

## رهیافت معرفت‌شناسی به عالم برزخ و عالم خیال از دیدگاه ابن عربی

تاریخ دریافت: ۹۰/۱۱/۱۰

امیرحسین عبداللہی<sup>۱</sup>

تاریخ پذیرش: ۹۱/۴/۱۴

### چکیده

ابن عربی، برزخ را به معنای حد فاصل بین دو چیز می‌داند که معرفت آن امری عقلانی است اما وجود آن امری خیالی است. وی مراتب وجودی برزخ را به برزخ نزولی (اعیان ثابته) و برزخ صعودی (برزخ پس از مرگ) تقسیم می‌کند. به زعم وی، مفهوم و مصداق خیال، حقیقتی است که «نه موجود، و نه معدوم» یا «هم موجود، و هم معدوم» است؛ از این رو، اگرچه این امر به ظاهر متناقض‌نماست اما نه تنها متناقض نیست، بلکه حاکی از رابطه‌ی خاصی است که بین وجود مجازی موجودات ممکن و وجود حقیقی واجب‌الذات برقرار است. وی مراتب وجودی خیال را به خیال متصل و منفصل تقسیم می‌کند و مرتبه‌ی خواب انسان‌های عادی را در هر دو مرتبه‌ی خیال متصل و منفصل می‌داند اما خواب و مکاشفه‌ی انسان‌های کامل، از جمله انبیاء، و وحی رسالی آن‌ها را مربوط به خیال منفصل می‌داند.

**کلیدواژه‌ها:** ابن عربی، عالم برزخ، عالم خیال، برزخ صعودی، برزخ نزولی، خیال

<sup>۱</sup> دانش‌آموخته‌ی کارشناسی ارشد فلسفه و حکمت از دانشگاه بین‌المللی امام خمینی (ره) قزوین

قزوین، شهرک مینو، مؤسسه آموزش عالی دارالفنون؛ تلفن: ۰۲۸۱۳۷۸۹۰۰۴

ah\_abdollahi57@yahoo.com

متصل، خیال منفصل.

## مقدمه

در سنت فکری فلسفه‌ی اسلامی تا قرن ششم هجری، بحث از معرفت‌شناسی و وجودشناسی عالم برزخ و مثال، مطرح نبوده است. هیچ یک از حکمای فلسفه‌ی مشاء از قبیل «فارابی»، «ابن سینا» و... و حتی متفکرانی که درون دینی به مسائل نگاه می‌کردند؛ مانند «غزالی» و... در آثار خود بحثی را به نام برزخ مطرح نکرده‌اند؛ شاید این متفکران، نبودن سندی قطعی در آیات و روایات که دال بر وجود عالم برزخ باشد؛ دلیلی برای نپرداختن به عالم برزخ به حساب آورده‌اند زیرا تنها آیه‌ی مبارکه‌ی قرآنی که می‌توان مفهوم برزخ را از آن برداشت کرد، آیه‌ی ۱۰۰ از سوره‌ی مؤمنون است که می‌فرماید: «و من ورائهم برزخُ الی یوم یبعثون: بعد از مرگشان برزخی است تا روزی که برانگیخته می‌شوند». شاید هم این متفکران، مفهوم برزخ را که در سوره‌ی مذکور آمده است، به معنای همین قبور مادی می‌دانستند که انسان تا روز قیامت در آن به خوابی عمیق و آرام فرو می‌رود و پس از برپایی قیامت، از آن‌ها سر برآورده و به پیشگاه خدای خویش می‌رود. اما در سنت فکری فلسفه‌ی اسلامی، نخستین کسی که بحث از عالم برزخ و مثال را به طور جدی مطرح کرد، «شهاب الدین سهروردی» متخلص به «شیخ اشراق» بود. وی اصطلاح «برزخ» را درباره‌ی عالم برزخ به کار نمی‌برد بلکه آن را برای عالم مادی به کار می‌برد و عالم برزخ متعارف را به نام «عالم اشباح و عالم مثال» می‌خواند. اندکی پس از وی، «محمی الدین عربی» (۵۶۰-۶۳۸ هـ.ق)، معرفت‌شناسی و وجودشناسی عالم مثال یا برزخ را، وارد مرحله‌ی جدیدی کرد به گونه‌ای که شهرت این عارف، بیشتر به دلیل نظریه‌پردازی‌هایش درباره‌ی این عالم است. وی علاوه بر عالم برزخ و مثال، از عالم شگفت‌انگیزی به نام عالم خیال بحث کرد، که نه تنها شامل عالم برزخ و مثال، بلکه شامل عالم ماده و حسیات نیز می‌شود. ما در این مقاله به تبیین دیدگاه ابن عربی در مورد مفهوم، ماهیت، مراتب وجودی و کیفیت عالم برزخ؛ همچنین معرفت‌شناسی و وجودشناسی عالم خیال- که در تفکر ابن عربی عام‌تر از عالم برزخ است- خواهیم پرداخت.

## ۱. عالم برزخ

### ۱.۱. مفهوم و ماهیت برزخ



ابن عربی، برزخ را عبارت از واسطه و حدّ فاصل بین دو چیز می‌داند، طوری که ادراک و معرفت آن، تنها به واسطه‌ی عقل امکان‌پذیر بوده و حسّ انسان، عاجز از آن است که بتواند به ساحت آن دسترسی پیدا کند:

«برزخ، واسطه و حدّ فاصل بین دو شیء است، به گونه‌ای که به هیچ یک از طرفین متمایل نیست، و مانع از این است که دو شیء به یکدیگر تجاوز کنند، و مانند خطّی است که جداکننده‌ی بین آفتاب و سایه است؛ چنانچه در قرآن کریم نیز آمده است: «مرج البحرين يلتقيان بينهما برزخ لا يبغيان: دو دریا را گذاشت که به هم برسند، میان آن‌ها حدّ فاصلی است که به هم تجاوز نکنند.» (۱۹ و ۲۰ / رحمان)؛ «لا یبغیان» به این معناست که آن دو به یکدیگر آمیخته نمی‌شوند، اگرچه حسّ آدمی از جدا کردن آن‌ها ناتوان باشد، ولی عقل حکم می‌کند که میان آن دو مانعی است که آن‌ها را از یکدیگر متمایز می‌سازد؛ این مانع معقول، همان برزخ است، اما اگر چیزی به وسیله‌ی حسّ ادراک شود، برزخ نخواهد بود بلکه یکی از دو امر است (یعنی طرف برزخ است، نه خود برزخ، مانند آفتاب و سایه)؛ بنابراین، دو شیئی که در مجاور هم باشند، قطعاً به برزخ، نیازمنداند، اما هیچ کدامشان برزخ نخواهد بود.» (ابن عربی، بی تا، ج ۱، ص ۳۰۴)

ابن عربی، مبنای شناخت حقیقت برزخ را درک صحیح عقل انسان از کارکرد آن می‌داند زیرا برزخ ایفاگر نقشی است که میان دو واقعیت وجودی، عمل تمایز را انجام می‌دهد و اگر این نقش را ایفا نکند، واقعیت از یکدیگر متمایز نمی‌گردند، و در نتیجه همه چیز منحصر در یک فرد می‌گردد؛ لذا به نظر می‌رسد «دو دریا» در آیه‌ی مذکور، ازل و ابد، گذشته و آینده، جهان مادی و جهان روحانی، جسم و روح، دنیا و آخرت، و یا حتی بهشت و دوزخ باشد تا اینکه برزخ حدّ فاصل میان آن‌ها گردد.

اهل نار و خلد را بین هم دکان در میانشان برزخ لا یبغیان

(مولوی، مثنوی معنوی، دفتر اول، ابیات ۲۵۷۰-۲۵۷۱)

بنابراین، کشف حدّ فاصل دو شیء، یک عمل عقلانی است که اذهان عموم از آن غافل‌اند و تنها انسان‌های کامل می‌توانند حدّ فاصل بین دو شیء را ادراک نمایند. ابن عربی، اگرچه ادراک و کشف ماهیت برزخ را فقط عقلانی می‌داند، اما تأکید می‌ورزد که پس از کشف مفهوم برزخ، واقعیت وجودی آن به صورت امری خیالی برای انسان نمود پیدا خواهد کرد؛ زیرا هنگامی که انسان آن را ادراک می‌کند، درمی‌یابد که امری وجودی را مشاهده و کشف نموده و دیده‌اش بر آن افتاده است. از طرف

دیگر، به طور قطع خواهد دانست که در آنجا چیزی به عنوان حدّ فاصل وجود ندارد بلکه ذهنش آن را انتزاع می‌کند. لذا برزخ امری است که در عین اثبات شیئیت برای آن، می‌توان آن شیئیت را از آن نفی کرد، به همین دلیل می‌توان آن را عالم خیال نامید. به عبارت دیگر، عالم برزخ، حقیقتی مُنحاز و مستقل از طرفین خویش ندارد، بلکه حقیقتی است که با وجود دو حقیقتِ مُنحاز و مستقل، قابل ادراک است؛ از این رو، حقیقتی خیالی میان دو حقیقت عینی است، اما چون وجه ممیزه بین دو حقیقت عینی است، لذا خود نیز بهره‌ای از عینیت دارد و دارای آثار وجودی است (همان).

### ۲.۱. انواع برزخ و مراتب وجودی آن

از نگاه ابن عربی، عالم برزخ واجد دو مرتبه از حقیقت است و در دو ساحت موجودیت دارد: ۱. «برزخ نزولی» یا «غیب امکانی» یا «اعیان ثابتة» که مرتبه‌ای مقدم بر عالم جسمانی است، و آن عبارت از برزخی است که حدّ فاصل بین ارواح مجرد از ماده و اجسام طبیعی است، به گونه‌ای که صُور و ارواح همه‌ی موجودات ممکن - قبل از آنکه به عالم جسمانی راه یابند - در آن موجود است؛ ۲. «برزخ صعودی» یا «غیب محالی» که مرتبه‌ای مؤخر از عالم جسمانی است و پس از عالم مادی قرار گرفته است، و آن عبارت از برزخی است که ارواح انسان‌ها پس از مفارقت از این دنیا به آن وارد می‌شوند و حدّ فاصل بین دنیا و آخرت است. ابن عربی دلیل نام‌گذاری برزخ نزولی به «غیب امکانی» را در این امر می‌داند که اشیاء و کائناتی که فی‌نفسه «امکان ذاتی» برای موجود شدن دارند و قابلیت آن‌ها برای موجود شدن، نزد علم حق تعالی روشن است، به واسطه‌ی خطاب و دستور حق تعالی - که همان عبارت «أَما قولنا لشيء إذا اردناه أن نقول له كُن فيكون» (۴۰/ نحل) است - از «امتناع بالغير» به «واجب بالغير» منقلب گشته و موجود می‌گردند لذا هنگامی که موجود شدند، رقیقه و سایه‌ای از حقیقت آن‌ها، از عالم غیب به عالم جسمانی نزول پیدا می‌کند و به حیات جسمانی خود ادامه می‌دهد؛ در حالی که برزخ صعودی، تنها مختص به انسان است و دلیل نام‌گذاری آن به «غیب محالی» این است که هنگامی که روح انسان بر اثر مرگ، از بدن جدا شد، به برزخ صعودی رفته و هیچگاه امکان بازگشت به عالم جسمانی و عالم شهادت را ندارد زیرا بازگشت از برزخ صعودی به عالم جسمانی، بازگشت از فعلیت به قوه است که امری محال است همچنانکه قرآن کریم در بسیاری از آیات (از جمله آیه‌ی ۹۹ سوره‌ی مؤمنون) آرزوی بازگشت به دنیا را - کافران و مشرکان در هنگام مرگ خفت بار خود از خداوند درخواست می‌کنند - امری محال و عبث می‌داند و به شدت نفی می‌کند



(همان، ج ۳، ص ۷۸).

داود قیصری (از شارحان بنام ابن عربی) دیدگاه وی را این گونه شرح می‌دهد:

«برزخی که ارواح انسانی پس از مفارقت از این دنیا وارد آن می‌شوند، غیر از برزخی است که بین ارواح مجرد، و موجودات مادی قرار دارد زیرا تنزلات وجود و معارجش دُوری و گردشی است، (یعنی وجود همه‌ی موجودات از جمله انسان، مانند دو نیم دایره است. در نیم دایره‌ی اول-که موسوم به قوس نزول است- انسان از عالم غیب به این عالم، نزول پیدا می‌کند؛ اما در نیم دایره‌ی دوم - که موسوم به قوس صعود است - انسان از این عالم، به عالم غیب و به معراج می‌رود) بنابراین، مرتبه‌ای که پیش از نشأت دنیوی است، از مراتب تنزلات و دارای اولیّت است اما مرتبه‌ای که بعد از نشأت دنیوی وجود دارد، از مراتب معراج است و دارای آخریّت می‌باشد لذا صورت‌هایی که به ارواح اخیر (صعودی) ملحق می‌شود، صُور و نتایج اعمال و کردار انسان، در زندگی دنیوی هستند؛ در حالی که صورت‌های برزخ اولی بر خلاف این صورت‌ها هستند (زیرا صورت خود اشیاء و موجوداتند، نه صورت اعمال دنیوی‌شان)؛ این دو برزخ، عین یکدیگر نیستند اما هر دو برزخ، در این امر که عالمی روحانی و نورانی و غیرمادی‌اند، و مشتمل بر مثال صُور عالم‌اند، با یکدیگر اشتراک دارند. از این‌رو، برزخ دومی غیر از اولی است، زیرا برزخ اولی غیب امکانی، و برزخ دومی غیب محالی است؛ آنچه در برزخ اولی است، می‌تواند در عالم شهادت امکان ظهور داشته باشد اما آنچه در برزخ دومی است امکان بازگشت به عالم شهادت را ندارد، مگر در آخرت. کم‌تر کسی می‌تواند برزخ دومی را مکاشفه کند اما در برزخ اولی این گونه نیست؛ به عبارت دیگر، بسیاری از انسان‌ها برزخ اولی را مشاهده و مکاشفه می‌کنند و می‌دانند که چه حوادثی در عالم دنیا اتفاق خواهد افتاد اما توانایی مکاشفه‌ی حالات مردگان را ندارند.» (قیصری، ۱۳۷۵، ص ۱۰۲؛ همچنین جامی، ۱۳۵۶، ص ۵۶-۵۷)

### ۱.۲.۱. برزخ نزولی (اعیان ثابت)

گویا ابن عربی نخستین حکیم اسلامی است که در بیان مفهوم برزخ، اصطلاح «اعیان ثابت» را وضع کرده و برزخ نزولی را به این نام خوانده است و در تفکر فلسفی و عرفانی‌اش، بابی وسیع برای آن گشوده است. اعیان ثابت در عرفان ابن عربی و پیروانش، حقایق و ذوات و ماهیات اشیاء در علم حق تعالی است؛ به عبارت دیگر، «صُور علمی و باطن اشیاء است که از ازل در علم حق تعالی، ثابت بوده است به طوری که آن اشیاء در برابر فاعلیّت الهی، قابلیت تجلی دارند و تأخرشان از حق تعالی، تأخر



ذاتی است نه زمانی (جهانگیری، ۱۳۷۵، صص ۳۷۱-۳۹۴).

از نگاه ابن عربی، سه گونه معلومات در جهان قابل ادراک است. یک طرف معلومات، همان وجود مطلق لایزال الهی است که واجب الوجود لِنفسه است، و محال است که مقید به چیزی شود زیرا هستی، مطلق و بی حدّ و حصر است. طرف دیگر معلومات، همان عدم مطلق (عدم لِنفسه) است و آن هم هیچگاه تقید نمی پذیرد زیرا عدم مطلق، همان محال ذاتی است که بطلان محض، و در مقابل وجوب ذاتی است؛ اما چیزی که بین وجود مطلق و عدم مطلق فاصله انداخته است تا به وسیلهی آن از یکدیگر جدا شوند، همان برزخ «اعیان ثابتة» است که «برزخ اعلاء و برزخ البرازخ» است. بنابراین، این برزخ، بین وجود مطلق و عدم مطلق واقع است و دارای دو وجه است: یک وجه آن رو به سوی وجود، و یک وجه آن رو به سوی عدم است. خود این برزخ، در کنار آن دو معلوم دیگر، معلوم سومی است که در آن، صورت تمام ممکنات جمع است و این ممکنات پایانی ندارند، همان طور که هر یک از آن دو معلوم نیز پایانی ندارند؛ این ممکنات - که همان اعیان ثابتة نام دارند - وجه و صورت خود را از عدم مطلق، به سوی وجود مطلق برگردانده اند و متقابلاً خداوند متعال (که همان وجود مطلق است) وجه و صورت خود را به طرف آنها برگردانده و نور مطلق خویش را در آنها تابانده است و از وجود حقیقی خویش، آنها را منتسب به وجود کرده است. آنها فی نفسه نوری ندارند، و تنها خداوند است که به مضمون آیهی شریفه‌ی «اللّه نور حقیقی خدا، دارای وجود مجازی می شوند؛ و به همین دلیل بر آنها نام «شیء» اطلاق می شود، و این همان شیئی است که چون حق تعالی اراده‌ی ایجادش را بکند، به محض این که می گوید: «موجود باش»، آن شیء بلافاصله موجود می گردد (مفهوم آیه‌ی ۴۰ سوره‌ی نحل)؛ این ممکنات در واقع قابلیت برای ایجاد دارند زیرا اگر قابلیت برای ایجاد نداشتند، دو حالت برای آنها تصوّر می شد: «وجود محض» یا «عدم محض»؛ در حالی که وجود محض همواره موجود بوده است، و عدم محض هیچگاه موجود نبوده است. بنابراین، کلمه‌ی «موجود باش» کلمه‌ای وجودی است که حاکی از امکان یک شیء برای موجودیت است، زیرا اگر از قبل، موجود مطلق یا عدم مطلق باشد، حق تعالی آنها را با جمله‌ی «موجود باش» خطاب نمی کند (ابن عربی، بی تا، ج ۳، ص ۴۶).

مولوی نیز در کتاب مثنوی به همین امر اشاره می کند:



ما عدم‌هاییم هستی‌ها نما

تو وجود مطلق و هستی ما

(مثنوی، دفتر اول، بیت ۶۰۲)

آنکه شد موجود از وی هر عدم

گر بدارد باقی‌اش او را چه کم

(همان، دفتر ششم، بیت ۱۷۴۳)

باد و خاک و آب و آتش بنده‌اند

با من و تو مُرده باحق زنده‌اند

(همان، دفتر اول، بیت ۸۳۸)

نزد بی‌حد هر چه محدودست لاست

کل شیء غیر وجه الله فناست

(همان، دفتر دوم، بیت ۳۳۲۰)

دیدگاه ابن عربی در زمینه‌ی اعیان ثابت، قابل تطبیق با نظریه‌ی «مُثَل افلاطونی» است؛ زیرا همانگونه که *افلاطون*، نسبت موجودات مادی را در مقایسه با عالم مُثَل، مانند نسبت سایه به حقایق مثالی آن‌ها می‌داند؛ ابن عربی نیز نسبت موجودات ممکنه را که حق تعالی آن‌ها را پدید آورده، با اعیانی که در این برزخ هستند، مانند نسبت سایه به اجسام می‌داند، و خود اعیان ثابت را نیز سایه‌های حق تعالی می‌داند که از ناحیه‌ی او ایجاد شده‌اند. از این رو، اعیان ثابت دال بر معرفت نفس انسان هستند زیرا هنگامی که انسان تعمق و تفکر کند، درمی‌یابد که خدا با آفریدن این حقایق، زمینه‌ای را برای معرفت نفسش فراهم کرده است، به گونه‌ای که به وسیله‌ی آن به معرفت حق تعالی دست می‌یابد. چنانکه در *فصوص الحکم* (فصّ یوسفی) می‌گوید:

«اعیان ما در نفس الامر و واقع، سایه و ظلّ خدا هستند، نه غیر او؛ پس خدا از جهتی هویت ما است و از جهتی هویت ما نیست.» (ابن عربی، ۱۳۶۶، ص ۱۰۶)

منظور وی از این عبارت به ظاهر متناقض، این است که اعیان ثابت‌هی ما، و همه‌ی موجودات عالم مادی (که در واقع قالب‌های وجودی این اعیان هستند)، سایه‌ی خداوند تعالی هستند؛ زیرا سایه‌ی یک شیء به اعتباری عین آن شیء است. درست از این لحاظ است که حق تعالی هویت ما است، اما خداوند به اعتبار دیگر، هویت ما نیست، به لحاظ اینکه سایه از صاحب سایه، جدا و متمایز است؛ از این رو، از طرفی عین هم هستند، و از طرف دیگر غیر هم.

قیصری نیز در تبیین این دیدگاه می‌گوید:

«خدای تعالی، سایه‌های محسوس و جسمانی را سجده‌کنان بر زمین بازنگردانده،



و از چپ و راست پدیدشان نیاورده است، مگر دلایلی برای انسان باشند تا به واسطه‌ی آن‌ها بر حقیقت و عین ثابت خود استدلال نماید. زیرا عین مادی انسان، سایه‌ی آن اعیان است، و آن اعیان- که حقیقت انسان هستند- سایه‌ی خدا است؛ بنابراین، به وسیله‌ی آن (اعیان ثابت) بر خدای تعالی استدلال می‌نماید و می‌فهمد که خود، سایه‌ای از سایه‌ی حق تعالی می‌باشد و یقین می‌کند که نسبتش با خدا، به واسطه‌ی سایه بودن اوست. از این رو، افتقار و نیاز خود را به خدا خواهد دانست؛ ای انسان! نسبت خدا به تو همانند نسبت شخص به سایه است زیرا شخص از سایه‌اش بی‌نیاز است اما سایه، نیازمند به شخص خودش است لذا با توجه به این امر، غنا و بی‌نیازی خدا را ادراک می‌نمایی.» (قیصری، ۱۳۷۵، ص ۷۰۶)

بنابراین، نسبت انسان به خدا، مانند نسبت عکس به صاحب عکس است که در آینه- ی این جهان مادی، تجلی کرده و جلال و جمال الهی را در آن آشکار کرده است زیرا آینه، مثالی از تجلی خداست، و نسبت خدا به تجلیاتش، همانند نسبت انسان به صورتش است که در آینه انعکاس یافته است، همچنانکه حافظ نیز می‌گوید:

عکس روی تو چو در آینه‌ی جام افتاد عارف از خنده‌ی می در طمع خام افتاد  
حُسن روی تو به یک جلوه که در آینه کرد این همه نقش در آینه‌ی اوهام افتاد  
این همه عکس می و نقش نگارین که نمود یک فروغ رخ ساقیست که در جام افتاد  
دیوان حافظ، ص ۸۸

مطابق سخن ابن عربی، اعیان ثابت یا برزخ نزولی، در زبان فلسفه‌ی اسلامی همان ماهیاتی هستند که «ممکن بالذاتند»، و فی حدّ نفسه، نه موجود و نه معدوم‌اند؛ اما این ماهیات و اعیان ثابت در هنگام خطاب خداوندی و به فرمان وی- که عبارت «کُن فیکون» (۴۰ / نحل) است- تشخّص وجودی می‌یابند و در عالم مادی متحقّق می‌شوند و از این برزخ‌رهایی یافته، و از «امکان ماهوی»، به «امکان وجودی» و «امکان فقری» سوق می‌یابند زیرا امکان فقری، همان جنبه‌ی فقر ذاتی موجودات است که «عین الربط» بودن آن‌ها را به واجب تعالی- که غنای ذاتی دارد- نمایان می‌سازد. از این رو، ما انسان‌ها مانند سایه‌ی خدا هستیم که همواره نیازمند صاحب سایه هستیم، در حالی که خدا از سایه‌ی خودش بی‌نیاز است. همین امر باعث می‌شود که ما به واسطه‌ی وجود خود، وجود خدا را بشناسیم همچنانکه حدیث نبوی «من عرف نفسه فقد عرف ربه» نیز همین معنا را مدّ نظر دارد. در این جهان‌بینی، وجود انسان، رقیقه‌ای از حقیقت خدا، و مرتبه‌ای ضعیف از مرتبه‌ی شدید لایزال الهی است که در وجود او مُندک و مستهلک





گشته است لذا تمام احکام وجودی که بر انسان جاری می‌شود، فی نفسه متعلق به وجود لایزال الهی است. چنانچه مولوی می‌گوید:

جوی دیدی کوزه اندر جوی ریز      آب را از جوی کی باشد گریز  
آب کوزه چون در آب جو شود      محو گردد در وی و او جو شود  
وصف او فانی شد و ذاتش بقا      زین سبب نه کـم شود نه بد لقا

(مثنوی، دفتر سوم، آیات ۳۹۰۷-۳۹۰۹)

هیچ کس را تا نگردد او فنا      نیست ره در بارگاه کبریا

(همان، دفتر ششم، بیت ۲۳۲)

در حقیقت، در جهان‌بینی منحصر به فرد ابن عربی در باب رابطه‌ی خودشناسی و خداشناسی، اعیان ثابتة نقش اساسی را ایفا می‌کند، چرا که نحوه‌ی وصول از معرفتِ عین ثابتِ نفس انسان، به معرفت حق تعالی را مورد تحلیل قرار می‌دهد. علم به نفس، منجر به علم به پروردگار می‌شود و شهود نفس - که ناشی از عین‌الیقین است - به شهود رب ختم می‌گردد؛ فنای نفس انسانی در رب نیز همراه با بازگشت به اصل ازلی خویش است، یعنی مقامی که در آن، نفس انسان عارف، از ازل در نزد پروردگارش حضور داشته است. بنابراین بحث شناخت نفس، به معرفت عین ثابت باز می‌گردد و آن شناخت نیز جز در پرتو فنای در ذات الهی حاصل نمی‌گردد.

در این جا این سؤال مطرح است که: اگر خودشناسی مستلزم بازگشت به خویش و تذکر به خود واقعی است، پس کدام خود و کدام مرتبه‌ی انسان است که مرجع بازگشت انسان عارف است؟ به عبارت دیگر، هویت واقعی هر فرد و هر چیز که مرجع نهایی اوست، چیست؟ در پاسخ باید گفت: همان‌طور که ذکر شد در اندیشه‌ی ابن عربی و تابعان او، حقیقت هر چیز عبارت است از وجود او در عالم علم الهی که همان عالم اعیان ثابت است؛ بر این اساس، گُنه انسان با عالم علم الهی متحد است و خودشناسی در ساحت اعیان ثابتة، همان شناخت خداوند در عالم صفات و اسماء یعنی عالم اولوهیت و واحدیت است، لذا ابن عربی در «فصّ ابراهیمی» این مرحله را از والاترین مراحل معرفت نفس و از عمیق‌ترین معانی حدیث «من عرف نفسه فقد عرف ربه» می‌داند. او از مرحله‌ای از خودشناسی نام می‌برد که در آن نه تنها هر فرد خود واقعی خویش را در خدا می‌یابد، بلکه حقیقت دیگران را نیز در حق تعالی جستجو می‌کند (ر.ک: ابن عربی، ۱۳۶۶، ص ۸۱-۸۲؛ همچنین: جندی، ۱۳۶۱، ص ۳۴۹-۳۵۰؛ ابن ترکه، ۱۳۷۸، ج ۱، ص ۳۲۲-۳۲۳؛ خوارزمی، ۱۳۷۷، ص ۳۴۵).



بنابراین، از دیدگاه ابن عربی، خودشناسی و خداشناسی، رجوع و بازگشت به جنبه‌ی فطری و تکوینی خویش است که انسان را به برزخ نزولی و اعیان ثابت رهنمون می‌سازد. لذا هنگامی که انسان به فطرت اولیه‌ی خویش گریزی زد، آن وقت است که تمام حقایق و صورت حقیقی هر چیز برای وی یادآوری مجدد می‌شود (زیرا قبل از هبوط به عالم خاکی این حقایق را مکاشفه کرده است) و خدا را در همه‌ی اشیاء و موجودات مشاهده می‌کند، و آن را حاضر و ناظر می‌بیند، چنانچه آیه‌ی شریفه‌ی «فذکر انما أنت مذکر» (غاشیه/۲۱) همین تذکار و یادآوری را تأکید می‌کند زیرا انسان، در اصل و اساس خداجو و خداشناس بوده، اما در اثر هبوط به عالم خاکی، خدای خویش را فراموش می‌کند و به شرک روی می‌آورد و مصداق آیه‌ی شریفه‌ی «نسوا الله فأنساهم أنفسهم» (حشر/۱۹) می‌شود. بنابراین، هنگامی که مجدداً حقایق اعیان ثابت را به یاد آورد، به یاد خدای خویش می‌افتد، و دیگر حالت از خودبیگانگی و غربت را از یاد می‌برد، و جلال و جبروت خدای خویش را مشاهده می‌نماید، و در می‌یابد که باید از فرش به عرش بازگردد، و خود را از عالم خاکی رها سازد، و به قول مولوی:

گوید ای اجزای پست فرشیم      غربت من تلخ‌تر من عرشیم

(مثنوی، دفتر سوم، بیت ۴۴۳۵)

### ۲.۲.۱. برزخ صعودی (برزخ پس از مرگ)

ابن عربی انسان را به عنوان عالم صبغیری می‌داند که جامع سه نشأت است: ۱. نشأت ظاهری و مادی؛ ۲. نشأت برزخی و مثالی؛ ۳. نشأت باطنی و معنوی و روحانی. به عقیده‌ی وی، عالم برزخ پس از مرگ نیز همانند دنیا جسمانی است، با این تفاوت که جسم دنیوی، جسمی فانی بوده که دارای جرم مادی و عنصری است اما جسم برزخی دارای جرم مادی نیست بلکه تنها واجد اوصاف و لوازم ماده مانند کمیّت، کیفیت و... است لذا هیچ عالمی - حتی عالم برزخ - خالی از جسد نیست.

از نگاه ابن عربی، جسد برزخی، همانند صورتی است که انسان در آینه، و یا هنگام خواب در عالم رؤیا آن را مشاهده می‌کند، و یا مانند صورتی است که انسان مکاشفه‌گر آن را در بیداری می‌بیند. بنابراین، همانگونه که آینه‌های مختلفی از لحاظ شکل و اندازه وجود دارد، صورت‌های مختلفی نیز در عالم برزخ وجود خواهد داشت؛ جسد برزخی هر کس، باید همانند آینه‌ای راست‌گفتار، از شکل و مقدار مناسب برخوردار بوده و از کجی و اعوجاج به دور باشد تا صورت باطنی هر کس را که



متناسب با شیوہی عملکرد وی در زندگی دنیوی بوده است، به عینہ آشکار سازد و شرط آن، همان جنبہی تکوینی اعمال دنیوی، و تجسم آن اعمال در عالم برزخ است - کہ به منزلهی عمل و عکس‌العمل است - زیرا اگر بہ شکلی متناسب با اعمال دنیوی متمثل نگردد، در حقیقت بہ منزلهی آینہ‌ای می‌ماند کہ دارای کجی و انحراف بوده و بر شکل خویش متمثل نگشته و واقعیت را نشان نداده، و در نہایت راست گفتار نیست (ابن عربی، بی تا، ج ۱، ص ۱۶۳). بہ عنوان مثال، اگر انسانی کہ در زندگی دنیوی مانند گرگ و حیوانات درندہی دیگر، خونخوار و درندہ‌خو زندگی کرده است، در عالم برزخ، صورت باطنی‌اش بہ شکل این حیوانات متمثل نگردد، بلکہ بہ مانند ظاہرش - کہ همان شکل انسان است - باقی بماند، در عالمی دروغین بسر می‌برد کہ باطنش را نشان نداده و حقیقت‌نما نیست؛ در حالی کہ این امر محال است زیرا عالم برزخ باید مانند آینہ‌ای راستگو باشد تا چہرہی دنیوی انسان را همانگونه کہ هست، نشان دہد. همچنان کہ مولوی می‌گوید:

در وجود ما ہزاران گرگ و خوک صالح و ناصالح و خوب و خشوک  
سیرتی کان در وجودت غالب است بر همان تصویر حشرت واجب است  
(مثنوی، دفتر دوم، ابیات ۱۴۱۶ و ۱۴۱۸)

ابن عربی با تأثیر از آیات و روایات و با تکیہ بر جنبہی تکوینی اعمال کہ منجر بہ تجسم اعمال می‌شود، معتقد است کہ انسان در عالم پس از مرگ، أعراض را صورت‌هایی متجسد و قائم بہ نفس خودشان می‌بیند کہ با او سخن می‌گویند، و او ہم با آن‌ها سخن می‌گوید و بہ موجب آن، هیچ شگی در جسد آن‌ها نمی‌کند؛ بہ عنوان مثال، نمازهای بی حضور قلب را مانند لباس کهنہ‌ای مشاہدہ می‌نماید کہ در ہم پیچیدہ شدہ و بہ صورت گناہکار کوبیدہ می‌شوند، یا اعمال خوب را بہ صورت فرشتہ‌ای زیبا، و اعمال بد را بہ صورت شیطانی زشت و یا بہ صورت جانوران وحشی می‌بیند لذا تمام صورت‌های متجسّدی را کہ انسان در عالم برزخ ادراک می‌کند، ادراکی حقیقی است. بنابراین، نباید این گونه تصوّر کرد کہ لذائذ یا آلام در برزخ، اموری موهوم بودہ و واقعیتی برای آن متصوّر نیست، بلکہ انسان اگر بتواند خود را از قوای مادی رہایی بخشد، عالم برزخ برای او در ہمین دنیا مکشوف می‌گردد (همان، ج ۱، ص ۳۰۴-۳۰۷).

هر خیالی کو کند در دل وطن روز محشر صورتی خواهد شدن



(مثنوی، دفتر پنجم، بیت ۱۷۹۳)

از نگاه ابن عربی، زندگی دنیوی مرحله‌ای است که انسان‌ها در آن، نفوس خود را پرورش داده و بارور می‌کنند. بنابراین، با مرگ انسان، نفس وی در صورت‌های مثالی - که متناسب با تمامی اعمال، خلیقات، معارف و آرزوهایش است - ظهور و تجسم می‌یابد و صورت‌هایی متناسب با اعمال دنیوی ایجاد می‌کند، چنانکه می‌گوید:

« مرگ بین دو نشأت دنیوی و اخروی، حالتی برزخی است که ارواح انسانی در آن، اجسادی برزخی و خیالی - مانند آنچه را که در خواب ایجاد می‌سازند - آباد و ایجاد می‌کنند... زیرا خیال، قوه‌ای از قوای آن‌هاست... و مدت برزخ نسبت به آخرت، به منزله‌ی بارداری زن است که جنین را در رحم‌اش دارد...» (همان، ج ۳، ص ۲۵۰) «در برزخ هر انسانی مرهون فرآورده‌های خود، و محبوس در صورت اعمال خود است تا آن که در روز قیامت، از همان صورت‌ها در عالم آخرت برانگیخته شود.» (همان، ج ۱، ص ۳۰۷)

از نگاه ابن عربی، جسم انسان، ابزاری برای ترقی و شکوفایی نفس است، و روح الهی نمی‌تواند بدون جسم، خود را در صورت یک انسان خاص، ظاهر کند. وی، روح خدا را به خورشید، و روح انسان را به شعاع آن خورشید - که از روزن خانه‌ها وارد می‌شود - تشبیه می‌کند بنابراین، حکمت الهی اقتضا می‌کند که این انوار فردی به هستی خود ادامه دهند لذا خداوند برای ترقی و استکمال آن‌ها در هر مرتبه - از جمله برزخ پس از مرگ - اجسادی آفرید (چیتیک، ۱۳۸۳، ص ۱۱۹-۱۲۰). همان‌گونه که خورشید، پس از تابیدن در قسمتی از زمین، دیگر به هنگام شب در آن قسمت نمی‌تابد و در جای دیگر نورافشانی می‌کند، و روز در جایی دیگر از زمین، درست به مانند این قسمت از زمین است، حکایت روح نیز اینگونه است، زیرا هنگامی که روح از این جسم دنیوی روی گردان شود، در مقابل، بر صورتی از صورت‌ها - که همان جسد برزخی است - تجلی می‌کند، و آن صورت در برزخ، به وسیله‌ی روح زنده می‌گردد (ابن عربی، بی تا، ج ۳، ص ۶۶).

از دیدگاه وی، فلسفه‌ی وجودی جسد برزخی، همان تعالی و ترقی و استکمال نفوس انسان‌هاست زیرا عالم برزخ، مهیاکننده‌ی اشخاص برای قیامت است و مانند دنیا، پویا و متغیر و متبدل است تا نفوس به استکمال برسند لذا تغییر و تحول در عالم برزخ نیز وجود دارد زیرا بر اساس جهان‌بینی عرفانی، انسان همواره در دنیا و برزخ و حتی در آخرت در خلق جدید است، به طوری که حالت انسان در یک حال ثابت نمی‌ماند و همواره متغیر است و حق تعالی لحظه به لحظه به او وجود اعطا می‌کند.



در حقیقت از ویژگی‌های فعل آفرینش در مکتب ابن عربی، نوشیدن لحظه به لحظه مخلوقات در قالب تجلیات غیر مکرر است که آن را خلق جدید یا آفرینش مدام می‌نامند. هر لحظه تجلی به صورت بی‌پایان در قالب فنا و خلق جدید تکرار می‌شود، بر این اساس، ما نمی‌توانیم یک پدیده را در دو لحظه‌ی متوالی به یک گونه تجربه کنیم. از آنجا که تغییر مستمر مزبور، بسیار منظم رخ می‌دهد و از الگوهای معینی پیروی می‌کند، لذا این تحولات بر اکثر مردمان پنهان می‌ماند. در میان موجودات، انسان به دلیل معرفت به نفس خویش، می‌تواند احساس حقیقی و زنده نسبت به خلق جدید داشته باشد. ابن عربی روند خلق جدید را در انسان، ذیل عنوان ترقی دائم و وصف می‌نماید و می‌گوید:

«از عجیب‌ترین امور آن است که انسان دائماً در ترقی است ولیکن به دلیل لطافت حجاب و نازکی آن و تشابه صورت‌ها، آن را احساس نمی‌کند» (ابن عربی، ۱۳۶۶، ص ۱۲۴).

عبدالرزاق کاشانی در شرح عبارت مذکور می‌گوید:

«پس هر چیزی در هر آن و لحظه در حال ترقی است زیرا پیوسته در حال قبول تجلیات الهیه وجودی است که تا ابد ادامه دارد... انسان، گاه به این امر وقوف نمی‌یابد... و گاه به دلیل آنکه این‌ها تجلیاتی علمی، ذوقی، خیالی و یا شهودی هستند از آن‌ها مطلع می‌شود» (کاشانی، ۱۳۷۰، ص ۱۵۲).

شیخ محمود شبستری نیز در این مورد می‌سراید:

جهان کل است و در هر طرفه‌العین  
دگر باره شود پیدا جهانی  
عدم گردد و لا یبقی زمانین  
به هر لحظه زمین و آسمانی

همیشه خلق در خلق جدید است (مثنوی، دفتر پنجم، بیت ۱۷۹۳)

اگر چه مدت عمرش مدید است

(همان، بیت ۷۰۰)

مولوی نیز می‌گوید:

هر نفس نو می‌شود دنیا و ما  
پس ترا هر لحظه مرگ و رجعتی است  
بی‌خبر از نو شدن اندر بقا  
مصطفی فرمود دنیا ساعتی است  
(مثنوی، دفتر اول، ابیات ۱۱۴۲ و ۱۱۴۴)

بنابراین، از دیدگاه ابن عربی و پیروانش، همه‌ی موجودات از جمله انسان، هر لحظه



در حال تجدّد است، و عالم برزخ نیز از این قاعده مستثنی نیست، و همین مسأله بر استکمال انسان‌ها در برزخ نیز دلالت دارد:

« مسلماً تغییر و تبدل در برزخ نیز، همانند دنیا است، زیرا خداوند در هر روز - که حاکی از زمان انسان‌هاست - در کاری است، چنانکه می‌فرماید: «کل یوم هو فی شأن» (۲۹/رحمان). این آیه دلالت دارد که همه در خلق جدید هستند، زیرا به جهت رحمت و اسعه‌ی الهی، و به سبب بقای نیازمندی موجودات به خدا، بقای زمان حال، بر عین دو نفس و یا دو زمان، از محالات است. » (ابن عربی، بی‌تا، ج ۳، ص ۳۹۵)

آخرین نکته‌ای که در مورد برزخ لازم به ذکر است این است که ابن عربی، همیشه برزخ را بین دنیا و آخرت قرار نمی‌دهد بلکه گاهی نیز آن را جزء آخرت به حساب می‌آورد، و از آن به عنوان اولین منزل آخرت یاد می‌کند (همان، ج ۴، ص ۲۸۲). اما در جایی دیگر، بین برزخ و آخرت تمایزی روشن قائل است و عقیده دارد که برزخ غیر از عالم آخرت است زیرا آخرت، حسّی و غیرخیالی است و مرحله‌ی وجودی است که پس از برزخ می‌آید (همان، ج ۱، ص ۳۱۱).<sup>۱</sup> وی در جایی دیگر نیز آیه‌ای از قرآن را همین گونه تفسیر می‌کند، و در مورد مضمون آیه‌ی ۴۶ از سوره‌ی مؤمن که می‌فرماید: «النار یعرضون علیها غدواً و عشیاً و یوم تقوم الساعة ادخلوا آل فرعون اشدّ العذاب»؛ «قوم فرعون هر صبح و شام بر آتش عرضه می‌شوند، و در روز قیامت در شدیدترین عذاب داخل می‌شوند» می‌گوید:

«عرضه بر آتش اشاره دارد که آن‌ها در مرتبه‌ی خیال عذاب می‌شوند اما داخل آن نمی‌شوند، بلکه در آخرت به عذاب محسوس جهنّم - که خیالی نیست - وارد خواهند شد.» (همان، ج ۱، ص ۳۰۷)

لذا از نگاه وی، تفاوت بین برزخ و قیامت، مبتنی بر تفاوت بین وجود حسّی و خیالی است.

## ۲. عالم خیال

از سخنان و آثار ابن عربی، این نتیجه به دست می‌آید که عالم خیال، مفهومی عام‌تر از برزخ است، به طوری که نسبت میان آن‌ها «عموم و خصوص مطلق» است، لذا از آنجایی که وی، قائل به همانندی خیال با برزخ است، دلیل بر این نیست که معتقد به رابطه‌ی تساوی میان آن‌ها باشد زیرا - همچنان که ذکر خواهد شد - وی حتّی این عالم



حسی را نیز عالم خیال می‌داند؛ همین امر، عام‌تر بودن عالم خیال را تأیید می‌کند. بنابراین، با نظر به عام بودن مفهوم و مصداق عالم خیال از نگاه ابن عربی، این قسمت را به طور مجزاً به بحث درباره‌ی عالم خیال اختصاص می‌دهیم.

## ۱.۲. معرفت‌شناسی خیال و مفهوم متناقض‌نمای آن

ابن عربی در بیان مفهوم خیال، سخن متناقض‌نمایی را مطرح کرده است، و ادعا می‌کند که خداوند عالمی را آفریده که اگر بگوییم موجود است، راست گفته‌ای، و اگر بگوییم معدوم است، راست گفته‌ای و اگر بگوییم نه موجود و نه معدوم است، باز هم راست گفته‌ای، و آن «خیال» است. بنابراین، حقیقت خیال، نه موجود و نه معدوم است، و نه معلوم و نه مجهول است؛ لذا برای تقریب ذهن و از باب مثال، به صورت در آینه مثال می‌زند:

«انسان هنگامی که صورتش را در آینه مشاهده می‌کند، یقیناً می‌داند که صورتش را به وجهی ادراک کرده است و نیز یقیناً می‌داند که صورتش را به وجهی ادراک نکرده است زیرا اگر صفحه‌ی آینه، کوچک باشد، صورتش را در آن کوچک می‌بیند در حالی که می‌داند صورتش از آنچه که در آینه دیده، بزرگ‌تر است؛ در طرف مقابل نیز اگر صفحه‌ی آینه، بزرگ باشد، صورتش را در نهایت بزرگی می‌بیند و یقیناً می‌داند که صورتش از آنچه می‌بیند کوچک‌تر است اما به هر حال نمی‌تواند انکار کند که صورتش را مشاهده کرده است؛ از طرفی هم می‌داند که صورتش - که همان وجود مشخص او است - عیناً به آینه منتقل نشده است و بین او و بین جرم آینه هم نمی‌باشد؛ از طرفی هم می‌داند که انعکاس صورتش در آینه، مخصوص به کسی دیگر نیست زیرا اگر این گونه بود، هیچ‌گاه حکم نمی‌کرد که این صورت منعکس در آینه، همان صورت خودش است؛ از این رو درمی‌یابد که آن صورت، مختص به خودش می‌باشد که روبه‌روی آینه ایستاده است... بنابراین، هنگامی که انسان بگوید: هم صورتش را دیده است، و هم صورتش را ندیده است، نه دروغ و نه راست گفته است.» (همان، ج ۱، ص ۳۰۴)

به عقیده‌ی وی، این امر برای انسان‌های کامل و عاقل، متناقض نیست بلکه برای کسانی متناقض است که قوه‌ی تعقل خویش را به کار نینداخته و غرق در محسوساتند زیرا کسانی که از ادراک حقیقت این امر ناتوان گشته‌اند و آن را متناقض می‌دانند، به مراتب از درک حقیقت خدای خویش غافل‌تر و جاهل‌ترند زیرا نمی‌دانند که آینه، مثالی از تجلی خداست، و نسبت خدا به تجلیاتش، همانند نسبت انسان به صورتش است که در آینه منجلی و متجلی شده است.



## ۲.۲. وجودشناسی عالم خیال و انواع آن

ابن عربی هنگامی که خیال را از معرفت شناختی اش به وجودشناختی تسری می‌دهد، آن را به معنای عالمی می‌داند که واسطه بین دو عالم روحانی و جسمانی است. زیرا این دو عالم با توجه به اوصاف متضادی که دارند، در مقابل یکدیگرند، اوصافی مانند نورانی و ظلمانی، غیب و شهادت، باطن و ظاهر، متجلی و نامتجلی، عالی و سافل، و لطیف و کثیف. به این ترتیب، عالم خیال کبیر را باید به صورت «نه این، نه آن» و «هم این، هم آن» توصیف کرد. لذا عالم خیال، نه نورانی و نه ظلمانی است، یا هم نورانی و هم ظلمانی است. نه غیبی و نه شهودی است، یا هم غیبی و هم شهودی است (چیتیک، ۱۳۸۳، ص ۸۸).

وی، خیال را به «خیال مطلق» و «خیال مقید»، یا به بیان دیگر، به «خیال منفصل» و «خیال متصل» تقسیم می‌کند:

«خیال دو گونه است: ۱. خیال متصل که این خیال، در وجود انسان و بعضی حیوان می‌باشد. ۲. خیال منفصل، و آن خیالی است که ادراک اشیاء - مستقل از خیال متصل - در نفس الامر، بدان (شیء مورد ادراک) تعلق می‌گیرد، مانند جبرئیل که در صورت دحیهی کلبی و انسان ظاهر می‌شود، و یا مانند کسی که از عالم غیب در قالب جن و فرشته و ... ظاهر می‌گردد.» (ابن عربی، بی تا، ج ۳، ص ۴۴۲)

در حقیقت منظور ابن عربی از خیال متصل، قوهی خیال حیوانی است که همان خزانهی حسّ مشترک است، و انسان و حیوان در این خصوص با هم مشترکند، و آن خیالی است که از ضمیر ناخودآگاه انسان سرچشمه می‌گیرد؛ بنابراین، آن موجود موهوم خیالی که با چشم خیالی در درون انسان ادراک شده باشد، مصداقی از خیال متصل است؛ اما خیال منفصل، خاصّ انسان است که انسان مکاشفه‌گر - چه در خواب و چه در بیداری - با واقعیتی که مستقل از خیال درونی حیوانی اش است، با عالم غیب مرتبط می‌شود؛ بنابراین، آن موجود خیالی که نه با چشم خیال، بلکه در واقع با همان چشم حسّی، در خارج از ذهن انسان ادراک شده باشد، مصداقی از خیال منفصل است؛ لذا مطابق با نظر وی، نزول وحی برای پیامبران، و رؤیاهای صادقه برای اولیا و ... منوط به اتصال به این نوع خیال است.

آن خیالاتی که دام اولیاست      باغ مهرویان بستان خداست

(مثنوی، دفتر اول، بیت ۷۲)

صدرالدین قونوی (از شارحان ابن عربی) نیز معتقد است: خیال متصل، از باب مقید





بودنش به خیال حیوانی انسان، به نام «مثال مقید و خیال» نامیده می‌شود، اما خیال منفصل از باب مطلق بودنش، و داشتن واقعیتی مستقل از خیال انسان، به نام «مثال مطلق» نامیده می‌شود، و خیال نامیدن آن، نوعی مسامحه است؛ زیرا هر چه که در عالم مثال مطلق تجسد می‌یابد، ناگزیر مطابق با عالم ارواح است؛ بنابراین، نام «خیال» در حقیقت برانزدهی «خیال متصل»، و نام «مثال» برانزدهی «خیال منفصل» است (قونوی، ۱۳۷۱، صص ۲۰۵-۲۰۶). بنابراین گفته‌ی قونوی، مرتبه‌ی وجودی عالم خیال مطلق، بین عالم ارواح و عالم اجسام است و حالتی نزولی دارد (همان، ص ۲۰۵). در حالی که مرتبه‌ی وجودی عالم خیال مقید، متوسط بین نشأت عنصری و بین روحانیت و باطن آن است، و حالتی صعودی دارد لذا صورتی که در آن (خیال مقید) ظاهر می‌شود، بر اساس مرتبه‌ی نفس انسانی است، به طوری که مرتبه‌ی پستی یا بلندمرتبگی نفس انسانی، در میزان نادرستی یا درستی آن خیال، نقشی اساسی دارد (همان، ص ۲۲۹).

قیصری نیز در شرح سخن ابن عربی، خیال متصل و مقید را همان خیال انسانی می‌داند که ممکن است مطابق با واقع، یا غیرمطابق با واقع باشد، اما خیال منفصل و مطلق را همان عالم مثال و ارواح می‌داند که به علت غیر مادی بودنش، به خیال منفصل موسوم گشته است طوری که در این عالم، هر جوهر مجردی دارای صورتی مثالی است که مطابق با کمالاتش است زیرا هر یک از آن‌ها به وسیله‌ی اسم «الظاهر» خدا به صورتی از صورت‌ها ظاهر می‌شوند. به عقیده‌ی قیصری، هر چه در عالم حس موجود است، به طور قطع در عالم مثال مطلق (خیال منفصل) هم دارای وجودی است اما آنچه را که در عالم مثال مطلق، وجودی باشد، دلیل بر این نیست که در عالم حس هم دارای وجودی است؛ لذا اگر حق تعالی اراده کند تا موجودی را که برای نوعش در این عالم حسی صورتی نیست، در صورت حسی ظاهر کند - مانند عقول مجرد و غیره - آن‌ها را متشکل به اشکال محسوسات می‌گرداند، و این امر، بستگی به مناسبتی دارد که بین عقول مجرد و آنچه را که برای نوعش صورتی نیست، برقرار می‌شود و به اندازه‌ی استعداد آن چیزی که شکل‌پذیر است، صورت می‌پذیرد، مانند ظاهر شدن «جبرئیل» به صورت «دحیة کلبی» و... (قیصری، ۱۳۷۵، ص ۹۸-۱۰۱). قیصری، خواب انسان‌های عادی را نیز در مرتبه‌ی مثال مقید و خیال متصل می‌داند که ممکن است این خواب، گاهی اوقات مطابق با واقع باشد یا نباشد در حالی که خواب انبیاء و اولیاء، در مرتبه‌ی عالم مثال مطلق و منفصل است که قابل تعبیر است، زیرا آنچه را که ایشان در خواب مشاهده می‌کنند، ناگزیر مطابق با واقعیت است (همان، ص ۶۱۶-۶۱۷).



### ۳.۲. رابطه‌ی اعتقادات با عالم خیال

از دیدگاه ابن عربی، قوه‌ی خیال در معتقدات انسان تأثیر بسزایی دارد، زیرا خیال، معتقدات را به صورت امور حادث در خیال ضبط می‌کند. بنابراین، از آنجا که معلومات انسان از طریق حواس کسب می‌شود لذا انسان هرگز از تسلط خیال در امان نیست و هیچ راهی برای خروج عقل از این سلطه وجود ندارد و تا انسان هست، تسلط خیال بر معلومات و اعتقادات او باقی است. ابن عربی معتقد است که خدا حقیقت خیال را مانند نوری قرار می‌دهد تا تمامی معلومات و معتقدات انسان در این نور ادراک شود و حتی نور خیال در عدم محض نفوذ می‌کند و به آن، صورت وجودی می‌بخشد. سپس خیال بیش از همه‌ی مخلوقات که متصف به نور هستند، شایسته‌ی اسم نور است، زیرا به واسطه‌ی آن، تجلیات ادراک می‌شوند، پس نور خیال، شبیه انوار حسّی نیست. بنابراین، خداوند بر صورت اعتقادات انسان بر او ظاهر می‌شود تا او را در آن صورت بشناسد. بدین ترتیب، عالم مثال مقید یا خیال متصل، همان پهنه‌ی مخیله‌ی انسانی است که همچون آینه‌ای، صورت‌های عالم مثال یا خیال مطلق در آن باز می‌تابند (ابن عربی، بی‌تا، ج ۱، ص ۳۰۴-۳۰۶؛ ج ۲، ص ۳۱۱ و ۳۱۳. همچنین: ن.ک: صانع پور، ۱۳۸۶، ص ۳-۹۴).

### ۴.۲. رابطه‌ی عشق با عالم خیال

از دیدگاه ابن عربی عشق هیچ عاشقی به معشوق جز با تخیل معشوق در حضرت خیال واقع نمی‌شود. چنانکه عاشق در وهمش، مثال و مطابقی برای محبوبش قرار می‌دهد و اگر چنین نبود با جدایی حواس ظاهری عاشق از معشوق، تعلق او نیز از محبوب قطع می‌شد. در حالی که چنین نیست زیرا محبوب به نحوی مثالی و خیالی نزد محب حضور دارد پس آن صورتی که مورد عشق‌ورزی عاشق واقع می‌شود، ساخته‌ی دست خیال وی، و از معشوق زیباتر است (همان، ج ۲، ص ۱۹).

### ۵.۲. رابطه‌ی خواب با عالم خیال

به اعتقاد ابن عربی، حضرت خیال، جامع و شامل هر شیء و غیرشیء است، زیرا تصویر خیال، امری تشخص یافته نیست بلکه امری عام و کلی است که مخاطب خود را می‌طلبد تا آن را کشف کند طوری که اگر تصویر خیال، مطابق با صورتی در عالم حس باشد که با آن سنخیت دارد؛ در حقیقت، امری است که خودش گویای خودش است و احتیاج به تعبیر ندارد اما اگر غیرمطابق است، بر عهده‌ی انسان است که آن را



تعبیر کند. ابن عربی، بین حقیقت آنچه که در بیداری دیده شده، و آنچه که در خواب دیده می‌شود، فرق می‌گذارد و اولی را «رؤیت» و دومی را «رؤیا» می‌نامد، به طوری که مرتبه‌ی رؤیت از رؤیا حقیقی‌تر است، و جامع و محیط بر رؤیاست؛ لذا تعبیر انسان معبر، عبور از صورتی به صورتی دیگر است که در خواب مشاهده شده است. هر رؤیایی می‌تواند صادق و بی‌خطا باشد اما اگر به صورت برزخی رؤیا، خطا راه یافت، دلیل بر این نیست که رؤیا خطا بوده است بلکه تعبیرکننده‌ی آن، در تعبیر خطا کرده و مراد از آن صورت را نفهمیده است؛ لذا ملاک و معیار رؤیای صادقه و غیرصادقه، در نفس خود انسان است، به طوری که اگر در نفس وی شیطان راه نیافته باشد، رؤیایش صادق است اما اگر در نفسش شیطان نفوذ کرده باشد، رؤیایش خطا بوده است. به عقیده‌ی ابن عربی، تعبیر درست از رؤیا منوط بر این است که شخص خواب‌بیننده، از قبل، واجد علم به آن چیزی باشد که صورت می‌پذیرد، یا به عبارت دیگر، بداند که مثلاً معنای چیزی که مجرد از ماده است و محسوس نیست، هنگامی که در قالب یک شیء متجسد می‌شود، به چه شکلی متجسد می‌شود و چگونه با آن معنا، سنخیت و ارتباط می‌یابد (ابن عربی، ۱۳۶۷، ص ۹۵-۹۶).

قیصری نیز خطای در خواب را که در خیال مقید انسان واقع می‌شود، معلول اختراع دروغینی می‌داند که از تخیلات فاسد صادر شده است. بنابراین، اسباب خطای در خواب عبارت از سوء مزاج دماغی، سرگرم بودن نفس به لذات دنیوی، به کارگیری تخیلات فاسد، فرو رفتن در شهوات و حریص بودن بر مخالفت‌های شرعی است زیرا تمام این‌ها موجب تاریکی نفس، و باعث زیاد شدن حجاب‌ها می‌گردد؛ بنابراین، هنگامی که نفس از ظاهر، روی به باطن گرداند و به خواب رود، این معانی برایش متجسد می‌شوند و وی را از عالم حقیقی خویش دور، و به عالم دروغینی مشغول می‌سازند. از این رو، خواب‌هایش «اضغاث احلام» می‌شود و قابل تعبیر نیست زیرا آنچه را که قوه‌ی متخیله، تخیل می‌کند، به عین در خواب مشاهده می‌کند. قیصری در مقابل، ادراک درست را نیز معلول عللی می‌داند که بعضی از آن‌ها مربوط به نفس، و بعضی مربوط به بدن، و برخی هم مربوط به هر دو است:

«اما اسبابی که مربوط به نفس می‌باشد، توجه تام به سوی حق، خو گرفتن به راست‌گفتاری، میل به عالم روحانی عقلی، پاکی از نقایص و کاستی‌ها، دوری از اشتغالات بدنی، و اتصاف به اوصاف پسندیده می‌باشد زیرا این معانی موجب تابناکی و تقویت نفس می‌شود... و زمینه‌ی شهود تام را فراهم می‌سازد... اما آن اسبابی که مربوط به بدن است، سلامتی و اعتدال مزاج شخصی و مزاج فکری و



دماغی‌اش می‌باشد. اما اسبابی که مربوط به هر دو است، این است که انسان، طاعات و عبادات بدنی و خیرات و کارهای نیک انجام دهد، قوا و آلات خویش را برای انجام دستورات خدا به کار بگیرد و در این امر، اعتدال بین دو طرف افراط و تفریط را حفظ کند، دائم‌الوضوء باشد، دائماً به ترک اشتغال به غیر حق مشغول باشد، و همواره به ذکر خدا- به ویژه از آغاز شب تا هنگام خوابیدن- مشغول باشد.» (قیصری، ۱۳۷۵، ص ۹۹-۱۰۰).

قیصری همچنین اموری را که انسان مکاشف در بیداری می‌بیند مصون از خطا نمی‌داند، چرا که معتقد است آنچه را که انسان در بیداری می‌بیند نیز تقسیم می‌گردد به امور حقیقی محض که در نفس‌الامر واقع‌اند، و به امور خیالی صرف شیطانی، که آن‌ها را حقیقتی نیست؛ زیرا شیطان، آن‌ها را به اندکی از امور حقیقی آمیخته است تا بیننده را به گمراهی بکشد، از این‌رو انسان سالک، نیازمند ارشاد‌کننده‌ای است تا ارشادش کند و از مهالک نجاتش دهد.

ترک این مرحله بی‌همراهی خضر مکن      ظلمات است پتس از خطر گمراهی  
(دیوان حافظ، ص ۳۶۰)

## ۶.۲. رابطه‌ی وحی با عالم خیال

ابن عربی دو وجهی کاملاً متضاد برای خیال قایل است: «فراخی و تنگی». به عقیده‌ی وی، فراخی خیال از آن حیث است که صورت هر چیزی، حقیقت و عین ذات آن است لذا آنچه را که دلیل عقلی، صورت و تصور را درباره‌اش محال می‌شمارد، به آن چیز صورت می‌بخشد؛ از این روی عالم خیال، واسع و پهناور است، اما صفت تنگی خیال به این دلیل است که در توانایی خیال نیست تا امور معنوی و یا ذات و صفات و اسماء الهی را جز به واسطه‌ی صورت حسّی بپذیرد زیرا که حقیقت خیال، ایجاب می‌کند که چیزی تنها از راه صورتش ادراک شود، از این‌رو خیال در نهایت تنگی است، زیرا که خیال، صورت‌ها را از حس می‌گیرد، و تنها در قالب و صورت حسّی می‌تواند که معانی را آشکار سازد. بنابراین، خیال با وجود این که فراخ‌ترین معلومات است، و بر هر چیزی حکم می‌کند، از جهت مقابل نیز، از پذیرش معانی مجرد از ماده عاجز و ناتوان است و نمی‌تواند که ذاتِ نفس‌الامری آن معانی را به عینه آشکار سازد لذا به همین علت است که انسان خفته، معنای «علم» را که مجرد از ماده است، به صورت «شیر» و «عسل» و...؛ «اسلام» را که صورت محسوسی ندارد، به صورت «گنبد» و «ستون»؛ «دین» را به صورت «ریسمان»؛ و «حقیقت» را به صورت «نور» مشاهده می-



کند. بنابراین، حقیقتِ خیال، هم فراخ، و هم تنگ است (ابن عربی، بی تا، ج ۱، ص ۳۰۶).

به عقیده‌ی ابن عربی، تنگی عالم خیال، مشترک بین انسان‌های کامل و غیر کامل است اما فراخی‌اش مختص انسان‌های کامل است؛ در حقیقت، کیفیت نزول وحی و الهامات، نتیجه‌ی تکوینی و اجتناب‌ناپذیرِ فراخیِ عالم خیال، برای انبیا و اولیای الهی است. چنانکه می‌گوید:

«مرتب‌ی خیال، فراخ‌ترین مراتب است و جامع دو عالم غیب و شهادت است زیرا عالم غیب، به علت نبودن خلأ در آن، نمی‌تواند که عالم شهادت را فرا بگیرد، همچنان که عالم شهادت نیز به علت ضعف وجودی‌اش، ظرفیت پذیرش عالم غیب را ندارد؛ اما انسان به خاطر این که از جسم و روح مرکب شده است، می‌تواند که امور معنوی را در نفس خویش به صورت حسّی مشاهده کند، به طوری که در نظرش، موجودات روحانی در اجساد محسوس، متمثل می‌گردند، همچنین امور معنوی متصور شده، در نفس‌اش اثر می‌گذارد و او از آن‌ها منفعل می‌گردد لذا انسان به مرتبه‌ی خیال، از روحانیان سزاوارتر است زیرا دارای قوه‌ی متخیله‌ای است که خدای تعالی در وجودش به امانت گذارده است... اما عامه‌ی مردم نمی‌توانند داخل آن عالم شوند و آن را ادراک کنند مگر هنگامی که بخوابند، در حالی که انسان‌های خاص، آن را در بیداری و به واسطه‌ی نیروی عظیم، مشاهده می‌کنند.» (همان، ج ۳، ص ۴۲)

وی پس از این مقدمه، تلقی خویش را از «وحی رسالی»، اظهار می‌دارد:

«انسان به واسطه‌ی روح‌اش که همان باطنش است، داخل در عالم غیب است اما به واسطه‌ی جسمش که همان ظاهرش می‌باشد، داخل در عالم شهادت است، در حالی که موجودات روحانی این گونه نیستند، (چون تک بُعدی‌اند، و فاقد جسم هستند) از این رو، اگر موجودات روحانی بخواهند در عالم شهادت دخول پیدا کنند، تنها به واسطه‌ی تمثّل در عالم خیال، امکان‌پذیر می‌باشد لذا حسّ انسان، در خواب و در بیداری، آن موجودات روحانی را به صورتی تمثّل یافته، در خیال خویش مشاهده می‌کند اما اگر انسان بخواهد حسّ خویش را روحانی کند و به عالم غیب برساند، غیر از روح‌اش، چیزی مساعدت کننده‌ی آن نیست لذا به واسطه‌ی روح - که همان مدبّر جسم‌اش است - می‌تواند که حسّ خود را در عالم خیال و مثال به منصفی ظهور برساند، تا از آنجا به عالم غیب راه پیدا کند، از این رو آن گونه که انسان به تمثّل در عالم غیب، اولویت و قرابت دارد، روحانی متمثّل شده در عالم شهادت، این قرابت و اولویت را ندارد. بنابراین، روح انسان

دارای قوه‌ای است که می‌تواند آنچه را که در قوه‌ی عالم غیب نیست، دارا شده، و به عالم غیب دسترسی پیدا کند...»(همان).

بنابراین، از بیانات وی این‌گونه فهمیده می‌شود که حقیقت وحی، همان انفعال انسان از قوه‌ی عقلی است که آن را در عالم خیال و مثال به صورت حسّی مشاهده می‌کند. اما انفعال انسان، در واقع، در عالم مثال و خیال صورت می‌گیرد، نه در عالم حس. به عبارت دیگر، انسان باید خود نیز به نوعی فعال باشد تا به ساحت مثالی و خیالی راه یابد تا معانی عقلی را از عالم مثالی بگیرد زیرا عالم غیب جز به واسطه‌ی عالم خیال، نمی‌تواند عالم شهادت را فرا گیرد. بنابراین، موجودات غیبی جز به واسطه‌ی تمثّل در خیال، هرگز نمی‌توانند به عینه در عالم حس ظاهر شوند. مطابق با نظر وی، می‌توان گفت که راهیابی انسان کامل به عالم مثال برای دریافت حقایق، منوط به فعالیت خود آن انسان است؛ اما وقتی که انسان به واسطه‌ی فعالیتش به عالم خیال و مثال راه پیدا کند، دیگر در آنجا فعال نیست بلکه منفعل صرف است؛ لذا دریافت وحی در این مرتبه از عالم وجود، حاکی از انفعال محض انسان کامل و انبیاء، در مقابل موجودات روحانی و فرشته‌ی وحی است زیرا اگر در آنجا منفعل نباشد، و پیش‌فرض‌های خود را داخل آن عالم کند، نمی‌توان به امانت‌داری آن یقین حاصل کرد. همچنین، راه‌یابی انسان به حقیقت مثالی را نباید به معنای مکانی آن تعبیر کرد بلکه در واقع، پرواز روح انسان کامل به این ساحت و مرتبه‌ی وجودی دسترسی پیدا می‌کند. همچنین روشن می‌گردد که روح انسان جز با عالم غیب - که همان عالم عقل و جبروت است - سنخیت ندارد. به همین دلیل مقام انسان از مقام فرشته بالاتر است زیرا به هر سه ساحت می‌تواند اشراف داشته باشد؛ اما فرشتگان نمی‌توانند به عالم شهادت راه یابند، بلکه از عالم عقل به عالم مثال تنزل می‌یابند؛ از طرف دیگر، تلاقی انسان کامل با ملک وحی و فرشتگان جز به واسطه‌ی ورود در عالم مثال - که همان خیال منفصل است - امکان‌پذیر نیست.

## ۷.۲. شمول و گستردگی عالم خیال

ابن عربی، کلّ عالم، حتّی عالم حس را نیز خیال، بلکه خیال اندر خیال می‌داند و معتقد است ابهام خیال، در کلّ عالم با هر چیزی جز خدا نسبتی دارد؛ زیرا عالم وجود، بین وجود مطلق و عدم مطلق واقع است؛ بنابراین، اگر بگوییم خدا وجود دارد، همین معنا را در مورد عالم نمی‌توان اراده کرد لذا باید آن را غیرموجود بدانیم اما از طرفی دیگر نیز می‌دانیم که عالم به معنایی وجود دارد و گرنه خود ما نمی‌توانستیم درباره‌ی امری که موجود نیست، صحبت کنیم. پس عالم نه موجود و نه غیرموجود است، یا هم



موجود و ہم غیر موجود است. بعلاوہ می‌دانیم کہ عالم در عین حال کہ «غیر خدا» است، لیکن، دربارہی خدا چیزی بہ ما می‌گوید زیرا آیات خدا در آن آشکار است، بہ عبارت دیگر، عالم بہ معنایی ظہور و تجلی خداست. از این رو، وقتی کہ ابن عربی کل عالم را «خیال» می‌نامد، بہ وضعیّت ابہام‌انگیز ہمہی موجودات جز خدا، نظر دارد؛ زیرا عالم مظهر خداست، درست مانند تصویر آینہ کہ واقعیت کسی را کہ مقابل آن ایستادہ است، آشکار می‌کند (چیتیک، ۱۳۸۳، ص ۸۸). بہ بیان دیگر، باید گفت عرفان ابن عربی بر این اصل استوار است کہ وجود حقیقی و قائم بالذات، منحصر در وجود خداست اما وجود عالم، وجود مجازی و اضافی و اعتباری و ظلّی است، یعنی در ظلّ وجود حق قرار گرفتہ، و وابستہی بہ اوست؛ در نتیجہ در ذات خود ناپایدار و بہ عبارت دیگر، و ہم و خیال است. او عالم را بہ این جہت خیال می‌داند کہ بہ نظر وی، ماہیت خیال عبارت از تبدّل در ہر حالی و ظہور در ہر صورتی است. لذا مطابق با اصول عرفانی وی، عالم نیز ہموارہ در حال تبدّل و تغیر و حرکت است؛ پس آن، خیال است (ابن عربی، بی تا، ج ۱، ص ۲۰۷؛ همچنین ج ۲، ص ۳۱۳)۲. او گاہی خیال را چنین معنی می‌کند، کہ خیال، شیئی است کہ شیئی را در صورتی دیگر می‌نمایاند، اما چون تأمل شود، دریافتہ می‌شود کہ آن صورت در واقع همان شیء است، نہ غیر آن؛ لذا بنا بر گفتہی وی، کسانی کہ در ظلمت حجاب جہل، محجوب‌اند و از نور عرفان راستین محروم ہستند، دچار این تخیل و توہم شدہ‌اند کہ عالم دارای وجودی حقیقی است کہ قائم بہ خود و خارج از حق است، در حالی کہ این امر، خلاف نفس‌الامر است زیرا کہ اگر تعمق و تعقل کنند، درمی‌یابند کہ وجود عالم، همان وجود حق تعالی و نور و اشراق اوست کہ در مظاهر اعیان و بہ صور آن‌ها ظاہر گشتہ است (ابن عربی، ۱۳۶۶، ص ۱۰۳).

بہ نام آنکہ نامش در تجلی است      ہمہ عالم کتاب حق تعالی است

(شبستری، گلشن راز، بیت ۲۳۰)

هانری کربن نیز در این بارہ می‌گوید:

«اگر خیال نبود، اشراق نبود.» (corbin, 1969, p.358)

از نظر ابن عربی عقل چون نمی‌تواند جمع ضدین و نقیضین را بپذیرد، بین دال و مدلول، خالق و مخلوق، معنی و صورت، روح و بدن، ظاہر و مظهر، صاحب صورت و صورت فرق می‌گذارد. ولی حضرت خیال، دال و مدلول را یکی می‌بیند و خلق را همان خالق می‌یابد، لذا با واژہ‌هایی چون ذوق، کشف، شہود، اشراق و بصیرت بہ



ساحت خیال اشاره می‌کند (کاکایی، ۱۳۸۱، ص ۴۵۳). بنابراین، مقصود ابن عربی از خیال، نه خیال واهی و بی‌اساس است که نوعی مرض و وسواس است؛ و نه خیال به اصطلاح فلاسفه است که خزانه‌ی حسّ مشترک است. بلکه مقصود از آن، معنای فلسفی وسیعی است که شامل هر حضرت است، و حالتی است که حقایق وجودی در آن به صورت رمزی نمایان می‌گردد و آن صورت نیز تغیر و تبدل می‌یابد؛ لذا بنابر همین معناست که او حیات دنیوی را، خواب و خیال، که خیال اندر خیال نامیده، و وجود حقیقی را مخصوص خداوند متعال دانسته که ثابت و لایتغیر است (جهانگیری، ۱۳۷۵، صص ۴۲۸-۴۲۹).

بنابراین، نتیجه گرفته می‌شود که عالم خیال، همه‌ی عوالم ممکن را در بر گرفته، و فراتر از عالم برزخ است. زیرا در مقایسه با وجود بالذات خدا که موجود حقیقی است، معدوم و فانی است؛ در حالی که در مقایسه با معدوم بالذات و عدم محض، موجود است اما دارای وجودی مجازی و ظلی است. لذا همین «موجودبودن» و «موجودنبودن»، واقعیت عالم خیال را تشکیل می‌دهد؛ بنابراین، مفهوم و مصداق عالم خیال، نه تنها متناقض نیست، بلکه عین عدم تناقض است زیرا حیثیت‌ها در آن متفاوت است؛ از این رو، عالم خیال مانند آینه‌ای است که وجود حقیقی خدای متعال را باز می‌نمایاند، و واقعیت کسی را که در مقابل آن ایستاده است نمایان می‌سازد؛ پس نه تنها وهم و پندار نیست، بلکه عین واقعیت است.

پژوهشگاه علوم انسانی و مطالعات فرهنگی  
پرتال جامع علوم انسانی





## پی نوشت‌ها

۱. ابن عربی در این زمینه می‌گوید: «النشأه الاخری الّتی يحشر فیها الانسان فی باب البرزخ، لأنها محسوسه غیر خیالیه و القیامه امر محقق موجود حسی مثل ما هو الانسان فی الدنیا.»
۲. ابن عربی می‌نویسد: «فکَلَّ ماسوی ذات الحق فهو فی مقام الاستحاله السریعه والبطیئه فکل ما سوی ذات الحق خیالاً حائل و ظلّ زائل فلا یبقی کون فی الدنیا والآخره و ما بینهما و لا روح و لا نفس و لا شیء ممّا سوی الله، أعنی ذات الحق علی حاله واحده بل تتبدل من صوره الی صوره دائماً ابداً و لیس الخیال الا هذا.»
۳. ابن عربی در فصوص الحکم (فصّ یوسفی) می‌گوید: «فالعالم متوهم ما له وجود حقیقی و هذا معنی الخیال ای خُیَل لک انه امر زائد قائم بنفسه خارج عن الحق و لیس كذلك فی نفس الأمر.»



پژوهشگاه علوم انسانی و مطالعات فرهنگی  
پرتال جامع علوم انسانی

## منابع و مآخذ منابع فارسی کتاب‌ها

۱. ابن ترکه اصفهانی، صائِن الدین (۱۳۷۸)، **شرح فصوص الحکم**، ج ۱، تحقیق و تعلیق: محسن بیدارفر، انتشارات بیدار، قم.
۲. ابن عربی، محی الدین (۱۳۶۷)، **رسایل ابن عربی** (ده رساله‌ی فارسی شده)؛ مقدمه و تصحیح و تعلیقات: نجیب مایل هروی؛ انتشارات مولی، تهران، چاپ اول.
۳. ابن عربی، محی الدین (بی تا)، **فتوحات مکنیه** (۴ جلد)، دارالفکر، بیروت، چاپ سنگی.
۴. ابن عربی، محی الدین (۱۳۶۶)، **فصوص الحکم**؛ تعلیقات: ابوالعلاء عفیفی؛ انتشارات الزهراء، تهران، چاپ اول.
۵. جامی، عبدالرحمن (۱۳۵۶)، **نقد النصوص**؛ مقدمه و تصحیح و تعلیقات: ویلیام چیتیک؛ پیش گفتار: سید جلال الدین آشتیانی، انجمن حکمت و فلسفه ایران، تهران.
۶. جندی، مؤیدالدین (۱۳۶۱)، **شرح فصوص الحکم**، تعلیق و تصحیح: سید جلال الدین آشتیانی، مقدمه: دکتر غلامحسین ابراهیمی دینانی، انتشارات دانشگاه مشهد، مشهد.
۷. جهانگیری، محسن (۱۳۷۵)، **ابن عربی چهره‌ی برجسته‌ی عرفان اسلامی**، مؤسسه انتشارات و چاپ دانشگاه تهران، تهران، چاپ چهارم.
۸. چیتیک، ویلیام (۱۳۸۳)، **عوالم خیال و مسأله کثرت دینی**؛ ترجمه: سید محمود یوسف ثانی؛ پژوهشکده‌ی امام خمینی و انقلاب اسلامی، تهران، چاپ اول.
۹. حافظ شیرازی، شمس الدین محمد (۱۳۷۹)، **دیوان حافظ**؛ از نسخه‌ی محمد قزوینی و دکتر قاسم غنی؛ انتشارات یساوی، تهران، چاپ سوم.
۱۰. خوارزمی، تاج الدین حسین (۱۳۷۷)، **شرح فصوص الحکم**، تحقیق: آیت الله حسن زاده آملی، انتشارات دفتر تبلیغات اسلامی حوزه علمیه قم، قم، چاپ اول.
۱۱. شبستری، محمود (۱۳۹۰)، **گلشن راز**، به کوشش شهریانو بهجت، انتشارات صدای معاصر، تهران، چاپ سوم.
۱۲. قونوی، صدرالدین (۱۳۷۱)، **فکوک یا کلید اسرار فصوص الحکم** (ترجمه و متن)؛ مقدمه و تصحیح و ترجمه: محمد خواجه‌ی؛ انتشارات مولی، تهران، چاپ اول.
۱۳. قیصری، داوود (۱۳۷۵)، **شرح فصوص الحکم**؛ مقدمه و تصحیح و تحقیق: جلال الدین آشتیانی؛ انتشارات علمی و فرهنگی، تهران، چاپ اول.
۱۴. کاشانی، عبدالرزاق (۱۳۷۰)، **شرح فصوص الحکم**، انتشارات بیدار، قم.



۱۵. کاکایی، قاسم (۱۳۸۱)، *وحدت وجود به روایت ابن عربی و مایستر اکهارت*، انتشارات هرمس، تهران.

۱۶. مولوی، جلال‌الدین محمد (۱۳۷۵)، *مثنوی معنوی* (بر اساس نسخه‌ی قونیه)؛ تصحیح و پیش‌گفتار: عبدالکریم سروش؛ شرکت انتشارات علمی و فرهنگی، تهران.

#### مقالات

۱. صانع‌پور، مریم (۱۳۸۶)، *جریان‌شناسی خیال در منظومه عرفانی ابن عربی*، فصلنامه علمی پژوهشی خردنامه صدرا، شماره پنجاهم.

#### ب- منبع انگلیسی

- 1- corbin, Henry, (1969) *creative imagination in the Sufism of Ibn Arabi* , trans, Rulph manheim, Princeton university press.

