آن صور به وسیله انسان به کشف صوری مشاهده می‌شود. در مکتب محیی‌الدین، رؤیا پهنه فعالیت و خلاقیت خیال است، زیرا انسان در این عرصه اعراض را صور قایم به خود می‌بیند که با وی گفتگو می‌کنند و نیز پیکرهایی می‌بیند که در وجود آنها شک نمی‌کند؛ (همان: ۳۱۱/۲)، مانند بیشتر خواب‌های پیامبران که یقینی از این جنس بوده است (قونوی، ۱۳۷۱: ۴۰).

نتیجه‌گیری

مسئله این نوشتار چگونگی نقش خیال در مکاشفات صوری است که در تبیین آن آمده است: از دیدگاه ابن‌عربی، عالم و آدم متناظر به هم هستند و همه آن مراتبی که در عالم هستی وجود دارد در وجود انسان نیز هست. پس، اگر خیال مرتبه‌ای از عالم است، در نفس انسان نیز مرتبه و قوه‌ای به نام خیال وجود دارد. خیال به دو قسم متصل و منفصل تقسیم می‌شود. خیال متصل در سلسله هستی متأثر از خیال منفصل است و در ارتباطی که با خیال منفصل برقرار می‌کند، به دلیل نقش محاکاتی خود، واسطه در معرفت کشفی و شهودی است. از این رو، بستر را برای تحقق اولین مرتبه از مکاشفه صور خیالی یا مثالی برای مکاشف فراهم می‌آورد. این صور موجوداتی هستند که در مثال اصغر در نفس متحقق بوده به وسیله خود نفس ایجاد و انشاء می‌شوند و خیال منفصل، به‌عنوان واسطه فیض در عالم هستی، براساس افاضاتی که بر نفس دارد، سبب آمادگی آن برای خلق صور خیالی و، در نهایت، مشاهده آن از سوی مکاشف در خواب و بیداری است. از منظر ابن‌عربی شهود عارفان به وسیله قوه خیال، براساس تفاوت ظرفیت‌ها و استعدادهای عارفان، دارای مراتب است. بنابراین، مکاشف با تقویت نفس خود می‌تواند، فراتر از قوه خیال خود، موجودات مثالی را در عالم مثال ادراک کند.

کتابنامه

- آشتیانی، سیدجلال‌الدین (۱۳۷۰)، شرح مقدمه قیصری بر فصوص الحکم، چ ۳، تهران: امیرکبیر.
- ابن عربی، محیی‌الدین (۱۹۹۳م) الرؤیا و المبشرات، ضمیمه کتاب «عالم البرزخ و المثال من کلام الشیخ الاکبر»، چ ۲، دمشق: دار الکتب العربی.
- _____ (۱۹۱۱)، الفتوحات المکیه، قاهره: دار الصادر.
- _____ (۱۳۷۰)، فصوص الحکم، چ ۲، الزهراء.
- _____ (۱۳۶۵) فصوص الحکم، به کوشش ابوالعلاء عفیفی، قاهره.
- بهائی لاهیجی (۱۳۷۲). رساله نوریه در عالم مثال، تقدیم و تعلیق و تصحیح سیدجلال‌الدین آشتیانی، چ ۲، تهران: حوزه هنری سازمان تبلیغات اسلامی، دفتر مطالعات دینی هنر.
- پارسا، خواجه‌محمد (۱۳۶۶)، شرح فصوص الحکم، تصحیح جلیل مسگرنژاد، تهران: مرکز نشر دانشگاهی.
- جامی، نورالدین عبدالرحمن (الف ۱۳۷۰). نقد النصوص فی شرح نقش الفصوص، با مقدمه و تصحیح و تعلیقات ویلیام چیتیک، پیشگفتار سیدجلال‌الدین آشتیانی، چ ۲، تهران: مؤسسه مطالعاتی و تحقیقات فرهنگی.
- _____ (ب ۱۳۷۰)، نقد النصوص فی شرح نقش الفصوص، چ ۲، تهران: وزارت فرهنگ و ارشاد اسلامی.
- _____ (۱۳۵۶). نقد النصوص فی شرح نقش الفصوص، تقدیم ویلیام چیتیک و سیدجلال‌الدین آشتیانی، تهران: انجمن حکمت و فلسفه.
- جندی، مؤیدالدین (بی‌تا). شرح فصوص الحکم، دسترسی در: نرم‌افزار عرفان، قم: مرکز کامپیوتری علوم اسلامی.
- جوادی آملی، عبدالله (۱۳۸۶)، ریحق مختوم [شرح حکمه متعالیه، ج ۲-۱] تحقیق پارسانیا، چ ۳، قم: اسراء.
- _____ (۱۳۸۴). عوالم خیال (ابن عربی و مسئله اختلاف ادیان)، ترجمه

- قاسم کاکائی، چ ۳، تهران: هرمس.
- حسن زاده آملی، حسن (۱۳۷۸)، ممد الهمم فی شرح فصوص الحکم، تهران: وزارت فرهنگ و ارشاد اسلامی.
- _____ (۱۳۸۰)، عیون مسائل نفس و شرح آن، ترجمه محمدحسین نائیجی، قم: قیام.
- خمینی [امام]، سیدروح الله (۱۳۷۶)، مصباح الهدایة الی الخلافة و الولاية، چ ۳، تهران: مؤسسه تنظیم و نشر آثار امام خمینی (ره).
- خوارزمی، تاج الدین حسین ابن حسن (۱۳۶۸). شرح فصوص الحکم، چ ۲، تهران: مولی.
- صدرالدین شیرازی، محمدبن ابراهیم (۱۳۶۹)، الحکمة المتعالیة فی الاسفار العقلیة الاربعة، قم: مصطفوی.
- _____ (۱۹۸۱)، الحکمة المتعالیة فی الاسفار العقلیة الاربعة، بیروت: دار احیاء التراث العربی
- فرغانی، سعیدالدین (۱۳۷۹). مشارق الدراری [شرح تائیه ابن فارض]، تقدیم و تعلیق سیدجلال الدین آشتیانی، چ ۲، قم: مرکز انتشارات دفتر تبلیغات اسلامی.
- قونوی، صدرالدین محمد (۱۳۷۱). کلید اسرار فصوص الحکم قونوی (ترجمه فکوک)، مترجم محمد خواجوی، تهران: مولی.
- قیصری رومی، داوودبن محمود (۱۳۷۵)، شرح فصوص الحکم با مقدمه قیصری، به کوشش سیدجلال الدین آشتیانی، تهران: شرکت انتشارات علمی و فرهنگی.
- کاشانی، عبدالرزاق (۱۳۷۲). شرح منازل السائرین، قم: بیدار.