

جریان‌شناسی خیال در منظومه عرفانی

محبی‌الدین ابن عربی

دکتر مریم صانع‌پور، عضو هیئت علمی پژوهشگاه علوم انسانی و مطالعات فرهنگی

دکتر احمد بهشتی، استاد دانشگاه تهران

قسمت سوم

چکیده

ابن عربی معتقد است در انسان نیروی ادراک‌کننده دیگری غیر از عقل یافت می‌شود که عرصه فعالیت این نیرو، پهنه «خیال» است که در آن، جمع میان اضداد پدیدار می‌شود؛ زیرا نزد حسن و عقل جمع میان دو ضد، ممتنع است. عالم خیال نزدیکترین دلالت به حق است، زیرا حضرت حق، اول است و آخر؛ ظاهر است و باطن. لذا عارف جز از راه جمع کردن میان دو ضد، شناخته نمی‌شود. ابن عربی، خیال را منزل الفت جامع میان حق و خلق و همان صورتی می‌داند که انسان بر آن آفریده شده است و این آگاهی را نیرومندترین آگاهی‌یی می‌داند که بوسیله آن عارف واحدیت حق را در کثرت خلق ادراک می‌کند.

ابن عربی معتقد است خیال، تنها آنچه را دارای صورت محسوس یا مرکب از اجزاء محسوس است و توسط قوه مصوره ترکیب می‌شود، نگه می‌دارد و از این رهگذر، صورتی را به دست می‌دهد که در حس موجود نیست، اما برای بیننده محسوس است. وی در نظریه عرفانی خویش از عالم خیال بعنوان طریق معرفت الله نام می‌برد. در این مقاله عالم مزبور بگونه‌یی نظام‌مند ترسیم می‌گردد.

کلیدواژگان

انسان‌شناسی عرفانی	ابن عربی
خیال متصل	قوه خیال
عوامل چهارگانه	خیال منفصل
عماء	حضرات خمس
حقیقت محمدیه	انسان کامل
	برزخ

۱-۱-۲-۲-۳-۳. واقعه، رؤیا، دیدار با ارواح و

فرشتگان

واقعه آن چیزی است که از عالم علوی بهر طریق که باشد (مانند خطاب یا مثال یا غیر آن) به قلب وارد می‌شود. آنها مبشراتی هستند که خداوند از آثار نبوت که - بابش مسدود و اسبابش قطع شده - برای اولیاء باقی گذارده پس وحی برای انبیاء است و واقعه‌ها برای اولیاء.^۱

از آنجا که عالم برزخ، متقدم بر عالم شهادت است، هنگامیکه امری بصور مثالی ظاهر شد، بخاطر قرب ظهورش به صور شهادی آیه و نشانه است و از این اصل، معرفت رؤیا و استعمال احوال آینده از تعبیر رؤیا

۱. ابن عربی، الفتوحات المکیة، بولاق، ۱۲۹۳، ج ۲، ص ۱۳۰؛

ج ۳، ص ۱۳۰.

حاصل می‌شود و منامات شش ماهه محمد(ص) بعثت آن قرب واقع می‌شد.^۲ شیخ معتقد است که متجلی جز بحسب استعداد متجلی‌له تجلی نمی‌کند.^۳ و لذا نزول ملک وحی به نبی علیه‌السلام ابتدا در حضرت خیالی واقع شد بعد از آن ملک وحی در حضرت حسی ظاهر گردید و لذا برای مشاهده در خیال، اولاً، و مشاهده در مثال مطلق ثانیاً، چاره‌یی جز تنور خیال نیست.

براساس این حدیث که «رؤیای صادقه یک جزء از چهل و شش جزء نبوت است» ابن عربی می‌گوید: حضرت رسول(ص) هیچ خوابی نمی‌دید مگر اینکه چون روشنایی صبح بی آنکه خفایی بر وی کاری شود در حس ظاهر می‌شد.^۴ و اما رؤیت جبرئیل توسط مریم(ع) در صورت بشری واقع شد که مخلوق از طین بود زیرا فرمود: «تمثل لها بشراً سوياً».^۵

ابن عربی عقیده دارد در رؤیا، و واقعه، مرئی غیر رائی نیست، چنانکه صورت ظاهر در مرآت، غیر ناظر نیست و لذا در رؤیا نیکوکار بصورت زیباروی و بدکار بصورت زشترو ظاهر می‌شوند و این بواسطه اقتضای حقیقت آن است، زیرا خیال، اعیان را بصورت صفاتی که بر آنها غالب است، ظاهر می‌سازد و لذا به تعبیر احتیاج است. هنگامیکه صاحب کشف، صورتی مشاهده می‌کند که به او معارفی القاء می‌کند که نمی‌دانسته، می‌داند که آن، صورت عین اوست نه غیر او، و او از شجره عین خویش، ثمره علم را چیده است؛ زیرا این صورت از صور استعدادات عین ثابتة اوست که در عالم ارواح که مثال مطلق است یا در خیال که مثال مقید است متمثل گشته و اسرار و حکم الهی را بر او تلقین می‌کند. پس او مفیض بر نفس خود است و هرچه بر وی فائض می‌شود از عین اوست که بر حسب استعدادش به فیضان آمده و چون

■ از آنجا که عالم برزخ، متقدم بر عالم شهادت است، هنگامیکه امری بصورت مثالی ظاهر شد، بخاطر قرب ظهورش به صور شهادی آیه و نشانه است و از این اصل، معرفت رؤیا و استعلام احوال آینده از تعبیر رؤیا حاصل می‌شود.

هر انسان مشتمل بر چیزی است که عالم کبیر بر آن اشتمال دارد، ناچار حاجت نیست که بگویم صورت مرئی، غیر از او، از ملک یا جن یا کامل دیگری است بلکه عین او اقتضا کرده که حقیقتی از حقایق به این صورت متصور گشته و بر قلب او که مشغول به تدبیر جسد است القای معنی می‌کند تا بر آن اطلاع یابد.^۶ عقل انسان و دیگر قوای ادراکی او استعداد و قدرت آن را ندارد که به ذات و صفات خداوند و نیز احکام شرعی، معرفت یابد؛ بلکه معرفت ذات و صفات حق از طریق کشف و الهام به قلب و عقل انسان عطا می‌شود.^۷ و لذا وحی به صبغه پذیرنده وحی درمی‌آید، گوا اینکه از لحاظ کلی این پذیرنده، خود امکانی الهی است که از عالم اعلی تعیین شده و مندرج در مثال آسمانی خود می‌باشد.^۸

۲. ابن ترکه، صائن‌الدین، شرح فصوص الحکم، تحقیق و تعلیق محسن بیدارفر، انتشارات بیدار، ص ۹۲۵.
۳. خوارزمی، تاج‌الدین حسین، شرح فصوص الحکم، تصحیح نجیب مایل هروی، تهران، انتشارات مولی، ۱۳۶۸، ص ۶۶.
۴. همان، ص ۳۳۲-۳۳۳.
۵. مریم، ۱۷؛ همان، ص ۴۹۵.
۶. همان، ص ۱۵۲.
۷. جهانگیری، محسن، محی‌الدین ابن عربی، تهران، دانشگاه تهران، ۱۳۵۹، ص ۱۴۲.
۸. نصر، سیدحسین، سه حکیم مسلمان، ترجمه احمد آرام، انتشارات فرانکلین، ص ۱۳۲-۱۳۳.

■ **مقام بعد از معرفت، قبول
فناست: «کل من علیها فان و یبقی
وجه ربک». در این شهود،
عارف، حق را عین هر چیزی شهود
می‌نماید یعنی حق را بواسطه حق،
عین جمیع حقایق می‌بیند.**

شود، وحی صورت حسی به خود می‌گیرد، اما دریافت وحی در حوزه خیال صورت می‌گیرد و وحی پیش از آنکه بصورت ادراک حسی آغاز شود، بصورت صور رؤیایی دریافت می‌شود، زیرا معانی معقول به ادراک خیالی نزدیکتر از ادراک حسی هستند. دریافت حسی در پایینترین سطح عالم واقع شده در حالیکه معانی در بالاترین سطح می‌باشند و خیال بین این دو عالم عالی و دانی واقع شده است.^۹

نصیب اهل ایمان و مقلدان انبیاء و اولیاء از آیه «لمن کان له قلب»^{۱۰} قول خدای سبحان است که می‌فرماید: «أو ألقى السمع و هو شهید»؛ زیرا القاء سمع، قبول هر آن چیزی است که انبیاء و رسل بدون طلب دلیل عقلی به تبلیغ آن قیام می‌نمایند و مؤمنی که القاء سمع کند بر اخبار الهیه، شهید است؛ یعنی حاضر و مراقب آن اخبار نازل است که انبیاء تبلیغ می‌کنند. و اگر رائی، حاضر و مراقب در عالم خیال نباشد، برایش رؤیت حاصل نمی‌شود. پس

۹. پارسا، خواجه محمد، شرح فصوص الحکم، تصحیح جلیل مسگرزاد، تهران، مرکز نشر دانشگاهی، ۱۳۶۶، ص ۳۳۸.

۱۰. آشتیانی، سید جلال‌الدین، شرح مقدمه قیصری بر فصوص الحکم، تهران، دفتر تبلیغات اسلامی، ۱۳۶۵، پاورقی ص ۵۸۹-۵۹۰.

۱۱. ابن عربی، الفتوحات المکیة، ج ۲، ص ۳۷۵.

۱۲. ق، ۳۷.

حال رسول (ص) چنان بود که هرگاه وحی به سوی او فرستاده می‌شد، از محسوسات عادی ربوده می‌شد و بر او لباس مثالی پوشانیده می‌شد و از حضرائی که اطرافش بودند غایب می‌شد و چون کشف، به اتمام می‌رسید و مشاهده کامل می‌شد به حضرت شهادت باز می‌گشت؛ پس در حقیقت وحی را جز در حضرت خیال ادراک نمی‌کرد اما این بان معنا نیست که او در حال نوم بود بلکه سبب این ورود، به عالم مثال، امری روحانی است که بر قلب فائض می‌شود و او را از شهادت می‌رباید و لاجرم چنین حال مسماً با اسم نوم نمی‌شود و این معنی گاهی حاصل می‌شود بی آنکه غیبت کلی از حس به حصول بیوند چنانکه رسول(ع) را در نهایت امر، حال بر این منوال بود، بخلاف نوم بلکه آن حالت، شبیه به سینه یا چرت بود.^۹ نبی در مقام اتصال به ملکوت اعلا و اتحاد با ام‌الکتاب و لوح محفوظ، شخصی محسوس را می‌بیند یا کلام منظوم را می‌شنود و یا صحیفه مکتوبی را مشاهده می‌کند که کشف صوری متضمن کشف معنوی، همین است. شخصی که در مقام وحی به شهود بصری شهود می‌شود، ملک وحی است و کلامی که می‌شنود، کلام حق است که از عالم امر قضایی قولی نازل شده، و صورتی که مشاهده می‌کند همان ذات حقیقی و وجود واقعی ملکوتی ملک حامل وحی است که در عالم خلق باین صورت متمثل شده است. تمثل ملک وحی بهترین صورت و زیباترین کسوت و جمال است مثل تمثل جبرئیل بصورت «دحیه بن خلیفه الکلبی» که زیباترین اهل زمان خود بوده است. معروف است که پیامبر جبرئیل را بصورت اصلی خود بیش از دو مرتبه ندید یکی در لیلۃ المعراج در سدرۃ المنتهی و بار دوم در کوه حراء.^{۱۰}

وقتی کلمات بوسیله پیامبر شنیده یا بوسیله او نوشته

القاء سمع کننده، اشیاء را در حضرت خیال مشاهده می کند و باین وسیله به آنچه در باقی حضرات است ایمان می آورد.^{۱۳} در تعبیری دیگر القاء سمع آنست که حق ذکر و یاد بنده می کند و بنده مراد حق را از آن یاد، می فهمد.^{۱۴} و باین ترتیب حکم قضا بر اشیاء که سر قدر است بر قلبی که دگرگونیش هماهنگ با اطوار عالم ملک و ملکوت است و بنور ایمان صحیح القاء سمع می کند، الهام می شود و چنین کسی مشاهد انوار حق در عوالم حسی و مثالی است.^{۱۵}

در مقایسه یی میان وحی و الهام می توان گفت: در وحی بر پیامبر، فرشته یی که منشأ افاضه علوم و حقایق بعون الله می شود و بوسیله افاضه صور علمی، منشأ شرح صدر و سعه روح و قلب نبی می گردد، مشهود و معلوم نبی است و او علم بواسطه دارد و بحقیقت و رقیقت افاده کننده صورت علمی، عالم است، ولی در الهام اینطور نیست، ملهم فقط رقیقه ملک را که صورت مفاضه باشد، ادراک می نماید و ظاهراً فرق بین این دو مقام بشدت و ضعف و تمامیت نورانیت و عدم تمامیت نورانیت می باشد. القاء صحیح را تقسیم به القاء الهی و ربانی و القاء ملکی و روحانی کرده اند، آنچه مربوط به علوم و معارف باشد، القاء ربانی و آنچه که سالک را به طاعت خداوند و به جا آوردن واجبات و مستحبات می خواند، القاء ملکی است.^{۱۶}

نوعی از کشف، کشف روحانی است که بعد از کشف حجب نفسانی و عقلی واقع می شود و آن مطالعه روح انسانی برای مطامع انفاس معانی و نوعی از کشف ربانی است که بطریقه تجلی یا بتنزل و تدلی یا بمعراج و تسلی، یا بمنزلات به اسرار تولی و تجلی و یا بجمع و تجلی بعد از تخیلی از رب متولی واقع می شود.^{۱۷}

معرفت سه مرتبه دارد:

(۱) معرفت بصفات و نعوت و آثار و لوازم شیء.
(۲) معرفت ذات حق، که مظاهر، تجلیات اسمائی حق و شاهد بر حضرت الهی هستند و حق تعالی سمع و بصر عبد می شود. عارف در این مرحله فرق بین ذات و صفات را نمی بیند در حالیکه این فرق را اغیار می بینند.

(۳) شهود حق بدون واسطه: «یا من دل علی ذاته بذاته»، که مرتبه فنا در حق است و لسان این مرتبه خطاب به موسی: «إِنِّی أَنَا اللهُ لَا إِلَهَ إِلَّا أَنَا»^{۱۸} و «فأوحی الی عبده ما أوحی»^{۱۹} می باشد.

مقام بعد از معرفت، قبول فناست: «کل من علیها فان و یبقی وجه ربک».^{۲۰} در این شهود، عارف، حق را عین هر چیزی شهود می نماید یعنی حق را بواسطه حق، عین جمیع حقایق می بیند. نتیجه سیر در این منزل، فنا در ذات احدیت است و عارف پس از گذر از مقام بقاء بعد از فنا، به مقام تلیس و ظهور در رسوم خلق (جهت ارشاد خلائق و هدایت آنها به مقام توحید) نائل می شود و متصف به مقام وجود، به خلع رسوم خلقی و مقام تجرید عین وجود از درک علم، و تفرید می گردد. تفرید، درک این معناست که مدرک و مدرک واقعی اوست: «لاتدرکه الابصار و هو یدرک الابصار».^{۲۱} سالک، سپس به مقام جمع می رسد و رسوم و تعینات در نظر او در عین

۱۳. خوارزمی، شرح فصوص الحکم، ص ۴۳۷.

۱۴. پارسا، شرح فصوص الحکم، ص ۵۳۱.

۱۵. همان، ص ۴۶۷.

۱۶. همان، ص ۵۹۰-۵۹۲.

۱۷. جندی، مؤید، شرح فصوص الحکم، تصحیح

سیدجلال الدین آشتیانی، قم، بوستان کتاب، ۱۳۸۱، ص ۱۸۴.

۱۸. طه، ۱۴.

۱۹. نجم، ۱۰.

۲۰. الرحمن، ۲۶ و ۲۷.

۲۱. انعام، ۱۰۳.





جمع مستهلک می‌شود و افعال خود را فعل حق می‌بیند و عین خود را در احدیت وجود، شهود می‌کند و اشارات بین او و محبوب کل و معشوق حقیقی قطع می‌شود و وارد منزل توحید و آرامگاه ابدی عشاق حق می‌شود: «ألا بذكر الله تطمئن القلوب».^{۲۲} ذکر واقعی و اعلا درجات ذکر، اتحاد حقیقی ذکر و ذاکر و مذکور است؛ سالک پس از فنا در توحید و استهلاک در مقام جمع الجمع، رجوع به کثرت نموده به مقام فرق بعد از جمع نایل می‌شود و حقایق را در دو موطن شهود می‌کند، یکی مقام شهود وحدت در کثرت و دیگر در مقام شهود نفس کثرت، در اصل وحدت، با اضمحلال کثرت در عین وحدت، و شهود حقیقت وجود در مقام اطلاق و تقييد.^{۲۳} عبارت دیگر می‌توان چنین سیری را به چهار سفر تقسیم کرد:

سفر اول، سفر از خلق به حق (کثرت به وحدت) است که باعث ترقی از مرتبه روح به مرتبه سیر می‌شود؛ سفر دوم، سفر از حق است به حق که باعث محو در توحید و وقوف به اسرار قضا و قدر و فنای ذات و صفات و افعال در حق می‌گردد چنانکه این سفر در سیر باعث فنا در ذات است و فنا در صفات، سفر در خفی است و فنا در افعال حق و فنا در فناست که در فنای در ذات، شهود فنای حقایق در حق رخ می‌دهد؛ سفر سوم، سفر من الحق الی الخلق بالحق است که سیر در افعال و مظاهر خارجی اسماء است و این سفر از وحدت به کثرت واقع می‌گردد؛ و سفر چهارم، سفر من الخلق بالخلق بالحق است که عبارت از علم تفصیلی به رجوع خلایق به حق و دعوت خلق به مقام جمع است.^{۲۴}

از آنچه گذشت معلوم می‌شود که فنا عدم نیست، بلکه رجوع از مُلک به ملکوت است. پس در هر آنی تجلی از ملکوت به مُلک نازل است، و از مُلک به

ملکوت صاعد. پس سراسر وجود، و ملک و ملکوتش، دائم التبدل و التجدد است.^{۲۵}

از علامات مقام فنا آنست که سالک آنچه را که می‌داند و می‌شنود و می‌بیند از خود نفی کند، چنانکه کسی که بحسب عین وجود و حقیقت ذات، محتجب در غیب وجود است، نه اسم دارد، نه رسم، نه مکان، و نه محکوم بحکم زمان و مکان است؛ در این حالت حق تعالی سمع و بصر او می‌گردد. این مقام مربوط به سالک مجذوب است و قرب فرائض، مربوط به مجذوب سالک است که عرضه می‌دارد «سمع الله لمن حمده» و خداوند تعالی در باره اش فرمود: «مارمیت اذ رمیت».^{۲۶} اما این دو مقام، فنا تام نیست زیرا فنا تام، فنا از فنائین است. فنا تام، موجب فنا جمیع تعینات است، که از آن تعبیر بمقام «لی مع الله» نموده‌اند.^{۲۷}

عارف با انتقال خود به مرحله عقل مجرد بدون ماده طبیعی، اموری را شهود می‌کند که اصول چیزهایی هستند که در صورتهای طبیعی ظاهر می‌شوند.^{۲۸} معراج بر دو قسم است: صوری و معنوی. ابن عربی بر آنست که معراج صوری عبارت است از عروج شخص با بدنش از عالم سفلا به عالم اعلا، تا آیات خداوند و عجائبی را که در آن عوالم است، مشاهده نماید؛^{۲۹} و این مشاهده بواسطه قوای حسی و روحانی می‌باشد که این امر نسبت به قدرت خداوند

۲۲. رعد، ۲۸.

۲۳. جندی، شرح فصوص الحکم، ص ۶۲۵-۶۲۷.

۲۴. همانجا.

۲۵. همان، ص ۱۷۳.

۲۶. انفال، ۱۷.

۲۷. آشتیانی، شرح مقدمه قیصری بر فصوص الحکم، ص

۸۳۸-۸۳۵.

۲۸. ابن عربی، فصوص الحکم، تصحیح ابوالعلاء عقیفی،

قاهره، ۱۹۴۶، ص ۱۱۷.

۲۹. «لنریه ایاتنا» (اسراء)، (۱).

تعالی و نیز نسبت به انسان کامل متصرف در وجود علوی و سفلی ممنوع نیست.^{۳۰}

اسراء رسول الله (ص) اسراء جسمانی و شکافتن آسمانها و افلاک بصورت حسی و طی مسافتهای حقیقی محسوس بود که برای ورثه، بصورت معنوی است نه حسی. پس معارج اولیه، معارج روح است که در این معارج قلوب، صور برزخیات و معانی متجسد را رؤیت می کنند.^{۳۱} اما معراج معنوی، عبارت است از خروج شخص از عالم نقصان به عالم کمال از حیث علم، عرفان، ذوق و وجدان که این امر در مورد هر کس بقدر استعداد و قابلیتش ممکن است. چنین است که در سیر معراجی، حق نزد اهل کشف و شهود در مجلای عقول، یعنی مقام تنزیه، ادراک می شود و در مجلای مثالی که خیالی و حسی است بخاطر جمعشان بین دو مقام تنزیه و تشبیه ادراک می شود که مطابق آیه «وجوه یومئذ ناضره الی ربها ناظره»^{۳۲} مربوط به عین الیقین است که مرتبه اعلائی علم الیقین می باشد که در مجلای خیالی الوهیت، یعنی در مقام قلبی، ادراک می شود، زیرا مثال جز بوسیله قلب و قوای آن درک نمی گردد.^{۳۳} در معراج معنوی - که همان اسراء خیالی یا رؤیاست - نفس ولی در حالی حمل می شود که جسمش در بسترش است و در خانه اش خوابیده است.^{۳۴} شیخ در شرح اسراء معنوی خود، مراحل را باین ترتیب ذکر می کند:

آسمان اول، آدم علیه السلام است، که مرحله تربت، طینت و خلق انسان به دو دست جمال و جلال است.

آسمان دوم، عیسی روح الله است، که مرحله روح ملازم با حیات است و چنین است که کار جبرئیل حیاتبخشی و کار عیسی اقامه صور می باشد.

آسمان سوم، یوسف علیه السلام است، بعنوان

مظهر اسم نور خداوند و رؤیت برهان رب.

آسمان چهارم، ادريس عليه السلام است و خرق آسمانها و ارتقاء به مکان علی و کلمه توحید. آسمان پنجم، هارون عليه السلام است که مرتبه فناست و پایبتر از بقای بعد از فنا می باشد.

آسمان ششم، موسی عليه السلام است، و رؤیت هنگام

۳۰. آملی، سیدحیدر، المقدمات من کتاب نص النصوص فی شرح الفصوص الحکم، مقدمه هنری کربن و عثمان یحیی، تهران، انستیتو ایران و فرانسه، ۱۳۵۲، ص ۸۵-۸۶.
۳۱.

ألم تر أن الله أسرى بعبده
من الحرام الأدنى الى المسجد الأقصى
الى أن علا السبع السموات فاصداً
الى بيته المعمور بالملأ الأعلى
الى السدرة العلیا وكرسيه الأحمى
الى عرشه الأسنى الى المستوى الأزهى
الى سبحات الوجه حين تقشعت
سحاب العمى عن عين مقلته النجلا
وكان تدليه على الأمر إذ دنا
من الله قرباً قاب قوسين أو أدنى
وكانت عيون الكون عنه بمعزل
تلاحظ ما تستفيد بالموارد الأحدى
مخاطبه بالأنس صوت عتيقه
توقف قرب العرش سبحانه صلى
فأزعجه ذاك الخطاب و قال هل
يصلى الهلى ما سمعت به يتلى
و شان حجاب العلم عن عين قلبه
وأوحى اليه فى الغيوب الذى أوحى
فاعين ما لا يقدر الخلق قدرة
وأیده الرحمن بالعروة الوثقى
و ألفاه تواقا الى وجه ربه
فأكرمه الرحمن بالمنظر الأجلی
و من قبل ذا قد كان أشهد قلبه
بغار حراء قبل ذلك فى المجلى
۳۲. مظففين، ۲۶.

۳۳. قیصری، داود، شرح فصوص الحکم، تهران، ۱۳۹۹، فص اسحاقی.

۳۴. ابن عربی، الفتوحات المکیة، ج ۴، ص ۱۰.

مرگ و اندکاک جبل بعد از تجلی و صعق موسی.

آسمان هفتم، ابراهیم علیه السلام است که مرحله بیت المعمور و قلب مؤمن و دخول ملائکه می باشد. ابن عربی اسراء را سفر در خود و دلالت بر خود می داند و معتقد است اسراء در معانی همه اسماء واقع می شود.^{۳۵} باین ترتیب معراج در عالم خیال واقع می شود و آسمان ششم عالم معانی و زوال خیال است و مرتبه فنا، باعث نابودی ذات، فردیت و صفات عارف نیست، بلکه عبور عارف از صور و بقایش در جسم واحدی است که در اشراقاش متکثر شده است و بنابراین فنا بمعنای بقاء در وجود الهی می باشد.^{۳۶}

۳-۲-۳. خلاقیت خیال منفصل

چنانکه گذشت، جهان هستی مشتمل است بر: (۱) حضرت حواس یا تجربه حسی، (۲) حضرت مثل، (۳) حضرت ارواح، (۴) حضرت عقول، و (۵) حضرت ذات. و لذا عارف می تواند بوسیله تمرکز همه نیروی روحی خود بر روی یک شیء در یکی از سطوح مافوق حسی، آن شیء را بصورت حسی در سطح حقیقت عینی پدید آورد. او همچنین قادر است تا با حفظ صورت یک شیء در یک سطح بالاتر بوسیله روح خود، صورتهای همان شیء را در سطوح پایینتر حفظ کند.^{۳۷}

عارف با همت و توجهش و با قوه روحانیت، صورتهای خیالش را در اعیان خارجی ایجاد می کند. همانگونه که مشهور است بدلاء در آن واحد بوسیله همت، در اماکن مختلف حاضر می شوند و حوائج مردم را برآورده می سازند. پس مراد از عارف در اینجا متصرف کامل در وجود است نه کسیکه عارف حقایق و صورتهایش است. بدلاء از سیمیا و شعبده احتراز می کنند. پس ایشان صور خیالیشان را در خارج ظاهر

می کنند و این امر با تصرف در خیالات مردم توسط شعبده‌بازان، تفاوت می کند زیرا موجودات خلق شده مانند سایر موجودات عینی، قائم بنفس هستند که در واقع این خلق توسط خداوند از مجرای مظهرش و مقام تفصیلش ظاهر می شود «فتبارک الله احسن الخالقین»^{۳۸} و چنین موجوداتی در کلیه حضرات ظاهر می شوند.^{۳۹} ابن عربی در مورد خلاقیت انسان کامل معتقد است انسان کامل - که جامع جمیع حضرات است - هنگامیکه از حس غایب و داخل عالم مثال شود، حضورش با صورتی که در حضرت شهادت از او غایب است همراه است و صورت آنچه عارف از آن غافل شد در حضرت مثال حاضر است و لذا آن مخلوق همت در حضرت شهادت موجود است و این تنها برای انسان کامل - که وجه قرآنی جمعی احدی دارد - ممکن می باشد زیرا خداوند برای ابرار و متقیان به تقوای عرفی، فرقان قرار می دهد؛ اما برای انسان کامل، وجه قرآنی جمعی احدی حاصل می شود و این در حالیست که فرقان ایشان بالاترین فرقان و تقوایشان عظیمترین تقوا می باشد و انسان کامل که در حال ربوبیت، خلافت از الله دارد، جامع بین عبودیت عظمی و ربوبیت کبری می باشد،^{۴۰} و مصداق این حدیث است که «العبودية جوهره کنهها الربوبية».

۳۵. همان، ج ۳، ص ۳۴۵.

36. Corbin, Henry, *Creative Imagination in the Sufism of Ibn'Arabi*, trans. Rulph Manhein (Princeton: Princeton University Press, 1969), p. 203.

۳۷. ایرونیو، توشیهیکو، صوفیسم و نائوئیسم، ترجمه محمد جواد گوهری، تهران، روزنه، ۱۳۸۱، ص ۲۹۸.

۳۸. مؤمنون، ۱۴.

۳۹. قیصری، شرح فصوص الحکم، فص اسحاقی.

۴۰. جندی، شرح فصوص الحکم، ص ۳۹۳.



عبادت ذات الهی با جمیع اسمائش فقط در توان انسان است و لذا انسان برترین عابد خداوند است،^{۴۱} زیرا این امر را که عوالم هستی هم «او» هستند و هم «او» نیستند و نیز مفاهیمی چون اجتماع محدود و نامحدود، همچنین مرئی و نامرئی، بوسیله حس قابل دریافت نیستند و عقل برهانی آنرا انکار می‌کند، فقط بوسیله خیال فعال و حضرت خیال قابل دریافت است. لازمه این دریافت، جدایی انسان از آگاهی حسی است و یک تصور عرفانی برای تلقی صور عالم بعنوان صورتهای اشراقی مظاهر لازم است تا اعیان ثابت و جاودانه اشیا ادراک شود. همچنین دریافت نزول خدا به طرف مخلوق و صعود مخلوق به طرف حق در همین حضرت، صورت می‌گیرد.^{۴۲} در حوزه نظام اسمائی هم، ادراک این امر که هر اسمی یک حق متخیل است، تنها در حضرت خیال ممکن است^{۴۳} همچنین از طریق خیال فعال است که وجود تجلی می‌کند و از طریق خیال خلاق، مخلوق، خالق می‌شود.^{۴۴} عود خلق، بعث، حشر و ایدیه صعود مستمر وجودها را، تنها خیال ادراک می‌نماید و ایمان عارف، مبتنی بر درک تجدد صور است و ملاحظه مخلوق با خالق در چشم عارف، ملاحظه نزول وجود الهی به طرف تعیین و تقید فردی است و در جهت عکس، ملاحظه تشخصهای انسانی در عملکرد اشراقیشان، صعود و تعالی ایشان به طرف خداوند و تبدیل تعینشان به وحدت و بیتعینی وجود الهی است که این حرکت متعالی هرگز متوقف نمی‌شود و همه این امور تنها در حضرت خیال ادراک می‌گردد.^{۴۵} و لذا ایمان انسان به مبدا و معاد مستلزم بررسی این امور در حوزه خیال است.

و چنین است که عبادات انسان علاوه بر سابقه

ایمانی مبتنی بر خیال، نیازمند فرآیند تخیل انسانهای عابد است. بعنوان مثال نقش خیال در به جا آوردن نماز بررسی می‌شود و بدین منظور می‌توان گفت هر چند در ظاهر، فاعل نماز، عبد است اما در باطن، فاعل، خداوند است همانگونه که خداوند در قرآن کریم می‌فرماید: «و ما رمیت إذ رمیت ولكن الله رمی.» و این تطابق تضادها، در خیال فعال واقع می‌شود. خیال فعال و مقید انسان یک «لحظه» یا یک «آن» از خیال کلی و مطلق است و فعالیت و خلاقیت آن بهمین جهت است. عبدالکریم جیلی شاگرد ابن عربی معتقد است «خیال فعال شکل دهنده صورت تفکر است و خیال منفصل و مطلق در [تخیل، تصور و تفکر] انسان عمل می‌کند و خدا در آن عملکرد حضور دارد».^{۴۶} در تلقی ابن عربی هر انسانی یک روح القدس دارد که این روح القدس وجه الهی آن انسان است و نماز خلاق و نماز عرفانی باعث تعیین آن سر و باطن و وجه الهی می‌شود و به آن فعلیت می‌دهد.^{۴۷} ابن عربی، حضرت خیال فعال را حضرت جمع الجمع و حضرت قرآنی^{۴۸} می‌خواند، زیرا معتقد است با همت قلبی عارف در حضرت خیال، همه انرژیهای روحانی او بر یک صورت متمرکز می‌شود و این حضرت، مانند آینه‌یی می‌شود که هر چیزی را که

۴۱. کاشانی، کمال‌الدین عبدالرزاق، شرح فصوص الحکم، قم، انتشارات بیدار، ۱۳۷۰، ص ۱۹.

42. Corbin, *Creative Imagination in the Sufism of Ibn'Arabi*, p. 189.

۴۳. ابن عربی، فصوص الحکم، ص ۱۰۴.

44. Ibid, p. 194.

45. Ibid, p. 207.

46. Ibid, p. 214.

47. Ibid, p. 245.

۴۸. اشاره است به این آیه «ما فرطنا فی الكتاب من شیء»

انعام، ۳۸.

عبادت ذات الهی با جمیع اسمانش فقط در توان انسان است و لذا انسان برترین عابد خداوند است، زیرا این امر را که عوالم هستی هم «او» هستند و هم «او» نیستند و نیز مفاهیمی چون اجتماع محدود و نامحدود، همچنین مرئی و نامرئی، بوسیله حس قابل دریافت نیستند و عقل برهانی آنرا انکار می‌کند، فقط بوسیله خیال فعال و حضرت خیال قابل دریافت است.



در حضرات دیگر هست، نمایش می‌دهد.^{۴۹} ابن عربی شرایط نماز خلاق را چنین ذکر می‌کند:

۱. قرار گرفتن نمازگزار در مصاحبت با خداوند،
۲. تخیل خداوند بگونه‌ای که او را در مقابلش حاضر ببیند «عبد الله کانک تراه»،

۳. شهود خداوند در قلب و شنیدن ندای الهی بگونه‌ای که هیچ چیز دیگری نشنود.^{۵۰}

باین ترتیب نماز، بعنوان عالیترین ذکر و عبادت پروردگار، به ظهور رساننده اسماء و مظاهر خداوند بوسیله تجربه شهودی در حضرت خیال و تحقق بخش اعیان ثابته، بعنوان خیال اشراقی خداوند، یا فیض اقدس می‌باشد. هنگامیکه سالک به خداوند عرضه می‌دارد که «اهدنا الصراط المستقیم» تکمیل ظرفیتش را جهت عملکرد اشراقی توسعه یابنده، بوسیله رب شخصی خود - که او مظهریت از آن اسم دارد - طلب می‌نماید و باعث انکشاف رب، در عبد، بعد، و بوسیله عبد می‌شود و این همان قدرت خلاق خیال است که عبد باین وسیله عین ازلی خود را محقق می‌سازد. در این معنا نماز دعایی است که بوسیله آن تحقق کامل عین ثابته از درگاه خداوند مسئلت می‌شود و این تحقق، چیزی نیست جز خواست الهی که فرمود: «من گنجی مخفی بودم که خواستم شناخته شوم.»^{۵۱}

۳-۳. مقایسه خیال و عقل در کسب معرفت حقیقی ابن عربی در مقایسه انسان کامل و فرشتگان، مقام ملائک را مقامی عقلی می‌داند و می‌نویسد: مقام عقل تنزیه رب است و لذا ملائکه گفتند «و نحن نسبح بحمدک و نقدر لک». پس ایشان نیمی از معرفت را دارند. اما هنگامی حضرت حق (بحسب تجلی)، اعطای معرفت می‌کند که متجلی له، کامل المعرفه باشد چنانکه انسان کامل در موضع تنزیه، تنزیهی حقانی می‌کند، و در محل تسبیه، تشبیهی عیانی می‌نماید، لاجرم تنزیه و تشبیهش مطابق حق است. او سریان حق را حتی در صور طبیعی و عنصری مشاهده می‌کند و صورتی نمی‌ماند، مگر اینکه عین حق را در آن مطابق نفس الامر ملاحظه کند.^{۵۲} پس حق سبحان را طبق قول «لیس کمثله شیء»^{۵۳} هم تنزیه عقلی کرده و هم تشبیه خیالی.

چنانکه ملاحظه شد از منظر ابن عربی عقل و خیال نافی یکدیگر نیستند، بلکه هر یک مرتبه‌یی از شناخت را به خود اختصاص می‌دهند و آنچه مورد احتراز است استدلال عقلی، بدون تهذیب دل و جان است. از آنجا که مراتب سلوک، متمیز از یکدیگرند، ارباب این طریقه، «سلوک» به مقامات کلی را به علم الیقین، عین الیقین و حق الیقین تقسیم کرده‌اند:

«علم الیقین» عبارتست از ادراک و تصور معلوم، مطابقاً للواقع؛

«عین الیقین» شهود مشهود مطابقاً للواقع است، زیرا در شهود، عدم مطابقت با واقع امکان ندارد، «حق الیقین» فنا در حق و بقاء بحق است بحسب

۴۹. ابن عربی، فصوص الحکم، ص ۸۹.

۵۰. همان، ص ۲۲۲ - ۲۲۳.

51. Ibid, p. 257.

۵۲. خوارزمی، شرح فصوص الحکم، ص ۶۵۹ - ۶۶۱.

۵۳. شوری، ۱۱.



علم و شهود و حال مرتبه شهود.^{۵۴}

بنابراین عرفا کسانی هستند که نه صرفاً بخاطر تعبد به شرع، بلکه از سر شهود به این اسرار معتقدند. عرفا عقیده دارند آنچه را عوام غیر عقلانی یا فوق عقلانی می‌شمزند با قوه دیگری غیر از عقل قابل شهود است؛ یعنی عقل ممکن است در مورد اسرار با شرع همراهی نکند ولی این قوه که طوری و رای طور عقل است - و می‌توان آنرا قوه کشف نامید - در این امور با شرع همراه است.^{۵۵}

پس معلوم شد اگر انسان بخواهد تنها با نیروی عقل حق را بشناسد به سمت تنزیهی کشیده می‌شود که جایی برای تشبیه باقی نمی‌گذارد و اگر کسی بالعکس تنها تخیل خود (یعنی قوه تفکر از خلال متخیلات عینی) را به کار گیرد به سمت تشبیه صرف سقوط خواهد کرد؛ تنها هنگامیکه انسان از خلال تجربه کشف حقیقت، ببیند، تنزیه و تشبیه می‌توانند کمال خود را بیابند و لذا خیال با عقل به همکاری برمی‌خیزد تا دیدگاه تنزیهگر عقل را بوسیله نگاه تشبیه پیشه خود، اصلاح کند.^{۵۶}

آنچه گفته شد مربوط به عقل مقید بود که گرفتار تعین و تقید است در حالیکه عقل مجرد در مرتبه بی قرار دارد که هیچ امر جسمانی و مادی، قدرت محدودسازی آن را ندارد زیرا عقل مجرد هیچ ارتباطی با جسم ندارد و هنگامیکه انسان چنین عقلی را به دست می‌آورد و همه چیز را با چشم عقل مجرد می‌بیند، حتی چیزهای عادی اطراف او ساختار حقیقی وجودی خود را به او نشان می‌دهد و چیزهای اطراف، استقلال خود را در چشم چنین انسانی از دست می‌دهند و از آنجا که اعراض این اشیاء به مرحله وجودی فوق آنها تعلق دارد، طبیعت حقیقی خود را نمایان می‌سازند. چنین انسانی خود را به مرحله عقل مجرد بودن، بدون ماده طبیعی منتقل کرده لذا اموری را شهود می‌کند که اصول چیزهایی

هستند که در صورتهای طبیعی ظاهر می‌شوند و از اینجا بواسطه علم ذوقی خواهد دانست که این حکم از کجا در صورتهای طبیعت ظهور یافته است.^{۵۷} در یک نتیجه‌گیری می‌توان گفت «محقق» همیشه مشاهده دو مرآت یعنی مرآت اعیان و مرآت حق می‌کند و نیز صوری که در هر دو مرآت است بی انفکاک و امتیاز مشاهده می‌کند و این مراتب سه تاست:

۱. ذوالعقل، کسی است که خلق را ظاهر و حق را باطن می‌بیند پس حق نزد او مرآت خلق است زیرا مرآت بواسطه صوری که در آن است بگونه احتجاب مطلق بمقید، در حجاب است.

۲. ذوالعین، کسی است که حق را ظاهر و خلق را باطن می‌بیند پس خلق، نزد او مرآت حق است بخاطر ظهور حق نزد او و اختفاء خلق در او، در حال اختفاء مرآت بصورت.

۳. ذوالعقل و العین، کسی است که حق را در خلق، و خلق را در حق می‌بیند و با هیچیک از دیگری محتجب نیست، بلکه وجود واحد را بعینه می‌بیند که از وجهی حق است و از وجهی خلق؛ پس با کثرت از شهود وجه واحد احد، محتجب نیست و در شهودش احدیت ذات متجلی در مجالهای کثرت‌هایش با یکدیگر تراحم ندارند.^{۵۸}

۵۴. آشتیانی، شرح مقدمه قیصری بر فصوص الحکم، ص ۸۷۹.

۵۵. ابن عربی، الفتوحات المکیة، ج ۲، ص ۶۰۵؛ کاکایی، قاسم، وحدت وجود به روایت ابن عربی و مایستر اکهارت، تهران، هرمس، ۱۳۸۱، ص ۴۲۴.

۵۶. ابن عربی، فصوص الحکم، ص ۱۸۱.

۵۷. همان، ص ۱۸۷.

۵۸. جامی، عبدالرحمن، نقد النصوص فی شرح نقش الفصوص، با مقدمه ویلیام چیتیک و سیدجلال‌الدین آشتیانی، تهران، انجمن فلسفه ایران، ۱۳۵۶، ص ۱۴۳.

۴. احتضار و عالم برزخ اخری

۴-۱. اعمال و صور برزخی

محبی‌الدین معتقد است صور اخروی، صوری معلق در فضای برزخی، قائم بذات خویش، صادر از ذات نفس و حاضر در برابر نفسند که این صور در صقعی مجرد از ماده دنیوی، مرتبط به اعمال و افعالی هستند که در دنیا از نفس صادر شده و ثمراتی بنام اخلاق و ملکات در نفس گذاشته‌اند. برزخی که ارواح بعد از مفارقت از اجساد دنیوی در قوس صعود به آنجا ارتقاء می‌یابند، غیر از برزخ مابین عالم مجردات و عالم جسمانی است که ارواح در قوس نزول بدانجا تنزل می‌کنند زیرا تنزلات وجود در قوس نزول، و عروج وجود در مدارج قوس صعود به شکل دایره‌ای است که از دو قوس نزول و صعود تشکیل می‌یابد و هر مرتبه از مراتب صعود بازم مرتبه‌یی از مرتبه نزول قرار گرفته است و بنابراین، مرتبه وجود برزخی نفس که بعد از نشئه دنیوی و رهایی از بدن عنصری است، از جمله مراتب، قوس صعودی است که پس از قوس نزولی است. پس برزخ دوم غیر از برزخ اول است و نیز احوال و اوصافی که در برزخ دوم (یعنی برزخی صعودی) عارض بر نفس می‌گردد عبارتند از صور اعمال و نتایج افعالی که در دنیا مرتکب شده است و این صور غیر از صوری است که نفس هنگام تنزل از عالم عقلانی در قوس نزول بدان صور نمودار می‌گردد. پس هیچیک از این صور عین دیگری نیستند لکن هر دو صور در اینجهت که موجودی روحانی و جوهری نورانی و عاری از ماده‌اند مشترکند؛ برزخ اول غیب امکانی و برزخ دوم غیب محالی نامیده می‌شود زیرا ظهور صوری که در برزخ اول موجودند در عالم دنیا - که آنرا عالم شهادت می‌نامیم - ممکن است و لذا ما ارواح را در این عالم در کسوت اجساد دنیوی مشاهده می‌کنیم ولی بازگشت صور برزخی به این عالم ممکن نیست و مشاهده

■ اگر انسان بخواهد

تنها با نیروی عقل حق را بشناسد

به سمت تنزیه‌ی کشیده می‌شود که

جایی برای تشبیه باقی نمی‌گذارد

و اگر کسی بالعکس

تنها تخیل خود را به کار گیرد

به سمت تشبیه صرف

سقوط خواهد کرد.

آنها بجز در عالم آخرت میسر نخواهد بود و کمتر کسی است که در این عالم، صور برزخی را که از این عالم به عالم برزخ عروج نموده‌اند، مشاهده کند برخلاف صوری که در برزخ اول است که بحکم فطرت و نظام خلقت به عالم دنیا نزول می‌کنند و همه کس آنها را در کسوت جسمانی مشاهده خواهند کرد و تو اگر اهل کشف و شهود باشی می‌توانی به حوادثی که در آینده در این جهان رخ می‌دهد علم و آگاهی حاصل کنی ولی بجز معدودی از ارباب کشف و شهود نمی‌توانند بر احوال مردگان و صور برزخی آنان پس از عروج به عالم برزخ واقف گردند.^{۵۹}

در رساله الانوار آمده، موطن شش است:

اول، موطن «الست بریکم» که از آن جدا شده‌ایم،

دوم، موطن دنیا که اینک در آنیم،

سوم موطن برزخ که پس از موت اصغر و اکبر به آن

می‌رسیم،

چهارم موطن حشر در ارض ساهره و الرّد فی

الحافره،

پنجم موطن جنت و نار،

۵۹. ابن عربی، مسائل، تصحیح و ترجمه محمد دامادی، تهران، مؤسسه مطالعات و تحقیقات فرهنگی، ۱۳۷۰، ص

و ششم موطن کثیب خارج از جنت.^{۶۰}

در آیه «من كان في هذه أعمى فهو في الآخرة أعمى وأضل سبيلاً»^{۶۱} مراد از «عمی»، عمی از معرفت حق است زیرا حق همیشه متجلی است و محبوب از او اعمی است و اما چون با مرگ و ورود به عالم برزخ، انکشاف میسر شود عمی نسبت به دار آخرت و نعیم و جحیم و احوالش مرتفع شود اما عمی نسبت به معرفت حق مرتفع نمی‌گردد.^{۶۲} حق تعالی وقتی که ارواح را از صورت جسمانی مادی قبض می‌نماید، نفوس، جمیع حقایقی را که مکنون در غیب نفس و عالم خیال می‌باشند به جسم خیال شهود می‌نمایند؛ یعنی انسان با چشم خیالی می‌بیند و با گوش خیالی می‌شنود.^{۶۳} انسان پس از موت، جمیع مظاهر وجودی خویش را با صحائف اعمال خود، به شهود حضوری می‌بیند و آنچه که منشأ وجود آن، نفس انسان است بدون کم و زیاد خواهد دید و در یک لحظه حاصل اعمال و میزان حسنات و سینات وجود او در مقام ظهور حق با اسم اسرع الحاسبین مکشوف می‌گردد.^{۶۴} عبارتی دیگر می‌توان گفت: برزخ نسبت به عالم آخرت بمنزله شکم مادر نسبت به جنین است که باید مراحل را بپیماید تا به عالم دیگر وارد شود. بهمین جهت هرکه بمیرد قیامتش برپا می‌شود و برزخ صعودی از خیال مقید آغاز شده به برزخ مطلق می‌رسد و از آنجا وارد عالم عقول و سپس اعیان ثابته و عین ثابته خود می‌گردد.^{۶۵} تجربیات قبر در حالی اتفاق می‌افتد که روح انسانی به جسم خیالی در برزخ متصل می‌شود. شیخ، اموری را که می‌توانند در اشکال خیالی مجسم شده بوسیله اولیاء الله دیده شوند و نیز در حال جدا شدن نفس از ماده جسمانی در مرگ، مجسم شوند نام می‌برد که در بردارنده افعال، معرفت، ایمان، مقام، حال، نبی، فرشته و اسماء الهی هستند

که تصاویر حاوی این نسبتها طعمی از بهشت را به اولیاء الله و مؤمنان می‌چشانند.^{۶۶}

اختلاف اساسی میان برزخ و جهان آخرت در تمایز میان وجود خیالی و حسی است و اختلافی که شیخ به آن اشاره می‌کند، شأن وجودی بهشت و آتش است اما هم برزخ و هم جهان دیگر مشخصات وجود خیالی را آشکار می‌کنند.^{۶۷} براساس احادیث در جهان پس از مرگ، تجسم اعمال و معانی صورت می‌گیرد، چنانکه پیامبر فرمود: نمازهای ناشی از بیمبالاتی مانند لباسهای کهنه است و به چهره گناهکار پرت می‌شود و اعمال نیک بصورت انسانهای دوستداشتنی و اعمال سوء، بصورت عفریت زشت یا بصورت سگ یا خوک مجسم خواهند شد و این سرشت خیالی تجربیات در برزخ است.^{۶۸}

۵. آسایشناسی خیال و تصرفات شیطانی در این حوزه

تلیسی که در حضرت خیالیه واقع می‌شود، حاصل آنست که اجنه و شیاطین برای مردم، صوری مخیل می‌کنند که حقیقت ندارد. برخی صاحب نظران مانند «ابو احمد ابن سید بون» معتقدند، انسان تا زمانی که در عالم عناصر است تلبیس شیطان در او راه دارد اما

۶۰. همو، رسائل، حیدرآباد، رکن، دائرة المعارف العثمانیه، ۱۹۴۸، ص ۲-۳.
۶۱. اسراء، ۷۲.
۶۲. خوارزمی، شرح فصوص الحکم، ص ۴۴۱.
۶۳. قونوی، صدرالدین، کتاب الفکوک یا کلید اسرار فصوص الحکم، تصحیح و ترجمه محمد خواجوی، تهران، انتشارات مولی، ۱۳۷۱، ص ۴۹۵.
۶۴. همان، ص ۸۴۳-۸۴۶.
۶۵. همان، ص ۴۹۶.
۶۶. ابن عربی، الفتوحات المکیة، ج ۲، ص ۲۹۵.
۶۷. همان، ج ۳، ص ۴۳۵.
۶۸. همان، ص ۱۸۸.

اختلاف اساسی میان برزخ و جهان آخرت در تمایز میان وجود خیالی و حسی است و اختلافی که شیخ به آن اشاره می‌کند، شأن وجودی بهشت و آتش است اما هم برزخ و هم جهان دیگر مشخصات وجود خیالی را آشکار می‌کنند.

هنگامیکه از این عالم بالا رفت و درهای آسمان برایش گشوده شد از تلبیس در امان می‌گردد و هرآنچه در آنجا می‌بیند حق است. اما ابن عربی معتقد است تا وقتی که برای شخص عروج‌کننده به عالم مثال منفصل، علامتی الهی نباشد، گریزی از تلبیس نیست.

پس تنها هنگامیکه سالک نشانه‌ای از ربّش داشته باشد از تلبیس در امان است؛ همانگونه که انبیاء (ع) بواسطه آن وحیی که بر ایشان القاء می‌شود در امان هستند و این در حالیست که شیطان همواره مراقب حال مکاشف است خواه از اهل علامات باشد یا نباشد، زیرا او براغواء و تلبیس حریص است تا جایی که می‌کوشد هرچند باطن عارف از او معصوم است و انوار ملائکه را - که دور این عبد را فراگرفته‌اند - می‌بیند، اما به حسش منتقل می‌شود و برای او اموری در صورت حس ظاهر می‌کند تا بوسیله آن صور یا امور، مانع حرکت او در طریق خداوند شود. این فعل ابلیس در مورد هر معصوم محفوظ بانوار ملائکه انجام می‌گیرد و اگر عبد در نفس الامر معصوم باشد اما بر باطنش نگهبانانی از ملائکه نباشند، شیطان به قلبش راه می‌یابد و این شخص با اینکه در نفس الامر معصوم است اما با بینه‌ای از ربّش آنچه را که شیطان بر او القاء می‌کند، نمی‌پذیرد. ابن عربی معتقد است شیطان بر

قلب رسول (ص)، بخلاف قلب ولی، اطلاع و استشرافی ندارد زیرا نبی معصوم از وسوسه است خواه در حال نزول وحی و خواه در غیر آن حال.^{۶۹} همچنین التفات به غیر، در نماز از اختلاس شیطان است که بنده را از مقام حضور و مراقبت می‌رباید تا نه تنها از دولت مشاهده محبوب حقیقی بلکه از محبت حق محروم ماند، چرا که اگر نمازگزار محبوب حق بود یا خود را محب حق می‌دانست در نماز به غیر او التفات نمی‌کرد. بهر حال انسان را بصیرتی داده‌اند که صدق حال و کذب آمال خود را بنیکویی می‌داند.^{۷۰} و اما علوم غریبه‌ای مانند: سحر، کیمیا، لیمیا و سیمیا از حجب ظلمانی هستند که در عالم خیال و مثال مطرح می‌شوند. سحر و سیمیا، بواسطه استفاده از حروف و اسامی در عالم مواد از حضرت تمثیل و مثال می‌باشد و شرطش اینست که برایش وجهی به حضرت انوار و وجهی به حضرت ظلمت باشد و آن دو حجابهایی هستند که مانع از سبحات وجه می‌شوند.^{۷۱} و عبارتی دیگر علوم خمسه محتجبه عبارتند از: کیمیا جهت تبدیل کردن مس به طلا، لیمیا که علم طلسمات است، همیا که علم تسخیرات می‌باشد، سیمیا علم تخیلات و ریمیا علم شعبده است.^{۷۲} و اما در مورد مقابله با سحر ساحران در قرآن کریم آمده است، هنگامیکه موسی عصایش را انداخت، آن عصا صورت چیزی شد که فرعون با آن عصیان موسی کرده بود و ثعبانی شد که التقام‌کننده موزرات شینیه سحر و قوای متخیله و وهمیه فرعون و

۶۹. همان، ج ۲، ص ۶۲۲.

۷۰. پارسا، شرح فصوص الحکم، ص ۵۳۴.

۷۱. ابن عربی، ترجمان الاشواق، بیروت، دار صادر، ۱۹۶۱،

ص ۹۰.

۷۲. حسن‌زاده آملی، حسن، شرح فصوص الحکم

خوارزمی، قم، دفتر تبلیغات اسلامی، ۱۳۷۷، ص ۵۴۹.

در علوم غریبه، اهل سیمیا و شعبده، صوری را که خارج از خیالات ایشان است اظهار می‌کنند زیرا ظهور آن صورت در خیالات حاضران است اما عارف متمکن در تصرف، اگرچه در شهادت و غیب صور موجودات عینیه و صور روحانیه تصرف می‌کند، اما خالقیت را به خود نسبت نمی‌دهد بلکه بتحقیق می‌شناسد و می‌شناساند که خالق (علی الحقیقه) حق است. ۷۳ در مورد نشانه تلبیس شیطان در حوزه خیال، ابن عربی می‌نویسد که اگر شهودات متعلق به عالم آخرت باشد و یا از قبیل اطلاع به ضمائر و خواطر باشد، ملکی است زیرا جن قادر بر آن نیست و اگر بگونه‌ای باشد که به مکاشف، قوه تصرف در ملک و ملکوت را اعطا کند مانند احیاء و اماته و اخراج کسی که در برزخها محبوس است و داخل کردن کسیکه بخواهد در عوالم ملکوتی داخل شود، رحمانی است. ۷۵

علامت دیگری که ابن عربی در مورد آسیبشناسی عالم خیال ذکر می‌کند، اینست که بین واردات روحانی ملکی و واردات روحانی ناری شیطانی فرق است، چنانکه اگر وارد ملکی باشد در پی آن لذتی به وجود می‌آید و برای انسان علمی بر جامی گذارد اما هنگامیکه واردات، شیطانی باشد در اعضاء انسان درد و کذب و حیرت به جا می‌گذارد و همواره به یاد انسان می‌آورد تا قلب را از خداوند غافل کند. ۷۶ از نشانه‌های دیگر اینکه هنگامیکه مشغول به ذکر هستی، اگر دیدی عوالم در حال اشتغال به همان ذکر که تو مشغولش هستی، می‌باشند، کشف تو خیالی است نه حقیقی و اگر در آن مشاهده، اذکار را متنوع بینی آن کشف صحیح است. ۷۷ بطور کلی اسباب خطا که از علل عدم اصابت واقع، و مانع اتصال نفس به حقایق غیبی و ملکوت است عبارت است از: اشتغال نفس به

■ اگر شهودات

متعلق به عالم آخرت باشد
و یا از قبیل اطلاع به ضمائر و خواطر
باشد، ملکی است زیرا جن قادر بر آن
نیست و اگر بگونه‌ای باشد که
به مکاشف، قوه تصرف در
ملک و ملکوت را
اعطا کند مانند احیاء و اماته و اخراج
کسی که در برزخها محبوس است و داخل
کردن کسیکه بخواهد در عوالم ملکوتی
داخل شود، رحمانی است.

لذات دنیوی، استعمال قوه متخیله در تخیلات فاسد، انهماک و توغل در شهوات و حرص. جمع این امور از چیزهایی هستند که موجب ظلمت و ازدیاد حجب و موانع انکشاف می‌باشند.

و سرانجام، انسان، بواسطه طهارت قلبی یعنی تطهیر خیال از عقاید فاسد و تخیلات باطل، و طهارت ذهن از افکار غلط، و طهارت عقل از تقید به نتایج افکار نادرست، و طهارت قلب از تقلباتی که تابع تشعب عزم و اراده است، و طهارت نفس از مشتیهات نفسانی و سایر انواع طهارات از طهارات روح و سیر، موجودی تام‌العیار و ابدی‌الحیات می‌شود و بر او انوار ملکوت افاضه می‌شود و به حضرت علمیه و مقام واحدیت متصل می‌شود. ۷۸

۷۳. خوارزمی، شرح فصوص الحکم، ص ۷۶۰.

۷۴. همان، ص ۲۸۲.

۷۵. قیصری، شرح فصوص الحکم، فصل هفتم.

۷۶. ابن عربی، رسائل، ص ۵ و ۶.

۷۷. همو، ترجمان الاشواق، ص ۹.

۷۸. آشتیانی، شرح مقدمه قیصری بر فصوص الحکم، ص