

بررسی مقایسه‌ای مفهوم خیال از دیدگاه ابن عربی و مولانا

فرزانه علوی زاده^۱

دکتر محمد تقوی^۲

چکیده

بیشتر عرفا بر این اعتقادند که عالم خیال، عالم تجسم مثالی است. عالم واسطه، بین عقول محض و محسوسات که در آن ارواح تجسم و اجسام تجرد می‌یابند. از جمله کسانی که به این مفهوم پرداخته، عالم بزرگ محیی الدین ابن عربی است. مفهوم خیال در تفکر ابن عربی با توجه به دیدگاه وحدت وجودی و تلقی خاص او از ماسوی الله، بسطی عمیق می‌یابد که از حد واسطه صرف بودن میان محسوسات و عقول محض، فراتر می‌رود. در نگاه ابن عربی ماسوی الله به مفهوم وسیع خود دارای معنای مثالی است که دلالت بر وجود مطلق می‌کند. وی معتقد است هر آنچه در بطن خود حقیقتی دارد خیال است. مولانا نیز در مثنوی به خیال و عوالم آن پرداخته است. هرچند مفهوم خیال در مثنوی مولوی کاملاً قابل تطبیق با نظریه خیال ابن عربی نیست، اما ما در این تحقیق برآنیم تا با ارائه شواهد کافی نشان دهیم میان این دو شباهتهایی در باب مبحث خیال وجود دارد، هرچند همان‌گونه که شیوه همیشگی مولانا است مفهوم خیال در صافی ذهن او تا حدی تغییر یافته است. لذا در این مجال، ضمن بررسی و تحلیل دیدگاه این دو عارف بزرگ، به ذکر شواهدی که نشان دهنده این هماهنگی و مشابهت است، می‌پردازیم.

کلید واژه‌ها: خیال، حقیقت، عالم مثال، صور مثالیّه، انسان کامل، ابن عربی، مولانا.

۱- F.alavi zadeh@yahoo.Com

۱- دانشجوی دکتری زبان و ادبیات فارسی دانشگاه فردوسی مشهد، نویسنده مسؤل

motaghavi@yahoo.com

۲- دانشیار گروه زبان و ادبیات فارسی دانشگاه فردوسی مشهد

ماهیت عالم و ماسوی الله

عالم خیال در نگاه عرفا به عنوان عالم واسطه میان محسوسات و مجردات محسوب می‌شود. در میانه عالمی که از طریق عقلانی محض قابل ادراک است و عالمی که به ادراک حواس در می‌آید؛ عالم واسطه یعنی عالم صور مخیل، عالم مثل اعلی، عالم جواهر لطیف، عالم ماده مجرد قرار دارد. این عالم واسطه‌ای است که در ظرف آن روح جسمانی می‌شود و جسم روحانی (کربن، ۱۳۸۰: ۲۷۹). مفهوم خیال در دیدگاه ابن عربی آن زمان روشن‌تر می‌گردد که ابتدا تلقی خاص او را از عالم و ماسوی الله بدانیم.

«إِعْلَمَ إِنَّ مَقُولَ عَلَيْهِ سَوَى الْحَقِّ أَوْ مَسْمَى الْعَالَمِ هُوَ بِالنَّسْبَةِ إِلَى الْحَقِّ، كَالظَّلِّ لِلشَّخْصِ.» (خوارزمی، ۱۳۶۷: ۱۰۱). خوارزمی در شرح این عبارت می‌نویسد: «یعنی بدان‌که هرچه اسم غیریت بر او اطلاق کرده می‌شود و مسمی می‌گردد به اسم عالم به نسبت با حق چون سایه است به نسبت با شخص. هم‌چنان که سایه را وجود نیست جز به شخص، عالم را نیز وجود نیست جز به حق و لازم او، چه عالم صورت اسماء و مظهر صفات، لازمه اوست.» (خوارزمی، ۱۳۶۷: ۳۴۱).

«فَهُوَ ظِلُّ اللَّهِ وَهُوَ عَيْنُ نَسْبِهِ الْوُجُودِ إِلَى الْعَالَمِ» (همان: ۱۰۱). ابن عربی عالم را مظهر اسم الله می‌داند و اسم الله در نظر او جامع جمیع اسماء الهی است. پس عالم جامع جمیع اسماء است و ظل بودن عالم نیز در تفکر او به این اعتبار است که سایه، آن هنگام وجود مفروض می‌یابد که چیزی باشد تا خود را در آن آشکار کند. عالم نیز ظل الله است و ظهور او در اعیان ممکنات. به این اعتبار عالم وجود مفروض می‌یابد. «الظَّلُّ مَوْجُودٌ بِلَا شَكٍّ فِي الْحَسِّ وَلَكِنْ إِذَا كَانَ ثَمَّ مِنْ يَظْهَرُ فِيهِ ذَلِكَ الْظَّلُّ حَتَّىٰ لَوْ قَدَرْتَ عَدَمَ مَنْ يَظْهَرُ فِيهِ ذَلِكَ الْظَّلُّ مَعْقُولًا غَيْرَ مَوْجُودٍ فِي الْحَسِّ بَلْ يَكُونُ بِالْقُوَّةِ فِي ذَاتِ الشَّخْصِ الْمَنْسُوبِ إِلَيْهِ الْظَّلُّ ظُهُورَ هَذَا الْظَّلِّ الْإِلَهِيِّ الْمَسْمَى بِالْعَالَمِ إِنَّمَا هُوَ أَعْيَانُ الْمَمْكُنَاتِ» (همان: ۱۰۱). ابن عربی ظل را قوه مکنون در ذات صاحب آن می‌داند. او با الگوی خلق از عدم، مخالف است. به اعتقاد وی مخلوقات قوای مکنون در ذات الهی هستند که در تجلی وجود حق تعین می‌یابند.

نکته دیگری که ابن عربی بدان اشاره می‌کند کدورت سایه است. شیخ از این نکته بهره می‌گیرد تا نشان دهد که سواد سایه به اعتبار خفایی است که در اعیان غیبیه وجود دارد. ظهور اعیان غیبیه همین

پنهان بودن آنها در پشت سایه است. سایه حقیقتی را در پشت خود نهان دارد که اگر نباشد، مفهوم پیدا نخواهد کرد. عالم نیز ظلّ الله و موجودیت و ظهور آن به واسطه تجلّی اسم ظاهر خداوند است. در کتب عرفانی و کلامی به سیاهی و کدورت عالم، بارها اشاره شده است. هرچه از این عالم به سوی مجردات و عقول محض پیش می‌رویم، کدورت و سیاهی سایه کمتر و نورانیت، به واسطه نزدیکی به حقیقت مطلق افزون می‌شود. اگر عالم، ارواح را عالم نورانی گویند، این نورانیت، نسبت به عالم اجسام است و گرنه عالم ارواح نیز در برابر حقیقت مطلق کدر و تاریک است.

«إنما الكون خیال و هو حقّ فی الحقیقه و الّذی یفهم هذا، حاز أسرار الطّریقه» (همان: ۱۵۹). وجود الهی تنها حقیقت واحد، ثابت و لایتغیر است در حالی که از ویژگیهای خیال استحاله، تغییر و تبدل است: «فکلّ ماسوی ذات الحقّ فهو فی مقام استحالة السّریعة و البطیئة، فکلّ ماسوی ذات الحقّ خیال حائل و ظلّ زائل، فلا یبقی کون فی الدنیا و الآخره و ما بینهما و لا روح و لا نفس و لا شیء ممّا سوی الله اعنی ذات الحقّ علی حاله واحده بل تتبدل من صوره إلی صوره دائماً ابداً و لیس الخیال آلا هذا» (خواجوی، ۱۳۸۱: ۳۱۳).

به اعتقاد مولانا عالم غیب از ماورای عالم حسّ آغاز می‌شود و هر قدر در جهت عالم ماورای حسّ امتداد می‌یابد، فسحت و فراخنای بیشتری پیدا می‌کند تا به مرتبه لاتعیّن می‌رسد که حدّ و نهایت ندارد و از هیچ جهت محدود نیست، اما چنان‌که عالم خیال کمتر از عالم حسّ محدود می‌نماید، عالم ملکوت از عالم خیال وسعت بیشتر دارد و عالم جبروت از عالم ملکوت نیز اوسع است (زرّین کوب، ۱۳۷۴: ۵۶۴).

تنگ‌تر آمد خیالات از عدم	زان سبب باشد خیال اسباب غم
باز هستی تنگ‌تر بود از خیال	زان شود در وی قمر هم چون هلال
باز هستی جهان حسّ و رنگ	تنگ‌تر آمد که زندانی است تنگ
علت تنگی است ترکیب و عدد	جانب ترکیب حسها می‌کشید

(استعلامی، ۱۳۷۹، ج ۱: ۲۳۴)

مولانا سرچشمه خیال را عدم می‌داند. اندیشه‌های بد و نیک هر دو از درون آدمی می‌تراود. گاهی این خیال به معنای وهم و پندارهای بی‌بنیاد است، گاهی به معنای قوه ادراک معانی جزئی و گاهی به مفهوم خیال مقیدی که قابلیت اتصال به خیال مطلق را دارد:

نیست‌وش باشد خیال اندر روان تو جهانی بر خیالی بین روان

(استعلامی، ۱۳۷۹، ج ۱: ۹۸)

پس مگو جمله خیال است و ضلال بی حقیقت نیست در عالم خیال

(استعلامی، ۱۳۷۹، ج ۲: ۱۳۴)

صور مثالیّه

در عالم مثال، حقایق صور مثالیّه به خود می‌گیرند؛ مثلاً پیامبر جبرئیل را با ششصد بال مشاهده کرد یا ابن عربی در مورد رؤیای ابراهیم معتقد است مراد حق تعالی از قربانی، همان ذبح عظیم بود که در قوه خیال ابراهیم در صورت فرزند او ظاهر گردید. «و کان کیش ظهر فی صوره ابن ابراهیم فی المنام فصدق ابراهیم الرؤیا... فصور الحسن الذبح و صور الخيال ابن ابراهیم» (خواجوی، ۱۳۸۱: ۲۷۲).

«فالتجلی الصوری فی حضره الخيال محتاج إلى علم آخر یدرک به ما أراد الله تعالی بتلك الصورة» (همان: ۲۷۱). وقتی معانی لباس صور مثالیّه می‌پوشند از مرتبه خود تنزک می‌کنند، اما وجود تناسب میان معنای حقیقی و صور مثالی آنها موجب می‌شود تا دیدگان روشن‌بین به واسطه این تناسبات پی به حقایق آنها برند با این شرط که نور الهی در قوه خیال آنها تابیده باشد.

تجلی الهی را در سطحی نازل‌تر توسط قوای حسنی خود درک می‌کنیم؛ اما همین تجلی آن زمان که با قوای خیالی ادراک گردد، لایه‌ای از حجاب از آن به کنار می‌رود و در نتیجه، تعیین متجلی الله را روشن‌تر می‌یابیم. براین اساس انسان به مناسبت حرکت صعودی خود در سیر الی الله به شهود کامل‌تری از حقیقت الهی نایل می‌شود. ماهیت خیال‌گون عالم، انسان را دچار این توهم می‌کند که وجودی مستقل از حق برای آن قائل شود یعنی تعبیر صور خیالی را رها و به ظاهر آن بسنده کند.

«العالم متوهم ما له وجود حقیقی و هذا معنی الخيال أی خیل لک إنه أمر زائد قائم بنفسه خارج عن الحق و لیس كذلك فی نفس الامر» (همان: ۱۰۳).

معانی به اعتقاد مولوی نیز در قوه خیال، صورمثالیّه به خود می‌گیرند، اما این پوشش مثالیّه با معنی تناسب دارد. مطابق با استعداد و ظرفیت روحی، صورخیالیّه در قوه خیال انسانها متفاوت می‌گردد به گونه‌ای که گاه حقیقتی واحد در قوه خیال دو فرد، در دو صورت مختلف ظاهر می‌شود. میان صور خیالیّه انسانی که به مراتبی از کمال دست نیافته است و حقیقت آنها فاصله بیشتری وجود دارد به طوری که توانایی تشخیص تناسب صور خیالی با حقیقت مکنون در آن را نمی‌یابد و به ظاهر خیال خود اکتفا می‌کند:

یک خیال نیک باغ آن شده	یک خیال زشت راه آن زده
(استعلامی، ۱۳۷۹، ج ۳: ۱۴۲)	
این روشها مختلف بیند برون	زان خیالات ملوّن زاندرون...
آن خیالات از نبد نامؤتلف	چون ز بیرون شد روشها مختلف
قبله جان را چو پنهان کرده‌اند	هرکسی رو جانبی آورده‌اند
	(استعلامی، ۱۳۷۹، ج ۵: ۲۴)

توانایی تعبیر

صورمثالیّه نیاز به تعبیر دارد اما اگر نیک نگریسته شود ما سوای الله به معنای وسیع خود یعنی همه آفرینش، دارای معنای مثالی است که در حقیقت نشانه‌ای است که دلالت بر وجود مطلق می‌کند. مقصود از تعبیر، عبور از ظاهر و رسیدن به باطن است. یعنی گذشتن از ظل و رسیدن به حقیقت نهفته در آن و این امر میسر نمی‌شود مگر به واسطه اتصال قوه خیال مقید انسان به خیال مطلق. «از برای عالم خیال دو مرتبه است: مرتبه مطلق و مرتبه مقید. خیال مقید قوه متخیله انسان است و حیوانات نیز این مرتبه را واجدند. انسان در ادراکات خیالی متصل به خیال مطلق می‌شود و حقایق را به واسطه اتصال به عالم وسیع خیال که لوح جمیع حقایق است ادراک می‌نماید» (آشتیانی، ۱۳۶۵: ۴۸۳).

خیال مطلق قوه‌ای است مکنون در ذات خیال مقید، براین اساس ارتباط این دو قوه به معنی ارتباط دو جنبه جدا از یکدیگر نیست. فهم این مسأله با ذکر حدیثی از پیامبر روشن‌تر می‌شود. دیدگاه ابن عربی در باب خیال بر محور این حدیث می‌گردد: «النَّاسُ نِيَامُ فَإِذَا مَاتُوا انْتَبَهَوْا». شیخ با تأویل خاص خود از این حدیث مقام والای پیامبر و تفاوت ادراک و جایگاه عظیم او در فهم معارف را، در قیاس با حضرت ابراهیم و حضرت یوسف نشان می‌دهد: «و لَمَّا قَالَ عَلَيْهِ السَّلَامُ النَّاسُ نِيَامُ فَإِذَا مَاتُوا انْتَبَهَوْا نَبَهَ عَلَىٰ أَنَّهُ كُلُّ مَا رَآهُ الْإِنْسَانُ فِي حَيَاتِهِ الدُّنْيَا إِنَّمَا هُوَ بِمَنْزِلَةِ الرَّوْيَا لِلنَّائِمِ خِيَالٌ فَلَا بَدَأَ مِنْ تَأْوِيلِهِ» (جهانگیری، ۱۳۶۱: ۳۱۹).

ابن عربی خواب و خیال را در پیوند با یکدیگر می‌داند. چرا که هر دو تأویل پذیرند. پیامبر مردم را در خواب می‌داند تا با بیان این نکته فهم حقیقت خیالی عالم محسوس‌تر گردد. عالم نیز هم‌چون خواب باید تأویل گردد تا با عبور از ظاهر آن به معنای حقیقی هستی رسید. «فَأَعْلَمُ أَنَّكَ خِيَالٌ وَ جَمِيعُ مَا تَدْرِكُهُ مِمَّا تَقُولُ فِيهِ لَيْسَ أَنَا خِيَالٌ فَالْوَجُودُ كُلُّهُ خِيَالٌ فِي خِيَالٍ» (همان: ۳۱۸).

به اعتقاد مولانا خیالات، حقیقتی را در پشت خود نهفته دارند که با روشنی دل که ناشی از نور الهی است می‌توان آن را دریافت. انعکاس نور الهی همان چیزی است که ابن عربی از آن به عنوان توانایی تعبیر که موهبتی الهی است یاد می‌کند:

نیست دید رنگ، بی نور درون
همچنین رنگ خیال اندرون

این برون از آفتاب و از سها
وان درون از عکس انوار علی

(استعلامی، ۱۳۷۹، ج ۱: ۱۴۶)

ای بسا سرمست نار و نارجو
خویشتن را نور مطلق داند او

جز مگر بنده خدا با جذب حق
بار هوش آرد بگرداند ورق

تا بداند کان خیال ناریه
در طریقت نیست آاعاریه

(استعلامی، ۱۳۷۹، ج ۵: ۷۰-۷۱)

مراتب خیال

صور مثالیّه ظاهر شده در قوه خیال انسان بنابر اعتقاد ابن عربی، متناسب با مراتب نفوس اوست. اساساً قابلیت قوه خیال انسان این‌گونه است که معانی را در صور خاصّ و متناسب با این مقام ظاهر می‌سازد اما ترسیم صور، براساس تناسب و هماهنگی با معنی است. معانی در صورحسیّه، مثالیّه و حتّی مجرد، متناسب با مرتبه خود ظاهر می‌شوند تنها حجاب معنی، آن‌گاه که در صورت مجرد ظاهر می‌شود کمتر از صور حسیّه است.

مولانا نیز معتقد است خیالات به تناسب مراتب گوناگون افراد ظهور می‌یابند. بدین ترتیب، خیالات افراد در یک سطح نیست، بلکه صورخیالی در قوه خیال انسانها متناسب با ظرفیت وجودی آنهاست:

بر خیالی صلحشان و جنگشان	وز خیالی فخرشان و ننگشان
آن خیالاتی که دام اولیاست	عکس مه رویان بستان خداست

(استعلامی، ۱۳۷۹، ج ۱: ۹۸)

می‌توان به دو نوع خیال عامّه و خیال خاصّه در مثنوی مولوی معتقد بود. خیال عامّه، محصول قوه خیال مقید انسان است که فاصله بیشتری تا حقیقت و باطن خود دارد و نیاز به تعبیر در آن ضروری است. در غیر این صورت این نوع خیال که معمولاً همراه با دخالت‌های نفسانی است، سبب گمراهی انسان می‌گردد.

خیال خاصّه، خیال مقید پیوند یافته با خیال مطلق است. در این نوع خیالات که خاصّ مردان به کمال رسیده است، حجاب بین ظاهر و باطن، حجابی نورانی است. در این خیال نیز تعبیر مطرح است تا به این ترتیب سیر و حرکت تکاملی انسان به سوی حق لحظه‌ای قطع نگردد زیرا مردان خاصّ نیز باید در مراتب خیال خود تکامل یابند و اگر به خیالی دل خوش کنند آن صورت خیالی، هرچند عکس مه‌رویان بستان خدا نیز باشد، باز هم خود حجابی نورانی و سدی در راه سلوک آنها می‌گردد از این رو، سیر و حرکت به سوی حق از نظر مولانا دائمی است:

عالم وهم و خیال و طمع و بیم	هست رهرو را یکی سدّ عظیم
نقش‌های این خیال نقش‌بند	چون خلیلی را که گه بد شد گزند

گفت هذا ربی ابراهیم راد	چون که اندر عالم وهم اوفتاد
ذکر کوکب را چنین تأویل گفت	آن کسی که گوهر تأویل سفت
عالم وهم و خیال چشم بند	آن چنان که را ز جای خویش کند
تا که هذا ربی آد قال او	خریط و خر را چه باشد حال او
غرق گشته عقلهای چون جبال	در بحار وهم و گرداب خیال

(استعلامی، ۱۳۷۹، ج ۵: ۱۲۹)

خیال و انسان کامل

همگان به این مقام نایل نمی‌شوند که توانایی تعبیر و تأویل محسوسات را نیز بیابند. چنان‌که اشاره شد، توانایی درک حقیقت صور در گرو دانستن علم تعبیر است که از جانب خداوند به میزان جدایی انسان از تعلقات نفسانی به او داده می‌شود و حقیقت محمدی در بالاترین حد این توانایی است. پیامبر در برخورد با همه پدیده‌ها از این موهبت الهی بهره می‌گیرد و از صورت، ره به باطن می‌برد، اما سایر افراد به میزان برخورداری از این علم الهی، قدرت تأویل می‌یابند و آنان‌که فاقد توانایی تأویل محسوسات هستند، لاجرم حقیقتی را در بطن آنها نمی‌یابند لذا تنها صور خیالیته مشهود در خواب و آنچه را که فراتر از حوزه حس است قابل تعبیر و تأویل می‌دانند و در غیر آن به ظاهر اکتفا می‌کنند.

ابن عربی توجه ما را به این نکته جلب می‌کند که خواب و بیداری در نگاه عارف کامل تفاوتی ندارد چون هر دو مشتمل بر معنایی باطنی است و محسوسات و جمادات نیز راهی به سوی خدا هستند. «پس رسول (ص) صور حسیه را نیز چون صور خیالیته مشاهده کرد و آن را مجلای حق و مظاهر معانی غیبیه و حقایق الهی دانست و یوسف (ع) صور حسیه حق را ثابت داشت و مجالی حق و معانی غیبیه انگاشت و صور خیالیته را برخلاف این پنداشت.» (خوارزمی، ۱۳۶۴: ۳۳۹).

ابن عربی سخن یوسف را به عنوان نمونه ذکر می‌کند: «هذا تأویل رؤیای من قبل قد جعلها ربی حقاً» (یوسف- ۱۰۰). به اعتقاد ابن عربی حال یوسف چون حال شخصی است که در خواب ببیند که بیدار شده است و خواب خود را نیز تعبیر کند در حالی که نمی‌داند که او در عین خواب است: «فكان قال يوسف قد جعلها ربی حقاً بمنزله من رای فی نومہ أنه قد إستیقظ من رؤیا رأها ثم عبّرها و

لم يعلم إنّه فی النّوم عینه» (خوارزمی، ۱۳۶۴: ۳۳۹). اما در مورد پیامبر می‌گوید: «أما هو منام فی المنام» (همان: ۳۳۴). خیال به مفهوم عالم واسطه‌مثالیّه در باب پیامبر صدق نمی‌کند. پیامبر، مظهر انسان کامل در تفکر ابن عربی، همه عوالم را خیال می‌داند. او در هر آنچه می‌نگرد دلالت الهی را در می‌یابد و حتّی جمادات نیز آیت حقیقتند.

ابن عربی در باب انسانهای کامل غالباً به اهل کشف و شهود اشاره می‌کند و منظورش کسانی است که کشف حجابهای میان خویش و خدا را تجربه کرده‌اند و بدین ترتیب حق را در ملکوت و در وجود خویش یافته‌اند (چیتیک، ۱۳۸۶: ۱۶۵).

مولانا نیز بر این باور است که انسانهای کامل از حدّ خیال فراترند و همیشه نیازی به واسطه‌گری خیال ندارند زیرا گاهی بی‌واسطه به شهود حقایق می‌رسند:

این تصوّر وین تخیّل لعبت است	تا تو طفلی پس بدانت حاجت است
چون ز طفلی رست جان شد در وصال	فارغ از حسن است و تصویر و خیال

(استعلامی، ۱۳۷۹، ج ۳: ۱۸۹)

چشمشان خانه خیال است و عدم	نیستها را هست بیند لاجرم
چشم من، چون سر مه دید از ذوالجلال	خانه هستی است نه خانه خیال

(استعلامی، ۱۳۷۹، ج ۲: ۱۳)

انسانهای کامل همچون خیالی به دلها راه می‌یابند و از بواطن و اسرار آگاه می‌شوند:

بندگان خاص علّام الغیوب	در جهان جان جواسیس القلوب
در درون دل درآید چون خیال	پیش او مکشوف باشد سرّ حال

(همان: ۷۰)

تکامل به واسطه خیال

عالم خیال باید باشد به این جهت که همگان توانایی ادراک بی‌واسطه حقیقت را ندارند. هنگامی که انسان معنای غیبیه را به واسطه قوه خیال خود درک می‌کند، این معانی صور خیالیّه به خود می‌گیرند

و به واسطه همین پوشش مثالیه است که تعبیر، مطرح می‌گردد. در تعبیر صور مثالیه، افراد مراتب گوناگون می‌یابند، برخی به تعبیر کامل‌تری دست می‌یابند و برخی تعبیرشان توأم با غلبه محسوسات و پندارهای برگرفته از وهم و دخالت‌های نفسانی است. انسان با کنار زدن حجابها در مسیر تأویل و رسیدن به حقیقت مطلق، سیر و سلوکی را آغاز می‌کند تا هر گام از خدای خلق شده در اعتقادات خود فاصله بگیرد و به حق، به ما هو حق نزدیک‌تر گردد. این جاست که قوه خیال انسان با حقیقت کلی پیوند می‌خورد و خیال می‌تواند موجب تکامل انسان گردد. به اعتقاد مولانا خیال می‌تواند موجبات تکامل و رشد را فراهم کند تا حرکت انسان از صورتی به صورت دیگر همچنان تداوم یابد:

از هواها کی رهی بی جام هو ای ز هوقانع شده با نام هو
از صفت وز نام چه زاید خیال وان خیالش هست دلال وصال
دیده ای دلال بی مدلول هیچ تا نباشد جاده نبودغول هیچ
(استعلامی، ۱۳۷۹، ج ۱: ۲۵۰)

«می‌گویند نام هم خود خود چراغ است زیرا نام حق، در تو خیال او را پدید می‌آورد و همین خیال هم رهنمای وصال است. در هر کاری آنچه ما را به مقصود دلالت می‌کند حاکی از وجود مدلول یا مقصود است.» (استعلامی، ۱۳۷۹، ج ۱: ۵۱۸)

خیال موجب تکامل می‌شود به شرط آن‌که انسان بنده خیال خود نگردد و به واسطه این خیالات، خود را به اصل حقیقی آنها برساند. مولانا معتقد است، حتی خیالات وهم‌گونه آدمی نیز می‌تواند موجبات تکامل او را فراهم کند، به شرط آن‌که مثبت باشد و باور کردن خیالات مثبت در ایجاد آرامش روحی انسان بسیار مؤثر است:

آدمی را فربهی هست از خیال گر خیالاتش بود صاحب جمال
ور خیالاتش نماید ناخوشی می‌گذارد همچو موم از آتشی
در میان مار و کژدم گر تو را با خیالات خوشان دارد خدا
مار و کژدم مر تو را مونس بود کان خیالت کیمیای مس بود

صبر، شیرین از خیال خوش شدست کان خیالات فرج، پیش آمده است
(همان، ج ۲: ۳۴)

خیال حقیقی اگر در قوه مخیله انسان نقش بندد، همچون رهنمایی است که مسیر درست را به او نشان می‌دهد. مولوی با ذکر حکایت (نمودن جبرئیل به صورت خویش) در پایان دفتر چهارم، این حقیقت را بیان می‌کند که انسان با تمسک به حواس ظاهری و ادراکات دنیایی خود قادر به درک حقایق عالم معنا نیست. درک این معانی نیاز به قوای دریافتی دیگری دارد که مردان الهی هر یک به تناسب ظرفیت وجودی خود از آن برخوردارند. این گونه معانی برای انسان عادی، در دنیای محسوسات به شکل صور خیالی نمود می‌یابد. حتی وجود خود پیامبر و نور حقیقت محمدی نیز برای انسان عادی قابل درک نیست، از این رو به نقش و خیال او دل می‌بندد:

نقش او می‌گشت اندر راهشان در دل و در گوش و در افواشان
نقش او را کی بیابد هر شغال بلکه فرع نقش او، یعنی خیال
نقش او بر روی دیوار ار فتد از دل دیوار خون دل چکد
(همان، ج ۴: ۱۸۵-۱۸۶)

اوهام و خیالات باطل

به اعتقاد ابن عربی خاطرها چهارند و پنجمی ندارند: خاطر ربّانی، خاطر ملکی، خاطر نفسی و خاطر شیطانی (ابن عربی، ۱۳۸۱: ۲۶۳). «صاحبان بدعت و هوس بر این امرند. زیرا شیطانها بر آنها اصل درستی را القا می‌کنند که در آن هیچ شکی ندارند، سپس انواع تلبیسات و حقیقت پوشانیها - از عدم فهم و عجز در ادراک و غیر اینها - را بر آن وارد می‌سازند تا آن که گمراهشان می‌سازند» (همان: ۲۶۴).

ابن عربی بر این باور است که شیطان انسان را به سوی خیالات مجازی می‌کشاند، خیالاتی که علامت حق ندارند. شیطان و جنیان پیرو او، عهده‌دار به گمراهی کشاندن انسان هستند. به اعتقاد ابن عربی جن قوای عقلانی بعضی از افراد را به بازی می‌گیرد و آنها را وامی‌دارد خیال کنند به معرفتی خاص

دست یافته‌اند (چیتیک، ۱۳۸۴: ۱۴۱). او میان خیالی که عین واقعیت ندارد و خیالی که عین واقعیت است تفاوت قائل است (کاکائی، ۱۳۸۲: ۵۲۵).

خیالات واهی و بی‌اساس نوعی مرض است. کسانی که در ظلمت جهل و نادانی به سر می‌برند، برای جهان، وجودی حقیقی و جدا از حق قائلند حال آن‌که به جهت عدم فهم و ناتوانی در ادراک، گرفتار چنین اوهام باطلی شده‌اند. ابن عربی معتقد است این‌گونه افراد را که پند و نصیحت هیچ تأثیری در آنها ندارد، می‌باید به حال خود رها نمود. «چه بسا افراد مدعی را دیدیم که دروغ می‌گفتند و یا این‌که صاحب خیال فاسد و تباهی بودند. لذا اگر از او فهمیدیم که از این ادعای دروغ باز می‌گردد او را پند و نصیحت می‌دادیم، ولی اگر می‌دیدیم که او عاشق حالش است و پوشیده به خیال فاسد و تباهش می‌باشد رهاش می‌کردیم» (ابن عربی، ۱۳۸۱: ۲۲۹).

به اعتقاد مولوی برخی از خیالات حاصل نفسانیت انسان و تراوشات و هم‌گونه ذهن اوست. خیالات گمراه‌کننده‌ای که انسان آنها را باور دارد و به آنها دل خوش می‌کند و از ظاهر آنها فراتر نمی‌رود:

جان، همه روز از لگدکوب خیال وز زیان و سود، وز خوف زوال
نی صفا می‌ماندش نی لطف و فر نی به سوی آسمان راه سفر

(استعلامی، ۱۳۷۹، ج ۱: ۱۱۳)

مولانا عواملی چند را برمی‌شمارد که گرفتاری انسان در دام اوهام و خیالات ناگوار را موجب می‌شود، از آن میان می‌توان موارد زیر را نام برد:

* تسلط شیطان بر انسان و کدورت جان وی

تسلط شیطان و کدورت جان انسان به واسطه آن، موجد این‌گونه خیالات است. شیطان چنین خیالاتی را دستاویزی برای گمراهی انسان می‌سازد:

أستعیذ الله من شیطانہ قد هلكنا آه من طغیانہ
یک سگ است و در هزاران می‌رود هر که در وی رفت او، اومی شود
هر که سردت کرد می‌دان کودراوست دیو پنهان گشته اندر زیر پوست

(استعلامی، ۱۳۷۹، ج ۲: ۳۶)

زان که سرمه نیستی در می کشد باده از تصویر شیطان می چشد
چشمشان خانه خیال است و عدم نیستها را هست بیند لاجرم
(همان: ۱۳)

* ضلالت باطن و شقاوت آدمی

ضلالت باطن و کج اندیشی و پلیدی درون نیز اوهام و خیالات سوء را در انسان بر می انگیزد:
گفت موسی با یکی مست خیال کی بداندیش از شقاوت وز ضلال
(همان: ۹۳)

* دانش برخاسته از معیارهای عالم مادی

حکمت و دانشی که برخاسته از معیارهای عالم مادی و محسوسات و موازین عقلانی باشد، در مقابل حکمت و علم الهی که بی واسطه کتاب و مدرسه از طریق نور الهی به بندگان شایسته می رسد، در حکم خیال و تصور و ظن است که هر لحظه شک و گمان را در انسان افزون می کند و او را در همان نقطه‌ای که بوده نگاه می دارد یا منجر به سقوط او می شود:

مرمرا زین حکمت و فضل وهنر نیست حاصل جز خیال و درد سر
(استعلامی، ۱۳۷۹، ج ۲: ۱۴۵)

حکمتی کز طبع زاید وز خیال حکمتی نی فیض نور ذوالجلال
حکمت دنیا فزاید ظن و شک حکمت دینی برد فوق فلک
(استعلامی، ۱۳۷۹، ج ۲: ۱۴۵)

* افکار و اندیشه‌های باطل و بیهوده

به اعتقاد مولوی خیالات و اوهام ناپسندیده، حاصل افکار پوسیده و باطل آدمی است:
فهمهای کهنه کومه نظر صد خیال بد درآرد در فکر
(همان، ج ۱: ۲۱۹)

فلسفی کو منکر حنانه است از حواس اولیا بیگانه است
 گوید او که پرتو سودای خلق بس خیالات آورد در رای حق
 (همان: ۲۴۲)

* پنهان بودن حقیقت

آن گاه که حقیقت پوشیده باشد، وهم و خیال در ذهن آدمی قوت می‌یابد اما چون حقیقت، باطن انسان را در بر می‌گیرد دیگر جایی برای خیال باقی نمی‌ماند:

وهم آن گاه است کان پوشیده است این تحرّی از پی نادیده است
 شد خیال غایب اندر سینه زفت چون که حاضر شد، خیال او برفت
 (همان: ۲۵۷)

* غرور کاذب انسان

غرور کاذب انسان او را از مردان الهی و رهبران واقعی جدا و گرفتار اوهام و خیالات باطل می‌کند به گونه‌ای که برهان و دلایل نیکو در وجود وی تأثیری واژگونه می‌گذارد و بر اوهام فاسدش می‌افزاید:

از غروری سرکشیدیم از رجال آشنا کردیم در بحر خیال
 (همان، ج ۴: ۱۶۴)

این چنین خیالات است که مولوی معتقد است انسان باید راه ورود را بر آنها ببندد:

هین ز لای نفی سرها برزئید این خیال و وهم یک سو افکنید
 (همان، ج ۱: ۱۸۲)

دیدبان دل نبیند در مجال کر کدامین رکن جان، آید خیال
 گربدیدی مطلعش را ز احتیال بند کردی راه هر ناخوش خیال

(همان، ج ۳: ۱۴۲)

ماندن در حله این نوع خیالات و دلخوش بودن به آنها به اعتقاد مولانا عواقب وخیمی به دنبال دارد که از جمله آنها می‌توان به موارد زیر اشاره نمود:

۱- سوءظن و بدبینی افراد نسبت به یکدیگر

سوءظنها و بدبینیهای افراد نسبت به یکدیگر، ناشی از همین اوهام و تخیلات بی‌اساس آنهاست، به گونه‌ای که با مشارکت نفس، تصویری غیرحقیقی از دیگران با بزرگ‌نمایی نقصها و زشتیها در قوه خیال انسان نقش می‌بندد. مولانا معتقد است نوع نگاه و تصور انسان در تعریف پدیده‌های اطراف او نقش اساسی دارد. برداشت غلط آدمی از آنچه در پیرامون او می‌گذرد خیال و وهمی باطل است که موجبات سقوط بیشتر او را فراهم می‌کند:

سایه را تو شخص می‌بینی ز جهل
شخص از آن شد، نزد تو بازی و سهل
باش تا روزی که آن فکر و خیال
برگشاید بی‌حجابی، پر و بال

(همان، ج ۲: ۵۲)

۲- گسسته شدن پیوندهای دوستی

گسسته شدن بسیاری از پیوندهای دوستی ناشی از همین نوع نگاه ناقص و به دنبال آن خیالات و اوهام آدمی است:

این همه، وهم تو است ای ساده دل
ورنه بر تو نه غشی دارم نه غل
از خیال زشت خود منگر به من
بر محبان از چه داری سوءظن
ظن نیکو بر، بر اخوان صفا
گرچه آید ظاهر از ایشان جفا
این خیال و وهم بد چون شد پدید
صد هزاران یار را از هم برید

(همان، ج ۵: ۱۲۹)

۳- حقیقی تصور کردن وجود غیر حقیقی

خیال گاهی موجب می‌شود انسان وجود خود را وجود حقیقی تصور کند. این امر باور داشتن خود است در برابر حق در حالی که وجود انسان چون ظل برای حقیقت است:

گفت وهمم کان خیال توست هان
ذات خود را از خیال خود بدان...
تا یکی مو باشد از تو پیش چشم
در خیالت گوهری باشد چو چشم

یشم را آن‌گه شناسی از گهر
 کز خیال خود کنی کلی عبر
 (همان، ج ۲: ۱۳)

نباید خیالات ساخته و پرداخته ذهن آدمی را حقیقت پنداشت:

چون صفیری بشنوی از مرغ حقّ
 ظاهرش را یادگیری چون سبق
 وانگهی از خود قیاساتی کنی
 مرخیال محض را ذاتی کنی
 (همان، ج ۱: ۲۴۸)

۴- طعنه زدن بر مردان الهی

طعنه زدن بر مردان الهی و باور نداشتن آنها نیز از عواقب خیالات باطل است:

از خیال و وسوسه تنگ آمدی
 طعن بر پیغمبری امی‌زنی
 (همان، ج ۲: ۹۳)

این چنین بهتان منه بر اهل حقّ
 کین خیال توست، برگردان ورق
 (همان، ۱۶۴)

صد گمانت بود در پیغمبریم
 با چنین برهان و این خلق کریم

مولانا یقین را از راههای رهایی از اوهام و خیالات باطل می‌داند:

مر یقین را چون عصا هم حلق داد
 تا بنخورد او، هر خیالی را که زاد
 (همان، ج ۳: ۱۰)

نتیجه‌گیری

چنان‌که ملاحظه شد، در تفکر وحدت وجودی ابن عربی همه موجودات در بطن خود حقیقتی دارند، در واقع اویند و او نیستند. اینجاست که حتی جمادات نیز می‌توانند نشانه‌ای دال بر وجود او باشند. در باب مفهوم خیال، شباهتهایی میان مولانا و ابن عربی وجود دارد. اگر چه تأثیر اندیشه‌های بهاء ولد در لایه‌های فکری مولوی به گونه‌ای بارز دیده می‌شود، اما باید اشاره کرد که خیال از دیدگاه

بهاء ولد عمدتاً مفهوم منفی و مرادف با گمان و وهم را در بر می‌گیرد. بهاء ولد معتقد است که چنین خیالاتی، دنیای انسان را تاریک و بی‌نور حقیقت می‌سازد و راه حق و کشف آن را بر انسان می‌بندد. سوداهای فاسد به گمان او ضلالت را موجب می‌شود و هم‌چون خسی است که حتی بی سعی آدمی هر ساعت در مقابل او می‌روید: «خیالات صور اسفل و عداوت چون آن خس است که هر ساعتی پیش تو بروید و بدید آید بی سعی تو» (بهاء ولد، ۱۳۵۲-۱۳۳۳: ۸۲).

اما مولانا در کنار این قسم خیال، هم‌چون ابن عربی آن را به مفهومی فراتر و به نوعی نزدیک با نظریه او مطرح می‌کند. خیال در تفکر مولانا هم‌چون دیدگاه ابن عربی، عرصه وسیعی است که همه جوانب زندگی انسان را تحت تأثیر خود قرار می‌دهد و توانایی آن را دارد که انسان را در مسیر کمال حرکت دهد یا او را به قعر تباهی و پستی بکشاند.

کتابنامه

- ۱- قرآن کریم.
- ۲- آشتیانی، سید جلال. (۱۳۶۵). *شرح مقدمه قیصری بر فصوص الحکم*. تهران: مرکز انتشارات و دفتر تبلیغات اسلامی
- ۳- ابراهیمیان آملی، یوسف. (۱۳۷۷). *آفتاب عرفان* (راهنمای موضوعی مثنوی مولانا). آمل: ناشر مؤلف.
- ۴- ایزوتسو، توشی هیکو. (۱۳۷۲). « زندگی و اندیشه ابن عربی ». *کیهان فرهنگی*. ترجمه همایون همی. سال ۱۰.
- ۵- بلخی، جلال الدین محمد. (۱۳۷۹). *مثنوی*. مقدمه و توضیحات از محمد استعلامی. تهران: سخن.
- ۶- بهاء ولد. (۱۳۵۲-۱۳۳۳). *معارف*. تصحیح بدیع الزمان فروزانفر. تهران: وزارت فرهنگ و هنر.
- ۷- جامی، عبد الرحمن. (۱۳۹۸). *نقد النصوص فی شرح نقش الفصوص*. مقدمه و تصحیح ویلیام چیتیک. پیش‌گفتار جلال الدین آشتیانی. تهران: انجمن فلسفه ایران.
- ۸- جهانگیری، محسن. (۱۳۶۱). *محمی الدین ابن عربی*. تهران: مؤسسه انتشارات و چاپ دانشگاه تهران.
- ۹- چیتیک، ویلیام. (۱۳۶۴). *عوامل خیال* (ابن عربی و مسأله اختلاف ادیان). ترجمه قاسم کاکایی. تهران: هرمس.
- ۱۰- حسن زاده آملی، حسن. (۱۳۷۸). *ممد الهمم در شرح فصوص الحکم*. تهران: سازمان چاپ و انتشارات وزارت فرهنگ و ارشاد اسلامی.

- ۱۱- خلیفه، عبد الحکیم. (۱۳۵۲). *عرفان مولوی*. ترجمه احمد محمدی و احمد میر علائی. تهران: شورای عالی فرهنگ و هنر.
- ۱۲- خوارزمی، تاج الدین حسین بن حسن. (۱۳۶۷). *شرح فصوص الحکم محی الدین بن عربی*. تهران: مولی.
- ۱۳- زرین کوب، عبدالحسین. (۱۳۷۴). *سرّی*. تهران: انتشارات علمی.
- ۱۴- عربی، محیی الدین. (۱۳۶۷). *رسائل ابن عربی* (ده رساله فارسی شده). تصحیح نجیب مایل هروی. تهران: مولی.
- ۱۵- _____ . (۱۳۸۱). *فتوحات مکیه*. تصحیح محمد خواجوی. تهران: مولی.
- ۱۶- فروزانفر، بدیع الزمان. (۱۳۴۸). *شرح مثنوی شریف*. تهران: انتشارات دانشگاه تهران.
- ۱۷- قیصری، داوود بن محمود. (۱۳۷۵). *شرح فصوص الحکم*. تصحیح جلال الدین آشتیانی. تهران: انتشارات علمی و فرهنگی.
- ۱۸- کاکائی، قاسم. (۱۳۸۲). *وحدت وجود به روایت ابن عربی و مایستر اکهارت*. تهران: هرمس.
- ۱۹- کویانی، منصوره. (۱۳۳۸). «زندگی و آثار و عقاید ابن عربی». *کیهان فرهنگی*. سال ۶.
- ۲۰- کرین، هانری. (۱۳۸۰). *تخیل خلاق*. انشاء الله رحمتی. تهران: سخن.
- ۲۱- مولوی، جلال الدین محمد. (۱۳۶۹). *فیه ما فیه*. تصحیحات و حواشی بدیع الزمان فروزانفر. تهران: امیرکبیر.
- ۲۲- همایی، جلال الدین. (۱۳۵۶-۱۳۶۲). *مولوی نامه (مولوی چه می گوید)*. تهران: آگاه.
- ۲۳- *یادنامه مولوی (به مناسبت هفتصدمین سال مولانا)*. (۱۳۳۷). تدوین و تنظیم علی اکبر مشیر سلیمی. تهران: شرکت چاپخانه فردوسی.