

نقش خیال در تجسم اعمال

از دیدگاه ابن عربی*

- سیدصدرالدین طاهری موسوی^۱
- مهدی صفائی اصل^۲

چکیده

رابطه تکوینی بین جزای اخروی و عمل انسان که از آن به «تجسم اعمال» تعبیر می‌شود، یکی از مهم‌ترین مباحث معاد است. تصریح به این رابطه پیش از صدراییان و در لسان عرفا به ویژه ابن عربی شکل گرفت. محی‌الدین با طرح نظریات بدیع خود در مورد خیال، تقسیمات و احکام آن، کمک شایانی برای فهم تجسم اعمال و اثبات آن در عوالم اخروی نمود. از نظر او، خیال ظرفی برای تلطیف محسوسات یا تجسم معانی است و راه ادراک این معانی تجسم‌یافته در عالم مثال نیز قوه خیالی است که خداوند در وجود انسان قرار داده است. وی ارتباط بین قوه خیال و عالم مثال را از راه خواب و مکاشفه امکان‌پذیر می‌داند؛ به طوری که انسان در خواب و مکاشفه از حواس ظاهری به حواس باطنی منتقل شده و معارف علوی را مشاهده می‌کند. علاوه بر دو راه ذکرشده، محی‌الدین به

* تاریخ دریافت: ۱۳۹۶/۱۱/۲۰ - تاریخ پذیرش: ۱۳۹۷/۵/۴.

۱. استاد دانشگاه علامه طباطبائی (نویسنده مسئول) (ss_tahery@yahoo.com).

۲. دانشجوی دکتری فلسفه و کلام اسلامی دانشگاه علامه طباطبائی (safayyy@yahoo.com).

خلق اشیا در خارج توسط «همت» نیز اشاره می‌کند؛ به طوری که ایجاد اشیا عینی در این دنیا، اختصاص به اوتاد داشته و در آخرت، وصف تمام انسان‌ها بوده و سبب خلق صور نیکو یا زشت توسط نفس خواهد شد. تجرد برزخی قوه خیال نیز یکی از مقدمات اثبات تجسم اعمال است که از برخی عبارات محی‌الدین قابل دستیابی می‌باشد.

واژگان کلیدی: خیال، تجسم اعمال، خواب، مکاشفه، همت.

طرح مسئله

از مهم‌ترین مباحث مربوط به معاد، مسئله جزای اعمال انسان در آخرت است و یکی از مسائلی که از دیرباز ذهن معتقدان به معاد و جزا و پاداش اعمال را به خود مشغول داشته، این است که چه رابطه‌ای بین اعمال انسان و کیفر و پاداش اخروی وجود دارد؟ آیا این رابطه اعتباری و قراردادی است؟ یا بین عمل و جزا رابطه تکوینی وجود داشته و جزایی که انسان در آخرت می‌بیند، از عمل او نشئت گرفته و تجسم اعمال اوست.

تجسم اعمال که از آن به تمثل و تجسد اعمال نیز یاد شده، به معنای ظهور پیدا کردن حقیقت اصلی اعمال و اعتقادات انسان پس از مرگ است، به طوری که پاداش و کیفر انسان در برزخ و قیامت، همان حقایق اعمال دنیوی اوست که در سرای آخرت بدین صورت جلوه گر شده است. به عبارت دیگر جزای اخروی، عین اعمال و اعتقادات انسان است که بدون اندکی مجازگویی به او بازگردانده شده و دقیقاً با عدل الهی همخوان و سازگار است.

نظریه «تجسم اعمال» را می‌توان با تعبیر مختلف، در گفتار حکمای دوران باستان مانند فیثاغورس یافت (فیض کاشانی، ۱۴۱۸: ۲/۸۸۴). اما در اسلام، نخستین بار بحث حضور اعمال در قیامت (ر.ک: آل عمران / ۳۰؛ زلزال / ۷-۸؛ کهف / ۴۹) و مجازات گناهکاران توسط اعمال خود (ر.ک: غافر / ۱۷؛ تحریم / ۷؛ نکویر / ۱۲-۱۴؛ نساء / ۱۰)، در قرآن کریم و به تبع آن در روایات ائمه اطهار علیهم‌السلام مطرح شده است. اما از آنجا که دسته‌ای دیگر از آیات، دلالت بر اعتباری بودن عذاب اخروی می‌کنند (ر.ک: دهر / ۴؛ ابراهیم / ۵۱)، این عقیده (تجسم اعمال) از صدر اسلام تا کنون مورد بحث و گفتگوی متکلمان، فلاسفه و عرفا بوده است.

دیدگاه تجسم اعمال پیش از اینکه در حکمت صدرایی و پیروان ملاصدرا به رشد و

اعتلای خود برسد و مبانی آن مورد بحث و بررسی قرار گیرد، در آثار عرفای مسلمان به ویژه ابن عربی مطرح شده که شایسته است مبانی این تفکر در آثار بزرگانی همچون محی‌الدین بررسی و تنقیح شود. شیخ اکبر در الفتوحات به تجسم اعمال تصریح کرده، می‌گوید:

«كُلُّ إنسان فی البرزخ، مرهون بكسبه، محبوس فی صور أعماله، إلی أن یبعث یوم القیامة من تلك الصور فی النشأة الآخرة» (ابن عربی، بی‌تا: ۳۰۷/۱)؛ هر انسانی در برزخ در گرو آن چیزی است که به دست آورده و در صور اعمال خویش تا روز قیامت محبوس خواهد بود.

این بیان علاوه بر تصریح به تجسم اعمال، گویای رابطه تکوینی اعمال انسان با ثواب و عقاب اخروی است. در جای دیگر، قائل به بازگشت خود عمل به صاحب آن شده و عمل را مرکبی برای پیمودن درجات بهشتی می‌داند (همان: ۷۵/۲). البته شیخ ثواب و عقاب اخروی را منحصر در تجسم اعمال نمی‌داند و علاوه بر بهشتی که مربوط به اعمال انسان است، بهشت اختصاصی خداوند و بهشت موروثی را نیز مطرح می‌کند (همان: ۳۱۸/۱). وی معتقد است که برای هر عمل خاصی، بهشتی مخصوص به همان عمل وجود دارد و به حسب احوالات بهشتیان، بهشت اعمال نیز متفاوت خواهد بود (همان). سیدحیدر آملی از عرفای بنام شیعه نیز در رابطه با تأثیر عمل در ادراک برزخی می‌گوید:

«فجمع ما یدرکه الإنسان بعد الموت فی البرزخ من الأمور، إنما یدرکه بعین الصورة التي هو فیها فی القرن، وبنورها وهو إدراك حقیقی» (۱۴۲۲: ۴۸۲/۳)؛ هر چه انسان بعد از مرگ و در برزخ درک می‌کند، دقیقاً همانند چیزی است که در دنیا درک کرده است.

سعیدالدین فرغانی نیز تجسم اعمال را این طور بیان می‌کند:

جملة صور برزخی و حشری و جنانی و غیر آن، عین آن هیئات متجسده‌اند و نفوس انسانی در برزخ به آن صور متعلق می‌شوند و نعمت و نعمت ایشان در برزخ از حیثیت آن صور به ایشان می‌رسد. اما هر فعلی و عملی و قولی که به قصدی و نیتی صحیح مقرون می‌باشد، به حسب قوت نسبت آن نیت به وحدت و اخلاص، تجسد او در فلکی عالی‌تر مقدر می‌شود (۱۳۷۹: ۵۹۱).

با توجه به طرح این دیدگاه در کتب عرفا و اهمیت بررسی مبانی این تفکر، خیال به عنوان یکی از مبانی تجسم اعمال از اهمیتی ویژه برخوردار خواهد بود؛ چرا که ابن عربی به طور مبسوط در کتب خود به آن پرداخته و از آن در بسیاری از نوآوری‌های عرفانی خویش سود برده است. از نظر او، عالم مثال که واسطهٔ میان عالم ارواح و عالم محسوسات است، اوسع عوالم به شمار می‌رود؛ چرا که هم ارواح در آن به صورت محسوس متجسم می‌شوند و هم محسوسات عنصری در آن متروح می‌گردد. ابن عربی در این باره می‌گوید:

برزخ از جهت وجودی اوسع حضرات است و آن مجمع‌البحرین است؛ یعنی بحر معانی و بحر محسوسات. در واقع محسوس معنا نیست و معنا محسوس نیست، اما در حضرت خیال و مجمع‌البحرین معانی متجسد می‌شوند و محسوسات لطیف می‌گردند (بی‌تا: ۳۶۱/۳).

بنابراین تجسد ارواح، تروّح اجساد، تجسم اعمال، ظهور معانی به صورت‌های مناسب و مشاهدهٔ مجردات در صور اشباح جسمانی در این مرتبه رخ می‌دهد؛ چنان که پیامبر اکرم صَلَّى اللهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ جبرئیل عَلَيْهِ السَّلَام را به صورت دحیة کلبی در این عالم می‌دید یا عارفان ارواح انبیا و اولیا را به صورت اشباح در این عالم شهود می‌کنند (جامی، ۱۳۷۰: ۵۲؛ قونوی، بی‌تا: ۲۰۵). بدین ترتیب برزخ همان تعلق نفس انسان به بدن مثالی، پس از مفارقت نفس از بدن عنصری اوست. همان طور که ملکوت دنیا همان عمل متجسد انسان در برزخ است؛ زیرا نفس به سبب اختیاری که در دنیا داشته، بدن برزخی خویش را به صورتی نیکو یا زشت ساخته و پرداخته است. لذات و آلام برزخ همگی جسمانی و حقیقی بوده و مدرک آن‌ها نیز خیال انسان است (قیصری رومی، ۱۳۷۵: ۱۳۵). لذا عالم خیال یا مثال، یکی از کلیدی‌ترین مبانی ذهنی شیخ اکبر در اعتقاد به تجسم اعمال است. بدین ترتیب سؤال اصلی مقاله این خواهد بود که چه رابطه‌ای بین خیال و تجسم اعمال وجود دارد؟ همچنین خواب و مکاشفه به عنوان مراتبی از ارتباط خیال متصل با عالم برزخ، چه نقشی در اثبات تجسم اعمال دارند؟ نقش خلاقیت قوهٔ خیال در این زمینه چگونه است؟

به رغم جایگاه مهم این بحث در بین عرفای مسلمان، متأسفانه تحقیق مستقلی در

رابطه با نقش خیال در شکل‌گیری نظریه تجسم اعمال نزد عرفا صورت نگرفته و تنها در خلال کتب و مقالات به این مطلب اشاره شده است. تنها در دو مقاله «تجسم اعمال از منظر عرفانی و اخلاقی امام خمینی» نوشته محمدباقر شریعتی سبزواری و «جریان‌شناسی خیال در منظومه عرفانی محی‌الدین ابن عربی» نگاشته مریم صانع‌پور و احمد بهشتی، به طور محدود به این امر پرداخته شده است. لذا این مقاله بر آن است تا به صورت مستقل، به تبیین و اثبات نقش خیال در تجسم اعمال بپردازد و تا حدودی این خلأ را پر کند. از طرفی روش تحقیق در این مقاله، تحلیلی - تبیینی بوده و تأکید آن بر آرای ابن عربی و تا حدودی شارحان و عارفان پس از اوست.

۱. مفهوم‌شناسی خیال

ابن عربی خیال را در معانی مختلفی به کار می‌برد. گاهی این واژه را برای کل «ماسوی‌الله» و عالم هستی به کار می‌برد و گاهی به عنوان واسطه بین عالم عقل و ماده و زمانی نیز به عنوان یکی از قوای انسانی. وی از دو مورد اخیر به خیال یا مثال منفصل و متصل یاد می‌کند (چیتیک، ۱۳۸۵: ۸۶). بر مبنای معنای اول، وی تمام موجودات را سایه و خیالی از وجود حق دانسته که چیزی جز تجلی و ظهور حضرت حق نیستند (ابن عربی، ۱۹۴۶: ۱۰۴/۱). معنای مذکور با گستره وسیعی که دارد، اعم از واژه برزخ بوده و می‌توان گفت که از نظر ابن عربی، خیال اعم از برزخ بوده و رابطه بین آن دو عموم و خصوص مطلق است. اما با توجه به اینکه بحث تجسم اعمال، ناظر به عوالم پس از مرگ است، معنای اول خیال، مد نظر ما در این نوشتار نبوده و بحث متمرکز بر دو معنای اخیر خیال خواهد بود.

از سویی دو واژه «خیال» و «تخیل» در عبارات محی‌الدین گاهی به جای یکدیگر استعمال شده‌اند؛ در حالی که دقت در عبارات او تفاوت این دو کلمه را روشن می‌کند. شیخ برای خیال ارزشی ویژه قائل بوده و آن را حقیقت محض می‌داند، اما در مورد تخیل معتقد به درآمیختن حق و باطل است (همو، بی‌تا: ۱۱۳/۲). نوآوری او بیشتر ناظر به خلاقیت قوه خیال در انسان است؛ چرا که متفکران پیش از او صرفاً این قوه را مخزن صور می‌دانستند.

۲. اقسام خیال

۱-۲. خیال منفصل

خیال منفصل در خارج از انسان و در عالم واقع تحقق دارد. از طرفی قوای نفسانی انسان، شرط تحقق آن نیست. شیخ اکبر برای این عالم، تمثیل حضرت جبرئیل به صورت دحیه کلبی را مثال می‌زند (همان: ۳۰۰/۴). این عالم، واسطه بین مجرد محض و جسمانیت محض بوده و از همین رو جوهری روحانی است که دارای مقدار و برخی خواص ماده است (قیصری رومی، ۱۳۷۵: ۹۷). مهم‌ترین خاصیت این عالم، تلطیف عالم ماده از سوئی و جسمانیت بخشیدن عالم عقل از سوی دیگر است. این خاصیت که لازمه برزخی بودن عالم خیال است، یکی از مبانی اثبات تجسم اعمال در عوالم اخروی می‌باشد؛ به طوری که در ظرف خیال، باطن عمل که امری معنوی است، تجسم یافته و صوری زیبا یا موحش به خود می‌گیرد. عبدالکریم جیلی یکی از نتایج تلطیف جسمانیات و تجسیم روحانیات را توجیه مسائلی مانند معاد جسمانی، معراج جسمانی رسول اکرم صَلَّى اللهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ، عروج حضرت عیسی و ادریس عَلَيْهِمَا السَّلَام به آسمان و البته لذت و الم حسی میت در قبر که همان تجسم اعمال است، بیان می‌کند (۱۳۲۶: ۱۳۴). عالم مثال، در سیر نزول بنام «غیب امکانی» و در سیر صعودی به اسم «غیب محالی» شناخته می‌شود (قیصری رومی، ۱۳۷۵: ۱۰۲). سیدجلال‌الدین آشتیانی تفاوت برزخ نزولی و صعودی را چنین بیان می‌کند:

وجود از عقل شروع می‌نماید و مراتب عقول را پیموده، به وجود برزخی می‌رسد، بعد از طی مراتب و مراحل برزخی به عالم ماده می‌رسد. این سیر را قوس نزولی نامیده‌اند و چون منتهای حقایق حق است، وجود به جذبیه ربوبی از هیولی شروع نموده، بعد از طی مراتب نباتی و قطع منازل و مراحل حیوانی به مقام خیال و برزخ می‌رسد و برزخ راه و طریق سفر به عالم عقل و فناء فی الله است. نفس بعد از استیفای مراتب نباتی و حیوانی و رسیدن به مقام خیال بالفعل، به واسطه اعمالی که ناشی از نیات است، از او سر می‌زند، قهراً صوری برزخی در باطن وجودش حاصل می‌شود و هر عملی مبدأ حصول هیئتی در روح می‌گردد. این صور و ملکات در سایر قوای غیبی نیز حصول پیدا می‌نمایند. صور خیالی مانند عقلی به حسب وجود، عین وجود نفس است

(۱۳۷۰: ۵۱۳) ... دلیل غیریت برزخ نزولی و صعودی نیز عدم تکرار در تجلی و استحالهٔ تحصیل حاصل است (همان: ۵۱۴).

از نظر ابن عربی تمام آنچه انسان پس از مرگ و در برزخ صعودی ادراک می‌کند، با همان صور خیالی آن‌ها بوده و ادراک مذکور، ادراکی حقیقی است. برخی از این صور خارج از تصرف انسان و در مثال مطلق‌اند، مانند ارواح انبیا و شهدا، و بعضی تحت تصرف او و در مثال مقیدند، مانند صوری که بر انسان در عالم خواب متجلی می‌شود (بی‌تا: ۳۰۷/۱). اگرچه شیخ استدلالی برای اثبات تجسم اعمال مطرح نکرده، اما با تفکیک قوس صعودی از نزولی، نقطهٔ عطفی را در اثبات تجسم اعمال رقم می‌زند، در حالی که پیش از او چنین تفکیکی صورت نگرفته و بعدها ملاصدرا با استفاده از همین مطلب، به برهانی کردن تجسم اعمال همت گماشت.

۲-۲. خیال متصل

خیال متصل نیز یکی از قوای ادراکی انسان است که وظیفه درک صور مثالی (همان: ۶۳/۳) و همچنین خلق صور محسوس از معانی عقلی را دارد (همو، ۱۹۴۶: ۹۰/۱). شیخ برای مورد اخیر، متجسد شدن محبوب خویش توسط قوهٔ خیال را مثال می‌زند؛ به طوری که بین او و خیال تجسد یافته، تخاطب و تفاهم صورت می‌گیرد (همو، بی‌تا: ۳۲۵/۲). بدین ترتیب قوهٔ خیال با ایجاد ارتباط بین معقول و محسوس، مادیت را از ماده سلب کرده و به آن وجود مثالی و خیالی می‌دهد و از سوی دیگر، معانی عقلی را تنزل داده و در قالب حسی می‌گنجاند (همو، ۱۳۶۷: ۶۰۹/۱). به همین دلیل است که تصور دو امر متضاد و گاه متناقض در عالم خیال ممکن می‌شود (همو، بی‌تا: ۳۰۶/۱). همچنین جایگاه این صور خیالی در قلب انسان است (همان: ۳۱۷/۱). قیصری اولین کشف مؤمن را مربوط به این مرتبه از خیال دانسته و آن را راهی برای دستیابی به مثال مطلق و عالم ارواح بیان می‌کند (قیصری رومی، ۱۳۷۵: ۷۸۳).

بنابراین تفاوت اصلی بین خیال منفصل و متصل این است که خیال متصل، قائم به شخص متخیل است و با از بین رفتن او، خیال متصل نیز از بین خواهد رفت. اما خیال منفصل یکی از حضرات خمس بوده و قائم به شخص نیست، بلکه تجسد معانی و

ارواح در این عالم، وابسته به خاصیت ذاتی آن است نه چیز دیگر (غراب، ۱۴۱۴: ۵۶).

۳. ارتباط خیال متصل با عالم خیال منفصل

محل‌الدین برای معرفت حاصل از خیال، اهمیتی ویژه قائل است تا جایی که می‌گوید: هر کس جایگاه خیال را نشناسد، واجد هیچ گونه معرفتی نیست و اگر عارف، معرفت خیالی نداشته باشد، بویی از معرفت نبرده است (ابن عربی، بی‌تا: ۳۱۳/۲).

او در یک تقسیم کلی، عالم را به غیب و شهادت تقسیم می‌کند. از نظر او هر آنچه از چشم پوشیده و خارج از عالم شهادت باشد، داخل در عالم غیب خواهد بود. بنابراین اگر انسان به مقام غیب دست یابد، خداوند او را به کل ماسوای خویش آگاه می‌کند. پس انسان می‌تواند نفس و عین خویش را در حالی که خارج از نفس است، مشاهده کند؛ همانند حضرت آدم علیه السلام که خود و ذریه‌اش را مشاهده نمود (همان: ۷۸/۳). البته منظور ابن عربی این نیست که هر کس علم به غیب داشته باشد، لزوماً غیب تمام عالم را به نحو بسیط ادراک می‌کند، بلکه اطلاع از غیب، دارای مراتبی است و بالاترین مرتبه آن وقوف به «مقام غیب» است که فراتر از هر گونه کشفی است. به همین دلیل، انسان‌های معدودی را قادر به درک این مقام می‌داند (همان: ۸۰/۳). بر این اساس، میزان ارتباط سالک با مثال منفصل، بستگی به گستره و قوت کشف او از این عالم دارد؛ به طوری که اگر کشف او فی‌الجمله و محدود باشد، آگاهی او از عالم برزخ نیز به همان میزان است.

از نظر ابن عربی، خیال متصل مانند آینه، منعکس‌کننده معارف و صور عالم خیال منفصل است. بنابراین بین این دو عالم تطابق وجود داشته و خیال متصل راهی برای رسیدن به خیال منفصل می‌باشد. از طرفی بر مبنای تطابق عوالم، خیال منفصل نیز نمایانگر عالم عقل و سایه آن است، پس مسیر انسان برای عروج به عالم ارواح و امور مجرد و همچنین اطلاع انسان از عین ثابت خویش، از خیال متصل شروع می‌شود (قیصری رومی، ۱۳۷۵: ۹۹). محل‌الدین خیال را از سنخ نور دانسته و آن را از هر گونه فساد و خطایی مصون می‌داند؛ چرا که ادراک خیالی همانند ادراک حسی، مصون از خطاست و آنچه متصف به صدق و کذب یا خطا و صواب می‌شود، حکمی است که

توسط انسان صادر می‌گردد (غراب، ۱۴۱۴: ۳۴). به همین دلیل، صحت مزاج انسان و پیش‌زمینه‌های فکری‌اش در ادراکات خیالی او دخالت دارد.

ارتباط خیال متصل با عالم مثال مطلق و ارتقای نفس از ظاهر به باطن، در این دنیا از دو طریق خواب و مکاشفه امکان‌پذیر است (قونوی، ۲۰۰۸: ۱۲۲). پس از مرگ نیز این انتقال و ارتقا با ورود انسان به عالم برزخ ادامه خواهد داشت و آنچه در این دنیا از طریق خواب یا مکاشفه به نحو ضعیف مشاهده می‌کرد، در عالم برزخ به صورت قوی‌تر و بالعیان ادراک می‌کند. محی‌الدین سنخ تجلیات صور معنوی در دنیا، برزخ و بهشت را یکی دانسته که گاهی در خواب و گاهی نیز در بازار بهشت قابل مشاهده‌اند (ابن عربی، بی‌تا: ۱۴۹/۱). بدین ترتیب با بررسی خواب و مکاشفه در این دنیا و اطلاع از عین ثابت و حالات انسان، می‌توان وضعیت او در عوالم دیگر را نیز بررسی نمود.

اطلاع از عین ثابت و خیال متصل، ربط وثیقی با بحث تجسم اعمال دارد؛ چرا که یکی از راه‌های اثبات تجسم اعمال، شهود و وقوف عارف بر دیگر عوالم علوی است که حقیقت اعمال در آنها ثبت و ضبط شده است. از نظر ابن عربی، حقیقت صور خیالی در این دنیا برای همگان آشکار نیست و زمانی که انسان بعد از مرگ، وارد عالم برزخ و قیامت می‌شود، چشمی تیزبین داشته^۱ و آنچه در این دنیا باطن او بود، تبدیل به ظاهرش در آخرت خواهد شد (همان: ۳۸۴/۱).

۴. کارکرد خواب در تجسم اعمال

خواب یکی از راه‌های ارتباط انسان با عالم مثال است. به عبارتی، خواب حس و معنا را به عالم صور انتقال می‌دهد؛ به طوری که در یکی، معانی لباس ماده را، و در دیگری تنها خواص ماده را با تجرید انتقال می‌دهد (همان: ۳۷۸/۲). از دید ابن عربی، خواب عرصه فعالیت خیال است، جایگاهی است که انسان اعراض را قائم به ذات دیده و با آنها سخن می‌گوید و از سویی در وجود آنها هیچ شکی ندارد (همان: ۳۱۱/۲). در حقیقت، صوری که انسان در خواب مشاهده می‌کند، صور عالم است که در ضمن

۱. ﴿لَقَدْ كُنْتُمْ فِي غَفْلَةٍ مِنْ هَذَا فَكُفُّوا عَنْكُمْ غِطَاءَ كِفْئِكُمْ فَاصْبِرْ لِحُكْمِ الْيَوْمِ حَدِيدٌ﴾ (ق / ۲۲)؛ [به او می‌گویند: واقعا که از این [حال] سخت در غفلت بودی. پس ما پرده‌ات را [از جلوی چشمانت] برداشتیم و دیده‌ات امروز تیز است.

اسم باطن خداوند متعال بوده و تعبیر آن به این است که تمامی این صور، احوالات شخص نائم است (همان: ۳۸۰/۲).

محمی‌الدین خواب را به دو بخش تقسیم می‌کند؛ بخشی وظیفه انتقال (تجسیم صور روحانی) را دارد و بخش دیگر مخصوص استراحت است که شخص در این حالت هیچ گونه رؤیایی نمی‌بیند. از نظر او، محل رؤیا همین نشئه عنصری است و به همین دلیل، ملائک خواب و رؤیا نمی‌بینند. مکان آن را نیز در این دنیا، تحت فلک ماه و در آخرت تحت فلک کواکب ثابت می‌داند (همان). در بخش انتقال - که در بردارنده رؤیاست - ابزارهای حسی منتقل به ابزارهای باطنی شده و شروع به ادراک می‌کنند. بدین ترتیب چشم باطنی، عالم خیال را مشاهده کرده و معانی برای او تجسم پیدا کرده و حقایق عالم - همان گونه که هست - بر انسان ظاهر می‌شوند. این حضرت، همانند پلی انسان را از عالم حس به عالم معنا منتقل می‌کند (همان: ۳۷۹/۲). شیخ اکبر سه منشأ برای رؤیا در نظر می‌گیرد: گاهی منشأ آن را عنایت الهی دانسته و افاضه آن را به فرشته منسوب می‌کند؛ زمانی آن را برگرفته از القانات شیطانی برشمرده و گاهی نیز ناشی از صور ضبط شده در حس مشترک می‌داند (همان: ۳۷۵/۲).

شبهت ویژه خواب به مرگ که در روایاتی مانند «إِنَّ النُّومَ أَخُو الْمَوْتِ» (الصادق علیه السلام، ۱۴۰۰: ۴۴) و همچنین «لِلموتِ كما تَمون ولتبعن كما تستيقظون» (صدوق، ۱۴۱۴: ۶۴) (همان طور که می‌خوابید، خواهید مرد و همان طور که بیدار می‌شوید، مبعوث خواهید شد)، مورد اشاره قرار گرفته است، روشی مناسب برای توجیه تجسم اعمال در عوالم اخروی است؛ زیرا همان طور که انسان در عالم خواب از بدن خود غافل شده و خود را در جایگاهی دیگر با صورت‌های زیبا یا ناخوشایند مشاهده می‌کند، با مفارقت روح از بدن، در حالی که ملکات نیک یا بد همراه اوست، غافل از بدن و در عالم مثالی متناسب با اعمال خویش حاضر خواهد شد (املی، ۱۴۲۲: ۱۳۵/۶-۱۳۶). شبهت عالم برزخ به عالم خواب را می‌توان از آیه «اللَّهُ يَتَوَفَّى الْأَنْفُسَ حِينَ مَوْتِهَا وَالَّتِي لَمْ تَمُتْ فِي مَنَامِهَا فَيُمْسِكُ الَّتِي قَضَىٰ عَلَيْهَا الْمَوْتَ وَيُرْسِلُ الْأُخْرَىٰ» (زمر/ ۴۲) نیز برداشت کرد؛ زیرا بر مبنای این آیه، عالم برزخی که انسان بعد از مرگ بدان منتقل می‌شود، همان عالم مثالی است که انسان خوابیده در آن قرار دارد؛ چرا که میت، محبوس در عالم مثال و انسانی که از

خواب بیدار شده، از همان برگشته است (جیلی، ۱۴۱۷: ۳۳۸).

بنابراین فارغ از اینکه اعتقاد شیخ در مورد مکان خواب، تحت تأثیر هیئت بطلمیوسی بوده و قابل دفاع نیست، خواب را می‌توان از نظر او کاشف احوالات درونی انسان و مسیری برای پی بردن به حقیقت اعمال دانست؛ چرا که اولاً خواب معبر عالم حس و مثال است، و ثانیاً عملیات تجرید ماده و تجسم روحانیات را بر عهده دارد، و ثالثاً شباهت ویژه آن به مرگ و عوالم پس از آن، شبیه‌ساز مناسبی برای تجسم اعمال است.

۵. نقش کشف و شهود در تجسم اعمال

کشف به معنای برداشتن حجاب است و در اصطلاح، به اطلاع پیدا کردن از معانی غیبی و امور حقیقی که بر دیگران پوشیده است، اطلاق می‌شود (جرجانی، ۱۳۷۰: ۱۶۲). این کشف به نحوی است که حقیقت برای عارف بالعیان روشن شده و جای هیچ شک و شبهه‌ای باقی نماند (زقزوق، ۱۴۳۰: ۷۲۴). شهود نیز آن است که عارف، اشیا را با دلایل توحید ببیند و توحید را در تمام اشیا بدون هیچ شکی مشاهده کند (ابن عربی، بی‌تا: ۴۹۵/۲). بین مکاشفه و مشاهده تفاوت لطیفی وجود دارد؛ به طوری که متعلق مکاشفه معانی و متعلق مشاهده ذوات است. به عبارتی، مکاشفه از طریق تلطیف امور مادی و مشاهده از راه تکائف و تجسم امور لطیف و معنوی حاصل می‌شود. بنابراین مکاشفه والاتر از مشاهده است (همان: ۴۹۶/۲). البته در غالب موارد، این دو عنوان به یک معنا و به جای یکدیگر به کار می‌روند. اما بر مبنای تفاوت مذکور و تعریف تجسم اعمال، مشاهده قربت بیشتری با تجسم اعمال دارد. بدین ترتیب انسان با شهود حقایق هستی که بخشی از آن، شهود حقیقت اعمال و اعتقادات خود یا دیگران است، از طریق خیال متصل با عالم مثال منفصل ارتباط برقرار کرده و حقایق عوالم برتر را در همین دنیا می‌بیند. به عبارتی، قبل از مفارقت روح از بدن و ورود به عالم برزخ و قیامت، با تجرد مثالی یا عقلی که در این دنیا کسب کرده، قادر خواهد بود که تجسم اعمال و اعتقادات را مشاهده کند. تلمسانی در این باره می‌گوید:

گاهی در عالم خیال و خلوت، صفات نفس عارف بر او ظاهر می‌شود، به طوری که

اگر صفت درندگی بر او غالب شده باشد، صورت نفس خود را به شکل شیر مشاهده می‌کند و اگر در قید و بند جهالت باشد، خود را در بند و زنجیر خواهد دید. گاهی نیز ارواح ملائک و معانی روحانی را به او نشان می‌دهند. در بدو امر گمان می‌کند که این صور در عالم حس برای او اتفاق افتاده، در حالی که تمام این صور در عالم خیال برای عارف نمایان می‌شوند (۱۳۷۱: ۲۱۳/۱).

۱-۵. متعلق کشف و شهود

متعلق مکاشفه گاهی عمل و گاهی ملکات انسان است. رابطه عمل و ملکه یک رابطه طرفینی و متقابل است؛ به طوری که با تکرار عملی خاص، برای انسان ملکه خاصی پدید می‌آید و بعد از تشکیل ملکه، اعمال مطابق با آن و بدون زحمت و تکلف صادر می‌شوند. از طرفی همان طور که یک ماهیت مانند رطوبت در سه موطن حس، خیال و عقل قابل درک است (صدرالدین شیرازی، ۱۳۶۰: ۴۵۷)، ملکات و اعمال انسان نیز در این سه موطن قابل ادراک‌اند. بدین ترتیب مثلاً خشم و غضب که علائمی ظاهری مانند سرخی چهره و تغییر لحن و صدا دارد، صورتی مثالی و وجودی عقلی و معنوی نیز دارد. از طرفی این صور، دائم در تغییر و تبدیل‌اند و این تغییر دائمی به دلیل عدم ثبات در اعراض است (جندی، ۱۴۲۳: ۵۷۳). همچنین صور مذکور، به اعتبار وجود خیالی و معنوی قابل مشاهده عارف خواهند بود و از آنجایی که در دیدگاه عرفا، ظهورات مراتب عالیه، شدیدتر و قوی‌تر از مراتب پست‌تر هستند و هر ظهوری که در مرتبه پایین جلوه کند، جلوه آن در مراتب بالایی قوی‌تر است، شهود صور یا حقیقت اعمال و ملکات در عالم مثال و عقل، قوی‌تر از تحقق فعلی آن در عالم ماده و حس خواهد بود.

۲-۵. اقسام کشف

عرفا برای مکاشفه تقسیمات مختلفی ذکر کرده‌اند که هر تقسیم بر مبنای ملاکی خاص مطرح شده است. ایشان گاهی ادراک حواس پنج‌گانه و عدم آن را ملاک قرار داده و مکاشفه را به صورتی و معنوی تقسیم نموده‌اند و زمانی نیز دخالت و عدم دخالت قوه مخیله را در نظر گرفته و تقسیمات ذیل را مطرح کرده‌اند:

۱. کشف مجرد: کشفی است که عارف با روح مجرد، مطلب پوشیده‌ای را در عالم خواب یا بیداری مشاهده کرده و هر آنچه دیده، در عالم واقع تحقق یابد. از آنجایی که قوه مخیله در این قسم دخالتی نکرده، اولاً نیازی به تأویل ندارد و ثانیاً کذب و عدم صدق از آن منتفی است.

۲. کشف مخیل: روح انسان در خواب یا بیداری به برخی از مغیبات اطلاع پیدا کرده و نفس او در این ادراک مشارکت و دخالت کند؛ به طوری که قوه مخیله، صورتی از محسوسات را که مناسب آن معناست، به آن پیوشاند؛ مانند مشاهده عداوت و خبث باطن در صورت مار و عقرب در عالم خواب. این قسم از شهود، محتاج تعبیر و کشف حقیقت است و از طرفی به دلیل مداخله قوه مخیله، این نوع از کشف مصون از کذب نیست.

۳. خیال مجرد: در این قسم، مخیله انسان خواسته‌ها و خواطر نفسانی او را در عالم خواب یا بیداری به اشکال مختلف درآورده و شخص همان را مشاهده می‌کند. این حالت اگر در خواب اتفاق افتد، «اضغاث احلام» و اگر در حالت بیداری باشد، «واقعه کاذب» نام دارد (بن عثمان، ۱۳۸۰: ۱۷۲-۱۷۷).

کشف صوری از طریق حواس پنج‌گانه و در عالم مثال اتفاق می‌افتد؛ به طوری که مکاشفه یا از طریق مشاهده است، مانند دیدن صور ارواح تجسد یافته و انوار روحانی، یا از راه شنیدار است، مثل شنیدن وحی از جانب رسول خدا ﷺ به صورت صدای زنبور یا صدای جرس، یا به وسیله استنشاق نفحات الهی است، مانند حدیث پیامبر ﷺ که فرمود: «همانا نسیم رحمت را از جانب یمن استشمام می‌کنم»، یا از طریق حس لامسه است که از طریق اتصال بین دو نور یا جسم مثالی حاصل می‌شود، مانند کلام منسوب به رسول الله ﷺ که فرمود: «خداوند دستش را بین دو کتف من قرار داد؛ به طوری که خنکی آن را بین دو سینه خود احساس کرده و به آنچه بین زمین و آسمان‌هاست، علم پیدا کردم»، یا از طریق قوه چشایی است، به طوری که عارف با چشیدن و خوردن آن‌ها به معانی غیبی اطلاع پیدا می‌کند (قیصری رومی، ۱۳۷۵: ۱۰۸). در بین اقسام کشف، آنچه مربوط به تجسم اعمال و ظهور در عالم خیال است، یکی کشف مخیل و دیگری انواع مکشفات صوری است؛ زیرا در مکشفات معنوی محض، عارف صور مثالی مشاهده نمی‌کند، بلکه صرفاً معنایی بدون صورت را ادراک می‌کند. خیال مجرد نیز

در واقع مشاهده حقیقی نبوده و صرفاً صورت‌سازی نفس است.

۶. تعبیر و تأویل خواب و مکاشفه

دخالت شیطان و قوه مخیله در خواب و رؤیا، ارجاع خواب به استاد و تعبیر آن را امری ضروری می‌کند تا جایی که شیخ، تعبیر رؤیا را برای برخی از پیامبران الهی نیز لازم می‌داند. او در مورد رؤیای ذبح فرزند حضرت ابراهیم علیه السلام می‌گوید:

حضرت ابراهیم خواب خود را تعبیر نکرد؛ چرا که انبیا و اولیا هرآنچه در عالم رؤیا مشاهده می‌کنند، مطابق واقع و بی‌نیاز از تعبیر است. در حالی که آنچه ایشان در عالم رؤیا دید، رمزی و محتاج تعبیر بود (ابن عربی، ۱۹۴۶: ۸۶/۱).

سپس این واقعه را نشانه‌ای از جانب خداوند برای حضرت ابراهیم علیه السلام بیان می‌کند؛ به طوری که معانی عالم مثال را که در صور حسی بر ایشان ظاهر می‌شود، نمی‌توان همیشه حمل بر ظاهر نمود، بلکه گاهی باید از ظاهر این صور به باطن آنها عبور کرد. مکاشفات صوری عرفا نیز همانند رؤیا نیازمند تعبیر است؛ چرا که تنها تفاوت کشف و رؤیا در ظرف تحقق آن دو می‌باشد. لذا در هر دو حالت، معانی و امور غیبی لباس مثالی پوشیده و متجسد می‌شوند. پس در مکاشفه نیز محتاج علم دیگری برای رمزگشایی خواهیم بود (جندی، ۱۴۲۳: ۳۸۴).

ابن عربی پس از بیان لزوم تعبیر برای رؤیا، ظهور حضرت حق در مخلوقات را نیز محتاج تعبیر می‌داند (۱۹۴۶: ۸۷/۱). از دیدگاه او جمیع ماسوی‌الله در عین حالی که حقیقی‌اند، جملگی خیال اندر خیال‌اند؛^۱ زیرا هم حقایق اشیا و هم مفهوم اعتباری آنها، هر دو خیال‌اند، پس عالم خیال اندر خیال است. از طرفی خیال چیزی، غیر آن و در مرتبه‌ای پایین‌تر از آن قرار دارد (قیصری رومی، ۱۳۷۵: ۵۵). بر این مبنا هر مخلوقی حتی افعال انسان، دارای ظاهر و باطن است و باید از ظاهر به باطن رسید. ظهر و بطن اعمال، مطلب

۱. إنما الكون خیال، وهو حق فی الحقیقة
كل من یعلم هذا حاز أسرار الطریقة
(ابن عربی، ۱۹۴۶: ۱۵۹/۱)

شاه نعمت‌الله ولی نیز در این باره می‌گوید:
گویند سوی الله خیال است به حقیقت
این نیز خیالی است که گویند خیال است
(دیوان شاه نعمت‌الله ولی، ۱۳۸۰: ۱۲۸)

شرفی است که عرفای مسلمان از قرآن^۱ و روایات^۲ برداشت کرده و آن را وسیله‌ای برای تبیین تجسم اعمال قرار داده‌اند (آملی، ۱۳۸۲: ۲۳). بنابراین شیخ با تشبیه عالم به خواب و لزوم تعبیر خواب، این تعبیر را به تمامی شئون عالم هستی از جمله افعال و اعتقادات انسان سرایت داده و باطن داشتن اعمال در عوالم دیگر و تجسم آن‌ها را مطرح می‌کند.

۷. نقش «همت» در تجسم اعمال

از آنجا که انسان نمونه کاملی از عالم اکبر و کون جامع است، می‌تواند همانند خداوند از قدرت خلق کردن نیز بهره‌مند باشد؛ چرا که نسبت موجودات به خداوند متعال همانند نسبت صورت‌های خیالی انسان به خود اوست. بدین ترتیب انسان با خلقی صورت در عالم خیال، شبیه‌ترین موجود به خالق خویش است (ابن عربی، بی‌تا: ۲۹۰/۳). خلاقیت مذکور گاهی تنها در ذهن و نفس انسان شکل می‌گیرد و گاهی از مرز نفس فراتر رفته و در خارج نیز تحقق عینی می‌یابد.

ابن عربی از این قدرت خلاقه انسان که منشأ آثاری خارج از نفس می‌گردد، به «همت» یاد می‌کند و قدرت مذکور را مرتبه‌ای اعلی و پیشرفته‌تر از قوه خیال می‌داند. به عبارتی عارف می‌تواند به مرتبه‌ای برسد که آنچه دیگران با قوه خیال خود در عالم خیال و رؤیا خلق می‌کنند، با همت خویش در عالم خارج و واقع خلق کند (۱۹۴۶: ۸۸/۱)؛

۱. آیاتی مانند: «إِنَّ الَّذِينَ يَأْكُلُونَ أَمْوَالَ الْيَتَامَىٰ ظُلْمًا إِنَّمَا يَأْكُلُونَ فِي بُطُونِهِمْ نَارًا وَسَيَصْلَوْنَ سَعِيرًا» (نساء / ۱۰)؛ در حقیقت، کسانی که اموال یتیمان را به ستم می‌خورند، جز این نیست که آتشی در شکم خود فرو می‌برند و به زودی در آتشی فروزان درآیند. همچنین: «وَلَا يَغْتَبِ بَعْضُكُم بَعْضًا أَيُّكُمْ أَحَدُكُمْ أَنْ يَأْكُلَ لَحْمَ أَخِيهِ مَيْتًا فَكَرِهْنَاهُ وَأَتَقُوا اللَّهَ إِنَّ اللَّهَ تَوَّابٌ رَحِيمٌ» (حجرات / ۱۲)؛ و بعضی از شما غیبت بعضی نکند. آیا کسی از شما دوست دارد که گوشت برادر مرده‌اش را بخورد؟ از آن کراهت دارید. از خدا بترسید که خدا توبه‌پذیر مهربان است.
۲. مانند روایت امام صادق علیه السلام که فرمود: پیامبر خدا نماز صبح را با مردم خواند. سپس جوانی را در مسجد دید که از شدت بی‌خوابی سر می‌جنباند. رنگش زرد بود، جسمش لاغر و چشمانش در کاسه سر فرو رفته بود. پیامبر صلی الله علیه و آله به وی فرمود: جوان! چگونه صبح کردی؟ گفت: ای پیامبر! با یقین صبح کردم. پیامبر صلی الله علیه و آله از سخنش شگفت‌زده شد و فرمود: هر یقینی حقیقتی دارد. حقیقت یقین تو چیست؟ گفت: ای پیامبر! یقین من همان است که مرا اندوهگین ساخته و شب‌ها بیدار نگاهم داشته و روزها [با روزه‌داری] تشنه‌ام کرده است. خود را از دنیا و آنچه در آن است، رها ساختم. گویا بر عرش پروردگارم می‌نگرم که برای رستخیز برپا شده و مردم برای حسابرسی از قبرها سر برآورده‌اند و من در میان آنانم (کلینی رازی، ۱۴۰۷: ۵۳/۲).

همانند «بدلاء»^۱ که در آن واحد در اماکن مختلفی حضور پیدا کرده و حوائج بندگان خدا را برآورده می‌کنند (قیصری رومی، ۱۳۷۵: ۶۳۲). خلق از طریق همت، با شعبده و امثال آن تفاوت اساسی دارد؛ زیرا شعبده‌بازان تصاویری را در خیال مخاطب به وجود می‌آورند که وجود خارجی ندارند؛ در حالی که عارف به وسیله همت، موجوداتی قائم به نفس را در عالم خارج خلق می‌کند (همان). از طرفی وظیفه حفظ آن مخلوق نیز با «همت» خواهد بود؛ به طوری که هر گاه عارف از مخلوق خویش غافل شود، مخلوق از بین خواهد رفت، مگر اینکه هیچ‌گاه غافل نشده و نسبت به تمام حضرات، احاطه و اشراف داشته باشد (ابن عربی، ۱۹۴۶: ۸۹/۱).

اشکال و جواب

اما با توجه به مبنای ابن عربی در وحدت وجود و مسئله تشان، در تفکر او اصلاً خلق کردن معنا ندارد، بلکه کل عالم بر مبنای ظهور و تجلی از حضرت حق صادر شده و زمانی که در مورد خداوند معتقد به خلق از عدم نیست، پس چطور در مورد عارف، قائل به خلق اشیا در خارج شده است؟
عفیفی در پاسخ به این اشکال و توجیه همت از دیدگاه ابن عربی، دو صورت را مطرح می‌کند:

۱. عارف در حال فناء فی الله قدرت بر خلق پیدا می‌کند؛ به طوری که خداوند به دست او چیزی را در عالم خارج پدید می‌آورد. بنابراین فعل مذکور کار خداوند است، اما به وسیله عارف در خارج محقق می‌شود و عارف نقشی جز وساطت در این زمینه ندارد. توجیه مذکور، شبیه به نظریه کسب در تفکر اشاعره است.
۲. خلق عارف همان پدید آوردن چیزی در یکی از حضرات خمس (حضرت ذات، عقول، ارواح، مثال و حس) است. بنا بر این توجیه، منظور از همت این است که عارف در حضرت حس چیزی را ظاهر می‌کند که در حضرات بالاتر بالفعل وجود داشته است، نه اینکه عارف چیزی را به وسیله همت از عدم به وجود می‌آورد (همان: ۸۰/۲).

۱. بدلاء هفت نفرند که خداوند متعال اقلیم هفت‌گانه را به واسطه آنها حفظ می‌کند. به این دلیل به آنها بدلاء گفته شده که هر گاه یکی از آنها به جایی مسافرت کند، جسمی همانند خود را باقی می‌گذارد، به طوری که کسی متوجه غیبت او نمی‌شود (ابن عربی، بی تا: ۷/۲؛ جامی، ۱۳۷۰: ۵۴).

بنا بر توجیه اول، اگرچه خداوند فاعل خلق است، اما نقش عارف در توجه تام به قوای روحی و تجمیع آنها برای خلق یا تغییر اشیا نمود پیدا می‌کند و در توجیه دوم، عارف واسطه صرف نیست، بلکه نقش اساسی در اظهار حقایق بالفعل در عوالم بالاتر را ایفا می‌کند. به نظر می‌رسد با توجه به دیدگاه ابن عربی در وحدت وجود و متمایز بودن ویژگی «همت» در عارف، توجیه دوم مناسب‌تر است.

در جای دیگر، شیخ با تسمک به آیه شریفه ﴿وَلَكُمْ فِيهَا مَا نَشْتَهِي أَنْفُسُكُمْ وَلَكُمْ فِيهَا مَا تَدْعُونَ﴾ (فصلت / ۳۱)، خلاصیت عبد را در دار آخرت اثبات کرده، به طوری که اگر به چیزی بگوید: باش، بلافاصله تحقق خارجی پیدا می‌کند و تنها فرق بین عبد و رب را در فقر و نیاز عبد می‌داند (همو، بی‌تا: ۷۳۴/۱). این قدرت خلاقانه که در این دنیا برای معدودی از انسان‌ها فعلیت می‌یابد، در عوالم اخروی برای تمام انسان‌ها به فعلیت می‌رسد و می‌تواند یکی از بهترین توجیهات تجسم اعمال و خلق صور زیبا و زشت در بهشت و جهنم باشد؛ زیرا بر مبنای آیه ﴿كُلُّ يَوْمًا عَلَىٰ شَاكِلَتِهِ﴾ (اسراء / ۸۴)، انسان افعال خود را چه در دنیا و چه در آخرت، بر اساس سریرت خویش انجام می‌دهد و همت نیز در راستای ذات و ملکات انسان به خلق صور می‌پردازد.

۸. جوهریت و عرضیت صور اعمال

مسئله دیگری که در بحث تجسم اعمال مطرح گردیده، جوهر یا عرض بودن صور متجسم شده در عوالم اخروی است. عبارات ابن عربی در این عرصه، متفاوت و گاه دویپهلوی بیان شده که کار را برای محققان سخت می‌کند. محی‌الدین در این باره می‌گوید:

انسان در خواب و پس از مرگ، اعراض را صوری قائم به نفس مشاهده کرده و آنها را مخاطب قرار می‌دهد؛ به طوری که در تجسد آنها هیچ شکی ندارد. عارف همین اجساد را در حال بیداری و از طریق مکاشفه می‌بیند. همان طور که انسان در آخرت وزن کردن صور اعمال را در حالی که آنها عرض‌اند می‌بیند (همان: ۳۰۴/۱-۳۰۵).

همچنین از نظر او، خداوند اعمال بنی‌آدم را با وجود اینکه عرض‌اند به صورت صور قائم به نفس حاضر کرده و آنها را در موازین قسط قرار می‌دهد. مرگ را نیز با

۱. و هر چه دل‌هایتان بخواهد در [بهشت] برای شماست، و هر چه خواستار باشید در آنجا خواهید داشت.

وجود اینکه نسبت است و از نظر تجسد ضعیف‌تر از عرض است. به صورت گوسفند سفید و سیاه - کنایه از کمال وضوح آن است - حاضر می‌کند (همان: ۱۸۳/۲)؛ چرا که در حضرت مثال، معانی تنها در صور محسوس ادراک می‌گردند (همان: ۵۹۲/۱). سؤالی که در این مورد به ذهن تبادر می‌کند، این است که چگونه ممکن است چیزی که عرض بوده، تبدیل به موجودی قائم به نفس شود؟ اما پاسخ به این سؤال با توجه به مبنای ابن عربی در عالم خیال مشکل نیست؛ چرا که از نظر او، اجتماع نقیضین یا ضدین در این حضرت (خیال) میسر و ممکن است (همان: ۳۰۶/۱). لذا یا باید تبدیل عرض به جوهر را خارج از ادراک عقلی دانست و یا حداقل برای توجیه فلسفی و منطقی آن، عدم اجتماع شروط تناقض در عالم خیال را مطرح کرد.

بدین ترتیب از نظر محی‌الدین، افعالی که از انسان در این دنیا صادر شده‌اند، در برزخ صعودی به صورت قائم به ذات حاضر شده و حتی بین انسان و آن اعمال ممکن است تخاطب صورت گیرد. به عبارت دیگر صور برزخی، همان صور اعمال و نتیجه افعال انسان در دنیا است.

۹. تجرد برزخی خیال

علاوه بر جوهر یا عرض بودن صور اعمال، تجرد برزخی قوه خیال نیز تأثیری بسزا در تجسم اعمال دارد. در مورد خیال متصل، فلاسفه مشایی معتقد به منطبعه بودن آن (ابن‌سینا، ۱۳۷۹: ۶۹۰) و فلاسفه صدرایی قائل به مجرد بودن آن، همانند قوه عاقله هستند (صدرالدین شیرازی، ۱۹۸۱: ۱۹۱/۹). لذا از دیدگاه ابن‌سینا و طرفداران او، پس از مرگ تمام قوای مادی نفس از بین رفته و تنها قوه عاقله که مجرد است، به عوالم دیگر منتقل خواهد شد. به همین دلیل، لذت و الم را عقلی دانسته و معاد جسمانی را صرفاً به دلیل شرعی می‌پذیرد. اما از دید کسانی که قائل به تجرد برزخی خیال باشند، این قوه نیز به همراه نفس بوده و معاد جسمانی و تجسم اعمال در برزخ و قیامت توجیه‌پذیر می‌شود. عرفا و از جمله ابن‌عربی، اشارات متعددی به تجرد مثالی این قوه کرده‌اند. البته به اثبات آن پرداخته و صرفاً به آیات، روایات و مشاهدات خویش اکتفا نموده‌اند. هرچند ممکن است همین اشارات ابن‌عربی مانند تأکید او بر جمع بین متضادین یا متناقضین

در عالم خیال (ابن عربی، بی‌تا: ۳۰۶/۱)، مقدمه‌ای برای متأخران از او مانند صدرالمتألهین در اثبات تجرد خیال شده باشد؛ چرا که صدرا یکی از دلایل تجرد خیال را بر مبنای امکان تصور دو امر متضاد در عالم خیال بیان می‌کند، به طوری که چنین امری در امور مادی به دلیل تضاحم وجود ندارد (صدرالدین شیرازی، ۱۹۸۱: ۴۸۲/۳). این دسته از عبارات شیخ باعث شده که برخی متأخران، تجرد مثالی قوه خیال را به وی منتسب کنند؛ برای مثال، سبزواری در این باره می‌گوید:

عرفای محققین - که از اشرافیه اسلام‌اند - نیز به تجرد خیال قائل‌اند و از ایشان بعضی به انشا و فاعلیت نفس نیز قائل‌اند، مثل شیخ محی‌الدین عربی، در *فصوص الحکم* گفته است: «بالوهم یخلق کلّ انسان فی قوه خیاله ما لا وجود له، إلا فیها وهذا هو الأمر العام لكلّ انسان» (۱۳۸۳: ۳۰۳).

همین نسبت را علامه حسن‌زاده آملی به عرفا داده و می‌گوید:
قوه خیال نزد محققین از عرفا منطبعه نیست؛ بلکه ایشان قائل به تجرد برزخی قوه خیال‌اند، نه تجرد تام عقلی آن (۱۳۷۱: ۶۸۱).

هرچند اثبات تجرد مثالی قوه خیال باعث توجیه تجسم اعمال در عالم برزخ و همچنین امکان ارتباط خیال متصل با عالم مثال منفصل می‌شود، اما توجیه‌گر عوالم برتر نخواهد بود. البته این مشکل علاوه بر ابن عربی، متوجه ملاصدرا نیز هست. به رغم اشکال مذکور، نمی‌توان از تأثیر شگرف خیال از دیدگاه محی‌الدین در حل مسائل پیچیده معاد چشم‌پوشی نمود؛ چرا که پس از او بزرگانی مانند صدرالمتألهین در مباحثی چون خلاقیت و فعال بودن قوه خیال (صدرالدین شیرازی، ۱۹۸۱: ۱۳۹/۹)، تفاوت برزخ نزولی و صعودی (همان: ۴۲/۵-۴۷)، تغییر ذاتی قوه خیال (همان: ۳۴۰/۱)، دریاچه بودن خیال برای عالم غیب، بقای قوه خیال پس از مرگ (همان: ۲۳۳/۹)، اثبات عالم مثال (همان)، جامع اضداد بودن قوه خیال و دیگر مسائل، وامدار شیخ اکبر هستند.

نتیجه‌گیری

۱. از دیدگاه ابن عربی، عالم هستی به غیب و شهادت تقسیم می‌شود و اگر انسان به غیب عالم دسترسی پیدا کند، خداوند او را بر کل ماسوای خویش آگاه می‌کند. این

امر باعث مشاهده عین مثالی نفس در خارج است.

۲. اگرچه از نظر او، اعمال انسان از سنخ عرض اند، اما در عوالم دیگر، صوری قائم به نفس داشته و تجسد می‌یابند که انسان می‌تواند آن‌ها را ببیند و با آن‌ها گفتگو کند.

۳. محی‌الدین با اعتقاد به تجرد برزخی قوه خیال، زمینه تجسم اعمال در عوالم اخروی را هموار کرد؛ چرا که پس از مرگ نیز قوه خیال به دلیل تجرد، همراه انسان بوده و سبب ادراک صور برزخی خواهد شد.

۴. خیال به معنای برزخ بین محسوس و معقول است و به منفصل و متصل تقسیم می‌شود. خیال منفصل واسطه بین عالم ماده و مجردات بوده و در عین روحانی بودن، برخی از خواص ماده را نیز دارد. این عالم با تجسم معنویات و تلطیف مادیات، زمینه بروز تجسم اعمال را به وجود می‌آورد. خیال متصل نیز یکی از قوای نفس انسان بوده که مانند آینه، معارف و صور عالم خیال منفصل را منعکس می‌کند. بدین ترتیب تنها راه ارتباطی انسان با عالم برزخ و مشاهده صور اعمال و اعتقادات، قوه خیال اوست.

۵. با توجه به دستاوردهای پیش، تجسم اعمال و اعتقادات از دو راه اثبات‌شدنی است: الف) ارتباط انسان با عالم مثال: ارتباط مذکور در این دنیا از طریق خواب و مکاشفه صورت می‌گیرد. در این حالات، ابزار حسی کنار رفته و انسان با قوای باطنی خود، معانی مجرد و معقول را در قالب صور محسوس مشاهده می‌کند. به عبارتی، پیش از فرا رسیدن مرگ و رفتن به عالم برزخ و قیامت، حقایق ثابت در آن عوالم را از دو طریق مذکور مشاهده و ادراک می‌کند. البته خواب و مکاشفه به دلیل تبدیل معقول به محسوس و همچنین امکان دخالت شیطان، نیازمند تأویل و تعبیر هستند.

ب) همت: خلاقیت انسان گاهی فراتر از قوه خیال و ذهن او رفته و موجب خلق اشیا در خارج از نفس می‌گردد. ابن عربی از این قدرت به «همت» یاد می‌کند. همت در این دنیا اختصاص به عده معدودی داشته و در آخرت، وصف تمامی انسان‌ها و سبب خلق صورت‌های متناسب با ملکات نفس خواهد بود.

بدین ترتیب تجسم اعمال علاوه بر برداشت‌های عرفانی ابن عربی از آیات و روایات، یا از طریق مشاهده اعمال خلق‌شده توسط نفس در عالم خیال قابل اثبات است و یا از طریق قدرت انسان بر خلق اشیا در خارج از نفس.

کتاب شناسی

۱. آشتیانی، سیدجلال‌الدین، شرح مقدمه قیصری بر فصوص الحکم، چاپ سوم، تهران، امیرکبیر، ۱۳۷۰ ش.
۲. آملی، سیدحیدر بن علی، انوار الحقیقة و اطوار الطریقة و اسرار الشریعة، تصحیح سیدمحسن موسوی تبریزی، قم، نور علی نور، ۱۳۸۲ ش.
۳. همو، تفسیر المحيط الاعظم و البحر الخضم فی تأویل کتاب الله العزیز المحکم، تصحیح سیدمحسن موسوی تبریزی، چاپ سوم، تهران، وزارت فرهنگ و ارشاد اسلامی، ۱۴۲۲ ق.
۴. ابن عربی، ابوبکر محی‌الدین محمد بن علی الحاتمی الطائی، الفتوحات المکیه، بیروت، دار صادر، بی‌تا.
۵. همو، فصوص الحکم، قاهره، دار احیاء الکتب العربیه، ۱۹۴۶ م.
۶. همو، مجموعه رسائل ابن عربی، بیروت، دار احیاء التراث العربی، ۱۳۶۷ ق.
۷. ابن سینا، ابوعلی حسین بن عبدالله، النجاة من الغرق فی بحر الضلالات، مقدمه و تصحیح محمدتقی دانش‌پژوه، چاپ دوم، تهران، دانشگاه تهران، ۱۳۷۹ ش.
۸. بن عثمان، محمود، مفتاح الهدایة و مصباح العنایة (سیرت نامه سیدامین‌الدین بلسانی)، تصحیح منوچهر مظفریان، تهران، فرهنگستان زبان و ادب فارسی، ۱۳۸۰ ش.
۹. تلمسانی، عقیف‌الدین سلیمان بن علی، شرح عقیف‌الدین سلیمان التلمسانی علی منازل السائرین الی الحق المبین لابی اسماعیل عبدالله الانصاری، تصحیح عبدالحفیظ منصور، قم، بیدار، ۱۳۷۱ ش.
۱۰. جامی، نورالدین عبدالرحمن بن احمد، نقد النصوص فی شرح نقش الفصوص، تصحیح سیدجلال‌الدین آشتیانی، چاپ دوم، تهران، وزارت فرهنگ و ارشاد اسلامی، ۱۳۷۰ ش.
۱۱. جرجانی، میرسیدشریف علی بن محمد، التعریفات، چاپ چهارم، تهران، ناصر خسرو، ۱۳۷۰ ش.
۱۲. جندی، مؤیدالدین، شرح فصوص الحکم، تصحیح سیدجلال‌الدین آشتیانی، چاپ دوم، قم، بوستان کتاب، ۱۴۲۳ ق.
۱۳. جیلی، عبدالکریم قطب‌الدین بن ابراهیم، الاسفار عن رسالة الانوار فیما یتجلی لاهل الذکر من الانوار، تصحیح عاصم ابراهیم الکیالی، چاپ دوم، بیروت، دار الکتب العلمیه، ۱۴۲۶ ق.
۱۴. همو، الکلمات الالهیه فی الصفات المحمدیه، تصحیح سعید عبدالفتاح، قاهره، مکتبه عالم الفکر، ۱۴۱۷ ق.
۱۵. چیتیک، ویلیام سی.، عوالم خیال، ترجمه نجیب‌الله شفق، قم، مؤسسه آموزشی و پژوهشی امام خمینی، ۱۳۸۵ ش.
۱۶. حسن‌زاده آملی، حسن، عیون مسائل النفس و سرح العیون فی شرح العیون، تهران، امیرکبیر، ۱۳۷۱ ش.
۱۷. زقزوق، محمود حمدی، موسوعة التصوف الاسلامی، قاهره، وزارة الاوقاف، المجلس الاعلی للشئون الاسلامیه، ۱۴۳۰ ق.
۱۸. سبزواری، ملاهادی بن مهدی، اسرار الحکم فی المفتوح و المختتم، مقدمه صدوقی، تصحیح کریم فیضی، قم، مؤسسه مطبوعات دینی، ۱۳۸۳ ش.
۱۹. الصادق (ع)، جعفر بن محمد، مصباح الشریعه، بیروت، مؤسسه الاعلمی للمطبوعات، ۱۴۰۰ ق.
۲۰. صدرالدین شیرازی، محمد بن ابراهیم، الحکمة المتعالیه فی الاسفار العقلیه الاربعه، حاشیه علامه طباطبائی، چاپ سوم، بیروت، دار احیاء التراث العربی، ۱۹۸۱ م.
۲۱. همو، الشواهد الربوبیه فی المناهج السلوکیه، تصحیح و تعلیق سیدجلال‌الدین آشتیانی، چاپ دوم، مشهد، مرکز الجامعی للنشر، ۱۳۶۰ ش.

۲۲. صدوق، ابوجعفر محمد بن علی بن حسین بن موسی بن بابویه قمی، *اعتقادات الامامیه*، چاپ دوم، قم، کنگره شیخ مفید، ۱۴۱۴ ق.
۲۳. غراب، محمود محمود، *الخیال، عالم البرزخ و المثال و یلبه الرؤیا و المبشرات من کلام الشیخ الاکبر محی الدین ابن العربی*، چاپ دوم، دمشق، دار الکتب العربی، ۱۴۱۴ ق.
۲۴. فرغانی، سعیدالدین سعید، *مشارق الدراری: شرح تائیه ابن فارض*، مقدمه و تعلیقات سیدجلال الدین آشتیانی، ویرایش دوم، قم، دفتر تبلیغات اسلامی، ۱۳۷۹ ش.
۲۵. فیض کاشانی، محمد محسن بن شاه مرتضی، *علم الیقین فی اصول الدین*، تحقیق و تعلیق محسن بیدارفر، قم، بیدار، ۱۴۱۸ ق.
۲۶. قونوی، صدرالدین محمد بن اسحاق، *الفکوک*، نرم افزاز عرفان، مرکز تحقیقات کامپیوتری نور، بی تا.
۲۷. همو، *شرح الاسماء الحسنی*، تصحیح قاسم الطهرانی، بیروت، دار و مکتبه الهلال، ۲۰۰۸ م.
۲۸. قیصری رومی، محمد داوود بن محمود، *شرح فصوص الحکم*، تصحیح سیدجلال الدین آشتیانی، تهران، انتشارات علمی و فرهنگی، ۱۳۷۵ ش.
۲۹. کلینی رازی، ابوجعفر محمد بن یعقوب بن اسحاق، *الکافی*، چاپ چهارم، تهران، دار الکتب الاسلامیه، ۱۴۰۷ ق.
۳۰. ولی، نعمت الله، *دیوان اشعار*، تصحیح عباس خیاطزاده، کرمان، انتشارات خانقاه نعمت الله، ۱۳۸۰ ش.

پژوهشگاه علوم انسانی و مطالعات فرهنگی
پرتال جامع علوم انسانی