

مبانی معرفت‌شناختی خیال در عرفان ابن عربی^۱

فاطمه مرتجی^۲

مهدی نجفی افرا^۳

چکیده

خیال در اندیشه ابن عربی در افقی فراتر از افق عقل نشسته است، هم خیال متصل به عنوان ابزار معرفتی مهم می‌تواند به حقایق و قووف یابد که عقل از دست یابی به آنها ناتوان است، و هم خیال منفصل حوزه وسیعتری از عالم را به خود اختصاص داده و تمام ماسوی الله را در بر می‌گیرد. ادراک خیالی همراه ترین معرفت با کل هستی است، در شناخت خداوند بدون خیال نمی‌توان از وجوه تشبیهی کلام او آگاهی یافت. انسان باید هر دو چشم خود را به سوی حقیقت بگشاید که یکی عقل و دیگری خیال است، و در شناخت کل عالم خیال موثرترین ابزار ادراکی است، چون خیال مذبذب بین وجود و عدم است، با جهانی که خود عین خیال است، می‌تواند همراهی نماید و به درک عمیق آن نائل شود. عقل از اصول ایستا و ثابتی برخوردار است و تنها قادر به درک جنبه تنزیهی خداوند است، در حالی که خیال همانند خود عالم، دایما در تحول و گشودگی است، معرفت خیالی همانند خود جهان و زندگی گشوده و سیال است و هیچگاه به دیدگاه و نظر منتهی نمی‌شود. خیال ابن عربی در فلسفه اسلامی تا حد قابل توجهی مغفول مانده، که احیاء مجدد آن، تحولات عمیقی را به وجود خواهد آورد.

کلید واژه‌ها: خیال، قلب، ابن عربی، وجود شناسی، معرفت شناسی

پژوهشگاه علوم انسانی و مطالعات فرهنگی
پرتال جامع علوم انسانی

۱- این مقاله برگرفته از رساله دکتری بوده و مورد حمایت دانشگاه آزاد اسلامی واحد تهران مرکزی می‌باشد.

mortaji_fa@gmail.com

۲- دانشجوی دکتری فلسفه و کلام اسلامی، دانشگاه آزاد اسلامی واحد تهران مرکزی

mah.najafiafra@iauctb.ac.ir

۳- استاد گروه فلسفه دانشگاه آزاد اسلامی واحد تهران مرکزی (مسئول مکاتبات)

تاریخ دریافت مقاله: ۱۳۹۶/۱۲/۵ تاریخ پذیرش مقاله: ۱۳۹۷/۸/۵

۱- مقدمه

ابن عربی عارفی فیلسوف مشرب است که نگرش وی به عالم تک بعدی نبوده و با ابزارهای عقل و خیال به آن نگریسته و با توجه به رویکرد عرفانی فلسفی خود، نظرات نافذی در عرفان نظری دارد. عرفان او یک عرفان معرفتی است تا عرفان عاشقانه، لذا علم و معرفت در اندیشه ابن عربی جایگاه رفیعی دارد. عرفان عملی پیش از او، ناظر به مقدماتی است تا منجر به مکاشفه شوند، اما عرفان نظری مسبوق به مکاشفه است، یعنی عرفان نظری تبیین اموری است که عارف آنها در تجربه مستقیم درک نموده است. لذا عرفان نظری گشودن آگاهی‌هایی به روی انسان است، که در اثر یک تجربه مستقیم حاصل شده است.

اگر خیال در جهان‌شناسی فلسفی، عالمی میانی بین عقول و عالم مادی است، اما در وجود شناسی ابن عربی تمام ماسوی الله را در برمی‌گیرد و در حوزه معرفت‌شناسی نیز در افقی فراتر از افق عقل ایستاده است و تمامی تجارب عرفانی و وحی و بسیاری از آموزه‌های دینی با آن تبیین می‌گردد. جایی که عقل امکان درک آن را ندارد تنها با خیال می‌توان به آن راه یافت.

این مقاله در پاسخ به این سوال که خیال در نظام معرفت‌شناختی ابن عربی چه جایگاهی دارد، ارائه شده و انگاره این مقاله این است که خیال در حوزه معرفت‌شناختی به علت درک عمیق، وجودی فراتر از همه معارف دارد و هرکس مرتبه خیال را نشناسد، درب معرفتی عظیمی را به روی خود می‌بندد. ابن عربی هیچگاه عقل و ادراک عقلی را نفی نمی‌کند. او نه با فلسفه و نه با کلام مخالف است، بلکه فقط محدودیت آنها را باور دارد، معتقد است عقل، گشودن یک چشم به روی واقعیت است، اما واقعیت وقتی تمامیت خود را به ما می‌نماید که ما از هردو چشم بهره بگیریم. چشم دوم ما همان خیال است. خیال بنا بر نظر ابن عربی از وسیع‌ترین معلومات برخوردار است و با آن وسعت عظیمش بر هر امری حکمرانی می‌کند و حتی ابن عربی به علت سعه وجودی خیال، آن را از عقل و احساس نیز برتر می‌داند. اهمیت خیال

مبانی معرفت‌شناختی خیال در عرفان ابن عربی ۹

در بعد معرفت‌شناختی در فلسفه مورد غفلت واقع شده و به همین علت از درک بعضی حقایق عاجز شده و در نتیجه به جنبه تنزیهی خداوند در خداشناسی توجه بیشتری نشان داده است. " یکی از دلایل تاکید غیرعادی ابن عربی بر اهمیت تخیل، تلاش او برای آگاه کردن مردم به صدمه از درک و فهمی بود که استنباط و استنتاج عقلی باعث آن می‌شود. نه اینکه او قدر و ارزش عقل را ندانسته باشد. برعکس، او قوه عاقله را بعنوان یکی از دوچشمی قلمداد می‌کند که به وسیله آن، سالکان طریق الی الله، می‌توانند سمت و سوی حرکت خود را دریابند و بدون هر دو چشم، آنها هرگز نخواهند توانست به هدفشان برسند. به هر حال، بسیاری از سنن فکری اسلامی و همچنین مسیحیت و پسامسیحیت، عقل را به مثابه جداکننده استخوانها از گوشت به کار برده‌اند. در نتیجه بدن زنده را تخریب و ویران کرده‌اند (Chittick, 1998, xi). چیزی که ابن عربی بر آن تاکید می‌کند، عدم استفاده از عقل به تنهایی است، انسان وقتی زنده است که از همه قوای انسانی خود برخوردار بوده و آنها را مورد استفاده قرار دهد، لذا استفاده یک‌جانبه از یک قوه به مثابه مثله کردن هویت و حقیقت انسانی است.

۲- جایگاه خیال در نظام معرفت‌شناسی ابن عربی

خیال در حوزه معرفت‌شناسی ابن عربی جایگاهی بی‌بدیل دارد. ابن عربی نیز مانند سایر حکما، مراتب ادراکی انسان را سه مرتبه عقل و حس و خیال می‌داند، خیال به عنوان برزخی جامع این دو حوزه، در میان آن دو قرار دارد: «جعل علی ثلاث مراتب عقل و حس و هما طرفان و خیال و هو البرزخ الوسط بین المعنی و الحس» (ابن عربی، بی تا، ۲/ ۳۹۱) البته در ادراکات انسانی غیر از این سه مرتبه معلومات، مرتبه دیگری قائل نمی‌باشد، (همان، ۳/ ۴۶) حتی در قوس نزول نیز به جولان سه نشئه الهی حس و خیال و عقل در زمان اخذ میثاق از بنی آدم قائل است: «العهد الإلهی الذي أخذہ علی بنی آدم و فیہ علم الجولان فی الملكوت حسا و خیالا و عقلا بثلاث النشأة الإلهیة» (همان، ۳، ۴۷۳). وی مطابق با قوای ادراکی انسان، آگاهی را از لحاظ شیوه‌های شناخت و محتوای آنها به سه دسته تقسیم می‌کند:

۱۰. دو فصلنامه علمی پژوهشی پژوهش‌های معرفت‌شناختی / شماره ۱۶، پاییز و زمستان ۱۳۹۷

الف- آگاهی عقلی، هرگونه آگاهی که با فکر و استدلال پدید می‌آید و قابل صدق و کذب است. شامل همه علوم رسمی می‌شود.

ب- آگاهی ذوقی که حس و عقل توان ورود به آن را ندارند، مانند چشیدن شیرینی عسل و تلخی صبر. این سطح از آگاهی با علم حضوری قابل وصول است.

ج- دانش اسرار که فراسوی مرز عقل است و از راه دمیدن روح القدس، در قلب و خیال انسان به وجود می‌آید. و این علم ویژه پیامبران و اولیای الهی است و آن کس که صاحب علم اسرار است همه دانش‌ها و آگاهی‌ها را داراست و در آنها مستغرق می‌گردد. باید گفت که هیچ علمی شریفتر از علم اسرار نیست، این علم همان علم الهی است که تمام علوم و آگاهی‌ها به آن باز می‌گردد. وی علوم اهل الله را «علوم اکبر» می‌نامد، دانش‌های ذوقی که از تجلی حق است. یکی از مهمترین جنبه‌های بینش ابن عربی که می‌تواند برای کل نظریه شناخت عرفانی وی رهنمودی باشد این که ابن عربی می‌گوید: هیچ‌گونه آگاهی برای کسی به درستی دست نمی‌دهد، مگر آنکه هر چیز را به «ذات خویش» بشناسد و این تنها در حیظه علم خدای تعالی است (ابن عربی، بی تا، ۱/ ۳۱). قوه متخیله یا خیال متصل همان قلب است و از این روست که گفته شده قلب انسان خواب که به عالم علوی اتصال یافته وقتی صبح از خواب بیدار می‌شود، شبیه‌ترین چیز به آب صاف و زلال که همه حقایق صور روحانی نورانی در آن منعکس می‌گردد، می‌باشد (عفی‌فی، ۱۳۷۰، ۷۵). دانش اسرار تنها از طریق قوه خیال و قلب انسان برای انسان حاصل می‌گردد و علم حقیقی علمی است که وجود ما را درگیر کند و عقل ارسطویی و استدلال‌اندیش نمی‌تواند آدمی را با تمامی وجود با حقیقت درگیر سازد، فقط می‌تواند مفهومی از آنها در اختیار بگذارد. اما مواجهه با خیال، انسان را بازیگر معرفت در هستی می‌کند، چون معرفت شهودی معرفت مستقیم است.

ابن عربی شناخت عقلی را منکر نمی‌شود، ولی در حقیقت اصالت معرفت و آگاهی واقعی را به کشف و شهود منحصر می‌کند، در عین حال که همه دانش یک فیلسوف را باطل و

مبانی معرفت‌شناختی خیال در عرفان ابن عربی ۱۱

بیهوده نمی‌داند (الغراب، ۱۳۹۲، ۲۰). او از نگاه دیگر، از معرفت نقلی، عقلی و کشفی سخن می‌گوید و معرفت نقلی را فراتر از همه معارف دانسته و آن را معیار صدق مکاشفات عرفانی و دریافتهای عقلی می‌داند (Chittick, 1998, xxii). اما وی در مقایسه معرفت عقلی و شهودی، معرفت شهودی را در جایگاه برتری می‌نشانند. برای تأکید و تأیید عقیده خود در این مقام قول با یزید بسطامی و ابو مدین را نقل می‌کند که مدعی بودند، علم «اهل الله» برخلاف علم علمای دیگر، مستقیماً از سوی خداوند است که واهب آن نمرده و باب فیض الهی و مبشرات بسته نشده است: «ابو یزید بسطامی می‌گوید شما علم خود را از مرده‌ای گرفتید، آن هم از مرده‌ای دیگر، ولی ما علم خود را از آن زنده‌ای گرفتیم که هرگز نمی‌میرد. امثال ما می‌گویند: حدیثی قلبی عن ربی (قلبم از پروردگارم برای من حدیث کرد) ولی شما می‌گویید: فلان کس برایم روایت کرد، و هرگاه سؤال شود فلان کس کجاست: گویند او مرده است. گویند او هم از فلان. و چون گفته شود او کجاست؟ گویند او هم مرده است» (ابن عربی، بی تا، ۱/ ۲۸۰).

علم الهی، وحی و کشف و شهود عرفا، از طریق اتصال با عالم خیال محقق می‌گردد. لذا عالم خیال جایگاه ویژه‌ای در معرفت‌شناسی ابن عربی دارد. وی اینگونه نظریه معرفت‌شناسی را با وجود شناسی پیوند می‌دهد و اندیشه بسیار جالبی در رابطه با عوالم وجودی و جایگاه هر یک از آنها در معرفت‌شناسی ارائه می‌دهد. از نظر وی، عالم خیال همه عالم را فرا گرفته و به موازات آن، در معرفت نیز جایگاه ویژه‌ای برای خیال قائل است. «هر کس مرتبه خیال را شناسد اصلاً معرفتی پیدا ننموده و اگر این رکن از معرفت برای عارفی تحقق نیابد، هیچ گونه معرفتی نیافته است» (همان، ۲، ۳۱۳). و حتی می‌توان گفت همه معرفت عرفانی از طریق آن میسر می‌گردد و از آنجا که این معرفت شهودی و مستقیم است لذا خلل و خطا در آن راه ندارد.

عالم خیال از ارزش فوق العاده‌ای در جهان‌شناسی ابن عربی برخوردار است و علت آن،

این است که تمامی تجارب عرفانی به قدر طاقت کسی که این تجلی بر وی صورت می‌گیرد در آن تحقق می‌یابد. از این روست که انسان با ریاضت و معرفت می‌تواند بر طاقت و توان خویش افزوده و به اسرار عالم خیال دست یابد.

خیال در امور محسوس و معقول دخالت می‌کند خیال در امور محسوس آنچنان ماهرانه و مسلط عمل می‌کند که اگر ادعا کنیم در آنها نوعی تلطیف بعمل می‌آورد، سخنی به گزاف نگفته‌ایم. البته به همان میزان که می‌تواند امور محسوس را تلطیف نماید، در عالم معانی نیز دخالت می‌کند و به آنها لباس ماده و جامه صورت می‌پوشاند. به این ترتیب خیال از قدرتی فوق‌العاده برخوردار است و کسی که از مرتبه و مقام خیال آگاه نباشد، نمی‌تواند به معرفت معتبر و بدون خلل دست یابد. تردیدی نیست که اهل عرفان به نوعی از معرفت دست می‌یابند که می‌توان آن را کشف خیالی نامید؛ در کشف خیالی هر یک از حقایق معقول در جهان هستی در صورتی که با آن مناسبت کامل دارد، ظاهر می‌گردد. از باب نمونه می‌توان به حقیقت علم اشاره کرد که غالباً در خواب و بیداری به صورت شیر ظاهر می‌شود. از جمله اموری که به نقش خیال اشاره دارد، حدیث معروف نبوی است که: «الناس نیام فاذا ماتوا انبتھوا» (شریف رضی، ۱۴۰۶، ۱۱۲). یعنی مردم همه در خواب بسر می‌برند و هنگامی که از این عالم به عالم دیگر انتقال پیدا کردند از خواب بیدار می‌شوند؛ از مضمون این حدیث چنین بر می‌آید که امور این عالم نسبت به عالم ملکوت همانند وقایع عالم خواب نسبت به حوادث جهان بیداری است؛ یعنی همانگونه که وقایع عالم خواب برای شخص بیدار بعنوان وقایع و امور خیالی جلوه‌گر می‌شود، حوادث و امور این جهان نیز در نظر اهل ملکوت، بعنوان امور خیالی است، از این روست که وقتی انسان در روز رستاخیز به صحنه محشر وارد می‌شود می‌پرسد: چه کسی مرا از مرقد و جایگاهی که داشتم به اینجا آورد؟ این پرسش بخوبی نشان می‌دهد که زندگی او در این جهان مانند رؤیا بوده که برای شخص در حال خواب ظاهر می‌شود.

نیروی خیال می‌تواند اموری غیر محسوس، برای انسان ممثل نماید همان گونه که جبرئیل،

مبانی معرفت‌شناختی خیال در عرفان ابن عربی ۱۳

رسول خدا(ص) را در سیمای انسانی زیبا مخاطب می ساخت. تجلیات الهی بر قلوب، گاهی از نوع تجلی در صورتی است که دیدگان آنرا در می یابد، مانند رویت الهی در خواب در صورتی شبیه به صور مدرک حسی یا صور خیالی در عبادت، همانطور که پیامبر فرمودند و تجلی دیگر در خیال است که لطیف تراز تجلی در حس است و از حالی به حالی دیگر به سرعت تقلب می یابد(ابن عربی، بی تا، ۱/۳۸۳).

لذا خیال توانایی تجسد ارواح و ترویح اجسام را دارد و می تواند امور معقول را متجسد ساخته و در آنها تصرف نموده و آنها را به امور متخیل ارتقاء بخشد. اما این عالم آنقدر وسعت دارد که جامع میان عالم عقل و طبیعت است و لذا معلومات آن نیز، از آنجا که درک حقیقی حقایق عالم است، وسعتی بی نهایت داشته و تمامی تجربیات عرفانی و خواب و رویا نیز در آن تحقق می یابد و حقایق آن در عالم طبیعت باید تفسیر گردد. در حوزه دین شناسی نیز درک امور متعالی تر از جمله تعالیم دینی همچون آیات تشبیه در خدا شناسی، با خیال انسانی میسر است. کمالات ذاتی الهی برتر از درک عقل و خیال انسان است و عقل تنها توانایی تنزیه باری تعالی را دارد(قیصری، ۱۳۷۵، ۵۴۱). در مقام ذات، خداوند برتر از آن است که عقل و فهم و خیال آن را دریابد. درک محدود، خداوند و اوصاف او را محدود می کند و هر کس به اندازه ادراکش، از خداوند تصویر می سازد و در زندگی اخروی که خداوند به گونه دیگر تجلی می کند، چون با صورتی که او را می شناختند ظهور نکرده او را در نمی یابند، اما عارف با اتکا به قوه خیال به راهنمایی اوصافی که در مکاتب مختلف کلامی و آیین های دینی وجود دارد، اشراف می یابد و در نتیجه ادیان را با تنوعی که دارند، ظهورات مختلف خداوند می بیند و درک می کند.

لذا علم به ذات، تنها از راه ایمان حاصل می گردد نه از راه عقل. بنا بر این در تجلی ذاتی، ذات دیده می شود ولی علم به آن حاصل نمی گردد و عقل نمی تواند آن را بشناسد. علم نافع در شناخت الهی در مقام تشبیه در صورت مثالی نیکو و زیبا، برای انسان ها حاصل می گردد.

۱۴ دو فصلنامه علمی پژوهشی پژوهش‌های معرفت‌شناختی / شماره ۱۶، پاییز و زمستان ۱۳۹۷

تجلی حق تعالی به اسماء خود در زمانهایی، در چهره و سیمایی جمیل و آراسته در عالم تمثیل و خیال رخ می‌دهد، بدان گونه که خدای تعالی فرموده است: «فتمثل لها بشرا سويا» (مریم، ۱۷). زیرا حقایق الهی در صورت مثالی، در مقام بسط تجلی می‌کند و احکام و دانش‌هایی از آفرینش را به دست ما می‌دهد که تجلی ذاتی آن را به دست نمی‌دهد، و این همان صورت رویایی است که تاویل و تعبیر می‌شود. پس تجلی در عالم صور، مطلب و مطلوب عارف را در آن صور، محفوظ و نهان می‌دارد و همان است که حال را ایجاب می‌کند. اما تجلی غیبی در معانی مجرد، دانش را به ارمغان نمی‌آورد. زیرا آن نوعی تجلی در عالم غیب و ملکوت است و تجلی در معانی مجرد است، نه در عالم شهادت (الغراب، ۱۳۹۲، ۱۱۱).

در خداشناسی، تشبیه و تنزیه به تنهایی نادرست است و لازم است تشبیه و تنزیه الهی توامان صورت گیرد مانند صورت خیال بین عقل و حس که ویژگی‌های هر دو را با هم دارد و برزخی جامع بین فجور و تقوا می‌باشد (ابن عربی، بی تا، ۴ / ۳۹۳). عقل تنها توانایی تنزیه الهی را دارد ولی تشبیه تنها در عالم خیال میسر است. لذا در خداشناسی، قوای انسانی باید در کنار هم قرار گیرد تا درک کاملی از توحید حاصل گردد. عقل که ابزار کار فیلسوفان و متکلمان است، صرفاً تنزیه خداوند را اثبات می‌کند، اما تشبیه را در نمی‌یابد. در عوض، خیال می‌تواند تشبیه او را درک کند، اما از تنزیه او چیزی نمی‌داند. خیال می‌تواند خدا را از حیث تجلی و تشبیهش ببیند. در حالی که عقل، خدا را از حیث تنزیه اش می‌شناسد. قوای حسی و خیالی ذاتاً می‌خواهند خدایی را که ایجاد کننده آن‌هاست، ببینند. در حال که قوای عقلانی به اقتضای ذات و براهین خود، می‌خواهند ایجاد کننده خود را بشناسد (چیتیک، ۱۳۸۵، ۱۵۷). معنای این عبارت که «أعبد الله كأنك تراه» (طوسی، ۱۴۱۴، ۵۲۶). در حکم تشبیه و تمثیل در عالم مثال است، انسان مجموعه‌ای از حقایق مختلف است و خداوند را نیز تنزل داده و متخیل می‌سازد. حق تعالی طلب کرد از انسان که شهادت در این حضرت خیالی بر حقایق

مبانی معرفت‌شناختی خیال در عرفان ابن عربی ۱۵

دهد. هر حقیقتی در این تجلی مثالی متعین می‌گردد (ابن عربی، بی تا، ۱/۶۰۹). تحقق این امر، تنها در عالم خیال میسر است که انسان بتواند وی را تنزل داده و در این عالم، صفات او را بشناسد و حتی او را در مقام شهودی ملاقات کند. واجب الوجود که هیچگاه صورتی نمی‌پذیرد، در عالم خیال صورت پذیرفته و امری محال در این عالم برای انسان‌ها ممکن می‌گردد.

امر پیامبر اکرم (ص) در تصور در خیال مرئی هنگام عبادت، به معنی تنزیه خداوند توسط عبد است و نه اینکه او را تخیل کند. زیرا در خیال حقایق دارای جسد می‌شوند، حتی آنچه جسد و صورت ندارد. خیال حس باطنی، بین امر معقول و محسوس است (همان، ۳، ۳۷۷).

عالم خیال جامع میان عوالم و گسترده‌ترین عالم است و همه امور ممکن، ممتنع و محال در آن تحقق می‌یابد. آنچه وجودش ممتنع و محال است، در عالم خیال، بعنوان یک امر خیالی تحقق می‌پذیرد. خیال انسانی در رویا و بیداری، این توانایی را دارد که یک موجود جسمانی را در دو مکان تخیل نماید، در حالی که در عالم ماده این امر محال است. امور محال عقلی، توسط صورت‌گری عالم خیال میسر می‌گردد و دلیل وسعت این عالم نیز در همین صورت‌گری است، اما امور حسی و عقلی با نوعی ضیق همراه است که این تنگنایی دیگر در عالم خیال راه ندارد و لذا معرفت خیالی بسیار گسترده است. البته عجزی در عالم خیال وجود دارد که توانایی قبول معانی مجرد از مواد را بدون صورت‌گری ندارد. لذا حقایق در قالب‌های مختلف در عالم خیال محقق می‌گردد و در عالم ماده نیز باید این حقایق تعبیر گردد. حقایقی که در عالم خیال وجود دارد باید در عالم ماده تعبیر گردد لذا شیر، عسل، شراب و مروارید صورتهایی برای علم هستند و اسلام به صورت قبه و ستون و قرآن را به صورت عسل، دین را به صورت قید یا حق تعالی را در صورت نور یا انسان می‌بیند (همان، ۱، ۳۰۶).

لذا ابن عربی خیال را در عین وسعتش، دارای ضیق نیز می‌داند. اما وسعت عالم خیال را از لحاظ بذل و فضیلت از سایر حضرات عقول و عالم طبیعت بیشتر می‌داند و حضرتی است که

۱۶ دو فصلنامه علمی پژوهشی پژوهش‌های معرفت‌شناختی / شماره ۱۶، پاییز و زمستان ۱۳۹۷

اشیاء در آن، دارای شکل می باشند. ابن عربی شعری در این رابطه دارد:

فإن خیال الكون أوسع حضرة من العقل و الإحساس بالبذل و الفضل
له حضرة الأشكال فى الشكل فاعتبر تراه یرد الكل فى قبضة الشكل
(همان، ۳، ۲۹۰)

خداوند از جهت منزلت و گستردگی، امری بزرگتر از خیال نیافریده است؛ زیرا خیال، چیزی است که حکمش در همه هستی و نیستی اعم از امور ممتنع و غیر ممتنع، جاری و ساری است. قدرت الهی به چیزی عامتر و بزرگتر از خیال تعلق نگرفته است. قدرت الهی در خیال ظهور پیدا کرده و حضرت خیال چه در قیامت و چه در اعتقادات، تجلی ظهور حق است. خداوند، عالم خیال را آفرید تا اینکه جمع میان اضداد در آن تحقق پذیرد. زیرا در عالم حسّ و عالم عقل جمع میان اضداد تحقق پذیر نیست؛ و عالم خیال، تنها عالمی است که جمع اضداد در آن ممتنع شمرده نمی شود؛ عالم خیال در دلالت داشتن بر حق تبارک و تعالی از سایر عوالم نزدیکتر است. زیرا حق تبارک و تعالی هم اول است و هم آخر، هم ظاهر است و هم باطن، در عین اول بودن، آخر است و در عین آخر بودن، اول، در عین ظاهر بودن، باطن است و در عین باطن بودن، ظاهر. درک صورت این حقیقت نیز، جز در خیال تحقق نمی پذیرد.

باید توجه داشت که خیال خود نوعی نور بشمار می آید زیرا همانگونه که چشم انسان بدون نور نمی تواند اشیاء محسوس را مشاهده کند، نیروی خیال نیز بدون نور، نمی تواند صورت خیالی را ادراک نماید. ابن عربی در رابطه با نورانی بودن عالم مثال اینگونه می گوید: «النور یکشف و یکشف به و اتمّ الأنوار و أعظمها نفوذ النور الذي یکشف به ما أراد الله بالصور المتخیلة المرئیة» (ابن عربی، ۱۳۷۰، ۶). از شان نور، ظهور و اظهار است و اتم انوار و بزرگترین آنها از لحاظ نفوذ، نوری است که آنچه مراد حق است به صور مرئی متخیل بر او مکشوف شود. نور حقیقی، ذات الهی است و نور، اسمی از اسماء ذات است و اطلاق نور بر غیر حق، مجاز محض است.

مبانی معرفت‌شناختی خیال در عرفان ابن عربی ۱۷

این مسئله نیز مسلم است که نیروی خیال در ادراک صورتهای خیالی به نور حسی نیازمند نیست. به این ترتیب، خودِ خیال، نور است و از طریق همین نور است که صورتهای خیالی مدرک واقع می‌شوند. نور خیال آنچنان نیرومند است که حتی در عدم نیز نفوذ می‌کند و آن را تصور می‌نماید.

در عالم خیال است که تنها می‌توان آمیختگی جهان به وجود و عدم را درک نمود. زیرا خیال سایه و تجلی الهی که وجود محض می‌باشد و غیر حق، خیال است و لذا تنها در این عالم، می‌توان وجود محض و عدم محض را درک نمود. متکلمین معتزلی نیز وجود و عدم را نقیض نمی‌دانند و بین آن دو، ثابت را قرار می‌دهند. توجه به آمیختگی وجود و عدم، توجه به اندیشه کلامی دارد، اما معتزله چون اتکا به عقل عرفی داشتند تا حدزیادی نتوانستند پیش روند، اما خیال می‌تواند فراتر رود و اعیان ثابت را تبیین نماید. اعیان ثابت گرچه از یک نگاه، ناظر به علم الهی به موجودات در قبل و بعد از خلقت است، اما گاهی ناظر به شیئی اشیائی دارد که متعلق حکم "کن" قرار نگرفته اند. براساس مضمون آیه قرآنی، خداوند شیئی را اراده می‌کند و به او می‌گوید باش و او تحقق پیدا می‌کند. شی چیزی است که نه موجود است و نه معدوم. از نظر ابن عربی، ادراک این تناقضات که جهان و کلام الهی را فراگرفته، تنها با قوه خیال قابل درک است. بنا بر آنچه بیان شد در حوزه معرفت‌شناسی، خیال انسانی توانایی بس عظیم در درک ادراکاتی که از نظر عقل و حتی در عالم ماده محال است را دارد و می‌تواند امور محال و ممتنع، وجود و لاوجود را درک نماید.

از نظر ابن عربی نفس می‌تواند به مرحله ای برسد که تصرف در عالم نماید و معجزه و کرامت ایجاد نماید. خیال در فلسفه، محدود به محسوسات است، اما در عرفان ابن عربی به عالم متعالی نیز می‌تواند دست یابد و صورتهای متعالی را در زندگی انسان خلق و ایجاد کند و خیالی که محدود به محسوسات است قادر به این کار نیست.

نظام فکری و معرفت‌شناسی یک عارف، در راستای قرب الهی است و قوای معرفتی انسان

۱۸ دو فصلنامه علمی پژوهشی پژوهش‌های معرفت‌شناختی / شماره ۱۶، پاییز و زمستان ۱۳۹۷

که می‌توان انسان را به این مقصد برساند عقل و خیال است. عقل توانایی درک تفاوت‌ها و تنزیه را داشته و خیال توانایی درک شباهت و تشبیه الهی را دارد و معرفت کامل در گرو بهره‌گیری از هر دو قوه است. اما از نظر ابن عربی، رویا و خواب، مکاشفات عرفانی و حتی وحی و... از طریق معرفت خیالی حاصل می‌گردد. ارتباط معرفت خیالی ارتباطی مستقیم، و بی‌واسطه و شهودی قلب عارف با عوالم برتر است.

عقل هم، مانند حواس محدود است و از حد و مرتبه خود تجاوز نمی‌کند، ولی این محدودیت در قوه فکر و نظر عقل است، نه در صفت پذیرش و قبول، که استعداد قبول آن را حدی نیست و مواهب و معارف الهی را به‌طور نامحدود، قابل و پذیراست، و لذا ممکن است عقل، امری را به اقتضای فکر محال بداند، ولی آن از ناحیه نسبت الهی محال نباشد، همچنان که برعکس، امری عقلاً جائز می‌نماید در صورتی که از ناحیه نسبت الهی محال است. «أما بعد فإن للعقول حدا تقف عنده من حيث ما هي مفكرة لا من حيث ما هي قابلة» (ابن عربی، بی تا، ۱ / ۴۱) نکته مهم در تفکر ابن عربی آن است که عقل، چون محدود است به تفکر نظام مند و ارائه ایده و نظر منتهی می‌شود، یعنی به نقطه‌ای می‌رسد که همه حقایق را شکار شده خود می‌داند، لذا فلسفه به یک تفکر نظام مند و دارای چهارچوب منتهی می‌شود، ولی خیال، خلاق است، یعنی هیچگاه به اتمام نمی‌رسد، خیال مانند خود انسان و جهان است که دائماً در حال نو شدن است، لذا هیچ‌گاه به یک ایده قطعی منتهی نمی‌گردد (Chittick, 1998, ix). از آن جایی که کمال انسان در فنا فی الله در سیر و سلوک عرفانی است، تاثیر خیال در رسیدن به این هدف بیشتر بوده و نسبت به معرفت عقلی برتری دارد. اما با این که معرفت خیالی بر معرفت عقلی برتری دارد، کامل نیست. معرفت کامل که مستلزم ادراک شباهت‌ها و تفاوت‌ها می‌باشد، تنها در وحی وجود دارد. اما وحی نیز از طریق عالم خیال محقق می‌گردد که نبی ارتباط وجودی با این عالم می‌یابد.

مبانی معرفت شناختی خیال در عرفان ابن عربی ۱۹

همه امور عالم در قالب صور آشکار می شود و حضرت هستی، حضرت خیال بشمار می آید. البته صورتهایی که ما آنها را مشاهده می کنیم به دو قسم محسوس و متخیل تقسیم می پذیرد ولی در واقع، همه آنها در زمره امور متخیل خواهند بود. البته تنها کسانی به درک این حقیقت نائل می گردند که از نور ایمان برخوردار بوده و دارای قلب سلیم باشند. قلب انسان است که می تواند او را به پروردگار برساند. ابن عربی، قلب را وراء عقل می داند و لذا برتری خاصی برای قلب، در راستای سیر معرفت شناسی و کسب ایمان قائل است. «القلب کقوة وراء طور العقل تصل العبد بالرب» (ابن عربی، بی تا، ۱/ ۲۸۹). مقام قلب، مقام مشاهده حضوری است که عقل توانایی آن را ندارد.

«این بدان جهت است که مقام، مقام مشاهده است و آن فوق طور عقل می باشد عقل و فکر و نظر به آن نخواهد رسید. پس هر کس که در آنچه انبیا آورده اند به عقلش تصرف نماید و یا معتقد شود که حکما و خردمندان؛ نیازمند انبیا نیستند، به زیانی آشکار دچار می شود» (قیصری، ۱۳۷۵، ۵۲۰).

لذا عقول اهل ایمان، به علم و رای عقل ظاهر، آگاه است. چرا که این قوه برتر از عقل بوده و از جانب حق تعالی می باشد، چنان که درباره حضرت خضر فرموده است: «وَعَلَّمْنَاهُ مِنْ لَدُنَّا عِلْمًا» (کهف، ۶۴) و همچنین فرموده است: «عَلَّمَهُ الْبَيَانَ» (الرحمن، ۴) و در این آیه، تعلیم را به خود نسبت داده است، نه به عقل و فکر، پس فوق عقل، مقام دیگری موجود است که به بندگان علم می دهد، حتی اگر آن را بعضی از عقلهای ناتوان نادرست و حتی محال پندارند (ابن عربی، بی تا، ۲/ ۱۱۴).

طریق رسیدن به این معرفت که فراتر از عقل است را، از طریق ریاضت و خلوت و مجاهدت و انزوا و انفراد و گوشه گیری از اغیار دانسته است که ایشان این طریق را، از انبیا و رسل اتخاذ کرده اند. و چون شنیده اند که حضرت حق به قلوب بندگانش نازل می شود و از آنان دلجویی می فرماید و قلبها وسعت و گنجایش جلال و عظمت او را دارند، و اگر کسی به

۲۰ دو فصلنامه علمی پژوهشی پژوهش‌های معرفت‌شناختی / شماره ۱۶، پاییز و زمستان ۱۳۹۷

جانب حق برود، حق به سوی وی می‌شتابد، «من اتانی یسعی اتیه هرولۀ» (پاینده، ۱۳۶۳، ۵۹۴) لذا بکلی متوجه حق شده و از آنچه از این قوا و حواس بشری أخذ می‌کنند، دست برداشته و در هنگام توجه به خداوند، علم الهی را به قلبشان افاضه شده و به این نکته آگاه می‌شوند که عقل و علم نظری را نه قدرت رسیدن به معرفت حاصل از طریق مشاهده و تجلی است، و نه حق رد و انکار آن را دارد، و لذا در حالی که او به این نوع علم اشاره می‌کند «لَدِكْرِ لِمَنْ كَانَ لَهُ قَلْبٌ» (ق، ۳۶) از این رو، به این وسیله قلب را محل این گونه معرفت معرفی می‌نماید نه غیر آن را، زیرا قلب است که مانند تجلیات الهی همواره در تقلب و انقلاب است و بر حالت واحدی باقی و پایدار نمی‌ماند. آنان که تجلیات را در قلب خود مشاهده نمی‌نمایند، به اقتضای عقلشان در مقام انکار برمی‌آیند، چرا که عقل و قوای دیگر محدود و مقیدند، اما قلب را هرگز حد و قید و بندی نمی‌باشد و بر یک حال ثابت نمی‌ماند، بلکه همواره پویاست که به شتاب دگرگون می‌شود و به سرعت تحوّل و تقلّب می‌یابد، و لذا شارع فرموده است که «انّ القلب بین اصبعین من اصابع الرحمن» (کلینی، ۱۴۲۹، ۴ / ۷۲). «قلب بین انگشتان خداوند رحمن است و آن را آن چنان که می‌خواهد برمی‌گرداند»، یعنی که آن با تقلب تجلیات، تقلّب می‌یابد. در صورتی که عقل این چنین نمی‌باشد. پس قلب قوه‌ای است و رای طور عقل، و اگر در آیه مذکور؛ مراد حق از قلب، عقل بود نمی‌فرمود: «لِمَنْ كَانَ لَهُ قَلْبٌ» (ق، ۳۶)، زیرا عقل در همه انسانها موجود است و مخصوص عدّه خاصی نیست. اما این قوه و رای طور عقل که در این آیه از آن به قلب تعبیر شده، به هر انسانی عطا نشده است. بالاخره تقلب در قلب، نظیر تحوّل الهی در صور است، و معرفت حق از جانب خود حق جز به وسیله قلب تحقّق نمی‌یابد و عقل همان‌طور که از فکر قبول علم می‌نماید از قلب هم علم می‌پذیرد (جهانگیری، ۱۳۷۵، ۲۰۵).

خیال در بحث هستی‌شناسی در تفکر ابن عربی حدی بین جبروت و ناسوت است و در عین حال، خیال تمامی ما سوی الله را در بر گرفته است. تمامی ما سوی الله با وجود و عدم گره خورده اند. لذا از نگاه او، عالم در تناقض و نفی و اثبات است. این عالم، تنها با خیال قابل

مبانی معرفت‌شناختی خیال در عرفان ابن عربی ۲۱

درک است و عقل قادر به درک حقیقت ماسوی الله نیست. خیال، تجلی خداوند ابتدا بر اسماء خویش و سپس بر اعیان ثابت است. همه عالم خیالی بیش نیست و خلقت عبارت از همین خیال است. به همین دلیل ابن عربی در تبیین رابطه‌ی خالق و مخلوق، با الگوی خلق از عدم مخالفت می‌ورزد، زیرا عالم، هرگز معدوم نبوده است، بلکه عالم، عبارت از قوه و قابلیت‌هایی است که در ذات حق مکنون بوده‌اند و در اثر نفس رحمانی به ظهور و فعلیت پیوسته‌اند. و از این روست که وی به جای الگوی خلق از عدم برای تبیین خلقت، الگوی تجلی را می‌نهد. بر طبق الگوی تجلی مراتب صادر شده از مرتبه‌ی الهی سراسر خیالی است که در متن خیال مطلق پدید آمده است (کربن، ۱۳۹۰، ۲۲).

ابن عربی در حوزه انسان‌شناسی نیز نفوس انسانی را به عنوان امور خیالی بر می‌شمارد. انسان خیال است و چیزی که غیر از خودش را درک می‌کند، نیز خیال است زیرا وجود همه خیال‌اندر خیال است و مصرعی در رابطه با جایگاه انسان در عالم خیال دارد:

وکلنا خیال و هو المخیل (ابن عربی، ۱۴۲۳، ۳۰۶)

حتی فاعل مختار دانستن انسان و گفتار و رفتار او نیز، خیال‌اندر خیال است و حق تعالی مجلی و مرات ظهور صور اعیان ثابت و ظاهر شده در آئینه مثال و خیال است و حقیقتی خارج از آئینه وجود ندارد که دارای وجود عینی باشد و آن امری مخیل است (جندی، ۱۴۲۳، ۴۳۴). در حوزه دین‌شناسی نیز خیال بسیاری از تعالیم دینی از جمله تشبیه در عین تنزیه در حوزه خداشناسی، کون محفوظ، وحی (متون دینی)، معراج، رویای صادقه را در حوزه نبی و ولی‌شناسی و حتی معاد را قابل تبیین می‌نماید.

۳- خیال، قلب، عقل

خیال به عنوان یک واقعیت در عالم صغیر، گاهی همان نفس انسان است که بین روح الهی مجرد و نورانی و بین جسم ظلمانی و کثیف، در نقش میانجی عمل می‌کند. اما گاهی خیال به قوه ذهن یا قوه خاصی از نفس که بین امور روحانی و مادی ارتباط برقرار می‌کند،

منطبق می‌گردد. از یک طرف، اشیاء مادی را که به واسطه حواس ادراک می‌شود «روحانی سازی» می‌کند و آن‌ها در حافظه ذخیره می‌کند. از طرف دیگر اشیاء روحانی را که با دل شناخته می‌شوند، با شکل و صورت دادن، آن‌ها را «مادی سازی» می‌کند. خزانة خیال، پیر است از صوری که هم از عوالم ظاهر گرفته شده‌اند و هم از عوالم باطن. هر صورتی مرکب است از لطافت و کثافت، نور و ظلمت، شفافیت و تیرگی (چیتیک، ۱۳۸۵، ۱۵۶). ابن عربی عالم مثال مقید را در فص اسحاقی مطرح نمود زیرا نخستین کسی که بر او جامه صفات ثبوتی که روح عالم مثالی است پوشانیده شد اسحاق بود (قیصری، ۱۳۷۵، ۶۰۶).

خیال متصل با از میان رفتن تخیل‌کننده از میان می‌رود، اما خیال منفصل مقام و مرتبه ذاتی است که همواره پذیرای معانی و ارواح است و با خاصیت خود، آن‌ها را متجسد می‌سازد. خیال متصل از خیال منفصل سرچشمه می‌گیرد. در خیال متصل، گاه آن امر از تخیل به وجود می‌آید و گاهی از تخیل به وجود نمی‌آید مثلاً صور در خواب از تخیل نیست. اما آنچه از تخیل پدید می‌آید، آن است که انسان صوری از صور محسوس یا آنچه قوه مصوره آن را تصویر کرده، برای پدید آوردن صورتی غیر محسوس بهره می‌جوید، اما همه آحاد این مجموعه ناگزیر باید محسوس بوده باشند. چنانکه امر 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 ترسیم می‌نماید (ابن عربی، بی تا، ۳۱۱/۲).

به طور کلی مرتبه خیال مقید، قوه متخیله انسان است و حیوانات نیز این مرتبه را واجدند. انسان در ادراکات خیالی، متصل بخیال مطلق می‌شود و حقایق را بواسطه اتصال بعالم وسیع خیال که لوح جمیع حقایق است ادراک می‌نماید. ادراکات خیالی، گاهی مطابق با واقع بوده و گاهی تطابق بین دو عالم وجود ندارند. عدم تطابق گاه ناشی از تصرفات نفس و ضعف قوه مصوره و غلبه احکام محسوسات بر نفس انسانی بصورت می‌پیوندد. اضغاث احلام، ناشی از تصرفات واهمه و ضعف قوای روحی و عقلانی است. در مقام غلبه احکام مزاجی و صفات

مبانی معرفت‌شناختی خیال در عرفان ابن عربی ۲۳

مقیده، خیال از صفا و لطافت منحرف می‌گردد و حقایق را خالص و صافی ادراک نمی‌نماید، اگر چه اتصال نفس به عالم خیال مطلق قطع نگردد (آشتیانی، ۱۳۷۰، ۴۸۶).

عالم مثال متصل، نمونه‌ای از عالم مثال مطلق است و این مثال متصل را هر کسی دارد تا به طریق او به عالم خیال منفصل برسد، چنانکه با داشتن قوای جسمی و بدن مادی با عالم اجسام دارد و با داشتن قوه عاقله حشر با عالم عقول دارد. حقایق عالم، در عالم مثال به حکم سنخیت عوالم و ظهورات وجودات در موطن و مظاهر به صورت اشباح و اشکال در می‌آید (حسن زاده آملی، ۱۳۷۸، ۱۶۷).

در خیال متصل انسان وقتی امری را تخیل می‌نماید به عالم برزخ می‌نگردد ولی خودش نمی‌داند که به این عالم می‌نگردد. این موجودات ممکن که باری تعالی آنها را ایجاد نموده اعیانی هستند که به عنوان سایه‌های حقیقی عالم برزخ هستند

«و کل إنسان ذی خیال و تخیل إذا تخیل أمراً ما فإن نظره یمتد إلى هذا البرزخ و هو لا یدری أنه ناظر ذلك الشيء فی هذه الحضرة و هذه الموجودات الممكنات التي أوجدها الحق تعالی هی للاعیان التي یتضمنها هذا البرزخ بمنزلة الظلالات للأجسام بل هی الظلالات الحقیقیة...» (ابن عربی، بی تا، ۳/۴۷).

خیال قوه‌ای از قوای قلب است که به واسطه آن امور معنوی درک می‌گردد. شیخ محیی الدین در اتحاد مدرک با مدرک و بیان مقام فوق مجرد النفس ناطقه در ترجمان الاشواق اینگونه می‌گوید:

لقد صار قلبی قابلاً کل صورة فمرعی لغزلان و دیر لرهبان

هرآینه قلبم پذیرای هر صورتی است، قلبم چراگاه آهوان و دیر راهبان است (ابن عربی، ۱۳۷۸، ۱۹). نفس در مقام قلب در تقلب و تطور است که هر دم تجلیات الهیه بر او فائض می‌شود با آنکه تکرار در تجلی نیست. از اینرو گفته است «لقد صار قلبی» تعبیر به قلب آمده نه

عقل که عقال است.

«ما سمي القلب إلا من تقلبه فهو يتنوع بتنوع الواردات عليه، و تنوع الواردات بتنوع أحواله، و تنوع أحواله لتنوع التجليات الإلهية لسره و هو الذي كُنِيَ عنه الشرع بالتحول و التبدل في الصور» (ابن عربی، ۱۴۲۰، ۳۶).

پس تنوع قلب به سبب تنوع واردات بر آن است و تنوع واردات به سبب تنوع احوال است و تنوع احوال به تنوع تجلیات الهیه به سر خود است که در شرع از آن به تحول و تبدل در صور، به کنایه سخن می‌رود.

به طور کلی در متون اسلامی و بالخصوص در آثار ابن عربی، قلب جایگاه معرفت است تا عواطف و احساسات. ابن عربی قلب را با کعبه مقایسه می‌کند و آن را شریف‌ترین مکان برای اهل ایمان می‌داند. او همچنین روشن می‌کند که آن عرش خداوند در عالم صغیر است. این سعه و در برگیرندگی با معرفت به خدا تحقق می‌یابد. قلب به خاطر ارتباط با الرحمن که میان دو انگشت او سکونت دارد، واجد این وسع عظیم است (چیتیک، ۱۳۹۵، ۲۲۳).

ابن عربی اصطلاح تقلب را که مشتق از همان ریشه قلب است، به معنای قدرت تحول دائمی بکار می‌برد. واژه قلب به معنی معکوس کردن هم بکار می‌رود. قلب در مرتبه جسمانی، به معنای معکوس است. همچنین ریشه آن به معنی قالب است، یعنی چیزی که حقیقت درونی انسان را متحد حفظ می‌کند. تغییر ریشه قلب در علم سنتی جفر صورت گرفته و به قبل که هم ریشه لغت قبله است تبدل یافته است، یعنی جهتی که انسان در عبادات روزانه به آن رو می‌کند و خانه خداست. از نگاه باطنی، قلب کعبه است، جایی که الرحمن در آن سکنی گزیده است. ریشه قبل به معنی قبول و پذیرش هم هست که از اوصاف بنیادی قلب است. قلب همیشه پذیرنده تجلی است که از عالم بالا و در نهاد خود به آن دست می‌یابد، قلب نه تنها می‌تواند قدرت تغییر یا تقلب داشته باشد، بلکه پذیرنده یعنی قبول و قابل هم

مبانی معرفت شناختی خیال در عرفان ابن عربی ۲۵

هست (نصر، ۱۳۹۲، ۱۳۳). یکی از معانی قلب از قالب به معنی چاه آب است. قلب چاهی است که فواره های حیات و سر چشمه های معرفت از آن می جوشد. آب در اسلام مستقیم ترین نماد لطف و رحمت خداوندی است. از آنجایی که الرحمن در قلب مومن سکنی گزیده، هر گاه حجاب قلب به کنار رود، آب از چاه قلب به بالا فوران می کند مانند جریان لطف و رحمت الهی که در جهان خارج تحقق می یابد (همان، ۱۳۹).
ابن عربی دلیل قلب نامیده شدن قلب را اینگونه عنوان می نماید:

«قلب را برای خاطر تقلب و گشتن آن قلب گفته اند» چه واردات مختلفی بر آن وارد می شود و از آن رو که تحت تأثیر عوامل مختلف قرار می گیرد حالات مختلفی به خود می گیرد و تنوع حالات به تنوع تجلیات حق که به گونه سیر در مظاهر و پدیده های درونی صورت می گیرد، بستگی دارد. این پدیده را تحول و تبدل در صور می نامند (ابن عربی، ۱۳۷۸، ۱۱۶).

قیصری معتقد است اگر نفس ناطقه معانی کلیه و جزئیه را هر گاه بخواند مشاهده نماید آن را قلب خوانند، این مرتبه در نزد حکما عقل مستفاد نامیده می شود و همچنین بر آنکه متصف به اخلاق حمیده است به نحوی که آن را برای خود ملکه ساخته باشد اطلاق می گردد (قیصری، ۱۳۷۵، ۷۶۳).

قلب مرکز جهان صغیر انسانی، مرکز بدن مادی، انرژی حیاتی، احساسات و نفس است، همانطور که محل تلاقی قلمرو انسانی و ملکوتی یعنی جایی است که محل استقرار روح است. حقیقت قلب، عرش خداوند رحمان است، عرشی که معادل همه عالم است و آنچه آسمان و زمین گنجایش آنرا نداشت قلب بنده مومن آنرا در خود جای می دهد (نصر، ۱۳۹۲، ۱۳۲).

منظور از قلب در نزد خواص، قلب عارف است نه غیر او و قلب عارف از رحمت خداست «و اعلم، أن القلب، أَعْنَى قَلْبِ الْعَارِفِ بِاللَّهِ، هُوَ مِنْ رَحْمَةِ اللَّهِ» (قیصری، ۱۳۷۵، ۷۶۴). گفته شده عارف بالله چرا که الله مجمع همه اسماء است همچنانکه قلب قابل برای فیض همه آنهاست.

قلب محل عشق به خداست چون فقط قلب می تواند خدا را برای عشق ورزیدن بشناسد. عاشق کامل خدا، او را با تمامی صوری که به آنها متحول می شود، قبول نموده و به آنها عشق می ورزد (چیتیک، ۱۳۹۵، ۲۲۶).

از ویژگی هایی که برای قلب شمرده شده این است که قلب پیش از هر چیز، مرکز وجودی ما در تمامی مراتب هستی، نه فقط در مرتبه جسمی و احساسی بلکه در مرتبه عقلی و معنوی است. همان چیزی است که فرد را با قلمروهای وجودی فرا فردی مرتبط می سازد. قلب برزخ میان این جهان و جهان دیگر، میان عالم مری و نامرئی، میان قلمرو انسان و قلمرو روح، میان حوزه های طولی و عرضی است. قلب، جایی است که محور تقارن متعالی در وجود انسان تسری پیدا می کند، جایی که الرحمن در آن ساکن است و همچنین محل ذات خداوند است. از این رو، ارتباط عمیقی با نیایش که با نفس قلب انجام می شود، دارد. قلب آینه است که باید با ذکر جلا داده شود.

ماهیت قلب، تبدل دائمی است و امر ثابت در ما، نیستی و فنای ماست با اینکه ذاتا فانی است می تواند آینه کاملی باشد که صور افاضه شده از بالا را منعکس می کند. سکون قلب دقیقا تسلیم کامل نه فقط در مرتبه اراده بلکه در مرتبه وجودی، در برابر خداوند است. برای فنا شدن در خداوند، هم باید هیچ و هم همه چیز بود. هیچ مانند سطح آینه و همه چیز در انعکاس تجلیات دائمی است که از گنج مخفی خداوند صادر می شود که بر اساس قران پایان ناپذیر است. وقتی قلب خشوع و جلا پیدا کند نه تنها به صورت آینه بلکه مانند چشمانی می شود که گشوده شده و می تواند امور غیبی را مشاهده کند مانند چشم طبیعی که می تواند جهان بیرون را ببیند (نصر، ۱۳۹۲، ۱۳۵).

عقل تابع منطق است و تناقض در آن رکن مهم است و نمی تواند فراتر از آن پانهد و در نتیجه در درک تنزیهی الهی مشکلی ندارد ولی در درک تشبیهی نمی تواند حقایق را در یابد. عقل وقتی به تجلیات مختلف خداوند می رسد یکنواخت اندیش است و نمی تواند جلوه های

مختلف آنرا درک کند.

ابن عربی خیال متصل را فراتر از عقل می‌نشاند برخلاف تفکرات فیلسوفان که خیال را مادون عقل می‌داند و تنها می‌تواند صورتهایی را خلق کند که از حس بدست آمده است. ولی ابن عربی خیال را فوق عقل می‌نشاند که می‌تواند حقایقی را درک کند که عقل قادر به درک آن نیست. درک قران و آیات قرانی که حکایت از تشبیه دارد، با عقل هیچگاه شکار بشر نخواهد شد. در نتیجه این خیال تنها ابزاری است که می‌تواند هم وجه تشبیهی وهم وجه ظهورات مختلف خداوند را که هیچگاه در یک صورت دو بار تجلی نمی‌کند را درک نماید.

عقل می‌کوشد تا خدا را تعریف و تحدید کند، اما چنین چیزی ناممکن است. قلب خدا را از هر قید و حدی آزاد می‌کند. فقط قلب می‌تواند با قوه خیال، تجلی خداوند را ادراک کند (چیتیک، ۱۳۹۵، ۲۲۳). و این نکته مهم در خداشناسی است، عقل تصویر محدودی از او می‌سازد و تنها تصویر خود را مطابق با واقع می‌داند، اما خیال که به تنوع جلوه‌های الهی وقوف دارد، خداوند را در همه وجوه می‌شناسد، لذا تمامی اختلافات در حوزه خداشناسی رخت از میان می‌بندند.

نتایج مقاله

در نظام معرفت‌شناختی ابن عربی، خیال جایگاهی بس رفیع داشته و همان ادراک قلبی است که دانش اسرار و علمی حقیقی که فراتر از مرز عقل قرار دارد از طریق آن حاصل می‌گردد. این علم از طریق دمیدن روح القدس در قلب انسان حاصل می‌گردد. تمامی تجارب عرفانی و تعالیم دینی همچون معاد، معراج، وحی و الهام با توجه به این قوه به قدر طاقت هر فرد از راه ریاضت محقق می‌گردد. ابن عربی اگر چه در موضع انکاری در رابطه با عقل قرار ندارد اما معتقد است هر کس خیال را شناسد هیچ معرفتی نیافته است و وسیعترین معلومات

برای انسان از طریق خیال میسر می‌گردد. آنچه عقل آنرا محال و ممتنع می‌شمارد خیال آنرا ممکن می‌داند و با وسعت عظیمی که خیال دارد بر هر چیزی حکمرانی می‌کند و حتی وسعت آن از عقل و احساس از نظر فضیلت و بذل بیشتر است.

نظام فکری ابن عربی بر پایه کشف و شهود و القائنات روحانی به قلب انسان بنا نهاده شده است و با توجه به این نحوه شناخت، معتقد است خیال در حوزه جهان شناختی همه ما سوی الله را در بر گرفته است. تمامی مراتب صادره از مرتبه ذات الهی سراسر خیال در متن خیال مطلق است. خیال همان عما یا توده عظیم در معنای رمزی کلمه و حضرت جامع و حق مخلوق به است. حضرتی در کنار حضرات خمس بوده و به نحوی بر همه سیطره دارد. حضرت خیال جبروت و ناسوت و انسان کامل و کون جامع را در بر می‌گیرد. اما نکته مهم دیگر در خیال ابن عربی گشودگی خیال به روی واقعیات مختلف و متعارض است، که هیچ‌گاه به پایان و منتهی نمی‌رسد، خیال همیشه چونان هستی، سیال و گشوده است. معرفت روانی را در اختیار می‌گذارد که همیشه درک تازه‌ای از واقعیت در اختیار می‌نهد. عارف در پرتو خیال به علم زنده دست می‌یابد، یعنی عارف با معرفت خویش زندگی می‌کند نه اینکه خود را حافظ اندیشه‌های دیگران بداند. معرفت در پرتو خیال با زندگی و حیات آدمی گره خورده و آن را درگیر می‌سازد، چونان معرفت عقلی نیست که فقط ذهن انسان را درگیر خود سازد، و تمام حقیقت را دست یافتنی بداند. عارف همیشه خود را در راه و سالک می‌بیند.

مبانی معرفت شناختی خیال در عرفان ابن عربی ۲۹

کتابشناسی

- ۱- آشتیانی، جلال الدین. (۱۳۷۰). شرح مقدمه قیصری بر فصوص الحکم، تهران: امیر کبیر
- ۲- ابن عربی. (بی تا). الفتوحات المکیه (اربع مجلدات)، بیروت: دار الصادر
- ۳- ابن عربی. (۱۳۷۰). نقوش الفصوص، محقق جلال الدین آشتیانی، تهران: سازمان چاپ و انتشارات وزارت ارشاد اسلامی
- ۴- ابن عربی. (۱۴۲۳ق). دیوان. مصحح احمد حسن بسیخ، بیروت: دار الکتب العلمیه
- ۵- ابن عربی. (۱۳۷۸). ترجمان الاشواق، مصحح رینولد آلین نیکسون، تهران: روزنه
- ۶- ابن عربی. (۱۴۲۰ق). ذخائر الاعلاق شرح ترجمان الاشواق، بیروت: دار الکتب العلمیه
- ۷- پاینده، ابوالقاسم. (۱۳۶۳). نهج الفصاحه (مجموعه کلمات قصار حضرت رسول صلی الله علیه و آله). تهران: دنیای دانش
- ۸- الجندی، موید الدین. (۱۴۲۳). شرح فصوص الحکم (الجندی)، مصحح سید جلال الدین آشتیانی، قم: بوستان کتاب
- ۹- جهانگیری، محسن. (۱۳۷۵). محیی الدین ابن عربی چهره برجسته عرفان اسلامی، تهران: دانشگاه تهران
- ۱۰- چیتیک، ویلیام. (۱۳۸۵). عوالم خیال، ترجمه نجیب الله شفق، قم: موسسه آموزشی و پژوهشی امام خمینی
- ۱۱- چیتیک، ویلیام. (۱۳۹۵). طریق عرفانی معرفت از دیدگاه ابن عربی، ترجمه مهدی نجفی افرا، تهران: جامی
- ۱۲- حسن زاده املی، حسن. (۱۳۷۸). ممد الهمم در شرح فصوص الحکم، تهران: انتشارات وزارت ارشاد اسلامی
- ۱۳- شریف رضی، محمد بن الحسین. (۱۴۰۶ق). خصائص الاثمه علیهم السلام (خصائص امیر المومنین)، محقق محمد هادی امینی، مشهد: استان قدس رضوی
- ۱۴- عقیفی، ابوالعلاء. (۱۳۷۰). فصوص الحکم للشیخ الاکبر محیی الدین بن عربی متوفی سنه ۶۳۸ هجریه و التعليقات علیه. تهران: الزهرا
- ۱۵- طوسی، محمد بن الحسن. (۱۴۱۴ق). الامالی (لطوسی)، محقق موسسه البعثه. قم: دار الثقافه
- ۱۶- قیصری، داوود. (۱۳۷۵). شرح فصوص الحکم (القیصری)، ۱ جلد، شرکت انتشارات علمی و فرهنگی: تهران
- ۱۷- الغراب، محمود محمود. (۱۳۹۲). عشق و عرفان از دیدگاه ابن عربی. ترجمه سید محمد رادمنش. تهران: جامی

۳۰. دو فصلنامه علمی پژوهشی پژوهشهای معرفت‌شناختی / شماره ۱۶، پاییز و زمستان ۱۳۹۷

۱۸- کرین، هانری. (۱۳۹۰). خیال خلاق. مترجم انشاءالله رحمتی تهران: صوفیا

۱۹- کلینی، محمد بن یعقوب. (۱۴۲۹). کافی. قم: دار الحدیث

۲۰- نصر، سید حسین. (۱۳۹۲). انسان سنتی و مدرن در اندیشه سید حسین نصر. مقدمه و ویرایش ویلیام

چیتیک، ترجمه مهدی نجفی افرا، تهران: جامی

۲۱. Chittick, William.C, 1998, h! "!"If #i"do"ur! of \$ o% & rnci' !!" of (bn
) |) rabi*" co"molog+, "tat! uni, !r"it+ of - !. / ork' r!""

