

مسئله خیال از دیدگاه ابن عربی

نقیسه اهل سرمدی*

چکیده

عالم مثال، عالمی روحانی است که از جواهر نورانی تشکیل شده است. این جواهر از طرفی به جسمانیات شبیهند و از طرفی به مجردات. از این رو، این عالم را عالم تروّح اجساد و تجسد ارواح نام نهاده‌اند. انسان با قوه خیال خود، قادر به برقراری ارتباط با این حضرت وجودی است. خیال در آثار ابن عربی به معانی متعددی به کار می‌رود که از آن جمله است: ماسوی الله، مقام احدیت، مقام واحدیت، عالمی واسطه میان مادیات و مجردات، و قوه ادراکی خاصی که در انسان موجود است. این نوشتار با رویکرد تحلیلی در پی یافتن جامع مشترکی در میان معانی مذکور است و سرانجام با رسیدن به کلیدواژه «تجلی» خود را در رسیدن به این هدف موفق می‌یابد.

کلیدواژه‌ها: خیال، عالم مثال، تجلی، تخیل، برزخ، قوس نزول و صعود.

مقدمه

بود که از دریچه آن می‌توان عالم مثالی را به نظاره نشست. ابن عربی از هر دو حیث وجودشناسی و معرفت‌شناسی در مورد این عالم سخن گفته است. این مقاله به بررسی هستی‌شناختی این عالم می‌پردازد. جست‌وجو در آثار مختلف ابن عربی داده‌های بسیار و در عین حال متفاوتی را در اختیار خواننده می‌گذارد؛ به طوری که با جمع‌آوری آنها در کنار یکدیگر، تصویری واضح و به دور از ابهام - لااقل در وهله نخست - امری دور از ذهن می‌نماید. نزد او، «خیال» کاربردها و معانی مختلفی دارد؛ گاهی عالم خیال واسطه حس و عالم عقل می‌باشد و همان عالمی است که شخص در حالت خواب و رؤیا با آن مرتبط می‌شود. گاهی نیز در کلمات او، خیال به هر آنچه جز خداوند باشد اطلاق می‌گردد. کاربرد خیال به مثابه یکی از قوای ادراکی انسان، ساحت احدیت حضرت حق و احدیت او، نمونه‌های دیگری از این استعمالات فراوان است. نوشتار حاضر درصدد است با تکیه بر آثار ابن عربی ارتباطی بین این معانی برقرار نماید تا از ورای معنایی واحد به عبارات او نظر کند. بدین ترتیب، ابتدا به ارائه مستند این معانی در تألیفات ابن عربی و سپس به تبیین مفهوم «تجلی» به عنوان آن جامع مشترک می‌پردازیم.

اگرچه این مقاله بر جنبه هستی‌شناسی خیال متمرکز است، مختصر اشاره‌ای به کارکردهای خیال در حوزه معرفت‌شناسی بی‌فایده نیست. از این لحاظ، علم‌الخیال یکی از مهم‌ترین ساحت‌های معرفتی است که نقش اساسی در کشف و شهود سالکان دارد. انسان با قوه خیال خود، با خیال منفصل مرتبط می‌شود و از آنجا که این وادی عظیم ظل و سایه عالم عقول است، بدین ترتیب ارتباط با این ساحت نیز میسر می‌گردد.

عالم مثال از دو جهت هستی‌شناسی و معرفت‌شناسی حائز اهمیت است. از حیث هستی‌شناسی، عالم مثال مرتبه‌ای از عالم و بلکه تمام عالم است، و به همان اندازه عینی و واقعی است که عالم محسوس و معقول. در این استعمال، «خیالی» در مقابل «واقعی» قرار نمی‌گیرد، بلکه هم‌ردیف آن است؛ از این‌رو، تمایز میان «خیال» و «خیال‌پردازی» در این بحث از اهمیت ویژه‌ای برخوردار است. عالم مثال که عالم برزخ نیز نامیده می‌شود، حد واسطه عالم محسوس و معقول می‌باشد؛ عاری از ماده است، ولی نه از خصوصیات و عوارض آن. قوه خیال قوای ادراکی خاص این عالم است. کربن در مورد واقعی بودن عالم خیال چنین می‌گوید:

باز هم تأکید می‌کنم: عالمی که این حکمای اشرافی در آن به مکاشفه و تحقیق می‌پرداختند کاملاً واقعی است. واقعیت این عالم، ابطال‌ناپذیرتر و منسجم‌تر از عالم تجربی است که واقعیت آن به واسطه حواس ادراک می‌شود. بنابراین، بدون تردید، نمی‌توانیم این عالم را به نعت «خیالی» به معنای متداول کلمه، یعنی غیرواقعی و نامتقرر، وصف کنیم.^(۱)

سخن از خیال و عالم مثال، تاریخی به قدمت تاریخ فلسفه دارد. فارابی در مسئله نبوت در بیان کیفیت وحی و ارتباط نبی با عالم غیب، از مسئله خیال بهره می‌گیرد؛ ابن‌سینا نیز بخش مهمی از مباحثش را به آن اختصاص می‌دهد. فارابی با تفصیل نظریه ارسطو درباره رؤیا، کار خود را در مورد خیال آغاز نمود؛ ولی او ظهور صور خیالی را محدود به رؤیا ندانست، بلکه مشاهده صورت‌های خیالی را در عالم بیداری نیز امکان‌پذیر دانست.

نزد سهروردی، سخن از خیال با بحث از طبقات عالم پیوند می‌خورد؛ از این رهگذر، خیال واسطه‌ای خواهد

را پذیرفته است. از نظر او همه موجودات در این عماء ظاهر شده‌اند و خود این عماء از نفس‌الرحمان منتشی شده است. مراد از نفس‌الرحمان وجود منبسط و هستی عام و فراگیر است؛ زیرا رحمت رحمانی حق، به معنای اعطای وجود به همه موجودات به نحو عام است. او با استناد به حدیث «کنز مخفی» می‌گوید: مبدأ آفرینش، اشتیاق ازلی خدا برای شناخته شدن است. بر اثر این اشتیاق، نفس‌الرحمان به وجود آمده و سپس «عماء» از آن حاصل می‌شود. این «عماء» را ابن عربی «حق مخلوق به» می‌نامد؛ یعنی از یکسو، حق است و جنبه بطون دارد و از سوی دیگر، خلق است و دارای جنبه ظهور^(۶).

خیال به معنای ماسوی الله

یکی دیگر از کاربردهای ابن عربی از خیال، استعمال آن به معنای ماسوی الله است. بر طبق اندیشه وحدت وجود ابن عربی که مرکز ثقل نظریات عرفانی اوست، فقط خداوند متصف به وجود می‌باشد و ماسوای او همگی وهم و خیال‌اند.

امام خمینی علیه السلام در تبیین این معنا که عالم وجود حقیقی ندارد، بلکه وجودش خیالی است، می‌فرماید: لا وجود للظلال اصلاً فوجود خیالی. فان الظل عدم تنور المحل عن نور المیز ولكن يتخیل انه شیء مع انه ليس بشیء کالعالم يتخیل انه موجود و ليس بموجود عند التحقيق العرفانی الا کل شیء ما خلا الله باطل؛^(۷) همان‌گونه که سایه، امر عدمی است و چیزی جز نبودن نور نیست، ولی چنان خیال می‌شود که از زمره موجودات است، به همان نحو هم سراسر عالم، موجود نیست، بلکه این‌گونه خیال می‌شود که موجود است!

آنچه را ما عادتاً واقع می‌نامیم، جهان محسوسی است که ما را احاطه کرده است. نیز تنها صورت‌های مشاهده‌شده

کاربردهای مختلف خیال نزد ابن عربی

عالم خیال عالمی بس عظیم و بی‌کران است. خداوند هیچ موجودی خلق نکرده است که منزلتش عظیم‌تر و حکمتش فراگیرتر از خیال باشد؛ حکم خیال در موجودات و معدومات، اعم از محال و غیرمحال سریان دارد. پس در میان مخلوقات خداوند، وجودی عظیم‌تر از خیال نیست؛ به واسطه خیال است که قدرت و اقتدار الهی ظهور می‌کند و عالم خیال، مظهر اسم «قوی» در خداوند است.^(۲)

کاربردهای خیال در آثار ابن عربی متفاوت است. در همین خصوص، عبارات بسیاری وجود دارد مبنی بر اینکه خیال مطلق همان «عماء» است. توضیح اینکه در حدیثی، از پیامبر درباره بودن خداوند قبل از خلقت سؤال می‌شود؛ حضرت در جواب از واژه «عماء» استفاده می‌کند.^(۳)

«عماء»، در لسان اهل عرفان، گاه در مورد مقام احدیت به کار می‌رود و گاه در مورد مقام واحدیت. عماء به معنای ابر رقیقی است که میان شخص ناظر و قرص خورشید حائل، و مانع دیدن خورشید می‌گردد؛ یا ابری که حائل بین آسمان و زمین، و مانع تابش نور بر زمین است یا ابری که واسطه نزول برکات می‌باشد. قیصری در شرح فصوص می‌گوید: حقیقت وجود وقتی به شرط لا اخذ شود، نزد اهل عرفان، به مرتبه احدیت (که جمیع اسما و صفات در آن مستهلک است) نامیده می‌شود و همچنین به آن جمع‌الجمع و حقیقه‌الحقایق و عماء هم گفته می‌شود.^(۴)

ابن عربی در فتوحات می‌گوید: دریای «عماء» برزخ بین حق و خلق است. در این دریا «ممکن» به عالم و قادر و تمام اسمای الهی که در دست ماست ائتصاف می‌یابد و «خداوند» نیز به تعجب و بشاشت و خنده و سرور و معیت و بیشتر صفات کونی ائتصاف پیدا می‌کند؛ او را نزول است و ما را معراج.^(۵)

نزد ابن عربی، عماء اولین ظرفی است که کینونت حق

ابن عربی ماسوای حضرت حق را خیال می‌نامد؟ در این میان، وجوهی چند به نظر می‌رسد:

الف) وجه اول، ناظر به تغییر و تبدلات عالم است. از نظر او، وجود حقیقی، منحصر در وجود حق است و وجود عالم، مجازی و به عبارتی وهم و خیال می‌باشد. او عالم را به این جهت خیال می‌داند که در نظر وی، ماهیت خیال عبارت است از: تبدل در هر حالی و ظهور در هر صورتی. و از آنجا که مطابق با اصول عرفان وی، عالم همواره در حال تبدل و تغیر و حرکت و انتقال است، به آن خیال گفته می‌شود.^(۱۱)

فَكُلُّ مَسْوِي ذَاتِ الْحَقِّ فَهَوِي مَقَامِ الْاِسْتِحَالَةِ
السَّرِيْعَةِ وَ الْبَطِيْئَةِ فُكُلُّ مَسْوِي ذَاتِ الْحَقِّ خِيَالٌ
حَائِلٌ وَ ظَلٌّ زَائِلٌ... تَبَدُّلٌ مِنْ صُوْرَةٍ اِلَى صُوْرَةٍ
دَائِمًا اَبَدًا وَ لَيْسَ الْخِيَالُ اِلَّا هَذَا.

عبارت ابن عربی در فتوحات صریحاً گویای این است که چون عالم دائماً از صورتی به صورت دیگر در تغییر و تکاپوست، از این رو، خیال نامیده می‌شود؛ چراکه خیال چیزی جز همین تغییر و تحولات نیست.

ب) وجه دیگری که برای خیال نامیدن عالم می‌توان به آن اشاره نمود این است که در برخورد با عالم، این‌گونه به ذهن ما متبادر می‌شود که گویی این جهان، وجودی مستقل و قائم به ذات دارد؛ حال آنکه چنین نیست و این عالم در نسبت با خداوند نه تنها فقیر و غیرمستقل و محتاج است، بلکه عین ربط و فقر و احتیاج می‌باشد و هیچ‌گونه جهت استقلالی ندارد: «فالعالم متوهم ماله وجود حقیقی و هذا معنی الخیال، ای خیل لک أنه امرٌ زائد قائم بنفسه خارجٌ عن الحقّ و لیس كذلك فی نفس الامر.»^(۱۲)

ج) در وجهی که گذشت، عالم را از این جهت خیال نامیدیم که با دیدن عالم، این‌گونه تخیل می‌کنیم که عالم، قائم به ذات و خارج از حق است؛ حال آنکه چنین نیست. اکنون این‌گونه می‌گوییم که: عالم نه تنها قائم به ذات و

در هنگام خواب را رؤیا می‌نامیم؛ ولی نزد ابن عربی چنین نیست. نزد او همین جهان محسوس که ما در حال حاضر آن را تجربه می‌کنیم، چیزی جز رؤیا نیست. ابن عربی با استناد به حدیث مشهوری از پیامبر که می‌فرماید: «النَّاسُ نِيَامٌ فَاِذَا مَاتُوا اَتَتْهُمُ»، به این مهم اشارت می‌نماید.

ابن عربی با اشاره به رؤیای یوسف عَلَيْهِ السَّلَامُ چنین ادامه می‌دهد که: یوسف در هنگام مشاهده تعبیر خوابش فرمود: این تأویل رؤیای من است که خداوند آن را محقق فرمود. اما به نظر ابن عربی، با ملحوظ نمودن حدیث پیامبر، خواب یوسف خواب اندر خواب و خیال اندر خیال بوده است؛ چراکه اگر این عالم دنیا - طبق حدیث پیامبر - خواب و رؤیا باشد و بیداری حقیقی تنها پس از موت حاصل شود، رؤیای یوسف شبیه این است که شخصی خواب ببیند که خواب می‌بیند. و البته او درک این لطیفه را مخصوص شرافت محمدیه می‌داند:

فَانظُرْ كَمْ بَيْنَ ادْرَاكِ مُحَمَّدٍ صَلَّى اللهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ وَ بَيْنِ ادْرَاكِ
يُوسُفَ عَلَيْهِ السَّلَامُ فِي آخِرِ اَمْرِهِ حِيْنَ قَالَ هَذَا تَاوِيْلَ رُؤْيَايَ
مَنْ قَبْلَ قَدْ جَعَلَهَا رَبِّي حَقًّا... فَاَنْظُرْ مَا اَشْرَفَ عِلْمٍ
وَرَثَهُ مُحَمَّدٌ صَلَّى اللهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ.^(۸)

اعلم انّ المقول عليه «سوی الحقّ» او «مسمی العالم» هو بالنسبة الى الحقّ كالظّل للشخص فهو ظلّ الله.^(۹)
در این اصطلاح دوم، خیال همه چیز جز حضرت حق را دربر می‌گیرد. ابن عربی گاهی واژه «سحر» را به عالم اطلاق می‌کند، چنان‌که می‌نویسد:

فالعالم كلّ سحر یخیل الیک انه حقّ و لیس بحقّ و
یخیل الیک انه خلق و لیس بخلق، اذ لیس بخلق من
کلّ وجه و لیس بحقّ من کلّ وجه.^(۱۰)

وجه خیال نامیدن ماسوی الله

اکنون پس از تبیین معنای نخست خیال، بجاست که به وجه تسمیه آن نیز اشاره شود تا بدانیم که: از چه رو

نائم هستند. همان‌گونه که برای رؤیا، معنای متمثلی وجود دارد که باید رؤیا را بدان تأویل نمود، به همین ترتیب همه آنچه در این عالم از معانی و حقایق برای ما متمثل می‌شوند بایستی نزد اهل ذوق و شهود تأویل خود را بیابند و این تأویل و تعبیر یا به لوازم این محسوسات و مشهودات است و یا به لوازم لوازم آنها. در نظر ابن عربی، فهم توأمان خیال بودن و حقیقت بودن عالم از جمله مواهب عظیمی است که انسان را به اسرار و رموز طریقت رهنمون می‌شود.

معنای موت در حدیث پیامبر ﷺ

پیامبر اکرم ﷺ ضمن حدیث شریفی که ذکر آن گذشت، مردم را در دنیا در حالت نوم توصیف کردند و گفتند که با مرگ، این نوم خاتمه می‌یابد: «الناس نیام فاذا ماتوا انتبهوا»؛^(۱۶) مردم در خوابند، هنگامی که بمیرند بیدار می‌شوند. ابن عربی مانند بسیاری از متفکران، دو معنا برای «موت» در نظر می‌گیرد: یکی موت اکبر و دیگری موت اصغر. او از موت طبیعی به موت اصغر یاد می‌کند؛ ولی موت حقیقی که همان موت اکبر است، در نظر او، همان معنایی است که در حدیث «موتوا قبل ان تموتوا» اشاره می‌شود.

بنابراین، مرگ در اینجا به معنای مرگ زیست‌شناسی نیست؛ مرگ به معنای واقعه‌ای روحی است که در بردارنده کنار گذاشته شدن قید حس و عقل از سوی انسان و گذشتن از محدودیت‌های عرض و دیدن آن چیزی است که در ورای اعراض قرار دارد. مرگ در اینجا به طور خلاصه، به معنای تجربه فناست.^(۱۷)

ارزش این موت به حدی است که به گفته ابن عربی، خداوند خطاب به غوث اعظم چنین می‌گوید:^(۱۸) ای غوث اعظم، اگر انسان بداند آن چیزی را که پس از مردن برای او حاصل است، هرگز آرزوی زندگی و تمنای حیات

مستقل از خداوند و خارج از حضرت حق نیست، بلکه حتی موجود هم نیست؛ از آنجا که ما خیال می‌کنیم عالم موجود است، آن را خیال می‌نامند: «کالعالم یتخیل أنه موجود و لیس بموجود عند التحقیق العرفانی».^(۱۳) اکنون پرسشی مطرح می‌شود و آن اینکه خواب دنیا از زمره کدامین رؤیاهاست؟ آیا خوابی پریشان و واهی و به عبارتی اضغاث احلام است که هیچ‌گونه تعبیر و تأویلی ندارد و یا از آن دسته خواب‌های حقیقی است که محتاج تأویل است و تعبیر؟

عالم اگرچه خیال است، ولی نمادی از حقیقت

شمرده می‌شود

ابن عربی در زمینه خواب و رؤیا سخن بسیار دارد و از وجوه متفاوتی به تقسیم‌بندی انواع رؤیا می‌پردازد.^(۱۴) وی به رؤیاهای حقّانی و رؤیاهای شیطانی قائل می‌شود. رؤیاهای واقعی و حقیقی نیز از نظر او دو دسته هستند؛ برخی، خود حقیقت را نمایش می‌دهند و برخی نماد حقیقت هستند. واضح است که گروه نخست (برخلاف دسته دوم) از آنجا که متضمن خود حقیقت هستند، نیازمند به تأویل و تعبیر نیستند.

عالم نیز اگرچه رؤیاست، ولی رؤیایی واقعی و نیازمند به تأویل می‌باشد. آنچه در این رؤیا دیده می‌شود صورتی تخیلی از واقع است نه خود واقع، و لذا باید آن را به جایگاه اولی‌اش برگردانیم و تأویل نماییم. به همین ترتیب، آنچه انسان نیز در این دنیا ادراک می‌کند به مثابه رؤیاست و باید تأویل شود. در نظر ابن عربی، این حقیقتی که بدین سان خود را در حجاب رمز و تمثیل نشان می‌دهد، عبارت است از: «مطلق» یا واقعیت؛ و همان است که ابن عربی آن را حق می‌نامد: «کلّ ما یراه الانسان فی حیاته الدنیا اّما هو بمنزلة الرؤیا للنائم فلا یبدّ من تأویله...».^(۱۵) گویا حیات نوم است و همه محسوسات مانند رؤیای

در دنیا نکند و هر لحظه به حق - سبحانه و تعالی - گوید:
یا ربّ امتنی، امتنی (مرا بمیران، مرا بمیران)!(۱۹)
اندر آمد ز در خلوت دل، یاز سحر
گفت: کس را مکن از آمدنم هیچ خبر
گفتمش کی ز تو یابم خبری؟ گفت: آن دم
که نماند ز تو در هر دو جهان رسم و اثر
گفتمش دیده من تاب جمالت آرد؟
گفت: آرد، چو شوم چشم تو را نور بصر
گفتمش هیچ توان در تو نظر کرد دمی؟
گفت: آری، چو شوم جمله ذات تو نظر

خیال واسطه‌ای در عالم کبیر و صغیر

معنای دوم و سوم خیال به مرتبه‌ای واسطه میان مراتب اشاره دارد؛ خواه در عالم کبیر (جهان) و خواه در عالم صغیر (انسان). در جهان‌بینی ابن عربی، هم جهان و هم انسان هر دو بیش از دو ساحت دارند و در ساحت واسطه (خیال)، مراتب فراتر و فروتر به هم می‌رسند. در عالم کبیر که ساحت طبیعت در مرتبه نازل و ساحت مجردات در مرتبه عالی قرار گرفته، عالم مثال رابط و واسطه این دو عالم است. در عالم صغیر نیز مرتبه خیال درست همین نقش را دارد؛ یعنی خیال، واسطه‌ای میان عقل مجرد و بدن مادی است. هم خیال موجود در عالم صغیر و هم خیال موجود در عالم کبیر هر دو شأن وجودی دارند و موجوداتی واقعی در عالم‌اند. (۲۰)

قوه خیال واسطه عقل و حس است؛ چراکه این قوه و مدرکاتش از تجرد مثالی برخوردارند و لذا عاری از ماده هستند، ولی لوازم و اعراض مادی نظیر شکل، رنگ، و امتداد را دارند. محسوسات هم دارای ماده و هم دارای عوارض ماده می‌باشند، ولی معقولات عاری از هر دو هستند. این مرتبه واسطه را در عالم کبیر «خیال منفصل»، و در عالم صغیر «خیال متصل» گویند. میان این دو، شکافی غیرقابل عبور نداریم، بلکه انسان به واسطه همین قوه

خیال که از جمله مهم‌ترین قوای ادراکی اوست، می‌تواند با عالم خیال منفصل ارتباط یابد. این ارتباط هم در حالت خواب و هم در حالت بیداری امکان‌پذیر است؛ ولی برای عموم مردم که اسیر و مشغول حواس و قوای خود هستند، در حالت خواب که به نحوی اعراض از این قوا حاصل می‌آید، این ارتباط سهل‌الوصول‌تر است. البته عرفا و کاملان از افراد بشر در حالت بیداری نیز به راحتی می‌توانند به آن عالم شگفت متصل شوند.

ابن عربی خود از افرادی شمرده می‌شود که در خواب و بیداری قادر به برقراری این ارتباط بوده است. او با قوه خیال که عالم خیال مقید خوانده می‌شود، می‌توانسته است - هر زمان که بخواهد - صور خیالی ابن عربی خود را در خواب یا بیداری در مقابل دیدگانش تمثیل و تجسد بخشد. گفت‌وگوی او با کعبه که در کتابش به نام تاج‌الرسائل آمده، نتیجه و اثر مخیله اوست. (۲۱)

وجه تسمیه عالم مثال

در مقدمه شرح فصوص قیصری، درباره وجه تسمیه عالم مثال، چنین آمده است:

عالم مثال، عالم مثال نامیده شد چون مشتمل است بر صور موجوداتی که در عالم جسمانی هستند و نیز چون اولین عالمی است که صورت‌هایی که در حضرت علمی موجود است را به نحو مثال داراست، و نیز خیال منفصل نامیده شده است چون مانند خیال متصل غیرمادی است. (۲۲)

قیصری در ادامه به وجه تسمیه خیال متصل اشاره، و آن را متصل بودن این قوه به عالم مثال مطلق ذکر می‌کند؛ یعنی همان‌گونه که نهر به دریا متصل است، این قوه انسانی نیز به عالم مثال مطلق متصل است و همان‌گونه که از پنجره، نور به اتاق وارد می‌شود، از آن عالم نیز به خیال متصل، نور تابیده می‌شود. عالم مثال مقید، چیزی نیست جز آینه‌ای در

نیز آگاه می‌شود و لذا دریچه و مبدأ سیر سالک همین خیال مقید اوست.^(۲۶) ابن عربی می‌گوید: درست است که معانی و امور روحانی متنزل می‌شوند و به حضرت خیال می‌آیند، اما شایستگی انسان برای رفتن به خیال از امور روحانی بیشتر است؛ چراکه آنها واجد قوه خیال نیستند، ولی انسان دارای قوه متخیله است و لذا در مقایسه با روحانیون ملأعلی، برای تخیل و تمثّل، احقّ و اولی می‌باشد. به عبارتی، اگر خیال منفصل آنجاست که غیب و شهادت به هم می‌رسند، انسان از هر موجود دیگری به آن عالم نزدیک‌تر است؛ زیرا او پایی در غیب و پایی در شهادت دارد. انسان به گونه‌ای است که با روح خود، داخل در عالم غیب است و با جسمش که ظاهر اوست داخل در عالم شهادت! اما امر روحانی قوه دخول در عالم شهادت را ندارد، مگر از طریق تمثّل در عالم خیال.

در نتیجه، انسان قوه‌ای دارد که عالم غیب ندارد؛ زیرا او از حیث روحش می‌تواند به هر صورتی که بخواهد در عالم شهادت ظاهر شود (مثل انسان‌های دیگر یا گیاه یا سنگ یا...). انسان همچنین می‌تواند در عالم غیب و نزد فرشتگان به صورت هریک از ملائکه که بخواهد ظاهر شود؛ ولی فرشتگان نمی‌توانند در عالم غیب به صورت فرشته دیگری درآیند؛ مثلاً جبرئیل نمی‌تواند به صورت میکائیل یا اسرافیل ظاهر شود.^(۲۷)

خیال منفصل طفیل وجود آدمی است

ابن عربی ضمن بیانی نمادین که از عالم خیال ارائه می‌دهد، خلقت عالم خیال منفصل را از باقی‌مانده گل آدمی می‌داند؛ بدین صورت که آن‌گاه که خداوند در ید قدرت خویش، گل انسان را سرشت، از خمیره گل او تکه‌ای خرد و کوچک باقی ماند؛ خداوند با وسعت بخشیدن آن تکه گل خرد، عالم خیال منفصل را خلق نمود. ابن عربی در بیان تمثیلی خود، از این تکه گل کوچک

عقل انسانی که صورت‌های عالم مثال مطلق در آن منعکس می‌شود. پس، مخیله قوه‌ای است که انسان را به عالم مثال مرتبط می‌کند. البته، قوه مخیله گاه صورت‌هایی را خلق می‌کند که در هیچ‌یک از عوالم پنج‌گانه (حضرات خمس) مابه‌ازایی ندارد؛ چراکه این قوه در خواب و بیداری همواره در حرکت و نشاطی مستمر است و هرگاه حواس یا قوای دیگر روی آن اثر بگذارند، وظیفه حقیقی خود را گم می‌کند و صورت‌هایی بدون مثال می‌آفریند؛ اما اگر کاملاً از تأثیر حواس برکنار باشد و به آخرین درجه نشاط خود برسد که تنها در خواب رخ می‌دهد، صورت‌های عالم مثالی در آن منعکس می‌شود (همان‌گونه که صورت اشیا در آینه و رؤیاهای صادق، تحقق می‌یابد).^(۲۳)

بدین ترتیب، می‌توان گفت: کار خیال، تنزیل معنای عقلی است در قوالب حسّی؛ چنان‌که ابن عربی در رساله‌اش به فخر رازی چنین می‌آورد: «فانّ الخیال ینزل المعانی العقلیه فی القوالب الحسیه کالعلم فی صورة اللبّ و القرآن فی صورة الجبل والبدین فی صورة القید...»^(۲۴) یعنی قوه خیال به عنوان یک میانجی وظیفه دارد که معانی عقلی را در قالب‌های مادی به نمایش بگذارد تا از این طریق، انسان‌ها که در دام مادیات اسیرند، لااقل تا اندازه‌ای بتوانند از معانی و حقایق عالم علوی اطلاع حاصل نمایند. او با صراحت از خیال به عنوان «انوار متجسد» یاد می‌کند؛ یعنی خیال حقیقتش نور است، ولی نوری است که تجسد یافته است: «هی الانوار المتجسّده الدالّة لی معان وراءها».^(۲۵)

بدین سبب، عالم مثال نقشی بسیار کلیدی در سلوک سالکان دارد. این عالم با صور عقلانی - که در لوح محفوظ هستند - تطابق دارد و از این طریق، به انسان به عین ثابت خودش مطلع می‌شود؛ یعنی نقطه آغازین سیر انسان، خیال مقید است که چون متصل به خیال مطلق است، او را به خیال مطلق می‌رساند و از آنجا که این عالم نیز ظلّ عالم عقلی و ارواح است، از این طریق به آن عالم

با نام دانه کنجد یاد کرده است و لذا سرزمین خیال منفصل را که از انبساط و وسعت بخشیدن به این عالم حاصل می‌شود، سرزمین دانه کنجد می‌نامد. (۲۸)

از این تمثیل ابن عربی، این‌گونه فهمیده می‌شود که این سرزمین که در عبارات ابن عربی «ارض الحقیقه» یا سرزمین حقیقت نامیده می‌شود، طفیل وجود انسان است؛ چراکه از باقی مانده اندکی از گل انسان آفریده شده است. این مطلب در جای جای آثار ابن عربی دیده می‌شود.

در مکالمه‌ای که ابن عربی میان غوث اعظم و حضرت حق جلّ جلاله برقرار می‌نماید، غوث از حضرت حق سؤال می‌کند که ملائکه را از چه چیز خلق کرده‌ای؟ و حضرت باری جواب می‌دهد که: خلق کرده‌ام ملائکه را از نور انسان، و انسان را از نور خودم آفریده‌ام. و نیز می‌فرماید: در هیچ چیزی ظهور نکردم مثل آن ظهوری که در انسان نمودم. (۲۹)

این گفتار مؤید آن است که عالم ملائکه (و شاید بتوان گفت: ماسوی الله) از نور انسان خلق شده است. نیز شاید این گفتار تأییدی بر همان تمثیل دانه کنجد باشد. بدین ترتیب، همه آنچه در عالم کبیر وجود دارد، همان‌هایی است که در عالم صغیر هست و با شناخت انسان می‌توان به شناخت عالم دست یافت و این امری بس مهم در معرفت‌شناسی است.

سه معنای خیال، قابل تحویل به یک معناست: با تقسیم‌بندی سه‌گانه‌ای که در معنای خیال انجام شد، عبارات متون نظم و نسق بهتری پیدا می‌کند، ولی این تقسیم‌بندی بازهم از توجیه تمامی عبارات ناتوان است؛ چراکه در پاره‌ای از سخنان، خیال مطلق همان حقیقت «عماء» دانسته شده است. و در تفسیر «عماء»، سخنان متفاوتی منقول است از جمله اینکه: «عماء» همان مقام احدیت است یا واحدیت و یا اعیان ثابت‌اند؟! نگارنده با کنکاش در عبارات مختلف، به این نتیجه رسیده است که راهی دیگر و اسلوبی فراتر برای این رفع

ابهامات نیاز است و آن اینکه معنای واحدی برای خیال در نظر بگیریم: «تجلی». اگر این واژه را در سرتاسر آثار ابن عربی به همین معنا لحاظ کنیم، این معنای واحد در مراتب و مظاهر متفاوت مصادیق مختلفی می‌یابد. همین تجلی که در مرتبه نخست «احدیت» نامیده می‌شود، در مرتبه ثانی، واحدیت است. تجلی، در مراتب پایین، حضرت علمی یا اعیان ثابت و سپس عالمی واسطه میان عالم معقول و محسوس و نهایتاً نامی برای قوای ادراکی در نهاد انسان است که به واسطه آن ارتباط آدمی با عالم علوی رقم می‌خورد. خیال را به هر عنوان که لحاظ کنیم - اعم از کل عالم، واسطه بین ارواح و اجساد، نفس آدمی و یا قوه خاص از نفس - اهمیت نهایی‌اش را تنها در قالب رابطه‌اش با حقیقت الهی‌ای که آن را پدید آورده است، می‌توان دریافت. یکی از مهم‌ترین مفاهیمی که ابن عربی پدید آمدن عالم و نفس را در قالب آن توضیح می‌دهد، «تجلی» است. خداوند هم در عالم کبیر و هم در عالم صغیر، با ظاهر ساختن اسما و صفات خویش متجلی می‌شود. (۳۰)

از اینجا، بحث از عالم مثال و حضرت خیال (که ابن عربی آن را سرزمین حقیقت می‌نامد)، با تجلی و تأویل و نیز وحدت وجود ارتباطی تنگاتنگ می‌یابد. از دیدگاه ابن عربی، وجود حقیقی منحصر در حضرت حق - تبارک و تعالی - است و بس! در دایره هستی تنها اوست و هرچه جز او، ظهور و جلوه تجلی اوست؛ پس او را داریم و ظهوراتش، او را و جلوه‌های او، او و تجلیات او، او و تعینات او!

بدین ترتیب، اگر عالم تجلی و تعین خداوند باشد و هر آنچه جز اوست شأن و ظهور او باشد، بدین‌سان نمی‌توان برای موجودات سابقه و لاحق‌ای از عدم لحاظ کرد. و به همین دلیل است که ابن عربی خلقت از عدم را نمی‌پذیرد؛ چراکه در نظر او، عالم هرگز معدوم نبوده است؛ بلکه عالم عبارت از قوه و قابلیت‌هایی است که در

با نام دانه کنجد یاد کرده است و لذا سرزمین خیال منفصل را که از انبساط و وسعت بخشیدن به این عالم حاصل می‌شود، سرزمین دانه کنجد می‌نامد. (۲۸)

از این تمثیل ابن عربی، این‌گونه فهمیده می‌شود که این سرزمین که در عبارات ابن عربی «ارض الحقیقه» یا سرزمین حقیقت نامیده می‌شود، طفیل وجود انسان است؛ چراکه از باقی مانده اندکی از گل انسان آفریده شده است. این مطلب در جای جای آثار ابن عربی دیده می‌شود.

در مکالمه‌ای که ابن عربی میان غوث اعظم و حضرت حق جلّ جلاله برقرار می‌نماید، غوث از حضرت حق سؤال می‌کند که ملائکه را از چه چیز خلق کرده‌ای؟ و حضرت باری جواب می‌دهد که: خلق کرده‌ام ملائکه را از نور انسان، و انسان را از نور خودم آفریده‌ام. و نیز می‌فرماید: در هیچ چیزی ظهور نکردم مثل آن ظهوری که در انسان نمودم. (۲۹)

این گفتار مؤید آن است که عالم ملائکه (و شاید بتوان گفت: ماسوی الله) از نور انسان خلق شده است. نیز شاید این گفتار تأییدی بر همان تمثیل دانه کنجد باشد. بدین ترتیب، همه آنچه در عالم کبیر وجود دارد، همان‌هایی است که در عالم صغیر هست و با شناخت انسان می‌توان به شناخت عالم دست یافت و این امری بس مهم در معرفت‌شناسی است.

سه معنای خیال، قابل تحویل به یک معناست: با تقسیم‌بندی سه‌گانه‌ای که در معنای خیال انجام شد، عبارات متون نظم و نسق بهتری پیدا می‌کند، ولی این تقسیم‌بندی بازهم از توجیه تمامی عبارات ناتوان است؛ چراکه در پاره‌ای از سخنان، خیال مطلق همان حقیقت «عماء» دانسته شده است. و در تفسیر «عماء»، سخنان متفاوتی منقول است از جمله اینکه: «عماء» همان مقام احدیت است یا واحدیت و یا اعیان ثابت‌اند؟! نگارنده با کنکاش در عبارات مختلف، به این نتیجه رسیده است که راهی دیگر و اسلوبی فراتر برای این رفع

وجود سریان دارد و جامع همه مراتب است.^(۳۲) گاهی در متون عرفانی، مراتب وجود را در چهار مرتبه محصور می‌نمایند: لاهوت (ذات)، جبروت (اسما و صفات)، ملکوت (عالم مثال و ارواح)، و ناسوت (عالم شهادت). ابن عربی گاهی این عوالم کثیر را در دو حضرت حس و شهادت خلاصه می‌نماید و عالمی را که از اجتماع آن دو حاصل می‌شود «عالم خیال» می‌نامد.

به اعتقاد عرفا، هستی مراتب گوناگون دارد و تقسیم آن به چهار یا پنج یا هفت مرتبه اهمیتی ندارد. مهم این است که بدانیم: تمام مراتب، انعکاس و تجلی وجود حق است؛ نیز اینکه: این تجلیات به نسبت نزدیکی به ذات حق کامل‌ترند و به همان میزان که از ذات فاصله دارند، وجودهای ناقص‌تری‌اند و لذا عالم اجسام که در سلسله مراتب وجود، پایین‌ترین مرتبه است، ناقص‌ترین و ظلمانی‌ترین آنها محسوب می‌شود.^(۳۳)

ارتباط عالم مثال با تأویل، تجلی و خلاقیت

اکنون که برطبق اندیشه وحدت وجود، عالم را خدا و تجلیات او دانستیم و لاغیر، همه آنچه در این تجلی - به مجاز - وصف موجودیت را به دوش می‌کشند، نماد و سمبلی برای آن حقیقت مطلق است؛ ظلی است که هر آنچه هویدا می‌سازد، نشانی از قامت رعنا ذی ظل است. این نماد و سمبل بایستی مورد تأویل قرارگیرد تا با رجوع به اصل و اول خود، آن مطلق بی‌همتا را نشانگر باشند.

تأویل برگشودن رمزها و بنا براین بر خیال فعال، یعنی اندامی که رمزها را هم خلق می‌کند و هم فهم، مترتب است. تأویل، مترتب بر عالم ملکی واسط میان عقول کروی مجرد و واقعیات حسی، تاریخی و فقهی است. تأویل ذاتاً نمی‌تواند در قلمرو واقعیت یومیه مستقر شود. تأویل مترتب بر نوعی طریقت باطنی است.^(۳۴)

ذات حق مکنون بوده و در نفس رحمانی به ظهور رسیده است. لذا ابن عربی به جای الگوی «خلقت از عدم»، الگوی «تجلی» را معرفی می‌نماید. تجلی حتی با «صدور» یا «فیض» نوافلاطونیان متفاوت است؛ زیرا برطبق این الگو مراتب صادرشده از مرتبه الهی سراسر خیال است و همه آنچه در مراتب مختلف حادث می‌شود، خیالی است که در متن خیال مطلق پدید آمده است.^(۳۱)

مراتب عالم هستی

قیصری در شرح فصوص، به تبعیت از ابن عربی، از اصطلاح حضرات خمس استفاده می‌کند. وی، حضرت ذات حق را که از آن تعبیر به «غیب الغیوب»، «غیب مطلق» و «عناق مغرب» می‌شود و بسیاری از عرفا آن را نخستین حضرت از حضرات خمس و مقام احدیت مطلقه می‌دانند از حضرات جدا کرده، و عالم واحدیت را که مقام ظهور تفصیلی مرتبه احدیت و نسبت به عوالم عینی «غیب مطلق» است اولین حضرت از حضرات پنج‌گانه دانسته و از آن به حضرت علمیه و عالم علم حق به تفصیل وجودی و مرتبه اعیان ثابته تعبیر کرده است. در مقابل عالم «واحدیت» و به تعبیر وی «غیب مطلق»، عالم شهادت مطلقه قرار دارد که عالم ملک و ناسوت است. در میان شهادت مطلق و غیب مطلق، «عالم عقول و نفوس کلیه» و «عالم مثال مطلقه» یا «عالم خیال» واقع شده است. براساس این تقریر، عالم عقول و نفوس کلیه در مقایسه با مرتبه «احدیت» «غیب مضاف»، و در مقایسه با عالم حس و ماده به اعتباری «غیب مطلق» است؛ عالم مثال مطلقه نیز در مقایسه با عالم ماده و شهادت مطلقه «غیب مضاف»، و در مقایسه با عالم عقل «شهادت» است. پنجمین حضرت از دیدگاه وی مقام «انسان کامل» است. انسان کامل به اعتبار آنکه افق وجود و ظهور تفصیلی آن مقام مشیت مطلقه است، در جمیع این عوالم

قرار دارند و در مرتبه نازلتر، موجودات عالم ماده واقع می‌شوند. از طرفی، پس از مرگ نیز از عالمی به نام عالم برزخ سخن می‌گوییم که واسط میان دنیا و آخرت است. این عالم برزخ، برزخ قوس صعودی نام دارد؛ چراکه انسان‌ها طی سیر صعودی در بازگشت به اصل خویش، در آنجا سکنی می‌گزینند.

ابن عربی برزخ قوس نزول را غیب امکانی یا برزخ اولی، و برزخ قوس صعود را غیب محالی یا برزخ اخری می‌نامد. این نام‌گذاری از آن جهت است که آنچه در برزخ قوس نزول واقع می‌شود امکان دارد که به عالم شهادت نیز راه یابد؛ در حالی که آنچه در برزخ دوم تحقق می‌یابد، امتناع ظهور در شهادت دارد (مگر در آخرت). از این روست که برزخ اول بسیار مورد مکاشفه قرار می‌گیرد، برخلاف حال اموات در برزخ دوم که به ندرت مشهود می‌گردد: «هذا البرزخ غیر الاول و یسمی الاول بالغیب الامکانی و الثانی بالغیب المحالی لامکان ظهور ما فی الاول فی الشهاده و امتناع رجوع ما فی الثانی الیها فی الآخره و قلیل من یکاشفه به بخلاف الاول ...» (۳۷)

خیال و معرفت‌شناسی

بحث از خیال در دو حوزه مهم وجودشناسی و معرفت‌شناسی مطرح می‌شود. اگرچه این نوشتار بر هستی‌شناسی خیال متمرکز است، بجاست که مختصر اشاره‌ای نیز به اهمیت خیال در عرصه معرفت‌شناسی داشته باشیم و تفصیل کلام را به زمان دیگری موکول کنیم. ابن عربی در اهمیت خیال بر این عقیده است که: هرکس مرتبه خیال را نشناسد معرفتی مجموع و یکجا نخواهد داشت. اگر این رکن از معرفت برای عارفان حاصل نشود، بویی از معرفت به مشامشان نرسیده است.

محمود الغراب در کتاب مفصلی که پیرامون عالم خیال به نگارش درآورده است، معتقد می‌شود که جمیع

نزد ابن عربی، همان‌گونه که خداوند خالق و خلاق است، انسان نیز که «کون جامع» و خلیفه‌الله است از این خلاقیت بی‌نصیب نیست؛ بدین معنا که انسان کامل می‌تواند با قوه خیال خود به خلاقیت پردازد و همه آنچه را که در مرتبه بالاتر و فراتر در شکل صور خیالی او موجود است به مرتبه فروتر تنزل دهد و وجود عینی بخشد. اگر عارفی نیروی خلاقیت را که از آن به «همّت» تعبیر می‌شود به فعلیت شایسته‌اش برساند، می‌تواند خیالات خویش را به صورت موجودات قائم به ذات درآورد: «العارف یخلق بهمته مایشاء»؛ یعنی در عارف، به اذن خداوند، همان نمونه خلاقیت مبدأ هستی تکرار می‌شود و خیال در این معنا خلاق است. (۳۵)

خلاقیت قوه خیال تنها در انحصار عرفا و کاملان از بندگان خداوند نیست، بلکه لطیفه‌ای الهی است که در همه انسان‌ها - برحسب مرتبه آنان - حقیقه یا رقیقه‌ای از آن یافت می‌شود.

بر این اساس، خلاقیت هنری دیگر نه خلاقیت به معنای مجازی کلمه، بلکه خلاقیت به معنای حقیقی آن است. این خلاقیت خیال، صرف یک استعداد بشری نیست؛ بلکه لطیفه‌ای در نهاد بشر است که در صورت اتحاد با مرتبه بالاتری که آن مرتبه هم در درون آدمی موجود است، می‌تواند منشأ وجود و کمال باشد. (۳۶)

برزخ قوس نزول و صعود یا غیب امکانی و غیب محالی

گفتیم: یکی از مصادیق خیال مطلق، آن حضرت وجودی است که واسط میان مجردات و مادیات می‌باشد. آن موطن، عرصه کالبدهای لطیفی است که هم از تجرد بهره دارند و هم از مادیت.

این عالم در دو قوس نزول و صعود مطرح می‌شود. قوس نزول، ناظر به مراتب خلقت است؛ بدین نحو که ابتدا معقولات، و سپس ظل آنها یعنی موجودات مثالی

دارند، بحث خطا در ادراکات خیالی مطرح می‌شود. ادراکات خیالی گاهی مطابق با واقع‌اند و گاهی خیر. صحت خیال انسان با صحت مزاج و اختلال قوای دماغی او مربوط است. نزد ابن عربی، خیال بر دو نوع است؛ گاهی با اثر تخیل حاصل می‌شود و گاهی بدون آن.

در نوع اول، چون مولود دخل و تصرف اراده انسان است و پای اراده انسان به میان می‌آید، خطا نیز وارد می‌شود؛ چراکه شیطان نیز به فعالیت می‌پردازد. تخیل، فعلی ارادی است که انسان در قوه متخیله روی صورت‌های محسوسی که در خزانه خیال است انجام می‌دهد و با دخل و تصرف در آنها، مجموعه‌ای به وجود می‌آورد که اگر نه ترکیب آن مجموعه، ولی آحاد آن از طریق صورت‌های حسی به دست آمده است و اینجا دقیقاً همان نقطه حساسی است که مدخل شیطان است. از نظر ابن عربی، خدا به شیطان اجازه ورود به حضرت خیال را داده و برای تصرف در آن، به او تفویض داده است. (۴۱)

نتیجه‌گیری

خیال در آثار ابن عربی معانی و کاربردهای مختلفی دارد که از آن جمله است:

۱. یکی از قوای ادراکی انسان (خیال متصل)؛
۲. عالم واسطه میان مادیات و مجردات (خیال منفصل)؛
۳. همه موجودات جز خداوند؛
۴. عالم اعیان ثابت؛
۵. مرتبه احدیت؛
۶. مرتبه واحدیت.

این کاربردهای مختلف به منزله اشتراک لفظی خیال در این معانی نیست، چراکه می‌توان مفهوم «تجلی» را به عنوان جامع مشترک معنایی منظور نمود. بدین ترتیب، مفهوم اصلی و دقیق خیال همان تجلی است که در مراتب و ساحت‌های مختلف، مصادیق متفاوتی می‌یابد.

آنچه را که عقل محال می‌داند مثل جمع ضدین، وجود جسم درد و مکان، قیام بنفسه در اعراض و انتقال آنها و حتی مدلول هر حدیث و آیه‌ای که عقل به دلیل تعارض از ظاهر آن صرف‌نظر نموده است، همگی در عالم مثال تحقق دارند؛ بدین ترتیب، این عالم را عالم جمع اضداد گویند. (۳۸)

کربن در این زمینه می‌نویسد:

این جمع نقیضان در مرتبه خیال شکل می‌گیرد، ولی نه به این معنا که در آن مرتبه، جمع نقیضان متفی می‌شود و یا آن قاعده مورد نقضی می‌یابد؛ بلکه حقیقت این است که در ساحت خیال، لحاظها و حیثیت‌ها متفاوت است و لذاست که عارف می‌یابد که خدا هم اول است و هم آخر، هم دیدنی است هم نادیدنی و این خدایی که تجلی کرده هم خداست و هم خدا نیست (هو لا هو). این عارفان، تناقض را حل و رفع نکرده‌اند؛ بلکه رمز و راز چنین تناقض‌هایی را دریافته‌اند. (۳۹)

صور حاصل در خیال متصل انسان، از چندین منبع به دست می‌آیند؛ گاهی از طریق حواس ظاهری شکل می‌گیرند، بدین ترتیب که صورتهایی که در حواس در هنگام مواجهه با اشیای خارجی تشکیل می‌شوند (با قوه خیال انسان) این قدرت و توانایی را می‌یابند که در هنگام غیبت از اشیای خارجی نیز حضور داشته باشند. در این صورت، حواس آدمی منشأ شکل‌گیری صورتهای خیالی است. ابن عربی خیال را نور می‌داند و شایسته‌ترین موجودات برای ائتصاف به نوریت؛ چراکه در پرتو خیال است که می‌توان صورت هر چیزی را ادراک نمود. نزد ابن عربی همان‌گونه که در ادراک حسی خطا نداریم (بلکه این خطا در حکم است نه در حس)، به همین ترتیب به ادراک خیالی نیز نمی‌توان نسبت خطا داد؛ بلکه این عقل است که در صادر کردن حکم دچار خطا و اشتباه می‌شود. (۴۰)

از آنجا که صور خیالی مصادر مختلف و متفاوتی

پی نوشتها

- ۱- هانری کربن، مجموعه مقالات، جمع آوری و تدوین محمّدامین شاهجویی، ص ۲۶۸.
 - ۲- محمود الغراب، الخيال عالم البرزخ و المثال، ص ۱۸.
 - ۳- نصرالله حکمت، متافیزیک خیال در گلشن راز شبستری، ص ۶۲.
 - ۴- عبدالرضا مظاهری، شرح نقش الفصوص، ص ۹۱.
 - ۵- همان، ۹۲.
 - ۶- نصرالله حکمت، همان، ص ۶۶-۶۱.
 - ۷- عبدالرضا مظاهری، شرح تعلیقه آیت الله العظمی امام خمینی بر فصوص الحکم ابن عربی، ص ۳۲۱.
 - ۸- کمال الدین عبدالرزاق کاشانی، شرح فصوص الحکم، تصحیح مجید هادی زاده، ص ۲۵۰.
 - ۹- همان، ص ۲۵۱.
 - ۱۰- محیی الدین ابن عربی، الفتوحات المکیه، ج ۴، ص ۱۵۱.
 - ۱۱- همان، ص ۴۲۸.
 - ۱۲- کمال الدین عبدالرزاق کاشانی، همان، ص ۲۵۶.
 - ۱۳- عبدالرضا مظاهری، شرح تعلیقه امام خمینی، ص ۳۲۱.
 - ۱۴- برای آگاهی از انواع رؤیا، ر.ک: داودبن محمّد قیصری رومی، شرح فصوص الحکم، به کوشش سید جلال الدین آشتیانی، ص ۱۰۰؛ ابوالعلاء عقیفی، شرحی بر فصوص الحکم، ترجمه نصرالله حکمت، ص ۱۲۶.
 - ۱۵- کمال الدین عبدالرزاق کاشانی، همان، ص ۴۰۱.
 - ۱۶- محیی الدین ابن عربی، الفتوحات، ج ۱، ص ۳۱۴؛ ج ۳، ص ۴۷۰.
 - ۱۷- توشیهیکو ایزوتسو، صوفیسم و تائوتیسم، ترجمه محمدجواد گوهری، ص ۲۸.
 - ۱۸- در انتساب رساله غوثیه به ابن عربی، اندک تردیدی موجود است؛ چراکه رساله ای هست در عرفان به نام غوثیه منسوب به ابومحمد عبدالقادر حسینی گیلانی که انتساب آن به گیلانی در برخی منابع آمده است؛ هرچند در بسیاری از رساله های تحقیقاتی که پیرامون احوال و آثار او آمده است، از این انتساب خبری نیست. از سوی دیگر، در کتاب شناسی ای که عثمان یحیی برای آثار و مؤلفات شیخ اکبر نوشته است، در شماره ۱۹۴، از رساله غوثیه او یاد کرده است. و البته از شواهدی که انتساب این رساله را به ابن عربی تقویت می کند، سخنی است که مترجم این رساله بدین مضمون آورده است که: «این است ترجمه رساله ای که منسوب است به شیخ کبیر، و آن درویش در پیش این بی بضاعت ارسال فرموده بودند تا جهت ایشان ترجمه کنم» (ر.ک: مقدمه رساله غوثیه).
 - ۱۹- محیی الدین ابن عربی، رساله غوثیه، ترجمه حسن گیلانی، ص ۲۷.
 - ۲۰- هانری کربن، تخیل خلّاق در عرفان ابن عربی، ترجمه انشاء الله رحمتی، ص ۲۱ و ۲۲.
 - ۲۱- سلیمان اولوداغ، ابن عربی، ترجمه داود وفاپی، ص ۱۱۰.
 - ۲۲- داودبن محمّد قیصری رومی، همان، ص ۹۸.
 - ۲۳- ابوالعلاء عقیفی، همان، ص ۱۲۵.
 - ۲۴ و ۲۵- محیی الدین ابن عربی، رساله الانوار و رساله ای به امام رازی، ترجمه فضل الله کردستانی، ص ۲۱.
 - ۲۶- ر.ک: داودبن محمّد قیصری رومی، همان، ص ۹۹.
 - ۲۷- نصرالله حکمت، همان، ص ۷۶ و ۷۷.
 - ۲۸- محمود الغراب، همان، ص ۲۸.
 - ۲۹- محیی الدین ابن عربی، رساله غوثیه، ص ۲۵.
 - ۳۰- ویلیام چیتیک، عوالم خیال، ترجمه قاسم کاکانی، ص ۱۱۶.
 - ۳۱- هانری کربن، تخیل خلّاق در عرفان ابن عربی، ص ۲۱.
 - ۳۲- عبدالرضا مظاهری، اندیشه ابن عربی، ص ۱۴۸.
 - ۳۳- سلیمان اولوداغ، همان، ص ۹۳.
 - ۳۴- هانری کربن، تخیل خلّاق در عرفان ابن عربی، ص ۵۷.
 - ۳۵ و ۳۶- همان، ص ۲۳.
 - ۳۷- داودبن محمّد قیصری رومی، همان، ص ۱۰۲.
 - ۳۸- محمود الغراب، همان، ص ۲۰.
 - ۳۹- هانری کربن، تخیل خلّاق، ص ۲۵.
 - ۴۰- محمود الغراب، همان، ص ۳۴.
 - ۴۱- نصرالله حکمت، همان، ص ۹۱.
- منابع**
- ابن عربی، محیی الدین، الفتوحات المکیه، بیروت، دار احیاء التراث العربی، بی تا.
- _____، رساله غوثیه، ترجمه حسن گیلانی، تصحیح نجیب مایل هروی، تهران، مولی، ۱۳۸۲.
- _____، رساله الانوار و رساله ای به امام رازی، ترجمه فضل الله کردستانی، تصحیح نجیب مایل هروی، تهران، مولی، ۱۳۸۲.
- الغراب، محمود، الخيال عالم البرزخ و المثال، ج دوم، دمشق، نضر، ۱۹۹۳ م.
- اولوداغ، سلیمان، ابن عربی، ترجمه داود وفاپی، تهران، مرکز، ۱۳۸۷.
- ایزوتسو، توشیهیکو، صوفیسم و تائوتیسم، ترجمه محمدجواد گوهری، ج سوم، تهران، روزنه، ۱۳۸۵.
- چیتیک، ویلیام، عوالم خیال، ترجمه قاسم کاکانی، تهران، هرمس، ۱۳۸۵.
- حکمت، نصرالله، متافیزیک خیال در گلشن راز شبستری، تهران، فرهنگستان هنر، ۱۳۸۵.
- عقیفی، ابوالعلاء، شرحی بر فصوص الحکم، ترجمه نصرالله حکمت، تهران، الهام، ۱۳۸۲.
- قیصری رومی، داودبن محمّد، شرح فصوص الحکم، به کوشش سید جلال الدین آشتیانی، ج سوم، تهران، علمی فرهنگی، ۱۳۸۶.
- کاشانی، کمال الدین عبدالرزاق، شرح فصوص الحکم، تصحیح مجید هادی زاده، تهران، انجمن آثار و مفاخر فرهنگی، ۱۳۸۳.
- کربن، هانری، تخیل خلّاق در عرفان ابن عربی، ترجمه انشاء الله رحمتی، تهران، جامی، ۱۳۸۴.
- _____، مجموعه مقالات، جمع آوری و تدوین محمّدامین شاهجویی، تهران، حقیقت، ۱۳۸۴.
- مظاهری، عبدالرضا، اندیشه ابن عربی، تهران، علم، ۱۳۸۷.
- _____، شرح تعلیقه آیت الله العظمی امام خمینی بر فصوص الحکم ابن عربی، تهران، نشر علم، ۱۳۸۷.
- _____، شرح نقش الفصوص، تهران، خورشیدباران، ۱۳۸۵.