

آینه‌ی خیال

(شرح یک معنا بر بنیاد آرای حافظ و ابن عربی)

حسن بلخاری قهی

استاد دانشگاه تهران و رئیس انجمن آثار و مفاخر فرهنگی

چکیده

ابن عربی و حافظ دو تن از بلندمرتبه‌گان بی‌بدیل عرفان و حکمت اسلامی هستند؛ ابن عربی در شرح و بیان غوامض و رموز عرفانی و حافظ در شرح شاعرانه و شورانگیز این رموز و معانی. نوشته‌ی پیش‌رو بر آن است نشان دهد میان این دو در عالم معنی ارتباطی وجود داشته و حافظ از مبانی عرفانی ابن عربی متأثر بوده است یا خیر. از جمله معانی مشترک و مشابه در آرای این دو بزرگ، مسئله‌ی خواب و خیال بودن عالم ناسوت و وجود عرضی هستی است که مورد بحث و بررسی قرار می‌گیرد.

واژگان کلیدی: ابن عربی، حافظ، خیال، عالم.

پژوهشگاه علوم انسانی و مطالعات فرهنگی
رتال جامع علوم انسانی

محبی‌الدین عربی در آثاری چون فصوص و فتوحات و البته دیگر آثارش، عمیق‌ترین معانی عرفانی را بیان نموده و مفسران و شارحانش نیز تا آنجا که ممکن بوده در تبیین و روشنی این معانی کوشیده‌اند به قسمی که بدون تردید مهم‌ترین و گسترده‌ترین تألیفات عرفانی در تمدن اسلامی خاص ابن‌عربی و پیروان اوست. اما حافظ در این سو، شگفت حکیمی است که هیچ کس، همچون او به شیوایی، لطافت، زیبایی و عمق، معانی عرفانی را در زبان فارسی ارائه نکرده است. بنابراین چنانکه در صدر گفتیم این دو، قلیل دست‌نیافتنی حکمت و عرفان اسلامی‌اند.

تحقیقات و تتبعات به روشنی اثبات نمی‌کند که میان حافظ که متوفای سال ۷۹۲ (ه.ق) است و ابن عربی که در سال ۶۳۸ (ه.ق) وفات یافته است ارتباط معنایی وجود داشته باشد. به ویژه با توجه به این معنا که ابن‌عربی و نظریاتش به شدت مورد نقد و در مواردی مستوجب تکفیر بوده است. اما این بدان معنا نیست که نسبتی در عرصه معنا میان آرای ابن‌عربی و حافظ نتوان یافت. عرصه‌ی معنا در عرفان، عرصه وحدت جان و شهود است و هر که در این وادی پای نهاد در اظهار و آشکارگی معنا چون دیگر عارفان و پای‌نهادگان در این وادی سخن می‌گوید.

ابن‌عربی در فصوص و فتوحات بحثی تفصیلی و جامع در باب عالم خیال دارد. تفصیل وسیع و میل شدید شیخ اکبر به تأویل و توسیع معانی، حصول درکی جامع از آرای وی را سخت و مشکل می‌نماید اما در باب خیال با تأمل و تدقق می‌توان حاصل نمود که محبی‌الدین خیال را در سه مرتبه مورد بحث و تأمل قرار داده است، مرتبه اول عالم هستی است آن‌گاه که صراحتاً در فتوحات می‌آورد «العالم کله خیال». مرتبه دوم عالمی است واسط میان عالم مجردات (یعنی حضرت سوم از حضرات خمس) و عالم محسوسات یا حضرت پنجم، به عبارتی همان عالم مثال؛ و مرتبه سوم مرتبه‌ای از مراتب قوای باطنی نفس انسان یا عالم صغیر. به عبارتی بنابر اصل تناظر که عالم را انسان کبیر و انسان را عالم صغیر می‌خواند خیال در مرتبه‌ی هستی‌شناختی مرتبه چهارم از سیر نزولی عالم است (خیال منفصل) و نظیر آن در نفس انسان مرتبه‌ای از مراتب ادراک و شناخت او (خیال متصل).

از دیدگاه ابن عربی خیال بالاصاله یک مفهوم برزخی است، برزخ و حائل میان دو حقیقت یا دو عالم، لاجرم بدون درک این برزخییت و سنجش نسبت میان دو عالم درک خیال ممکن نیست. به زبان ساده‌تر یک صورت خیالی از یک سو متأثر از یک تجربه ذهنی است و از سوی

دیگر مرتبط با یک واقعیت عینی. خیال در مرز میان این ذهنیت و عینیت قرار دارد و امکان انفصال از این دو برای آن ممکن نیست.

بحث در باب حضرت چهارم از حضرات خمس یا خیال منفصل و نیز نظیر آن در مراتب قوای باطنی نفس یعنی خیال متصل، محور و موضوع این سخن نیست بلکه سخن در باب جمله مشهور ابن عربی در باب عالم یعنی «العالم کله خیال» است. اولاً خیال در این فراز به چه معناست ثانیاً خیالی بودن عالم چه معنایی دارد؟

از دیدگاه ابن عربی عالم اگر خیال انگاشته می‌شود بنابر قاعده‌ای که عرض کردیم پس میان دو حقیقت قرار دارد. وجود مطلق و عدم مطلق. خدا «هست» مطلق است و بنا به این اعتبار هیچ چیز دیگر در عالم نیست که بتواند مصداق این هستی شود. پس «هست» فقط از آن اوست و غیر او همه عدم مطلق است. اما می‌دانیم که عالم از وجهی وجود دارد و اگر موجود نمی‌بود امکان صحبت در باب آن وجود نداشت. پس عالم هم هست هم نیست، و این معنای «العالم کله خیال» است. نیست چون همچون حق هستی ذاتی ندارد هست چون مبین خداست. «بنابراین عالم نه موجود است و نه معدوم یا هم موجود است و هم معدوم. به علاوه می‌دانیم که عالم در همان حال که «غیر خدا» است از یک وجه مبین خدا است چرا که آیات خدا در آن جلوه‌گرند؛ به عبارت دیگر عالم به یک معنی ظهور و تجلی خداست. بنابراین شیخ آن‌جا که عالم را خیال می‌نامد نظرش به منزلت متضاد هر آن چیزی است که غیر خداست و نیز این واقعیت را در نظر دارد که عالم، خدا را نشان می‌دهد، درست همان‌طور که تصویر آئینه حقیقت شخصی را نشان می‌دهد که به آئینه می‌نگرد» (چیتیک، ۱۳۹۴: ۱۱۴).

در فصوص نیز ابن عربی بحث مهم و شگفتی در باب خیال دارد ابن‌عربی در فص نهم از فصوص‌الحکم با عنوان «فص حکمة نوریة فی کلمة یوسفیه» به شرح تأویلی خواب و رؤیا و خیال می‌پردازد، خواب یوسف و تأویل آن در «إِذْ قَالَ یوسفُ لِأَبِيهِ يَا أَبَتِ إِنِّي رَأَيْتُ أَحَدَ عَشَرَ كَوْكَبًا وَالشَّمْسَ وَالْقَمَرَ رَأَيْتُهُمْ لِي سَاجِدِينَ» (یوسف / ۴) و نیز کلامی از رسول‌الله: «النَّاسُ نِيَامٌ فَإِذَا مَاتُوا انْتَبَهُوا»^۱ مبنای شرح بسیار بلند ابن‌عربی از خداوند، عالم و آدم است. از دیدگاه شیخ اکبر تفاوت

^۱ «النَّاسُ نِيَامٌ فَإِذَا مَاتُوا انْتَبَهُوا». این روایت در منابع شیعی هم از پیامبر اسلام (ص) و هم از امام علی (ع) نقل شده است. (رک ورام بن اُبی فراس، تنبیه الخواطر و نزهة النواظر، ج ۱، ص ۱۵۰، مکتبة الفقیه، قم، ۱۴۱۰ ق. و

کلام یوسف در بیان «وَقَالَ يَا أُمَّتِي أَدَّبْتُكُمْ فَأَتُوا بِيَوْمِي قَدْ كَفَرْتُمْ بِآيَاتِي فَكَيْفَ يُعَذِّبُكُمُ اللَّهُ إِنَّكُمْ كُنْتُمْ عَادِلِينَ» (یوسف/۱۰۰) که حقیقی انگاشتن امر محسوس است (بر خاک افتادن برادران و پدر نزد یوسف پس از یافتن او) با کلام پیامبر که «النَّاسُ نِيَامٌ فَإِذَا مَاتُوا انْتَبَهُوا» در این است که در لسان پیامبر (ص) این عالم، عالم خواب و خیال و اوهام است. این روایت، ورود ابن‌عربی به کیفیت عالم را میسر می‌سازد. بنا به قول رسول‌الله عرصه‌ی حیات انسان، عالمی است که در اصل عالم خواب است. در عین حال خواب و رؤیا نیز در عالم خیال واقع می‌شود. این خیالی بودن، کل عالم را به وجودی ظلّی تبدیل می‌کند که سایه و ظلّ نور مطلق، یعنی حضرت حق است. بنابراین چند موضوع در فص نهم به هم پیوند می‌خورد. از یکسو خواب و رؤیا که بستر رؤیت صور مجرد عالم مثال است و از سوی دیگر نسبت این عالم با حق که نسبتی ظلّی است و بنابراین کل این عالم نیز سراسر خیال است و وجودش وجودی وهمی و توهمی.

بیان صریح ابن‌عربی در فص نهم در این باب چنین است: «پس عالم به اعتبار آن که سایه‌ی یکتاست، حق است؛ زیرا که حق یک است و یکتا، ولی به اعتبار کثرت صورت، عالم خوانده می‌شود.... و چون امر چنان است که گفتیم، عالم موهوم است و وجود حقیقی ندارد و این همان معنی خیال است. یعنی خیال تو چنان می‌نماید که عالم امری است زاید بر حق و خارج از حق که به نفس خود قائم است و حال آن که در واقع چنان نیست.... نسبت حق به سایه خاصی از خرد و بزرگ و صافی و صافی‌تر مانند نسبت نور است به شیشه‌ای که در میان نور و بیننده حجاب می‌شود. نور به رنگ شیشه درمی‌آید و حال آن که نور در واقع رنگ ندارد ولی این‌طور می‌نماید و این از باب مثالی است که نسبت حقیقت تو را با پروردگارت روشن می‌سازد....» (ابن عربی، ۱۳۹۳)

و اما حافظ، این عارف شوریده‌ی شیرازی که بدون هیچ تردیدی صرفاً یک ناظم یا شاعر نیست و غزلیات شورانگیز و متعالی‌اش نشان می‌دهد وقوفی کامل و اشعاری جامع بر معانی عرفانی دارد در غزل معروف:

عکس روی تو چو در آینه‌ی جام افتاد
 حسن روی تو به یک جلوه که در آینه کرد
 این همه عکس می و نقش نگارین که نمود
 غیرت عشق زبان همه خاصان بپرید
 من ز مسجد به خرابات نه خود افتادم
 چه کند کز پی دوران نرود چون پرگار
 در خم زلف تو آویخت دل از چاه زنج
 آن شد ای خواجه که در صومعه بازم بینی
 زیر شمشیر غمش رقص کنان باید رفت
 هر دمش با من سوخته لطفی دگر است
 صوفیان جمله حریفند و نظرباز ولی

عارف از خنده‌ی می در طمع خام افتاد
 این همه نقش در آینه‌ی اوهام افتاد
 یک فروغ رخ ساقیست که در جام افتاد
 کز کجا سرّ غمش در دهن عام افتاد
 اینم از عهد ازل حاصل فرجام افتاد
 هر که در دایره‌ی گردش ایام افتاد
 آه کز چاه برون آمد و در دام افتاد
 کار ما با رخ ساقی و لب جام افتاد
 کان که شد کشته‌ی او نیک سرانجام افتاد
 این گدا بین که چه شایسته انعام افتاد
 زین میان حافظ دلسوخته بدنم افتاد

(حافظ، ۱۳۸۰: ۱۴۹-۱۵۰)

و به ویژه در سه بیت اول این غزل، چنان همان قاعده ابن عربی را در ابیاتی دلکش به حد و رسم می‌کشد که گویی استاد بی‌رقیب این عرصه و میدان است و البته که است.

تکرار سه باره واژه‌ی آینه در دو بیت اول غزل، به علاوه کارکرد جام در بیت سوم که همان کارکرد آینه را دارد، ابیات را به طرز حیرت‌انگیزی مشابه بیان رأی و نظر ابن عربی قرار می‌دهد.

بر اساس این غزل حافظ تمامی موجودات عالم را به‌سان نقشی می‌بیند و می‌خواند که در آینه‌ی خیال و اوهام ظاهر گشته‌اند؛ نقش‌اند از آن رو که به دست نقاش ظاهر شده‌اند و از خود هیچ استقلال در وجود و ظهور ندارند، بر آینه‌ی اوهام ظاهر شده‌اند؛ زیرا بستر ظهور آن‌ها فی حد ذاته عدم است. به عبارتی اوهام همان جایگاهی را در این بیت حافظ دارد که خیال در «العالم کله خیال» ابن عربی.

بدین صورت وحدت شهود عرفای پاک بین و نظرباز خود را می‌نمایاند. نظربازانی که به حقیقت عالم نظر می‌کنند، هستی را این‌گونه شهود می‌کنند. این معنا حقیقتی بلند را آشکار می‌سازد: صوفیان و عارفان جمله حریفند و نظرباز و شکار این نظربازیشان رویت حقیقت به

همان صورتی است که هست نه آن گونه که به نظر می‌رسد^۱. اجماع عرفا در شهود و رویت، دلیل بین و قاطع این معناست.

منابع

- قرآن کریم، (۱۳۸۶). ترجمه‌ی بهالدین خرمشاهی، چاپ ششم، تهران: دوستان.
- ابن عربی، (۱۳۹۳). *فصوص الحکم*، ترجمه‌ی محمد خواجه‌جوی، تهران: مولی.
- ابن فناری، (۱۳۷۴). *مصباح الأنس*، تصحیح محمد خواجه‌جوی، تهران: مولی.
- ابن ابی جمهور، (۱۴۰۳ق). *عوالی الآلی*، به اهتمام مجتبی اراکی، قم: سیدالشهدا.
- ابن ابی فراس، ورام، (۱۴۱۰ق). *تنبيه الخواطر و نزهة النواظر*، قم: مکتبه الفقیه.
- چیتیک، ویلیام. (۱۳۹۴). *عواالم خیال: ابن عربی و مسئله اختلاف ادیان*، ترجمه‌ی قاسم کاکایی، تهران: هرمس.
- حافظ، (۱۳۸۰). *دیوان غزلیات حافظ*، به کوشش خلیل خطیب رهبر، تهران: صفی‌علیشاه.
- سید رضی، (۱۴۰۶ق). *خصائص الأئمه علیهم السلام (خصائص أمير المؤمنين علیه السلام)*، تحقیق و تعلیق محمد هادی امینی، مشهد: آستان قدس رضوی.

پژوهشگاه علوم انسانی و مطالعات فرهنگی
پرتال جامع علوم انسانی

^۱ به تعبیر رسول گرامی اسلام: اللهم ارني الاشيا كما هي. (رک مصباح الأنس، ص: ۲۲۰ و *عوالی الآلی*، ج ۴، ص ۱۳۲).