

## خیال و مثال در اندیشه ابن عربی و ملاصدرا

سمنبر میرزایی\*

هادی وکیلی\*\*

### چکیده

از جمله مسائل مطرح شده در فلسفه و عرفان اسلامی، مقوله خیال و مثال و برزخ است که در تبیین بسیاری از اعتقادات اسلامی از جمله اصل معاد و حیات پس از مرگ، و اثبات تجرد روح و غیره نقش اساسی دارد. ابن عربی، ملاصدرا، ابن سینا، فارابی، و شیخ اشراق از جمله اندیشمندانی هستند که به این مباحث پرداخته‌اند. در اندیشه ابن عربی، خیال، محل جمع اضداد است و امری است که نه موجود است نه معدوم، نه معلوم است نه مجهول؛ او خیال را مزیق‌ترین و موسع‌ترین معلومات می‌داند و معتقد است که انسان با دیده خیال می‌تواند صورت‌های خیالی و محسوس را با هم ادراک کند. وی نظریاتش درباره عما را نیز، با نظریه خیال پیوند می‌دهد و معتقد است که اگر نیروی خیال نبود عما، پدیدار نمی‌شد. از نظر وی خیال از بردگان نفس ناطقه است و برده در برابر سرور به سبب ملکیت، دارای گونه‌ای فرمانروایی است، فرمانروایی خیال در این است که نفس را به هر صورتی که خواهد، شکل می‌دهد. از دیدگاه صدرالمآلهین قدرت قوه خیال گاهی فطری و گاهی کسبی است و از جمله عوامل کسبی در رؤیت بی‌واسطه صور نورانی، کم خوردن و کم آشامیدن، کم خوابی، رهاکردن، تن‌آسایی، و رهاشدن از بند نرمی و لطافت است. صدرا برای نفس، قدرت و قوتی قائل است که به واسطه آن، نفس با نیروی خیال، قادر به انشا و ایجاد صوری است که در هیچ‌یک از عالم عقول، اعیان و حتی عالم مثال وجود ندارند.

**کلیدواژه‌ها:** خیال، مثال، برزخ، ابن عربی، ملاصدرا، معاد جسمانی.

\* دکترای تخصصی عرفان اسلامی، دانشگاه آزاد اسلامی، واحد علوم و تحقیقات تهران (نویسنده مسئول)

Saman51mir@yahoo.com

\*\* عضو هیئت علمی گروه عرفان، دانشگاه آزاد اسلامی، واحد علوم و تحقیقات تهران drhvakili@gmail.com

تاریخ دریافت: ۱۳۹۲/۱۲/۱، تاریخ پذیرش: ۱۳۹۳/۱/۳۰

## ۱. مقدمه

خیال و مثال از مهم‌ترین و کلیدی‌ترین مفاهیم فلسفه و عرفان اسلامی به‌شمار می‌آیند. از مهم‌ترین دیدگاه‌ها در این باره می‌توان از دیدگاه ابن عربی و ملاصدرا به عنوان نمایندگان برجسته عرفان و فلسفه اسلامی نام برد. آنچه در پی می‌آید بررسی این دو مفهوم و مفاهیم مرتبط با آن دو از منظر این دو متفکر برجسته جهان اسلام است.

در این مقاله، نخست به دیدگاه‌های ابن عربی و سپس به بیان دیدگاه ملاصدرا می‌پردازیم و آن‌گاه دیدگاه آن‌ها را با هم مقایسه خواهیم کرد.

## ۲. خیال و مثال از دیدگاه ابن عربی

ابن عربی درباره خیال می‌گوید که اگر خیال بخواهد چیزی را از راه غیر صورت ادراک کند حقیقتش چنین امری را ایجاب نمی‌کند؛ چون آن عین وهم است و از این جهت ظرفی مضیق است؛ زیرا خیال، صور را از حس می‌گیرد و در صور محسوس، معانی را آشکار می‌کند، و این به جهت تنگ‌بودن خیال است؛ اما از جهتی خیال فراخ‌ترین معلومات است و با این وسعت از پذیرش معانی مجرد و غیر مادی عاجز است لذا علم را در خواب مثلاً به صورت شیر و شراب و گوهر گران‌بها می‌بیند، و اسلام را به صورت گنبد و ستون، و قرآن را به صورت روغن و عسل، و دین را به صورت بند، و حق را به صورت انسان و نور؛ پس او موسعی مضیق است (جر، ۱۳۸۰: ۱/ ۹۴۵؛ راغب اصفهانی، ۱۳۶۲: ۱۵۳؛ راغب اصفهانی، ۱۳۷۴: ۱/ ۶۵؛ طریحی، ۱۳۷۵: ۵/ ۳۶۸).

وی معتقد است که انسان به دیده خیال صورت‌های خیالی و محسوس را با هم ادراک می‌کند و گاهی آن‌چه متخیل است را ادراک می‌کند. چنان‌که رسول خدا (ص) فرمودند بهشت برایم در جانب این دیوار تمثل یافت، پس آن حضرت آن را به دیده حسش دیده است چون پیش رفت و از آن میوه چید و در هنگام نماز کسوف جهنم را دید و به عقب رفت و می‌دانیم که او را این قوه هست که اگر آن‌ها را به دیده خیالش می‌دید اثری در جسمش نمی‌گذارد تا جلو یا عقب رود، زیرا این را در خود می‌یابیم در حالی که در قوه و توان آن حضرت و در ردیف ایشان نیستیم. هر انسانی در برزخ در گرو کسب خویش و محبوس در صور اعمال خویش است تا آن‌که در رستاخیز از آن صورت برانگیخته شود (ابن عربی، ۱۳۷۷، باب هشتم: ۳۷۱). برخی مردم این متخیل را به دیده حس ادراک می‌کنند و برخی دیگر (در بیداری) به دیده خیال آن را ادراک می‌کنند؛ اما در خواب قطعاً به دیده

خیال است و چون انسان بخواهد خیال و حس را در بیداری جدا کند باید به متخیل نظر کند و آن را با نظرش به قید آورد. اگر موجوداتی را که می‌نگرد به واسطه اختلاشان در تکوین بر او دگرگون شدند این امر را انکار نکند که این به عینه همان است و نظر او را از اختلاف رنگ‌ها در آن مقید نسازد که آن بدون شک به عینه دیده خیال است نه دیده حس؛ زیرا خیال را به دیده خیال ادراک کرده‌ای نه دیده حس.

وی می‌گوید: از آنان که مدعی کشف ارواح ناری و نوری هستند کم کسی هست که به این امر پی برده باشد که وقتی در برابرش صورت‌هایی مدرک و تمثیل یافته می‌بیند بداند که با دیده حس ادراک می‌کند یا با دیده خیال. در حالی که هر دو ادراک را به حس دیده است؛ زیرا حس بینایی، توان ادراک را به دیده خیال و دیده حس می‌دهد و این علمی دقیق است؛ علم به جداکردن دیده حس و حس دیده. و چون دیده، متخیل را ادراک کرد و از آن غفلت نورزید و دید که تکوینات بر او دگرگون نمی‌شوند و آن‌ها را در مواضع گوناگون با هم مشاهده نکرد درباره آن‌ها شک نمی‌کند که آن‌ها نه در اکوان مختلف انتقال می‌یابند و نه تحول می‌پذیرند آن‌گاه می‌داند که آن‌ها محسوس‌اند نه متخیل و آن‌ها را به دیده حس ادراک کرده است نه به دیده خیال ... (همان: ۳۶۳).

از نظر ابن عربی خیال نه موجود است نه معدوم، نه معلوم است نه مجهول، نه مثبت است نه منفی؛ چنان‌که انسان صورتش را در آینه می‌بیند به یقین می‌داند که صورت خویش را به وجهی ادراک کرده است و نیز می‌داند که صورتش را به وجهی ادراک نکرده است. چون اگر آینه کوچک باشد صورتش را کوچک می‌بیند و می‌داند که صورتش بزرگ‌تر از آن است و اگر آینه بزرگ‌تر باشد می‌داند که صورتش کوچک‌تر است ولی نمی‌تواند انکار کند که صورتش را مشاهده کرده است و می‌داند که صورتش نه در آینه است و نه بین او و جرم آینه. این صورت مرئی چیست و کجاست و کارش چیست؟ هم معلوم است هم مجهول، هم موجود و هم معدوم.

وی بیان می‌کند که خداوند سبحان این حقیقت را برای بنده آشکار کرده است تا بداند و کسی که علم به حقیقت آن برایش حاصل نشده از ادراک خالقش عاجزتر بوده و جاهل‌تر و سرگشته‌تر است و وی را بدان امر آگاهی داده است که تجلیات الهی وی را رقیق‌تر و از لحاظ معنا لطیف‌تر از ادراک صورت در آینه است. خردها در آن سرگشته و حیران‌اند و از ادراک حقیقتش ناتوان؛ به گونه‌ای که گویند آیا این صورت آینه را ماهیت است یا نه؟ چون ملحق به عدم محض نمی‌شود، زیرا چشم چیزی را مشاهده می‌کند و به

وجود محض هم ملحق نمی‌شود، زیرا در آن (آینه) چیزی و جسمی نیست و امکان محض هم نیست (ابن عربی، ۱۳۷۷، باب معارف، باب ۶۳: ۳۶۱).

### ۳. خیال و جمع اضداد

ابن عربی، مسئله جمع اضداد را در پیوند با مبحث مهم خود درباره خیال مطرح می‌کند. به حکم عقل، گردآمدن اضداد در عینی یگانه، و از جهتی یگانه، محال است، اما ابن عربی می‌گوید که در انسان نیروی ادراک‌کننده دیگری، غیر از عقل، یافت می‌شود که گردآمدن اضداد را، در یک عین و از یک وجه، نه تنها می‌پذیرد، بلکه آن را ضروری می‌شمارد.

عرصه فعالیت این نیرو، پهنه خیال است که حکم عقل را به آن راهی نیست. این نکته را نزد ابن عربی، در فصلی مربوط به توضیح «حضرت حضرات جامع اسمای حسنی»، درباره نام الهی «قوی متین» می‌یابیم. در آنجا گفته می‌شود که خدا دارای قوت است، از آن رو که در برخی ممکنات یا در همه آنها مطلقاً، عزتی هست که همانا نپذیرفتن اضداد است، از نتایج آن قوت، آفرینش «عالم خیال» است، برای این که جمع میان اضداد در آن پدیدار شود، زیرا نزد حس و عقل جمع میان دو ضد ممتنع است، اما نزد خیال، چنین امری ممتنع نیست. چیرگی قوی و قوت خدا، جز در آفرینش نیروی تخیل و عالم خیال، آشکار نمی‌شود، چون این عالم نزدیک‌ترین دلالت به حق است، چه حق اول است و آخر، ظاهر است و باطن.

به ابوسعید خراز گفته شد خدا را به چه شناختی؟ گفت به جمع او میان دو ضد و سپس این آیه را خواند: «هو الاول و الاخر و الظاهر و الباطن». اگر این جمع دو ضد، در عینی یگانه نباشد، سودی ندارد. نمی‌توان منکر نسبت‌ها شد، زیرا شخص واحد دارای نسبت‌های بسیار است و می‌تواند پدر، فرزند، عمو، دایی و مانند این‌ها باشد، در حالی که او اوست و غیر اوست (همان: ۴/ ۳۲۵).

ابن عربی در جای جای نوشته‌هایش چندین بار، گفته ابوسعید خراز را شاهد می‌آورد. در جایی گفته است: خراز که وجهی از وجود حق و زبانی از زبان‌های اوست، از خودش سخن می‌گوید که خدا شناخته نمی‌شود، مگر از راه جمع او میان اضداد، در حکم به او به وسیله آنها؛ او اول و آخر و ظاهر و باطن است. او هم عین آن است که آشکار است و هم در حال ظهورش، عین آن است که نهان است. او به نام ابوسعید خراز و به دیگر نام‌های محدثات، نامیده می‌شود. چون ظاهر بگوید من، باطن می‌گوید نه، و چون باطن بگوید من، ظاهر می‌گوید نه (ابن عربی، ۱۴۰۵ ق: ۲/ ۴۰-۴۱؛ ابن عربی، ۱۳۷۷: ۷۷).

روشن‌ترین توضیح درباره گفته ابوسعید خراز را نزد ابن عربی می‌یابیم. وی می‌گوید عارف باید جامع میان اضداد باشد، یعنی هنگامی که در حال «قبض» است، هم‌زمان در «بسط» باشد و به‌عکس؛ عارف جز از راه جمع او میان دو ضد، شناخته نمی‌شود. ابوسعید خراز گفته بود که خدا را از راه جمع او میان دو ضد شناخته است، زیرا خود ابوسعید جمع آن دو را در خودش یافته و دیده بود. او می‌دانست که به صورت خدا آفریده شده است و گفته خدا را شنیده بود که او اول و آخر و ظاهر و باطن است، و این آیه را شاهد گفته خود آورده بود. از سوی دیگر، ابوسعید به جهان نگریسته و آن را انسانی با جرمی بزرگ و جامع میان دو ضد، یافته بود. او در جهان حرکت و سکون، اجتماع و افتراق و اضداد دیگر را دیده بود و نیز می‌دانست که خودش هم به صورت جهان است، همان‌گونه که به صورت خداست؛ بین چه شگرف است آن گفته ابوسعید (ابن عربی، ۱۳۷۷: ۲/۵۱۵).

چنین می‌نماید که مسئله جمع اضداد در حق، برای ابن عربی از اهمیت ویژه‌ای برخوردار بوده است، چنان‌که آن را در پیوند با مراحل و منازل سلوک عرفانی و نیز بر پایه تجربه عرفانی شخصی خویش، به میان می‌آورد و توضیح می‌دهد. در مبحث مربوط به «منزل الفت و اسرار آن» می‌گوید: منزل الفت جامع میان حق و خلق و همان صورتی است که انسان بر آن آفریده شده است. این منزلی است که از آن، جمع میان دو ضد دانسته می‌شود و آن وجود ضد است در عین ضدش. این آگاهی نیرومندترین آگاهی است که به وسیله آن وحدانیت دانسته می‌شود، زیرا انسان حالی را مشاهده می‌کند که ممکن نیست آن را نادیده انگارد و آن این است که عین ضد همانا به خودی خود، عین ضد خود است و احدیت را در کثرت ادراک می‌کند، نه به طریق حساب‌دانان، زیرا آن طریقی پنداری است و این علمی مشهود و محقق است. ابن عربی سپس می‌افزاید: از کسانی که در این «منزل مبارک» سرآمد بوده‌اند، یکی ابوسعید خراز است، از پیشینیان. من گفته او را درباره این مسئله می‌شنیدم تا این‌که خودم داخل آن شدم و برایم آن‌چه باید، دست داد و دانستم که این نکته حقیقت است و مردمان نیز در انکار آن برحق‌اند، زیرا ایشان آن را «عقلاً» انکار می‌کنند و نیروی عقل، از حیث نظر، بیش از این نیست (همان: ۲/۶۰۲-۶۰۵).

تصویر زیبایی که ابن عربی از جمع اضداد در خدا، آورده است، با اشاره به آیه نور است: «الله نور السموات و الارض» (نور: ۳۵). وی در باب «منزل دو راز از رازهای قلب جمع و وجود» می‌گوید: این منزل فرمان‌روای همه جهان است، مانند چراغ‌دانی که چراغ در آن است، چراغ در شیشه‌ای است، شیشه از شجره هویت او (خدا) روشن می‌شود که

نه خاوری است نه باختری، و جهات نمی‌پذیرد. از این (درخت) زیتون، روغن پدید می‌آید و آن ماده‌ای است برای ظهور این روشنایی. این‌ها چهار چیز هستند: چراغدان، شیشه، چراغ و روغن، و پنجم آن‌ها هویت است که همانا زیتون منزه از جهات است و از آن به شجره کنایه شده است، کلمه‌ای که از تشاجر می‌آید و این هم تضاد است، به سبب آن‌چه این «هویت» از نام‌های متقابل در بردارد، مانند معز، مدل، ضار، و نافع. نیست (موسوی بجنوردی، ۱۳۷۲: ۴/۲۵۸)

بنگر چه کامل است عبارت الهی در خبر دادن از حقیقت امر (ابن عربی، ۱۴۰۵ ق: ۳/۱۹۸). سرانجام واپسین تعبیر خلاصهٔ بسیار روشن و روشنگر نظریهٔ ابن عربی دربارهٔ این مسئله، را در جایی می‌یابیم که می‌گوید خراز گفته است: من خدا را به جمع او میان دو ضد شناختم. دوست ما تاج‌الدین اخلاطی، چون این گفته را از ما شنید، گفت: نه، بلکه او (خدا) عین دو ضد است، و درست گفت، زیرا گفتهٔ خراز ما را به این خطا می‌اندازد که گویا عینی هم یافت می‌شود که عین دو ضد نیست، اما دو ضد را با هم می‌پذیرد، لیکن امر فی نفسه چنین نیست، بلکه خدا عین ضدین است، چون عینی زائد نیست. ظاهر عین باطن و اول و آخر است و اول عین آخر و ظاهر و باطن است و جز این

#### ۴. نسبت خیال با عما

ابن عربی نظریاتش دربارهٔ عما را، با نظریهٔ خیال پیوند می‌دهد و می‌گوید که اگر نیروی خیال نمی‌بود، هیچ چیز از آن‌چه دربارهٔ عما گفته شد، پدیدار نمی‌شد، زیرا خیال، گسترده‌ترین کائنات و کامل‌ترین موجودات است. صورت‌های معنوی را می‌پذیرد و به صورت‌های گوناگون، استحاله می‌یابد. استحاله‌ها نیز برخی سریع هستند، مانند استحالهٔ ارواح به صورت‌های جسدی و معانی به صورت‌های جسدی که در وجود عما پدیدار می‌شوند، و برخی نیز کند، مانند استحالهٔ آب به هوا، هوا به آتش، نطفه به انسان و عناصر به گیاه و حیوان؛ اما هیچ‌یک از این استحالات دارای سرعت استحالهٔ صورت‌ها در قوهٔ متخیلهٔ انسان که همان «خیال متصل» است، نیست.

فرق میان خیال متصل و خیال منفصل این است که خیال متصل با از میان رفتن تخیل‌کننده، از میان می‌رود، اما خیال منفصل یک حضرت ذاتی است که همواره و همیشه پذیرای معانی و ارواح است و با خاصیت خود، آن‌ها را مجسد می‌سازد. خیال متصل از خیال منفصل سرچشمه می‌گیرد.

خیال متصل نیز بر دو گونه است: آنچه از تخیلی پدید می‌آید و آنچه از تخیلی پدید نمی‌آید، مثلاً آنچه شخص خفته از صورت‌ها در خواب می‌بیند از تخیل نیست، اما آنچه از تخیلی پدید می‌آید آن است که انسان آن را در خودش نگه می‌دارد، مانند آنچه احساس کرده است یا آنچه نیروی تصورکننده آن را تصویر کرده، برای پدیدآوردن صورتی که حس آن را از حیث مجموع آن ادراک نکرده است، اما همهٔ احاد آن مجموع ناگزیر باید محسوس بوده باشند، چنان‌که چیز تخیل شده که مثلاً صورت فرشته باشد، در صورت بشر گنجانده می‌شود، و این از خیال منفصل به خیال متصل می‌رسد و آن را در خیال متصل بر می‌کشد. این خیالی است که در میان آن دو، صورتی حسی یافت می‌شود که اگر نبود، مثال آن را خیال متصل بر نمی‌کشید. از این باب است تجلی الهی در صورت‌های اعتقادات.

ابن عربی حدیثی را از صحیح مسلم نقل می‌کند که طبق آن خدا به صورت اعتقادات انسان‌ها ظاهر می‌شود و ایشان او را در آن صورت‌ها می‌شناسند و نتیجه می‌گیرد که این خبر به تحول حق در صورت‌ها اشاره دارد، در حالی که حق غیر خودش نیست.

سپس می‌گوید که این است مراد از اختلاف صورت‌ها، یعنی صورت‌های جهان، در عما؛ زیرا صورت‌ها، از حیث صورت‌بودن، متخیلات هستند و عما آشکار در آن‌ها همان خیال است. حضرت خیال بسی گسترده است و وجود امر محال در آن ظاهر می‌شود، بلکه تحقیقاً جز وجود محال در آن ظاهر نمی‌شود، زیرا واجب الوجود که همان خداست، صورت‌ها را نمی‌پذیرد، در حالی که در این حضرت خیال، با صورت ظاهر می‌شود و بدین‌سان آنچه هستی آن محال است، در این حضرت، هستی می‌پذیرد. بنابراین ثابت می‌شود که از هر وجه و در هر حال، حکم از آن خیال است: در محسوس و معقول، در حواس و عقل‌ها، در صورت‌ها و معانی، در محدث و قدیم، در محال و ممکن و در واجب الوجود.

ابن عربی به این نتیجه می‌رسد که هر کس مرتبهٔ خیال را نشناسد، اصلاً دارای معرفتی نیست؛ اگر این رکن از معرفت برای عارفان دست ندهد، ایشان از معرفت بویی نبرده‌اند (ابن عربی، ۱۴۰۵ ق: ۲ / ۳۱۱-۳۱۳). وی سپس ویژگی‌های دیگری از خیال را برمی‌شمارد: حقیقت خیال دگرگونی است در هر حال و ظهور در هر صورتی. هیچ وجود حقیقی نیست که دگرگونی نپذیرد، جز خدا. در هستی محقق جز خدا نیست، اما آنچه غیر از اوست، در وجود خیالی است. حق در این وجود خیالی بر حسب حقیقتش پدیدار می‌شود نه به ذاتش که وجود حقیقی از آن اوست. هر چه جز ذات حق است، خیالی است حایل و سایه‌ای زایل.

هیچ وجودی، در دنیا و آخرت و آنچه میان این دو هست، هیچ روحی و نفسی و هیچ چیزی از آنچه غیر از دات حق است، بر یک حالت باقی نمی‌ماند، بلکه همواره و همیشه، از صورتی به صورتی مبدل می‌شود. خیال هم جز این نیست و این عین معقولیت خیال است (همان: ۳۱۳/۲).

## ۵. مثال و رؤیا

عالم مثال نزد ابن عربی، جهانی است حقیقی، که صورت‌های اشیا در آن به گونه‌ای میان لطافت و غلظت یا میان روحانیت محض و مادیت صرف، آشکار می‌شوند و این همان است که وی آن را عالم مثال مطلق یا منفصل یا خیال مطلق یا منفصل، می‌نامد. عالم خیال یا مثال مطلق، حضرتی است که حقایق در آن به شکلی رمزی یا نمادین آشکار می‌شوند. ارواح در آن متجسد و اجساد در آن روح‌گونه می‌شوند. در برابر جهان خیال مطلق یا منفصل و جهان مثال مطلق یا منفصل، جهان خیال یا مثال مقید یا متصل، قرار دارد. این جهان همان پهنهٔ مخیلهٔ انسانی است که همچون آینه‌ای، صورت‌های عالم مثال یا خیال مطلق در آن بازمی‌تابند.

عالم مثال مجرد از ماده جسمانی است و به واسطهٔ تجرد از ماده روحانی، علمی و ادراکی است. از جهت تقدر و تجسم، شباهت به عالم کون و فساد دارد و از جهت استغنائی از ماده، شبیه جواهر عقلی و موجودات روحانی و مجردات تامه است؛ و در زبان شرع از آن تعبیر به عالم برزخ شده است، و دارای مراتب بوده مقول به قول تشکیک است (آشتیانی، ۱۳۸۰: ۵/۷۶۲). جمیع معانی و حقایق موجود در عالم در قوس صعود و نزول دارای صورت مثالی مطابق با کمالات آن است. عالم برزخ مشتمل است بر عرش و کرسی و سموات سبع و آنچه این حقایق دربر دارند و نیز این عالم مشتمل است بر عوالم متعدد. ظهور انبیا عظام در عوالم جسمانی مثالی همان ظهور آن‌هاست در این عوالم (همان: ۵/۴۹۲-۴۹۳).

ابن عربی خواب و رؤیا را پهنهٔ فعالیت و خلاقیت خیال می‌شمارد. از سوی دیگر، نزد ابن عربی، خیال «برزخ» میان عالم مثال مطلق و جهان محسوسات است. تصویری که او از آن عرضه می‌کند نشان‌گر ویژگی‌های خیال است. وی بر این اعتقاد است که برزخ عبارت است از امر جداکنندهٔ میان دو چیز که هرگز به هیچ‌یک از دو سو تجاوز نمی‌کند، مانند خط فاصل میان سایه و خورشید. اگر هم حس از جداکردن میان آن‌ها ناتوان باشد، عقل حکم می‌کند که میان آن‌ها حایلی است که آن‌ها را از هم جدا می‌کند. این حایل معقول، همان



برزخ است، اگر با حس ادراک شود، یکی از دو امر است و دیگر برزخ نیست. اکنون چون برزخ امری است جداکننده میان معلوم و نامعلوم، معدوم و موجود، منفی و مثبت، معقول و غیر معقول، از این رو اصطلاحاً برزخ نامیده شده است (ابن عربی، ۱۴۰۵ ق: ۳۶/۳۰۴). برزخ در خودش معقول است و آن جز خیال نیست. اگر انسان عاقل باشد و آن را ادراک کند، می‌داند که چیزی وجودی را ادراک کرده و چشمش به آن افتاده است، در عین حال، قطعاً با دلیل می‌داند که در آن‌جا مستقیماً و اصلاً چیزی یافت نمی‌شود. اکنون این چیست که انسان از یک‌سو برای آن شیئی وجودی اثبات کرده و از سوی دیگر آن را، در عین اثباتش، از آن نفی کرده است؟ پس، خیال نه موجود است نه معدوم، نه معلوم است نه مجهول، و نه منفی است نه مثبت. همان‌گونه که انسان چون چهره خود را در آینه ادراک کند، قطعاً می‌داند که آن را هم به وجهی ادراک کرده و هم به وجهی ادراک نکرده است، زیرا اگر آینه کوچک باشد، می‌داند که چهره‌اش بزرگ‌تر از آن چیزی است که می‌بیند و همانند آن نیست و اگر جرم آینه بزرگ باشد، وی چهره خود را در نهایت بزرگی می‌بیند و یقین دارد که چهره‌اش کوچک‌تر از آن است که می‌بیند. به هر حال نمی‌تواند منکر شود که چهره خود را در آینه دیده است، نیز می‌داند که چهره او در آینه نیست و میان او و آینه هم نیست. همچنین بازتاب شعاع چشم به صورت دیدنی در آینه از خارج نیست، چه چهره او باشد چه چیز دیگری؛ چون اگر چنین می‌بود، چهره خود را به اندازه واقعی آن و آن‌گونه که بود، می‌دید. اگر کسی چهره خود را در شمشیر، از درازا و پهنای آن، ببیند، این نکته بر وی آشکار می‌شود، با علم او به این که بی‌شک چهره خود را دیده است و در این باره نه راست می‌گوید، نه دروغ که چهره‌اش را دیده و آن را ندیده است، پس این صورت چیست و محل آن کجاست؟ کار آن چیست؟ بنابراین می‌توان گفت که آن هم منفی است هم مثبت، هم موجود است هم معدوم، هم معلوم است هم مجهول.

انسان به چنین حقیقتی، هم در خواب می‌رسد، هم پس از مرگش. وی در آن پهنه خیال، اعراض را صورت‌های قائم به خود می‌بیند که با وی گفت‌وگو می‌کنند و نیز پیکرهایی که در وجود آن‌ها شک نمی‌کند. بدین‌سان خداوند، این خیال را نوری قرار داده است که با آن تصویر هر چیزی یا هر امری که باشد، ادراک می‌شود. نور آن در عدم محض نفوذ می‌کند و آن را به وجودی تصویر می‌کند. خیال از همه آفریده‌های موصوف به نوریت، شایسته‌ترین چیزی است که نور نامیده شود. نور آن همانند نورهای دیگر نیست. تجلیات حق با آن ادراک می‌شود و آن نور چشم خیال است، نه نور چشم حس.

هنگامی که خداوند سبحان ارواح را از اجسام طبیعی و عنصری می‌گیرد، آن‌ها را در صورت‌هایی جسمانی (قرن نوری) به امانت می‌سپارد؛ لذا آنچه انسان در برزخ و پس از مرگ ادراک می‌کند به دیدهٔ صورت که در آن است ادراک می‌کند و آن ادراک حقیقی است. برخی از ارواح مقید از تصرف‌اند و برخی مطلق از تصرف، مانند ارواح انبیا و اولیا و شهدا و بعضی از آن‌ها را نظر به عالم دنیا هست و برخی در خواب افراد (که رؤیای صادقه دارند) ظاهر می‌شوند. هر رؤیایی صادقه است و خطا ندارد مگر آن‌که تعبیرکننده خطا کند و مراد آن صورت را نفهمد ... (ابن عربی، ۱۳۷۷، باب معارف: ۳۷۰).

ابن عربی می‌افزاید: کسی که می‌گوید «این خیالی فاسد است»، از آن روست که به ادراک نور خیالی که خدا داده است، شناخت ندارد. چنان کسی، حس را نیز در برخی مدرکاتش، خطاکار می‌داند، در حالی که ادراک حس درست است، چه حکم از غیر اوست، نه از او. پس حکم‌کننده خطا کرده است، نه حس.

همچنین است خیال که آنچه ادراک کرده، به نور خود دریافته است و دارای حکمی نیست، حکم از سوی دیگری است که همان عقل است. پس خطا را نمی‌توان به خیال نسبت داد و بدین سان هرگز خیالی فاسد یافت نمی‌شود، بلکه همهٔ آن صحیح است (همان: ۱/ ۳۰۴-۳۰۶).

بدین سان می‌بینیم که مقولهٔ «خیال» نزد ابن عربی، نه تنها از لحاظ نظریهٔ پیدایش جهان و جهان‌شناسی، بلکه همچنین از لحاظ نظریهٔ شناخت، اهمیت ویژه‌ای دارد. وی می‌گوید: «خیال آنچه را دارای صورت است، می‌پذیرد و آنچه را دارای صورت نیست، تصویر می‌کند و در تنوع در صورت‌ها، از ارواح وسیع‌تر است (همان: ۱/ ۲۸۵). تأکید ابن عربی همواره بر این است که فعالیت خیال، همیشه در همبستگی با صورت‌های محسوس روی می‌دهد، زیرا خیال فقط آنچه دارای صورت محسوس است یا مرکب از اجزای محسوس است و آن‌ها را قوهٔ مصوره ترکیب می‌کند نگه می‌دارد و از این رهگذر، صورتی را به دست می‌دهد که در حس اصلاً دارای وجودی نیست، اما اجزایی از آن‌که از آن‌ها ترکیب یافته است، برای بیننده بی‌شک محسوس است (همان: ۱/ ۱۶۳).

## ۶. نسبت خیال و حواس

خیال نیازمند به حواس پنج‌گانه است و اصلاً چیزی جز آنچه این نیروها به او می‌دهند، تخیل نمی‌کند. سپس نیروی حافظه نیز، اگر آنچه از حواس برای خیال دست می‌دهد، نگه

ندارد، چیزی از آن در خیال باقی نمی‌ماند. پس خیال به حواس و نیروی حافظه نیازمند است. اما گاه برای نیروی حافظه موانعی پیش می‌آید که میان آن و خیال حایل می‌شوند، و خیال امور بسیاری را از دست می‌دهد؛ و این به سبب وجود آن موانع است. بنابراین، خیال، نیازمند به نیروی یادآوری (قوة مذکوره) است که آن‌چه فراموش کرده است را به یاد او آورد. ابن عربی در فصوص براین مطلب تصریح می‌کند که هر چه در عالم محسوس است، مثالی است از آن حقیقت که در عالم مثال است و هر چه در عالم مثال است، صورت آن است که در عالم ارواح است که عالم افعال است و آن‌چه در عالم ارواح است مثال آن است که در عالم اسما است که آن را جبروت نامند و هر اسم، صورت صفتی است از صفات الله و هر صفتی وجهی از ذات متعال است. او برای شناساندن ویژگی‌های خیال، خیال را با بردگان نفس ناطقه، تمثیل می‌کند. برده در برابر سرور به سبب ملکیت، دارای گونه‌ای فرمانروایی است، زیرا به وسیله برده است که برای سرور، عنوان مالک و ملک، درست می‌آید و گرنه این منزلت برای سرور دست نمی‌دهد، مگر با برده. برده از این رهگذر قدرتی دارد که به وی گونه‌ای فرمانروایی بر سرور می‌دهد. در مورد خیال نیز چنین است. فرمانروایی خیال در این است که نفس را به هر صورتی که خواهد، شکل می‌دهد. خیال را نیرویی نیست که آن را از درجه محسوسات، بیرون آورد، زیرا عین خیال جز از حس پدید نیامده و آشکار نشده است. هر تصرفی که خیال، در معدوم‌ها و موجودها، در آن‌چه وجود عینی دارد یا ندارد، می‌کند، آن را در صورت چیزی محسوس تصویر می‌کند که دارای وجود عینی است، یا صورتی را تصویر می‌کند که در مجموع دارای وجود عینی نیست، اما همه اجزای آن صورت، اجزای وجودی محسوسی هستند که خیال ممکن نیست آن‌ها را جز به این حد تصویر کند. پس خیال میان اطلاق و تقیید جمع می‌کند؛ اطلاق عامی که هیچ اطلاقی همانند آن نیست، زیرا دارای تصرف عام در واجب، محال و جایز است و چیزی یافت نمی‌شود که دارای حکم این اطلاق باشد و این همان تصرف خداست در معلومات با وساطت نیروی خیال؛ و تقیید خاصی که منحصر است و نمی‌تواند امری را جز در صورت حسی تصویر کند، چه آن صورت محسوس، موجود باشد یا نباشد، اما اجزای صورت تخیل شده، ناگزیر همه باید در محسوسات، موجود باشند، یعنی خیال آن‌ها را هنگام ادراکشان به شکل پراکنده از حس گرفته است، اما به صورت مجموع وجود ندارند (ابن عربی: ۳/ ۴۷۰).

چنان‌که اشاره شد، ابن عربی، خواب و رؤیا را گسترده‌ترین پهنه فعالیت و خلاقیت خیال می‌شمرد. از دیدگاه ابن عربی رؤیا دارای مکان، محل و حال است. حال آن همان

خوابیدن است، یعنی غیبت از محسوسات. خوابیدن موجب راحت و رفع خستگی تن می‌شود که انسان در بیداری در اثر حرکت دچار آن شده است. خواب دارای دو بخش است: بخش انتقال که در آن آسایشی یا دست یابی به مقصودی یا حتی افزایش خستگی یافت می‌شود. دیگری بخش آسایش ویژه است که همان خواب ناب درست است.

اما بخش انتقال، همانا خوابی است که همراه با رؤیاست و در آن افزارهای حسی از ظاهر حس به باطن، جابه‌جا می‌شوند تا شخص آن‌چه در «خزانهٔ خیال» جای گرفته است، ببیند، یعنی هم آن‌چه حواس از محسوسات گرفته و به خیال سپرده‌اند و هم آن‌چه قوهٔ مصوره تصویر کرده است، به دید نفس ناطقه در آورند. خدا را، در این خزانهٔ خیال، تجلی‌ای در صورت طبیعی با صفاتی طبیعی است، مانند گفتهٔ پیامبر (ص) که «من پروردگارم را با چهرهٔ یک جوان دیدم». این همان است که شخص خفته از معانی در صورت‌های محسوسات، در خواب می‌بیند، زیرا حقیقت خیال این است که آن‌چه تجسد نمی‌پذیرد، تجسد می‌سازد. در طبقات جهان، جز این حضرت خیالی، چیزی یافت نمی‌شود که امری را آن‌گونه که در خود هست، به دست دهد، زیرا این حضرت، میان دو نقیض جمع می‌کند و حقایق، در آن، آن‌گونه که در خود هستند، پدیدار می‌شوند (همان: ۲/ ۳۷۸-۳۷۹).

همان‌گونه که حسن‌زاده آملی نیز اشاره می‌کند قیصری جسد را در اصطلاح این طایفه مخصوص به صورت مثالی می‌داند پس آن صورتی که در خواب دیده شد محمد مرئی است از حیث روحش در صورت جسدیه‌ای که شبیه است به صورت مدفونه. برای شیطان ممکن نیست به صورت جسد او متصور شود و این عصمتی است از جانب حق تعالی در حق رائی. از این رو هر کس رسول الله (ص) را به این صورت دید (یعنی به صورت جسدی مثالی) آن‌چه بدان امر فرمود یا از آن نهی کرد یا به او خبر داد از او می‌گیرد چنان که در حیات دنیا احکام را از او می‌گرفت بنا بر آن‌چه لفظ دال بر آن است، از نص یا ظاهر یا مجمل یا هر چه باشد. اما اگر نبی او را چیزی عطا فرمود آن چیزی است که تعبیر در او راه دارد. پس اگر در حس آن چنان درآید که در خیال رؤیت شد آن رؤیا را تعبیر نیست. چنان‌که ابراهیم خلیل و تقی بن مخلد بر این وجه اعتماد کردند (حسن‌زاده آملی، ۱۳۶۶: ۱۷۷).

حسن‌زاده آملی همچنین در تقسیم رؤیا به دو قسم - که یکی تعبیر بردار است و آن دیگری نیست که عین واقع است - اشاره دارد که خدای تعالی در آنچه با ابراهیم کرد و به او گفت ما را آدب تعلیم کرد مر آنچه مقام نبوت اقتضا می‌کرد از تأدب در حضور حق

تعالی، دانستیم که در دیدن خودمان حق تعالی را در صورتی (لباسی) که دلیل عقلی یعنی دلیل عقلی فلسفی مشوب به وهم رد آن می‌کند، آن را تعبیر کنیم به صورت کمالیه‌ای که شرع آن را آورده است یعنی آن را به حق مشروع تعبیر کنیم. یا در حق حال رایی یا به اعتبار مکانی که او را دیده یا به هر دو اعتبار. چنان‌که در حدیث تحول آمده است که حق تعالی در روز قیامت به صورت نقصان تجلی می‌کند. پس او را انکار می‌کنند. سپس تحول پیدا می‌کند و به صورت کمال و عظمت تجلی می‌کند پس او را می‌پذیرند. پس سجده می‌کنند او را و این تعبیر و تنزیل یا در حق رایی است یعنی به اعتبار مرتبه و مقامش یا در حق حال مرئی و مرتبه اوست یا در حق هر دو آن‌هاست به اعتبار مراعات مرتبه و مقامشان یا در حق حال زمان و مکان است که رایی حق را در آن دیده است زیرا بعضی از ازمینه افضل از غیر خودش است. چون روز جمعه و شب قدر و بعضی از امکانه اشرف از بعض دیگر است. چون اماکن متبرکه و اراضی مقدسه یا در حق جمیع است چون تعبیر رؤیایی که دیده شد در حق شخصی که اگر رایی سالک باشد آن رؤیا را بر مقام خودش نازل می‌کند و از آن عبور می‌کند بر حسب احوال خودش و گاهی آن رؤیا را نازل می‌کند در حق مرئی و احوالش و گاهی جمع بین هر دو می‌کند (همان: ۱۷۸).

حسن زاده آملی همچنین اظهار می‌دارد که تعبیر که گذار از تشبیه به تنزیه است، در صورتی است که دلیل عقلی یعنی فلسفی مشوب به وهم، راد آن باشد. پس اگر دلیل عقلی آن رؤیت حق را رد نکند (به این که تجلی، در صورت نوریه باشد چون صورت شمس و غیر آن از صور انوار چون نور ابیض و اخضر و غیره) رؤیت را به حال خود باقی می‌گذاریم چنان که حق را در آخرت (به سبب تحولش در صور) یک‌سان می‌بینیم، بدون فرق. انسان کامل، کسی است که حق را در جمیع تجلیاتش می‌پذیرد و پرستش می‌کند و مؤمنان و محجوبان به اعتقادشان، که حق از مقام کمالی‌اش تنزل نمی‌کند، پس هر یک از آن قبول کرده است آنچه به حال او لایق و مناسب است از تجلیات الهیه و انکار می‌کند آنچه شأنش به او نداده است.

فللواحد الرحمن فی کل موطن من الصور ما یخفی و ما هو ظاهر

پس برای واحد، رحمن در هر موطن صور مخفی (چون صور روحانیه و صور مثالیه) است و صور ظاهره (چون صور جسمانیه). قیصری در شرح گوید رحمن را به حسب مراتب و مقاماتش صورت‌هایی است و آن صورت‌ها را به حسب ظهور و خفی مراتبی، بعضی از آن صور در حس ظاهرند و بعضی‌ها در حس ظاهر نیستند و لکن در عالم مثالی

ظاهرند به نسبت آن کسی که اغطیه (حجاب‌ها) از چشم او برکنار شد و بعضی از آن‌ها در عالم حس و مثال ظاهر نیست ولی در عقل ظاهر است چون علوم و معارف الهیه که لیب فطن آن‌ها را از ورای ستر ادراک می‌کند چه آن‌ها نیز صور عقلیه دارند و بعضی از آن‌ها از عقل نیز پوشیده‌اند و در نزد قلب ظاهرند که به وجدان و شهود ادراک می‌کند آن‌ها را بدون صورت مثالیه مطابق با صورت خارجی بلکه صورت نوریه می‌یابد. پس تمام صورت‌ها چه جسمانی، چه مثالی، و چه نوری صوری‌اند که خدای رحمان خودش را در آن‌ها نشان می‌دهد و هر مرتبه فوق در مقایسه با مرتبه دون خفی است مثلاً مثال در مقایسه با جسم و علوم عقلی در مقایسه با مثال و صور نوریه قلبیه نسبت به علوم عقلی (همان: ۱۷۹).

حسن‌زاده همچنین به نقل از صائِن‌الدین علی بن ترکه، واحد رحمن را در هر موطن، چه صوری یا معنوی غیبی یا مثالی خیالی یا جسمانی بعضی از صوری می‌داند که مخفی است چون قبایح و قاذوراتی که مردود عقول و شرایعند و بعضی از آن‌ها ظاهرند چون محاسن و منزهات زیرا که تعینات و اعتبارات فارقه علی ای وجه کانت آن‌ها را دخلی در حقیقت حقه نیست. پس اوست مطلق منزّه از کل در کل. پس آن که حق را برای کل اثبات کرده، که اوست منزّه از کل در کل، آن کس صادق است و گر نه کاذب. چنان که در شعر بعد می‌گوید:

فان قلت هذا الحق قد تکن صادقاً و إن قلت أمراً آخراً فأنت عابر

قیصری گوید:

چون بحث در عالم مثالی بود شیخ در این‌جا تنبیه فرمود که عارف به همت خود خلق می‌کند و عالم مثال بر دو قسم است مثال مطلق و مثال مقید؛ مثال مقید خیال انسانی است و خیال گاهی از عقول سماویه و نفوس ناطقه مدرکه معانی کلیه و جزئیه متأثر می‌شود که صورتی مناسب آن معانی در او ظاهر می‌گردد و گاهی خیال انسانی از قوای وهمیه که مدرک معانی جزئیه است متأثر می‌گردد که صورت‌هایی مناسب آن معانی جزئیه در خیال ظاهر می‌شود.

قسم دوم گاهی به سبب سوء مزاج دماغ است و گاهی توجه نفس به سبب قوه وهمیه است به ایجاد صورتی از صورت‌ها. مثل این‌که کسی صورت محبوبش را که غایب از اوست تخیل قوی کند که صورت وی در خیالش ظاهر گردد و او را مشاهده کند و این امر عامی است که هر عارف به حقایق و غیر او از طایفه عوام بر آن قادرند. جناب شیخ فرماید: عارف به همت خود یعنی به توجه و قصدش به سبب قوت روحانیه‌اش صورت‌هایی را که خارج از خیال و موجود در اعیان خارجی‌اند خلق می‌کند

چنان‌که از بدلا (ابدال) مشهود است که آن‌ها در آن واحد در اماکن مختلفه حاضر می‌شوند و حوایج عباد الله را بر می‌آورند پس مراد به عارف در این جا آن عارف کامل متصرف در وجود است نه آن کسی که عارف به حقایق و صور هست ولی تصرفی برای او نیست (همان: ۱۸۵).

حسن‌زاده آملی، این تعبیر شیخ که فرمود «از خارج محل همت»، برای این می‌داند که از اصحاب سیمیا و شعبده احتراز کند چه آنان صور خارج از خیالاتشان را ظاهر می‌کنند لکن خارج از مقام خیال نیست چه آن صور را در خیالات حاضران به سبب تصرفشان در خیالات حاضران ظهور می‌دهند و عارف متمکن در تصرف به سبب همت خود خلق می‌کند در عالم شهادت آنچه خلق می‌کند چون دیگر موجودات عینیه، قائم به ذات خودشانند و در عالم غیب نیز خلق می‌کند صور روحانیه را و آن‌ها را در عالم ارواح وارد می‌کند و شایسته نیست که ابا کنی و بیزاری بجویی از اسناد خلق کردن به مخلوق چه حق سبحانه است که آن صور عینیه و غیبیه را در این مظهر می‌آفریند نه غیر او جز این که حق تعالی در این هنگام که در این مظهر خلق می‌کند از مقام تفصیلی‌اش ظاهر می‌شود چنان‌که از مقام جمعی‌اش ظاهر می‌شود و از این جا سر قول خداوند متعال فتبارک الله احسن الخالقین دانسته می‌شود.

وی معتقد است که انسان را چنان‌که مزاج جسمانی از اجتماع عناصر مادی حاصل می‌شود و دارای شکل خاصی می‌شود، همچنین وی را مزاجی از اجتماع قوای روحانیه و هیئات و ملکاتی که در نشئه دنیا حاصل کرده است می‌باشد و این مزاج روحانی به بطلان مزاج جسمانی باطل نمی‌شود. چنان‌که فنای تعین بدن معین موجب فنای نفس ناطقه نمی‌شود. اعتدال مزاج، هم در نشئه دنیاوی باقی است، هم در نشئه اخروی و این بدن اخروی که از چنان قوا و هیئات و ملکات متمثل می‌شود از خود نفس است، نه از خارج وی. خلاصه این بدن اخروی همچون بدن دنیاوی مرتبه نازل نفس ناطقه است و این نحوه تصور نفس ناطقه به صورت بدن‌های پدید آمده از خود او را که به انشا و ایجاد اوست، تناسخ ملکوتی گویند، در مقابل تناسخ ملککی که انتقال نفس از بدنی به بدن دیگر است.

در تناسخ ملکوتی بدن‌ها در طول هم‌اند. به عبارت جامع‌تر بدن اخروی بعینه و شخصه همان بدن دنیوی است و بینشان فرقی جز به کمال و نقص نیست. در روایات آمده است که صور ابدان اخروی مانند صور ابدان دنیوی است به طوری که چون آن را در آن جا بینی،

گویی این فلانی است و آن فلانی. این مطلب که ملکات و هیئات نفس در ماورای طبیعت، ماده، و ریشهٔ بدن اخروی‌اند در صورت برزخی و تکامل انسان در برزخ اهمیت بسزا دارد (همان: ۴۳۰). پس هیچ‌گاه اجزای بدن نمی‌میرند یعنی متفرق نمی‌شوند. لذا خداوند درباره ایشان فرمود: «خالدین فیها ابداء» (جن: ۲۳) و نیز فرمود: «لا یدوقون فیها الموت الا الموته الاولى» (دخان: ۵۶).

## ۷. رابطهٔ خیال و مثال با قوس نزول و صعود

بین برزخ صعودی و نزولی فرق هست؛ وجود از عقل آغاز می‌کند، و مراتب عقول را پیموده به وجود برزخ می‌رسد، بعد از طی مراحل برزخی به عالم ماده می‌رسد. این سیر را قوس نزولی نامیده‌اند، و چون منتهای حقایق حق است، وجود به جذبۀ ربوبی از هیولی شروع کرده بعد از طی مراتب نباتی و منازل و مراحل حیوانی به مقام خیال و برزخ می‌رسد و برزخ راه و طریق سفر به عالم عقل و فنا فی الله است.

نفس بعد از استیفای مراتب نباتی و حیوانی و رسیدن به مقام خیال بالفعل، به واسطهٔ اعمالی که ناشی از نیات است، قهراً صورتی برزخی در باطن وجودش حاصل می‌شود و هر عملی، مبدأ حصول صورتی در روح می‌شود. این صور در سایر قوا نیز حصول می‌یابند. صور خیالی به حسب وجود مانند صور عقلی، عین وجود نفس است. نفس در قوس صعود با عالم برزخ مطلق رابطه دارد و از جهتی با آن متحد است و روزه‌ای از نفس به عالم وسیع برزخ باز است، چون نفس در مقام صعود، هیئت‌هایی از مزاوله با خارج کسب کرده، و به آن صورت‌ها متصور است، قوس دیگر، دایرهٔ وجود را تشکیل می‌دهد. نیز مقام عقل انسان هم در قوس صعود غیر از قوس نزول است، لذا جنت و عقلی و برزخی که آدم ابوالبشر از آن هبوط کرد غیر از بهشتی است که مردم در آخرت و مقام قیامت به آن می‌روند (آشتیانی، ۱۳۸۰: ۵/۵۱۳-۵۱۴).

دلیل تفاوت دو برزخ صعودی و نزولی آن است که مراتب تنزلات وجود و معارج آن دوری است و صعود عین نزول نیست؛ چون این امر مستلزم تحصیل حاصل و تکرار در تجلی است، بلکه صعود بر طبق نزول است. مرتبۀ برزخ قبل از دنیا، از مظاهر اسم «اول» و بعد از دنیا محکوم به حکم اسم «آخر» است و صور برزخی در قوس صعود، که از راه کسب ملکات به عالم آخرت رجوع می‌کند، ثمرهٔ صور اعمال و افعال است و چون صعود باید بر طبق نزول باشد، وجود عالمی در قوس صعود که مجرد از ماده و وجود مقداری و



نوری، باشد لازم است. لذا برزخ مطلق و مقید مانند عقل مطلق و مقید در تجرد و نورانیت اشتراک دارند و صور حقایق در هر دو عالم وجود دارد. مثال مطلق و مقید مشتمل بر صور حقایق خارجی است. قیام صور ناشی از اعمال و متولد از اعمال نفس به نفس قیام صدوری دارد نه حلولی.

شیخ اکبر در فتوحات برزخ صعودی را غیب محالی و برزخ نزولی را به دلیل ظهور در عالم شهادت غیب امکانی دانسته است؛ چون عالم شهادت تعیین برزخ نزولی است، ولی برزخ صعودی و صور اعمال در این نشئه ظهور ندارد و رجوعش به این نشئه محال است، و ممکن نیست این عالم نشئه تعیین وجودی برزخی باشد، و ظهور صور عالم برزخ صعودی که نتیجه اعمال انسان است در آخرت است (همان: ۵/۵۱۶).

البته اثبات تجرد خیال و صور قائم به آن و اثبات معاد جسمانی و حشر جمیع عوالم وجودی و بیان لزوم عود و رجوع جمیع اشیا به مبدأ اعلی و بیان کیفیت عذاب قبر و سقرات موت و سایر مباحث مربوط به نفس و اثبات عوالم برزخی در قوس صعود و نزول از مسائلی است که قبل از صدرالمتألهین به طور کامل از آن بحث نشده است (همان: ۵/۵۲۴).

ابن عربی در کتاب *التدبیرات الالهیه فی اصلاح المملکة الانسانیة* نشان می‌دهد که در انسان چه چیزهایی هست که در عالم هم یافت می‌شود؛ از قبیل این که ملک و ملکوت عالم اکبر در عالم انسانی نیز دقیقاً وجود دارد. ظاهر انسان، ملک است و باطن او، ملکوت. اگر در عالم، ظاهر و باطن وجود دارد در انسان نیز هست، عالم حس، ظاهر اوست و عالم قلب باطن او. اگر در عالم، درندگان و شیاطین و بهائم وجود دارند، در انسان نیز قوه درندگی، خشم، غلبه، اقتدارطلبی، کینه، و حسد وجود دارد. اگر در عالم، فرشتگانی هستند پاکیزه و مطیع حق، در انسان نیز پاکی و طهارت و طاعت قرار دارد. اگر در عالم گیاهانی وجود دارد که رشد و نمو می‌کنند در انسان نیز اجزایی هست که در حال رشدند مثل مو و ناخن. اگر در عالم آب‌های متفاوتی هست که شور یا تلخ یا گوارایند در انسان نیز انواع آب وجود دارد؛ آب چشم شور است؛ آب گوش تلخ است؛ و آب دهان هر کس برای او گواراست. بدین ترتیب انسان نسخه‌ای از عالم است که هر آنچه در عالم به طور مبسوط و مفصل وجود دارد، در انسان نیز به گونه‌ای فشرده و مختصر هست و هر دو نسخه ظهور کمالات حق تعالی هستند و این است معنای عرفانی این نظر او که آدمی در برزخ میان خاک و خداست (ابن عربی، ۱۹۹۰: ۱۲۳).

## ۸. خیال و مثال از نظر ملاصدرا

اندیشه‌های صدرا پیرامون عوالم روحانی و فوقانی و نیز قوای باطنی انسانی (همچون قوه خیال)، چندان با آرای حکمایی چون ابن عربی، شیخ اشراق، و به ویژه فلوطین در *اثولوجیا* (یا به تعبیر صدرا *معرفة الربوبية*) متفاوت نیست، وی در *مفتاح سیزدهم مفاتیح الغیب*، مشهد اول را به اثبات عالم روحانی و جایگاه نفوس بشری اختصاص داده و اثبات آن را از بزرگ‌ترین مطالب قرآنی می‌داند؛ شاهد مثال قرآنی او بر این عالم (یا بازگشتگاه نفوس انسانی) آیاتی چون «الیه یصعد الکلم الطیب و العمل الصالح یرفعه» است (فاطر: ۱۰).

اثبات تجرد خیال و صور قائم به آن و اثبات معاد جسمانی و حشر جمیع عوالم وجودی و بیان لزوم عود و رجوع جمیع اشیا به مبدأ اعلی و بیان کیفیت عذاب قبر و سکرات موت و سایر مباحث مربوط به نفس و اثبات عوالم برزخی در قوس صعود و نزول، از مسائلی است که قبل از صدرالمتألهین به طور کامل از آن بحث نشده است (زنوزی، ۱۳۷۱: ۲۴۵).

وی در کتاب *مبدأ و معاد* درباره ارتباط قوه خیال با معاد جسمانی، تصریح دارد که چون روح از بدن عنصری مفارقت نماید، تعلق ضعیفی به بدن برای او باقی می‌ماند. به جهت آنکه صورت و هیئت در ذکر او باقی می‌ماند، زیرا هنگامی که نفس از بدن جدا شود، قوه وهمیه را که بالذات مدرک معانی جزئی است و به استخدام خیال و متخیله مدرک صور جسمانی است با خود می‌برد (صدرالمتألهین، ۱۳۵۴: ۱۲۳).

ملاصدرا معتقد است از آن‌جا که نفس در ادراک جزئیات و امور متشخصه ماده محتاج به بدن نیست، قوه خیال مجرد است، یعنی بسیار است که ادراک کند امر جزئی را از طریق ذات خود یا قوه‌ای که وابسته به ذات است. از نظر ملاصدرا نفس می‌تواند بدن متشخص خود را ادراک کند. ادراک خیال شخصی ذات، از توانایی‌های نفس است. نفس همچنین می‌تواند امور جسمانی را از طریق قوه خیال ادراک کند.

همچنین اشخاص اخروی را که غیر از اشخاص این عالم‌اند و غایب‌اند درک کند. بدین نحو که وقتی در حال مرگ، نفس انسان از بدنش جدا می‌شود به ذات خود و قوای مدرکه جزئی، عالم است. پس او ذات خود را تخیل می‌کند و خود را عین انسانی که در قبر است توهم می‌کند و بدن خود را مقبور می‌یابد.

در نتیجه الم‌ها یا پاداش‌های وارده را درک می‌کند. در جایی دیگر او می‌گوید امور آخرت در وجود اقوی و در تحصیل اشد و در تأثیر قوی‌تر و در آثار بیش‌تر از این عالم

است. این قدر هست که موجودات این عالم غیر تصورات آن‌ها و تخیلاتشان غیر وجودات عینی آن‌هاست و به همین جهت آن‌چه بر وجود خارجی آن‌ها مترتب می‌شود بر تصور و تخیل آن‌ها مترتب می‌شود، بر خلاف موجودات اخروی که وجود عینی آن‌ها عین تخیل و وجود خیالی آن‌هاست و این به اعتبار صفای موضوع قابل آن است؛ چون موضوع صور جسمانیة اخرویه، نفوس انسانی است به قوه عملیه خیال، و موضوع صور جسمانی دنیا هیولای عنصری است که در غایت کدورت و نقص و ضعف است (همان: ۴۳۵).

همان طور که از سخنان صدرالمتألهین مشهود است، او معتقد است نفس به هنگام جدا شدن از بدن در حالت تعلق ضعیفی می‌ماند و این تعلق و وابستگی به اعضای کثیفه بدن نیست بلکه تعلق به کل بدن و هیئت و هیکل بدنی است. به عبارت دیگر، تعلق ما به کل بدن و هیئت و هیکل بدنی است که از آن جدا شده است و سبب تعلق نیز آن است که نفس بتواند صورت و شکل بدن را در خود باقی گذارد. ملاصدرا در سفر درباره بقای این صور بدون ماده، چنین توضیح می‌دهد که همان طوری که صور مقادیر از ناحیه فاعل بر حسب استعداد ماده با مشارکت و دخالت آن حاصل می‌شود، و همچنین از ناحیه فاعل بدون مشارکت، قابل حاصل می‌شود، همین طور صور خیالیة صادر از نفس نه قائم به جرم و دماغ هستند نه موجود در عالم مثال مطلق، بلکه در عالم نفس موجودند. بنابراین قوه خیالیه هنگام متلاشی شدن بدن و اعضا و آلات آن به حال خود باقی است و هیچ‌گونه فساد و اختلافی در آن راه ندارد.

صدرا ده دلیل برهانی و عقلی و چند دلیل قرآنی و نقلی می‌آورد تا اثبات کند هر وجود محسوسی که مشاهده می‌کنیم وجود معقولی دارد، و اصولاً اگر این معقول پیشین نباشد، محسوس پسین به وجود نمی‌آید (صدرالمتألهین، ۱۴۲۴ ق: ۵۲۱ و ۵۲۵).

دلایلی عقلانی چون حقایق عقلی، از حسی برترند و چون برتر، به لحاظ وجود بر پست تقدم دارد، به همین دلیل، فاعل مطلق، برتر را رها نمی‌کند تا فعل پست‌تر را انجام دهد و نیز امر معقول عین نور است، زیرا به واسطه آن، اشیا شناخته و آشکار می‌شوند پس اگر نوری نباشد مفهوم و محسوسی نخواهد بود. دلایل قرآنی او، ابتدا آیات ۴ و ۵ سوره نازعات است: «فالسابق سبقا، فالمدرات امرا»، وی از این دو آیه، حضور و وجود نفوس برتری را نتیجه می‌گیرد که تدبیر اجرام اعلی و برتر به دست آن‌هاست: «پس آیه بر این دو نوع از موجودات شریف دلالت دارد و پیغمبر (ص) فرمود ارواح دو هزار سال پیش از اجساد آفریده شده‌اند و فرمود نخستین چیزی که خداوند آفرید، عقل بود، به او فرمود:

«پیش آی»، آمد، سپس فرمود: «بازگرد»، بازگشت، بعد از آن فرمود: «به ارجمندی و بزرگی خودم سوگند که آفریده‌ای بلندمرتبه‌تر و عظیم‌تر از تو نیافریدم، به واسطهٔ تو می‌گیرم، به واسطهٔ تو می‌بخشم و به واسطهٔ تو بازمی‌دارم و این حدیثی است که شرحش طولانی است...» (همان: ۵۲۳).

دلیل قرآنی صدرا بر وجود عقل نخستین (و عقل انسان) آیهٔ ۶۱ سورهٔ واقعه است: «و لقد علمتم النشاه الاولى فلولا تذکرون» زیرا عالم اجرام و عالم نفوس، در تصرف مطلق عالم عقول اند بلکه هر دو عالم (اجرام و نفوس) در کرانه‌های تابش انوار او متلاشی و نابود و در شدت درخشش اضواء و آثار آن محو و نابودند (همان: ۵۲۴).

از دیدگاه صدرا این عالم عقول، همان عالمی است که در شرع به عالم «فرشتگان مقرب» موسوم است.

مشاهد بعدی مفتاح سیزدهم، شرح و اثبات عوالم سه‌گانه است. مشهد سوم در اثبات نخستین عالم، یا عالم امر و عالم عقول است (همان: ۵۳۲).

مشهد چهارم، اختصاص به عالم دوم یا عالم نفس و به تعبیر خود صدرا «عالم مدبر» دارد. نخستین دروازه‌ای که از دریای جبروت این عالم گشوده می‌شود، «نفس کل»، «روح الامین»، «لوح محفوظ»، و «کتاب مبین» است.

نکتهٔ مهم دو ویژگی برای عالم نفس است، یعنی فیض الهام و فیض رؤیاهای خواب‌های درست. بدین شرح که فیض یک صورت و حیانی دارد که خاص عالم عقل کل است و یک وجه الهامی دارد که خاص عالم نفس است. این دو ویژگی به عالمان و اولیا اجازه می‌دهد تا با ادراک صور نورانی عالم مثال، به بازآفرینی آن‌ها در عالم حس پردازند، زیرا صدرا در اصل ششم مفتاح هجدهم تأکید می‌کند، خداوند نفس را به گونه‌ای آفریده است که قادر است حقایق را در ذات خود تصویر کرده، و صورت‌های غیب از حواس را در عالم خود، بدون مشارکت ماده، انشا و ایجاد کند، و این همان مفهومی است که ابن عربی آن را «همت» می‌داند.

همچنین صدرا در باب دوم مفتاح پانزدهم، طی برهانی مشرقی یا الهامی، تخیل را قوه‌ای می‌داند که انسان می‌تواند با آن صور و اشباح عالم مثال را ادراک کند، و ادراک عبارت است از حصول (حضور) صورت در نزد ادراک‌کنندهٔ آن، خواه در ذات او باشد، و خواه در قوه‌ای از قوای او، و این صور متمثل در نزد متخیله، دارای اوضاع حسی که قابل اشارهٔ این‌جا و آن‌جا باشند، نیستند (همان: ۵۳۶).

جنس این قوه از عالم غیب است و در حکمت متعالیه ملاصدرا علاوه بر آن که این قوه منبع فیاض الهامات مشرقی بر نفس عارف و نیز عامل رؤیت رؤیاهای صادقه و خواب‌های درست است، همچنین، در خدمت دستگاه فلسفی صدرا برای اثبات معاد قرار دارد. قدرت قوه خیال از دیدگاه صدرا، گاهی فطری و گاهی کسبی است و از جمله عوامل کسبی در رؤیت بی‌واسطه صور نورانی، کم خوردن و آشامیدن، بی‌خوابی زیاد، رهاکردن تن‌آسایی و رهاشدن از بند نرمی و لطافت است.

### ۹. نفس و صور مثالی از دیدگاه ملاصدرا

آنچه در این مقام اهمیت بسیار دارد، این است که حکمایی چون صدرا برای نفس، که قوه ایصال به عالم مثال و نیز ادراک صور نورانی آن است، قدرتی به مراتب فراتر از حاضرکردن صور مثالی در خویش قائل‌اند. صدرا در اصل سوم مفتاح، هجدهم بر این قدرت نفس به واسطه قوه خیال تأکید می‌کند، قدرتی که نفس به وسیله آن نیروی انشا و ایجاد را بنا به امر «کن» داراست، بدین ترتیب، صوری که عارف شهود می‌کند فقط صور عالم مثال نیست، بلکه صور مخلوق به واسطه خلاقیت نفس عارف و هنرمند نیز هست. بدین ترتیب صدرا برای نفس، قدرت و قوتی قائل است که به واسطه آن، نفس به نیروی خیال، قادر به انشا و ایجاد صوری است که نه در عالم عقول وجود دارند و نه در عالم عین و نه حتی در عالم مثال بلکه در عالم نفس‌اند و در حضور او که خارج از این عالم هیولانی است.

صدرا در *اسفار*، تأملی وسیع‌تر در باب عوالم روحانی و به ویژه عالم خیال دارد، زیرا در سفر چهارم از اسفار اربعه (سفر از خلق به خلق)، هفت باب را به بحث در مورد ماهیت نفس اختصاص داده و همچون، حکمای گذشته که یکی از قوای نفس را «حس مشترک» می‌دانستند او نیز حس مشترک را قوه‌ای می‌داند که در جلو مغز قرار دارد، و نزد ما قوه‌ای نفسانی است که استعداد حصولش در جلو مغز، و بلکه در روحی که در آن جاری است، حصول پیدا می‌کند و تمامی صور محسوسات ظاهری بدان منتهی می‌شود و حواس نسبت بدان مانند جاسوسانی هستند که اخبار نواحی مختلف را برای وزیر پادشاه می‌آورند. قوه مصوره یا خیال، قوه‌ای است که به واسطه آن صورت موجود در باطن حفظ می‌شود. صدرا همچون دیگر حکمای اسلامی بین حس مشترک و خیال، تفاوت قائل است.

متخيله، قوه دیگر از قوای باطنی نفس (پس از خیال) است، و پس از آن قوه حافظه است که خزانه انبار وهم بوده و صورت مدرکات در آن انبار می‌شود. ملاصدرا همچون

سهروردی، حافظه را «خزانه وهم» و خیال را «خزانه حس مشترک» می‌داند. اما او دو اصطلاح قوه «ذاکره» و «مسترجعه» را نیز برای حافظه به کار می‌برد، زیرا این قوه برای بازگرداندن صور (ارجاع یا بازآفرینی) بسیار نیرومند است و این بازگرداندن گاهی از صورت به معناست، و این هنگامی است که قوه وهم روی به قوه متخیله آورده و از او یاری می‌جوید که صورتهای موجود در خیال را بر او عرضه کند و گاه عکس آن است، یعنی بازگشت از معنا است به صورت، بدین معنا که قوه وهم درخواست عرضه معانی در حافظه را می‌کند تا بر آن ادراک معنایی که با آن، صورتی را که می‌جوید، عرضه شود.

بدین ترتیب، ملاصدرا نیز چون شیخ اشراق و ابن عربی برای خیال، مقامی بینابینی میان دو عالم مجرد و ماده قائل است. مقامی که قادر به ادراک صور مجرد است. صوری که به ویژه برای پاکان و عارفان، صور نوری‌ای است که باطن و اصل ماهیات را روشن می‌سازد. ملاصدرا عوالم وجود را ماسوای واجب‌الوجود دارای چهار مرتبه می‌داند: عالم اول عالم عقل است؛ عالم دوم نفس است؛ و عالم مثال، عالم سوم است؛ و در نهایت عالم جسم است. وی می‌گوید تمامی حکما در وجود عوالم عقل و نفس و جسم اختلافی ندارند لیکن اختلاف بر سر عالم مثال است که عالمی مقداری و غیر مادی است.

ملاصدرا در *سفار* در توضیح این عالم، تصریح می‌کند که موجودات عالم مثال قائم به وجودی هستند که در مکان و یا جهتی مادی نیست و آن عالمی واسطه بین دو عالم عقلانی و حسی است زیرا موجودات عقلی علاوه بر تجرد از ماده از لوازم ماده نیز که عبارت از این، شکل، کم، رنگ، و امثال آنهاست، به طور کلی منزّه است. موجودات مادی نیز دارای ماده و اعراض آن هستند، لیکن صوری که در عالم مثال هستند از جهت تنزه از جهت و مکان مادی دارای نوعی از تجردند و از جهت داشتن مقدار و شکل از گونه‌ای تجسم و تجسد برخوردارند (صدرالمتألهین، ۱۳۸۳: ۲۳۴). در جای دیگری می‌نویسد که خود از جمله کسانی است که به وجود چنین عالمی اذعان دارد و با شیخ اشراق که این عالم را به نحو کامل توضیح و تبیین کرده است موافق است لیکن در دو مسئله با شیخ مخالف است: نخست این که صور خیالی در نزد ما موجود است و نه در عالم مثال و دوم این که صور موجود در آینه در عالم مثال نبوده و در عالم طبیعی و جسمانی موجود می‌باشند (همان: ۲۵۶). ملاصدرا در موارد متعدد در *سفار* به بحث مثل افلاطونی پرداخته است. وی بر خلاف جمهور فیلسوفان مسلمان که به تبع ارسطو، مثل افلاطونی را نپذیرفته‌اند، تصریح می‌کند که سخن افلاطون درباره مثل عقلیه کاملاً متین و استوار است (همان: ۳۴۰).

ملاصدرا در آثار خود، براهین متعدد بر وجود عالم مثال متصل «برزخ صعودی» و مثال منفصل «برزخ نزولی» اقامه کرده است و اشکالات شیخ الرئیس و دیگران را به طور کامل جواب داده است.

از دیدگاه او، عالم مثال، عالم مجرد از ماده جسمانی است، و به واسطه تجرد از ماده، عالمی روحانی و علمی و ادراکی است، از جهت تقدر و تجسم شباهت به عالم کون و فساد دارد و از جهت استغنا از ماده، شبیه به جواهر عقلی و موجودات روحانی و مجردات تامه است. صورت تام‌الوجود قائم بذات و غیر حاله در ماده و هیولی است. این عالم نیز مثل جواهر عقلی به مجرد امکانی ذاتی بدون مهلت و تراخی از مبدأ وجود صادر شده است، لذا محکوم به حکم مواد جسمانی نیست و از حرکت و تجدد و کون و فساد معرا است. در زبان شرع انور از آن تعبیر به عالم برزخ شده است. جسم نورانی علمی زنده و حی است و حیات، ذاتی وجود عالم مثال است: و «إن دارالأخره لهی الحیوان لو كانوا یعلمون» (همان: ۶۸). این عالم نیز نظیر عالم عقول دارای مراتب است که بعضی از مراتب به حسب وجود تمام‌تر از مراتب دیگر است؛ چون وجود ساری در مراتب برزخ مقول به تشکیک است.

## ۱۰. جهان مثالی

### ۱.۱۰ جهان مثالی از دیدگاه ملاصدرا

«جهان مثالی» یکی از جهان‌های سه‌گانه‌ای است که ملاصدرا در جهان‌بینی خود، همانند صوفیان، به آن معتقد است: عالم ماده، عالم مثال (یا خیال)، عالم عقل و معقولات؛ این جهان‌ها، سه منطقه جدا از هم نیستند بلکه تقسیم‌بندی آن‌ها بر اساس قوت و ضعف و کمال و نقص آن‌ها و، به تعبیر ملاصدرا، به نزدیکی یا دوری آن‌ها به منبع «وجود محض»، یعنی خداوند است.

در این نظریه، جهان عقلی کامل‌تر از جهان‌های دیگر است و بر جهان‌های پایین‌تر خود احاطه کامل دارد. این احاطه به معنای احاطه هندسی نیست بلکه مفهوم فلسفی دارد، یعنی همه جنبه‌های مثبت جهان پایین‌تر را دارد. جهان مادی، نارساست و موجودات آن اسیر زمان و مکان و جسمانیت و محدودیت‌های طبیعی و فیزیکی بسیار است. عالم بالاتر عالم مثال است (مانند قوه خیال در انسان) محدودیت زمانی و مکانی و جسمانی ندارد و موجودات در آن‌جا زندگی کامل‌تر و درجه وجودی بالاتری دارند. عالم عقل از آن‌هم نامحدودتر و کامل‌تر است.

در تصور عالم مثال مطلق و مقید و نحوه وجود آن به طریق اهل کشف یادآوری مطالبی لازم است:

- نور محض و صرف با اصل مقام صرافت وجود حق مطلق تغایر ندارد. عدم صرف نیز با ظلمت محض یک چیز است و ظلمت شأن عدم است و نور شأن وجود.

- ممکن به اعتبار ذات متصف به ظلمت است؛ چون نورانیت اختصاص به وجود دارد و عدم ظلمت محض است به این لحاظ، ماهیت ممکن به اعتبار ذات، لیس، عدم و ظلمت است و به اعتبار وجود علت، آیس و وجود و نور است. هر نقصی از لوازم عدمیه ممکنات است.

- حقیقت نور «یدرک به و لا یدرک» و به حسب اصل و ذات اول هر شیء است. چون سبب انکشاف هر حقیقت و مبدأ ظهور هر عین ثابت و ماهیت کلیه است و ادراک نور حقیقی نظیر ادراک وجود حقیقی دشوار است و منوط به اتصال به حقیقت نور محض است؛ و ضیا که ظل و اثر نور است هم واسطه در ادراک است و هم خود مدرک واقع می‌شود.

- نور حقیقی سه مرتبه دارد که در کشف مستور اشتراک دارند:

مرتبه اول، مشارکت با وجود مطلق است از این جهت که نور واحد است در مقام اصل ذات و تعدد و تکثر، بر آن حقیقت عارض می‌شود و به اعتبار تکثرات و تعددات و تنزل از مقام صرافت، سبب معرفت ماهیات معدومه می‌شود.

مرتبه دوم، مشارکت نور با علم مطلق است چون مبدأ انکشاف ماهیت معدومه می‌شود و این انکشاف قبل از انکشاف وجودی است و در مرتبه علم، ماهیات را منکشف می‌کند.

مرتبه سوم، نور دارای مقام جمع بین ظهور و اظهار است. فرقی که بین علم و نور است علم منشأ تعدد معلومات است به اعتبار تعلق آن به تعقل و ادراک صرف، ولی وجود به اعتبار قابلیت عین معدوم، منشأ ظهور معدوم می‌شود و نور مدرک نمی‌شود مگر در ظرف ظهور وجود و موجود.

عدم متعلق در مقابل وجود بدون تعقل موجود نیست و وجود محض ادراک نمی‌شود. پس مرتبه عدم از حیث تعقل و لحاظ تقابل آن نسبت به وجود نظیر مرآت حاکی از وجود است و موجود متعین بین این دو طرف همان حقیقت عالم مثال است و ضیا، صفت ذاتی موجود مثالی است، لذا شیخ کبیر قونوی در قک اسحاقی عالم مثال مطلق را امر و حقیقت بین عالم ارواح و عالم حس دانسته و گفته است: «و لذا كان العرش المحيط الذی هو اول الصوادر المحسوسه مقام الاستواء الرحمانی» (صدر المتألهین، ۱۳۸۳: ۵۳۲).



## ۱۱. نتیجه‌گیری

از نظر ابن عربی انسان به دیده‌ی خیال صورت‌های خیالی و محسوس را با هم ادراک می‌کند و گاهی آنچه متخیل است را ادراک می‌کند و خیال نه موجود است نه معدوم؛ نه معلوم است نه مجهول؛ نه مثبت است نه منفی. وی مسئله جمع اضداد را در پیوند با مبحث مهم خود درباره‌ی خیال مطرح ساخت و مسئله جمع اضداد در حق، برای ابن عربی از اهمیت ویژه‌ای برخوردار بوده است، چنان‌که آن را در پیوند با مراحل و منازل سلوک عرفانی و نیز بر پایه‌ی تجربه‌ی عرفانی شخصی خویش، به میان می‌آورد. ابن عربی نظریاتش درباره‌ی عما را نیز با نظریه‌ی خیال پیوند می‌دهد و می‌گوید که اگر نیروی خیال نمی‌بود، هیچ چیز در عما پدیدار نمی‌شد. خیال متصل از بین رفته است و خیال منفصل یک حضرت ذاتی است که همواره و همیشه پذیرای معانی و ارواح است. وی به این نتیجه رسید که هر کس مرتبه‌ی خیال را نشناسد، اصلاً دارای معرفتی نیست.

عالم مثال نزد ابن عربی، جهانی است حقیقی که صورت‌های اشیا در آن به گونه‌ای میان لطافت و غلظت یا میان روحانیت محض و مادیت صرف، آشکار می‌شوند و این همان است که وی آن را عالم مثال مطلق یا منفصل یا خیال مطلق یا منفصل، می‌نامد؛ عالمی مجرد از ماده‌ی جسمانی و مشتمل بر عرش و کرسی و سموات سبع و ... است. وی خیال و برزخ را به هم مرتبط دانسته و معتقد است برزخ در خودش معقول است و آن جز خیال نیست.

مقوله‌ی خیال نزد ابن عربی، نه تنها از لحاظ نظریه‌ی پیدایش جهان و جهان‌شناسی، بلکه همچنین از لحاظ نظریه‌ی شناخت، اهمیت ویژه‌ای دارد. تأکید ابن عربی همواره بر این است که فعالیت خیال، همیشه در هم‌بستگی با صورت‌های محسوس روی می‌دهد، زیرا خیال فقط آنچه صورت محسوس دارد یا مرکب از اجزای محسوس است و آن‌ها را قوه‌ی مصوره ترکیب می‌کند، نگه می‌دارد و از این رهگذر، صورتی را به دست می‌دهد که در حس اصلاً دارای وجودی نیست، اما اجزایی از آن است که از آن‌ها ترکیب یافته است.

وی معتقد است که اعتدال مزاج، هم در نشئه‌ی دنیوی باقی است، هم در نشئه‌ی اخروی و این بدن اخروی که از چنان قوا و هیئات و ملکات، متمثل می‌شود از خود نفس نشئت می‌گیرد نه از خارج وی. این بدن اخروی همچون بدن دنیوی مرتبه‌ی نازل نفس ناطقه است و این نحوه‌ی تصور نفس ناطقه به صورت بدن‌های پدید آمده از خود او را که به انشا و ایجاد اوست، تناسخ ملکوتی گویند. در مقابل تناسخ ملکی که انتقال نفس از بدنی به بدن دیگر است.

به عبارت جامع‌تر بدن اخروی به عینه و شخصه همان بدن دنیوی است و بینشان فرقی جز به کمال نیست.

از نظر او برزخ صعودی را غیب محالی و برزخ نزولی را به دلیل ظهور در عالم شهادت غیب امکانی دانسته است؛ چون عالم شهادت تعیین برزخ نزولی است. ولی برزخ صعودی و صور اعمال در این نشئه ظهور ندارد و رجوعش به این نشئه محال است، و ممکن نیست این عالم نشئه تعیین وجودی برزخی باشد، و ظهور صور عالم. برزخ صعودی که نتیجه اعمال انسان است در آخرت است.

البته اثبات مجرد خیال و صور قائم به آن و اثبات معاد جسمانی و حشر جمیع عوالم وجودی و بیان لزوم عود و رجوع جمیع اشیا به مبدأ اعلی و بیان کیفیت عذاب قبر و سکر موت و سایر مباحث مربوط به نفس و اثبات عوالم برزخی در قوس صعود و نزول از مسائلی است که قبل از صدرالمتألهین به طور کامل از آن بحث نشده است.

صدرالمتألهین با طرح و تبیین مباحثی مانند مجرد خیال و صور قائم به آن و اثبات معاد جسمانی و حشر جمیع عوالم وجودی و بیان لزوم عود و رجوع جمیع اشیا به مبدأ اعلی و بیان کیفیت عذاب قبر و سکر موت و سایر مباحث مربوط به نفس و اثبات عوالم برزخی در قوس صعود و نزول از پیشینیان خود متفاوت است؛ او می‌گوید چون روح از بدن عنصری مفارقت کند، تعلق ضعیفی به بدن برای او باقی می‌ماند. به جهت آن که صورت و هیئت در ذکر او باقی می‌ماند ... و از آن جا که نفس در ادراک جزئیات و امور متشخصه ماده محتاج به بدن نیست، قوهٔ خیال مجرد است، و نفس می‌تواند بدن متشخص خود را ادراک کند. نفس همچنین می‌تواند امور جسمانی را از طریق قوهٔ خیال ادراک کند.

نفس به هنگام جداشدن از بدن در حالت تعلق ضعیفی می‌ماند و این تعلق و وابستگی به اعضای کثیفهٔ بدن نیست بلکه تعلق به کل بدن و هیئت و هیكل بدنی است. تعلق ما به کل بدن و هیئت و هیكل بدنی است که از آن جدا شده است و سبب تعلق نیز آن است که نفس بتواند صورت و شکل بدن را در خود باقی گذارد.

صدرا ده دلیل برهانی و عقلی و چند دلیل قرآنی و نقلی می‌آورد تا اثبات کند هر وجود محسوسی که مشاهده می‌کنیم وجود معقولی دارد، و اصولاً اگر این معقول پیشین نباشد، محسوس پسین به وجود نمی‌آید.

او تخیل را قوه‌ای می‌داند که انسان می‌تواند با آن صور و اشباح عالم مثال را ادراک کند، جنس این قوه از عالم غیب است و در حکمت متعالیه ملاصدرا علاوه بر آن که این قوه منبع

فیاض الهامات مشرقی بر نفس عارف و نیز عامل رؤیت رؤیاهای صادقه و خواب‌های درست است، همچنین، در خدمت دستگاه فلسفی صدرا برای اثبات معاد قرار دارد. ملاصدرا عوالم وجود را ما سوای واجب‌الوجود دارای چهار مرتبه می‌داند: عالم اول عالم عقل است، عالم دوم نفس است و عالم مثال، عالم سوم است و در نهایت عالم جسم قرار دارد. وی می‌گوید تمامی حکما در وجود عوالم عقل و نفس و جسم اختلافی ندارند لیکن اختلاف بر سر عالم مثال است که عالمی مقداری و غیر مادی است. عالم مثال، عالم مجرد از ماده جسمانی است، و به واسطه تجرد از ماده، عالمی روحانی و علمی و ادراکی است و یکی از جهان‌های سه‌گانه‌ای است که ملاصدرا به آن معتقد است: عالم ماده، عالم مثال (یا خیال)، عالم عقل، و معقولات. دیدگاه ملاصدرا در خصوص عالم مثال و خیال با توجه به توانایی ایشان در تبیین و اثبات تجرد خیال و عالم مثال و اثبات معاد جسمانی قابل توجه است.

## منابع

- قرآن کریم.  
نهج‌البلاغه (۱۳۷۲). ترجمه سید علی نقی فیض الاسلام.  
آشتیانی، سید جلال‌الدین (۱۳۸۰). شرح مقدمه قیصری بر فصوص‌الحکم، ج ۵، قم: بوستان کتاب.  
جرّ، خلیل (۱۳۸۰). فرهنگ لاروس، ج ۱، ترجمه سید حمید طبیبیان، تهران: امیرکبیر.  
راغب اصفهانی، حسین بن محمد (۱۳۶۲). المفردات لألفاظ القرآن فی غریب القرآن، تهران: کتاب‌فروشی مرتضوی.  
راغب اصفهانی، حسین بن محمد (۱۳۷۴). مفردات، ج ۱، ترجمه غلامرضا خسروی حسینی، تهران: مرتضوی.  
طریحی، فخرالدین بن محمد علی (۱۳۷۵). مجمع البحرین و مطعم التیرین، ج ۵، تحقیق احمد حسینی اشکوری، تهران: مرتضوی.  
ابن عربی، ابو عبدالله محیی‌الدین (۱۴۰۵ ق). الفتوحات المکیه، ج ۱ و ۲، تحقیق عثمان یحیی، ترجمه محمد خواجوی، تهران: مولی.  
ابن عربی، ابو عبدالله محیی‌الدین (۱۳۷۷). فصوص‌الحکم، به شرح تاج‌الدین حسین خوارزمی، به تحقیق آیت‌الله حسن‌زاده آملی، قم: دفتر تبلیغات اسلامی.  
ابن عربی، ابو عبدالله محیی‌الدین (۱۹۹۱ م). التبیرات الالهیه فی اصلاح المملکه الانسانیه، تحقیق حسن عاصی، موسسه بحسون للنشر والتوزیع، بیروت.  
ابن منظور، ابو الفضل جمال‌الدین محمد (۱۹۵۶). لسان‌العرب، بیروت: دار صادر.

- حسن‌زاده آملی، حسن (۱۳۶۶). *اتحاد عاقل به معقول*، تهران: حکمت.
- زنوزی، ملاعبدالله (۱۳۷۱). *انوار جلیه*، به تصحیح سید جلال‌الدین آشتیانی، تهران: امیرکبیر.
- صدرالمتألهین شیرازی، محمد بن ابراهیم (۱۴۲۴ ق). *مفاتیح الغیب*، بیروت: المؤسسة التاريخ العربی.
- صدرالمتألهین شیرازی، محمد بن ابراهیم (۱۳۷۹). *مفاتیح الغیب*، تعلیقات مولی علی نوری، ترجمه و تصحیح محمد خواجوی، تهران: علمی و فرهنگی.
- صدرالمتألهین شیرازی، محمد بن ابراهیم (۱۳۸۳)، *الأسفار الأربعة العقلية فی الحكمة المتعالیة*، تهران: مولی.
- صدرالمتألهین شیرازی، محمد ابن ابراهیم (۱۳۵۴)، *المبدأ و المعاد*، تصحیح جلال‌الدین آشتیانی، تهران: انجمن حکمت و فلسفه.
- فراهیدی، خلیل ابن احمد (۱۳۷۲). *کتاب العین*، به تحقیق و تصحیح مهدی مخزومی و ابراهیم سامرائی، قم: هجرت.
- قیصری، داود بن محمود بن محمد (۱۳۸۰). *مقدمه بر فصوص الحکم*، به شرح سید جلال‌الدین آشتیانی، قم: دفتر تبلیغات اسلامی.
- موسوی بجنوردی، سید کاظم (۱۳۷۲). *دائرة المعارف بزرگ اسلامی*، ج ۴، تهران: مرکز دائرة المعارف بزرگ اسلامی.