

تأثیر خیال در تحول عشق مجازی به عشق حقیقی (با تکیه بر آراء ابن عربی)

جواد غلامعلی‌زاده*

شهاب عیدی‌پور کوویی**

چکیده

در این مقاله با روش توصیفی تحلیلی به تبیین و تشریح کارکرد و تأثیر خیال در تحول عشق مجازی به عشق حقیقی با تکیه بر آراء ابن عربی پرداخته شده است. بعد از مقدمه و ذکر مسئله تحقیق و پیشینه آن، ماهیت عشق و انواع آن بررسی و سپس به مباحث اصلی این پژوهش پرداخته شده است؛ از جمله: عالم خیال و انواع آن، معرفت‌شناسی و هستی‌شناسی خیال عرفانی در دیدگاه ابن عربی، همچنین رابطه عالم خیال متصل و عالم خیال منفصل، طرق اتصال به عالم خیال منفصل که از دو طریق خواب و بیداری رخ می‌دهد، دلیل تأثیر خیال در تحول عشق مجازی به عشق حقیقی، ارتباط خیال عرفانی با نور خدا و تجلی حق و مراحل تحول عشق مجازی به حقیقی بر پایه خیال که به پنج قسمت ادراک زیبایی، پختگی صورت ذهنی، اتحاد عاشق و معشوق، کمرنگی صورت معشوق خیالی و سیر به سوی معشوق عقلی و خیال عشق حقیقی تقسیم می‌شود. نتیجه این تحقیق نشان می‌دهد عشق با گذر زمان، قوه خیال فرد را تسخیر و تصویری از معشوق در خیال عاشق ایجاد می‌کند که از حوادث خارج مصون است و با نفس عاشق اتحاد درونی دارد؛ با گذر زمان این تصویر نیز کمرنگ‌تر می‌شود تا بدان جا که عشق، بدون تصویر می‌گردد و به عشق عقلی و سپس الهی تبدیل می‌شود.

کلیدواژه‌ها: عشق، خیال متصل، خیال منفصل، معشوق خیالی، معشوق حقیقی.

* دانشیار دانشگاه سیستان و بلوچستان، نویسنده مسئول / j.gholamalizadeh@lihu.usb.ac.ir

** کارشناسی ارشد زبان و ادبیات عربی مدرس دانشگاه پیام نور بندرعباس / shehabeydipour@gmail.com

۱. مقدمه

عشق از آثار علم و ادراک حضوری است و درک آن از طریق قلب، قابل فهم است. مهم‌ترین صفت علم حضوری، درک درونی و غیر قابل اندازه‌گیر بودن است و عشق نیز از این قاعده مستثنا نیست. عشق، مرکب عاشق به سوی معشوقی است که درک آن نیز با علم حضوری قابل فهم و مانند عشق بی‌انتها و بی‌اندازه باشد و چنین موجودی جز یکتای بی‌همتا نیست. لذا عاشق با این مرکب به دنبال معشوق حقیقی است و مرحله به مرحله از عالم ناسوت آغاز می‌کند تا به آن ذات مقدس برسد. در این میان، عالم خیال به علت حد وسط بودن، بین عالم ماده و عالم معنا از جایگاه خاصی برخوردار است. اگر خیال نبود، کمالات ذاتی معشوق صورت نمی‌یافت و برابر عاشق، جذاب نمی‌شد و هیچ‌گاه درک عشق، قابل فهم نبود. خیال با قدرت اعجاب‌انگیز و لطافت خاص، معانی را تنزل می‌دهد و رنگ‌وبوی مادی و صورت تجردی برزخی می‌بخشد و معشوق را آنقدر بالا می‌برد تا از حد ماده خارج نماید و فرد را برای پذیرش عشقی بدون حضور ماده آماده سازد. در بین حکمای اسلامی شخصیت ابن‌عربی در پرداختن به دو مقوله عشق و خیال، کم‌نظیر است. سرتاسر آثار وی، حرف از عشق و اهمیت خیال است. ابن‌عربی خیال را از آن جهت که جمع ضدین را جایز می‌داند، از عقل، برتر و مظهر اسم قوی خدا می‌داند. وی خیال را طوری توصیف می‌کند که اگر نبود هیچ‌چیز درک نمی‌شد. نور خیال در عدم محض نفوذ می‌کند و او را به تصویر می‌کشد. «پس خیال در بین جمیع موجودات موصوف به نور، شایسته‌ترین به اسم نور است» (الغراب، ۱۳۹۵: ۶۳). با توجه به جایگاه مهم خیال در نزد برخی حکمای اسلامی به‌ویژه ابن‌عربی، و اهمیت عشق در عرفان اسلامی، این ضرورت ایجاد می‌شود که خیال، چرا و چگونه و به چه مقدار در عشق تأثیر می‌گذارد. ابن‌عربی عالم خیال را عالم صورت‌ها می‌داند. بدون صورت‌بخشی خیال، عشق به وجود نمی‌آید. خیال با قدرت خلاقش، صورتی از معشوق در وجود عاشق ایجاد می‌کند که برگرفته از نفس و جان عاشق است و به این ترتیب او را بی‌نیاز از ماده می‌کند. پس از اتحاد درونی عاشق با معشوق، کم‌کم صورت

درونی معشوق را کمرنگ و عاشق را آماده پذیرش عشقی بدون صورت و متوجه انوار قدسی می‌کند. در این مقاله سعی شده است با روش توصیفی تحلیلی، با تکیه بر آرای ابن عربی و بررسی آرای حکمای اسلامی که اعتقاد به عالم خیال منفصل دارند، به تأثیر خیال در تحول عشق مجازی به حقیقی پرداخته شود.

۱-۱. پرسش‌های تحقیق

در این تحقیق با توجه به ضرورتی که خیال در عشق دارد، به بررسی تأثیر خیال در تحول عشق مجازی به عشق حقیقی با تکیه بر آراء ابن عربی پرداخته و به دو سؤال اصلی پاسخ داده می‌شود: الف. چگونه خیال در تحول عشق مجازی به عشق حقیقی تأثیرگذار است؟ ب. مراحل تأثیر خیال در تحول عشق مجازی به عشق حقیقی چیست؟

۲-۱. پیشینه تحقیق

طبق بررسی و کنکاش‌هایی که انجام شد، تحقیقی که به موضوع پیش رو بپردازد یافت نشد. البته سه مقاله که از نظر موضوعی تا حدودی نزدیک به تحقیق حاضر بود یافته شد:

- مقاله «عالم خیال و خیال معشوق» (دادبه، ۱۳۶۷) که نویسنده در آن به بررسی دیدگاه اندیشمندان اسلامی درباره عالم خیال و سیر تحولی عشق از معشوق حسی به معشوق خیالی و سپس به عشق عقلی و الهی به‌طور بسیار کلی و گذرا پرداخته است.

- مقاله «ملازمت خواب و خیال در دیوان حافظ» (دیوسالار، ۱۳۹۰) که نویسنده در این نوشته فقط به بحث خواب به‌عنوان قسمتی از عالم خیال پرداخته است.

- مقاله «عالم خیال از نظر احمد غزالی» (پورجوادی، ۱۳۶۵) که نویسنده در قسمتی از آن، به بررسی صور خیالی معشوق و همچنین بررسی خواب عاشق از دیدگاه احمد غزالی می‌پردازد.

۲. بحث و بررسی

۲-۱. تعاریف بنیادی

۲-۱-۱. عشق

لغت‌شناسان و اندیشمندان اسلامی، قریب به اتفاق ریشه عشق را از «عشقه» گرفته‌اند که

همان گل پیچک فارسی‌زبانان است. دلیل این نامگذاری این است که عشقه دور درخت می‌پیچد «و هر غذا که به واسطه آب و هوا به درخت می‌رسد به تاراج (می)برد تا آنگاه که درخت خشک (می)شود» (سهروردی، ۱۳۸۷: ۱۴). «پس هر عشقی که بر هر تنی برآید، جز محبوب را خشک و محو گرداند و آن تن را ضعیف سازد و روح و دل را منور گرداند» (التهانوی، ۱۹۶۷م: ج ۲، ۱۰۱۲). برخلاف توافقی که در ریشه لغوی عشق وجود دارد، در تعریف اصطلاحی عشق، توافقی وجود ندارد و هر فردی بر اساس تجربیات درونی خویش، تعریفی از عشق ارائه داده است. همچنان که در تعالیم صوفیه بر اهمیت عشق، به خصوص از قرن پنجم به بعد تأکید می‌شود، بر غیرقابل تعریف بودن نیز اذعان دارند. حتی مولوی که به جریان متفاوت تصوف تعلق دارد و در بسیاری از جهات دیدگاه‌های متفاوت با ابن عربی دارد، در این دو موضوع با ابن عربی هم‌داستان است (چتیک، ۱۳۸۶: ۱۰۸). وی می‌گوید:

پرسید یکی که عاشقی چیست گفتم که پیرس از این معانی
آنگه که چو من شوی بینی آنگه که بخواندت بخوانی

(مولوی، ۱۳۸۰: ج ۲، ۹۸۹)

این بدان علت است که عشق جزء علم حضوری است و علم حضوری در قالب الفاظ جای نمی‌گیرد. ابن عربی نیز عشق را غیرقابل تعریف می‌داند و می‌گوید: «کسی که عشق را تعریف کند او را نشناخته و تا فرد از جام عشق، ننوشد به شناخت نمی‌رسد و اگر هم بگوید از عشق سیراب شدم باز او را نشناخته، چراکه عشق، نوشیدنی بی سیراب شدن است» (ابن عربی، بی تا: ج ۲، ۱۱۱). در غالب تعاریفی که از عشق شده، فنای عاشق در معشوق و قوت عشق، حلقه ارتباط بین لغت و اصلاح است. حکمای اسلامی عشق را به دو قسمت عشق مجازی و عشق الهی تقسیم می‌کنند.

۱-۱-۲. عشق مجازی

این نوع عشق در مقابل عشق حقیقی قرار دارد و به هر نوع عشق غیر الهی اطلاق

می‌شود. مراد ما در اینجا از عشق مجازی، عشقی است که انسان به هم‌نوع خود از جنس مخالف می‌ورزد. عشق مجازی با قیود مذکور در نزد حکمای اسلامی به‌طور کل به دو قسمت تقسیم می‌شود:

الف. عشق شهوانی (طبیعی)

مشخصه اصلی آن، جاذبه جنسی و بر پایه شهوت است و به‌علت ظاهربینی، مورد نكوهش قرار می‌گیرد و چون بر پایه شهوت است با اطفاء آتش شهوت، سرد و خاموش می‌شود و عمری کوتاه دارد. ابن عربی از این عشق، تعبیر به عشق طبیعی کند و دلیل آن را زیبایی ظاهری و یا انعام و احسان می‌داند. عاشق در این عشق، معشوق را از این جهت دوست دارد که از جانب او به نعمت و لذت می‌رسد و محبوب را بخاطر خویش دوست دارد نه برای خود محبوب، عاشق به دنبال اتصال محسوس و در طلب اشتیاق مکانی و لذت بردن از جسم معشوق است و با دست یافتن به این امر به آرامش می‌رسد (ابن عربی، بی‌تا، ج ۲: ۳۳۴).

ب. عشق نفسانی (روحانی)

مبدأ آن، مشابهت نفس عاشق با معشوق در جوهر ذات است. ابن عربی از این عشق، تعبیر به روحانی می‌کند. در این عشق، عاشق، محبوب را به‌خاطر خود معشوق دوست دارد و هدف نهایی آن، اتحاد درونی بین عاشق و معشوق است. ذات معشوق عین ذات عاشق می‌شود و ذات عاشق عین ذات معشوق می‌شود (همان) و هیچ‌چیز جز اتحاد آن‌ها را قانع نمی‌کند. ملاصدرا در کتاب *اسفار الاربعة* شعری از ابن رومی با همین مضمون می‌آورد.

أَعَانَتْهَا وَ النَّفْسُ بَعْدُ مَشَوْقَهُ إِلَيْهَا وَ هَلْ بَعْدَ الْعِنَاقِ تَدَانِي
وَأَلْتَمُّ فَاهَا كِي تَزُولَ حَرَارَتِي فَيَزِدَادُ مَا أَلْقَى مِنَ الْهَيْجَانِ
كَأَنَّ فَوَادِي لَيْسَ يَشْفِي غَلِيلُهُ سَوَى أَنْ يَرَى الرُّوحَانَ يَتَّحِدَانِ

(صدرالدین شیرازی، ۱۳۶۸: ج ۷، ۱۷۹)

ترجمه: با او هم آغوش می‌گردم، باز نفسم به او مشتاق است. آیا از هم‌آغوشی چیز

نزدیک‌تری وجود دارد؟ لب‌هایش را می‌بوسم تا حرارت (عشقم) فرونشیند. اما افزایش می‌یابد و زیادتر می‌شود. گویی امکان ندارد آتشِ قلبم فرونشیند، مگر آنکه دو روح با هم متحد شوند. عشقِ نفسانی در صورت عفت و پاکدامنی می‌تواند اوج بگیرد و زمینه‌ساز عشقِ الهی شود. از این رو در نزد اکثر حکمای اسلامی مقبول و پسندیده است.

۲-۱-۱-۲. عشق الهی

محور اصلی و مهم‌ترین شالوده فکری عرفان اسلامی بر پایه عشق الهی است. عشق الهی از دیدگاه ابن عربی به دو قسمت تقسیم می‌شود: خدایی که عاشق است و بر اساس عشق، کل هستی را ایجاد کرده و به بندگانش عشق می‌ورزد؛ و خدایی که عشق به او ورزیده می‌شود. بر اساس قسمتی از آیه ۵۴ سوره مائده (يُحِبُّهُمْ وَيُحِبُّونَهُ) هم او عشق می‌ورزد و هم مورد عشق قرار می‌گیرد و نهایت این عشق، این است که از یک سو، بنده، خود را مظهر خداوند می‌داند و از طرفی، حق تعالی نیز مظهر بنده خواهد شد و متصف به اوصافی که بنده از جهت حدود و مقادیر و اعراض دارد (ابن عربی، بی تا: ج ۲، ۱۱۱). معرفت حق تعالی و عشق به او در حد فنا، نهایت عرفان اسلامی است.

۲-۱-۲. خیال

عالم خیال از دیدگاه اندیشمندان اسلامی به دو قسمت تقسیم می‌شود: عالم خیال متصل و عالم خیال منفصل.

الف. عالم خیال متصل

قوه خیال فرد را از آنجایی که به وجود فرد انسانی وابسته است، عالم خیال متصل می‌نامند. خیال متصل، ادراک شیء بی حضور حسی آن است و قائم به فرد متخیل می‌باشد. برخی این مرتبه را بین انسان و حیوان مشترک می‌دانند (همان: ج ۳، ۶۶). خیال متصل دو نوع است. آنچه بر اثر تخیل به وجود می‌آید؛ مانند مصورات قوه مصوره انسان. این قسم، صورت‌هایی را از اشیا می‌گیرد و با ترکیب آن‌ها صورت‌ها و موجودات جدید تخیلی ایجاد می‌کند که وابسته به خود اوست. و آنچه تخیل در آن

دخالتی ندارد؛ مانند شخص خوابیده، صورت‌هایی را می‌بیند که از تخیل نشئت نمی‌گیرد (همان: ج ۲، ۳۱۱). مشاهدات خیال متصل، رابطه عمیقی با پاکی و ناپاکی نفس دارد. هرچه نفس از طهارت بیشتری برخوردار باشد، صور عقلانی و ربانی بیشتری در او منعکس می‌شود و برعکس، هرچه به امور نفس اماره و شهوات پردازد، تخیلات فاسد در آن نقش می‌بندد. برخی، این تخیلات فاسد را که روی به سوی مذمومات دارند، در قسم سوم جدای از خیال متصل به نام خیال مجرد می‌نامند؛ «زیرا رویش به طبیعت و حس است و (برخلاف) خیال متصل، اتصالش به خیال منفصل است» (وکیلی و گودرزی، ۱۳۹۲: ۲۱۷-۲۲۰).

ب. عالم خیال منفصل

مرتبه‌ای از هستی است که در میان عالم محسوس و معنا قرار دارد. مراد از منفصل این است که یک حضرت وجودی مستقل است که روحانیات را تجسد و مادیات را تجرد می‌دهد. این عالم از یک سو همانند عالم ماده، مقدار و شکل و حجم دارد و از سوی ذاتاً و فعلاً از ماده مبراست و عناصر ماده از قبیل جرم و در قید زمان و مکان بودن و... را ندارد و در عین حال عالم معنا و مجرد تام نیز نمی‌باشد. کار خیال به‌طور کل این است که در سیر نزولی معانی را صورت و در سیر صعودی مادیات را معنا بدهد. این عالم را به‌دلیل غیرمادی بودن و شباهت به خیال متصل، عالم خیال منفصل و از این باب که شامل صور چیزهایی است که در عالم جسمانی می‌باشد، عالم مثال می‌نامند (قیصری: ج ۱، ۱۱۸).

در تعریف این عالم گفته شده است: «عالم مثال به معنای مثال منفصل و برزخ نزولی و عالم مثال مطلق، جوهری است نورانی که از جهت تجرد از ماده، شبیه عالم عقل و از جهت تقید به مقدار و تجسم، شبیه جوهر جسمانی محسوس است. عالم برزخ (یا مثال منفصل) نه جسم مرکب مادی است و نه جوهر مجرد عقلی» (بهایی لاهیجی، ۱۳۷۲: ۵). خیال در حوزه نفس آدمی، «مرتبه‌ای بین ظلمت بدن و نورانیت روح است» (چیتیک، ۱۳۸۵: ۱۲۶) و انسان در سیر صعودی برای درک حقایق و

رسیدن به حقیقت حقّه واحده ناگزیر باید از آن عبور کند.

تفاوت خیال متصل با خیال منفصل در آن است که خیال منفصل حضرت و مرتبه‌ای ذاتی است که معانی را متجسد می‌سازد و از این خیال منفصل، خیال متصل ایجاد می‌شود (الغراب، ۱۳۹۵: ۱۰۰) و وقتی انسان، خیالی تخیل می‌کند، نظرش به این عالم کشیده می‌شود (همان: ۶۲)؛ اما خیال متصل قائم به فرد متخیل است.

۳-۱-۲. خیال از دیدگاه ابن عربی

الف. معرفت‌شناسی خیال عرفانی در دیدگاه ابن عربی

خیال در دیدگاه ابن عربی جایگاه خاصی دارد و یکی از پایه‌های اصلی معرفت‌شناسی عرفان وی است. ابن عربی خیال را در مراتبی از عقل، برتر می‌داند چراکه عقل، جمع بین نقیضین را محال می‌داند. ولی خیال، محال نمی‌داند و گاه در مراحل معرفت‌شناسی، جایگاه عالم خیال را پس از عالم اسماء می‌شمرد (حکمت، ۱۳۸۹: ۶۰). وی بر این عقیده است که خداوند موجودی بامنزلت‌تر و بزرگ‌تر از خیال، خلق نکرده است؛ زیرا جامع میان حس و عقل است و مظهر اسم قوی خداوند است. ابن عربی در این باره می‌گوید: «خداوند هیچ موجودی را خلق نکرده است که منزلتش عظیم‌تر و حکمتش فراگیرتر از خیال باشد. حکم خیال، در موجودات و معدومات اعم از محال و غیرمحال سریان دارد. پس در میان همه آنچه قدرت الهی ایجاد کرده، وجودی عظیم‌تر از خیال نیست. با خیال است که قدرت و اقتدار الهی ظهور می‌کند و همان است حضرت مجلای الهی در قیامت و در اعتقادات، و از اسرار اسم الهی "قوی" است که خدا، عالم خیال را آفریده است تا جمع میان اضداد را در آنجا نشان دهد؛ زیرا جمع میان ضدین نزد حس و عقل ممتنع است، اما نزد خیال ممتنع نیست» (الغراب، ۱۳۹۵: ۳۵). در سرتاسر آثار ابن عربی، اعتقاد راسخ به عظمت خیال وجود دارد؛ به طوری که اگر کسی اعتقاد به این مرتبه از هستی را نداشته باشد، بهره وافر از آثار او نمی‌برد. جایگاه خیال در نزد وی به حدی است که عارفان را نیز بدون درک آن، بدون معرفت می‌داند. وی می‌گوید: «هرکس مرتبه خیال را نشناسد، اصلاً دارای معرفتی نیست. اگر این رکن از معرفت برای

عارفان دست ندهد، بویی از معرفت نبرده‌اند» (ابن عربی، بی تا: ج ۲، ۳۱۳).

ب. هستی‌شناسی خیال عرفانی در دیدگاه ابن عربی

ابن عربی برخلاف عارفان که مباحث هستی‌شناسی را در قوس صعود مطرح می‌کردند، به شیوه فیلسوفان بر جهان‌شناسی قوس نزول تأکید کرد تا نظریه وحدت وجود را به این طریق سامان‌دهی کند (دادبه، ۱۳۹۷). عوالم هستی به صورت کلی به پنج عالم و یا حضرت تقسیم می‌شود که هر کدام قائم به ذات هستند و مظهر مرتبه بالاتر از خود هستند و به ترتیب در قوس نزولی به عالم ذات یا غیب مطلق، عالم اسما و صفات عالم جبروت یا عقل، عالم ملکوت یا مثال منفصل و عالم ملک تقسیم می‌شود (قیصری، ۱۳۹۴: ج ۱، ۱۱۱). در حوزه هستی‌شناسی عرفانی ابن عربی دو مسئله مورد توجه قرار می‌گیرد. اول مسئله عالم بینابین یا برزخ که همان عالم مثال است (همان) و نزد ابن عربی مقام و جایگاه خاصی دارد. خیال در این مقام دو کاربرد اساسی دارد: اول عالم خیال منفصل و دوم مرحله تجلی ذاتی خدا. وی طبق حدیث معروف قدسی «كُنْتُ كَنْزًا مَخْفِيًّا لَا أَعْرَفُ فَأَحْبَبْتُ أَنْ أَعْرَفَ فَخَلَقْتُ الْخَلْقَ لِكَيَّ أَعْرِفَ» (مجلسی، ۱۴۰۳: ق ۳۴۴) می‌گوید: خدا در ذات خود، مستور و گنجی پنهان بود. نخستین تجلی حق تعالی، تجلی ذاتی است که خداوند به ذات خود، علم پیدا می‌کند. ابن عربی این مرحله را که به تعیین اول معروف است، خیال مطلق معرفی می‌کند (حکمت، ۱۳۸۹: ۶۳-۶۵) و دوم مسئله چیستی یا ماهیت عالم و به تعبیر ماسوی‌الله است (دادبه، ۱۳۹۷). کل عالم را وجود خیالی می‌داند که خیال اندر خیال است؛ «یعنی آنچه در عالم می‌بینیم خیال است و چون هرچه می‌بینیم در خیال خود می‌بینیم پس خیال اندر خیال است» (حسن‌زاده آملی، ۱۳۸۴: ۲۴۶-۲۴۷) اما نه آن گونه که سوفسطائیان می‌دانند بلکه خیالی که در پس آن حقیقت حقه حق نهفته است. به قول جامی:

سوفسطایی که از خرد بی‌خبر است گوید عالم خیالی اندر گذر است
آری عالم همه خیالی است ولی پیوسته در او حقیقتی جلوه‌گر است

(جامی، ۱۳۶۰: ۲۹)

۲-۱-۴. رابطهٔ عالم خیال متصل و منفصل

۲-۱-۴-۱. رابطهٔ صور خیالی

یکی از سؤالاتی که دربارهٔ عالم خیال متصل و منفصل مطرح شده، این است که آیا صور خیالی، مخلوق نفس است یا انعکاس عالم خیال منفصل؟ طبق دیدگاه شیخ اشراق، صور خیالی، مشاهدهٔ موجودات خیالی عالم منفصل است و صور خیالی در آدمی، مظهر صور معلقه در خیال منفصل است و نفس از طریق آن به عالم خیال منفصل منتقل می‌شود (سهروردی، ۱۳۷۲: ج ۲، ۲۱۲). قیصری شارح بزرگ فصوص نیز صور خیالی را پرتوی از عالم خیال منفصل می‌داند. وی می‌گوید همان گونه که نهر به دریا متصل است یا از پنجره، نور به خانه وارد می‌شود از آن عالم نیز فیوضات به عالم خیال متصل وارد می‌شود (قیصری، ۱۳۹۴: ج ۲، ۱۲۰).

۲-۱-۴-۲. رابطه در سیر نزولی و صعودی

رابطهٔ بین خیال متصل و منفصل، رابطهٔ نزولی و صعودی است. همچنان که خیال منفصل، فیض و مدد به خیال متصل می‌رساند. فرد با اعمال و رفتار و افکار و تصورات خویش، چیزهایی را در عالم خیال منفصل می‌سازد که پس از مرگ، موجب الم و یا لذت وی می‌شود (بهایبی لاهیجی، ۱۳۷۲: ۴۵-۴۹). خیال در سیر صعودی و نزولی خلاقیت دارد و طراح و برنامه‌نویس حیات فرد است. خلاقیت خیال دربارهٔ خیال متصل نیز صدق می‌کند و باعث تحقق خارجی افعال می‌شود. ملاصدرا منشأ صدور فعل عاشقانه را تصور جمال می‌داند؛ زیرا تصور جمال، سبب عشق و عشق، سبب طلب و طلب، سبب حرکت می‌شود (صدرالدین شیرازی، ۱۳۵۴: ۱۸۴). ابن عربی ضمن اعتقاد رابطهٔ بین خیال متصل و منفصل، قدرت خیال انسان را والا و در سیر صعودی برای حضور در عالم خیال منفصل، شایسته‌تر از حضور معانی و روحانیون عوالم بالا می‌داند؛ زیرا معانی و روحانیون عالم بالا دارای قوهٔ خیال نیستند. درحالی‌که در عالم خیال منفصل حضور دارند؛ اما انسان دارای قوهٔ خیال است و احق و اولی از معانی مجرده در عالم خیال منفصل (ابن عربی، بی‌تا: ج ۳، ۴۴۲).

۲-۱-۵. طرق اتصال به عالم خیال منفصل

انسان با خیال خود به دو طریق به عالم خیال منفصل مرتبط می‌شود:

الف. خواب

خواب و رؤیا حالتی است که انسان به درون خود رجوع می‌کند و هرکس بر اساس نیت و رفتارش، تصوراتی برایش اتفاق می‌افتد. سرّ خواب دیدن در تعاریف صوفیه، سدّ حواس ظاهر و باز شدن دریچه عالم مثال است. ابن عربی دلیل باز شدن دریچه عالم خیال در موقع خواب را غیبت از محسوسات ظاهری می‌داند و می‌گوید خدا، خواب را قرار داد تا عموم، مرتبه خیال را مشاهده کنند و بدانند که عالمی شبیه به این عالم حسی وجود دارد (ابن عربی، بی تا: ج ۲، ۱۸۳). مولوی دلیل لطیفی برای خواب عامه مردم می‌آورد. به گفته وی خدای تبارک و تعالی، شمه‌ای از چگونگی حالات عارفان حقیقی را به مردم نشان داده تا به آرامش آنان پی ببرند که به صورت خواب حسی ظاهر شد.

شمه‌ای زین حال عارف وانمود
خلق راهم خواب حسی درربود
(مولوی، ۱۳۸۳: ۲۱)

خواب در نزد ابن عربی جزء خیال است (قیصری، ۱۳۹۴: ج ۲، ۵۶۵) و دارای اهمیت بسزایی است و اولین دریچه اتصال به عالم مثال محسوب می‌شود. آن‌گونه که اولین بارقه‌های وحی برای حضرت رسول صلی الله علیه و آله در آن رخ می‌داد و یکی از ۴۶ جزء نبوت است (همان: ۶۶۹). حقایق در عالم خواب و به‌طور کل، عالم خیال به شکل صوری رمزگونه نمایان می‌شوند. درک این حقایق و رمزگشایی صورت، نخستین دغدغه ابن عربی است؛ زیرا در حقیقت همه مفهوم مابعدالطبیعه، منوط به عالم میانی است و وقتی چیزی بر حواس یا عقل عیان می‌شود، نیازمند تأویل است (کربن، ۱۳۹۵: ۲۸۹). با وجود این ابن عربی، حضرت ابراهیم را مستثنی می‌کند، چراکه انبیا و عرفای کمال، امور را مستقیم از عالم خیال مطلق دریافت می‌کنند و آنچه را مشاهده می‌کنند، حق و بدون تعبیر می‌دانند. لذا ابراهیم، آن را

تصدیق کرد (قیصری، ۱۳۹۴: ج ۲، ۵۶۵). علامه حسن‌زاده در تفسیر این مطلب، تصدیقِ ابراهیم (ع) را به علت غلبهٔ عشق می‌داند. وی در این باره می‌گوید: «آنجایی که خواب در عالم خیال اتفاق می‌افتد برای فهم آن، نیاز به عبور از صحنه‌های مثالی به وقایع مُلکی متناسب و شایسته است. اما گاهی عشق مانع از تعبیر می‌شود. این بدان علت است که سلطان عشق و سریان محبت، تمام وجود عاشق را تسخیر کرده است و مانع از تعبیر و یا تعبیر منظور می‌شود. مانند حضرت ابراهیم که خواب را تعبیر نکرد؛ «زیرا غلبهٔ سلطان عشق و تخلل و سریان محبت حق در شراشر حضرت خلیل الرحمن که "حب الشیء یعمی و یصم" آنچنانش در معشوق فنا کرده بود که پس از دیدن ذبح فرزندش در حضرت خیال، به تعبیر و تأویل پرداخت و بدیهی است که انسان عادی چون در خواب ببیند مثلاً متاعی که در نزدش بسیار عزیز است به دیگری بخشید، در بیداری به انحای مختلفه آن را تأویل می‌کند و تعبیر می‌کند تا مثل او یا قیمت او را تأدیه کند یا به بهانه‌های دیگر، خود آن، متاع نفیس را از دست ندهد. اما ابراهیم خلیل از حقانیت خلّتش (خلیل بودنش) به ظاهر همانی را که در خواب دید و اعزّ اشیاء در نزدش بود پرداخت...» (حسن‌زاده، ۱۳۸۴: ۱۷۱).

ب. بیداری

خواص مردم که روی خیال خود کار کرده‌اند و قدرت تجمیع حواس را دارند، توانسته‌اند خیال خود را تطهیر و کنترل کنند و در بیداری نیز به عالم خیال منفصل راه یابند. آن‌ها کسانی هستند که انوار ربوبی در قلب و در مشاعر باطنی و ظاهری‌شان متجلی می‌شود و ابواب معرفت بر رویشان به حد ظرفیتشان باز شده است. این امر به دو صورت واقع و مکاشفه است. نجم رازی در تعریف و تفاوت واقع و مکاشفه می‌گوید: «از محسوسات غایب شوند و بعضی حقایق غیبی بر ایشان کشف شود چنان‌که نائم را در حالت نوم، متصوفه آن را واقع خوانند گاه شود در حال حضوری، بی‌آنکه غایب شوند، این معنا دست دهد و آن را مکاشفه گویند و واقع با نوم در اکثر

احوال مشابه و مناسب است. از جمله واقعات بعضی صادق باشند و بعضی کاذب، همچنان که مکاشفه همیشه صادق است» (رازی، ۱۳۶۶: ۲۸۹). برخی از روان‌شناسان نیز ذهن یا همان خیال بشر را دارای قدرت فوق‌العاده می‌دانند که بر تمام هستی احاطه دارد و هر چه در آن اتفاق می‌افتد، می‌یابد اما ناگزیر است از میان انبوه اطلاعات، آنچه نیاز وی برای زندگی در روی کرهٔ خاکی است استفاده کند. انسان از طریق تمرین‌های روحی و یا خواب مصنوعی و یا دارو، راه خود را به «ذهن گسترده» باز می‌کند. مغز آدمی دارای آنزیم‌هایی است که برخی کار ذخیره و تنظیم قند در یاخته‌های مغزی را بر عهده دارند. «اگر بدن به هر طریق از تولید این آنزیم‌ها باز بماند، قند کافی به مغز نمی‌رسد و روزنهٔ مغز به «ذهن گسترده» یا- به تعبیر غزالی- روزنهٔ دل به عالم ملکوت، گشوده شود» (دهقانی، ۱۳۸۷: ۱۲۷). به‌طور کل، از دیدگاه محیی‌الدین به سه طریق می‌توان به عالم خیال منفصل راه یافت: ۱. ریاضت (ابن عربی، بی‌تا: ج ۲، ۵۴۹)، ۲. تفکر (همان: ج ۳، ۱۷۶-۱۷۷)، ۳. عشق.

مهم‌ترین امر در این راه کنترل خیال است و این امری بزرگ است که جز با تلاش و مجاهدت، امکان‌پذیر نیست. در این راستا، «عشق» کار را شیرین و لذت‌بخش می‌کند و در کنترل و تطهیر خیال کارایی دارد (جوادی آملی، ۱۳۷۸: ج ۳، ۲۴۸).

۲-۲. دلیل تأثیر خیال بر تحول عشق مجازی بر عشق حقیقی

عرفا بر اساس حدیث «كنت كنزاً مخفياً فأحببت أن اعرف...» هدف آفرینش را عشق می‌دانند. روح که محبوس در تن شده و با حضور در عالم ناسوت، دچار تشتت در حواس و غفلت از معشوق حقیقی گشته است، به‌دنبال طریقی برای وصال دوباره است. در این میان سلسله‌جنبان عشق، نفس را خودآگاه یا ناخودآگاه به‌سوی سیری روحانی سوق می‌دهد تا به معشوق حقیقی خویش که مانند وی نامحدود و بسیط و با علم حضوری قابل درک است برسد. مهم‌ترین صفت معشوق حقیقی عشق، وحدت و یگانگی است. یگانگی معشوق حقیقی به‌حدی مهم است که در اسلام، اولین اصل دین شناخته شده است و بدون پذیرش آن، فرد، مسلمان محسوب نمی‌شود. او در ذات و

در فعل و در تمام صفات خیر، یگانه حقیقی و مطلق است. عشق نیز مانند معشوق حقیقی خویش یگانگی دارد. یگانگی در عشق بدین معناست که در سیر صعودی که از عالم ملک آغاز می‌شود، در عاشق، تمرکز بر یک چیز یعنی معشوق ایجاد می‌کند و تمام احساسات عاشق را تحت کنترل می‌گیرد تا در درون وی، ایجاد وحدت نماید. هدف عشق، معشوق حقیقی است و از آنجایی که معشوق حقیقی یگانگی دارد، فقط فردی می‌تواند به عشق او دست یابد که وجودش از تشتت دور شده است؛ زیرا «... واحد را جز به واحد نتوان دید» (ابن عربی، ۱۳۸۳: ۲۰). خواجه نصیرالدین طوسی (۵۷۹-۶۸۳ق) در شرحی که بر کتاب *اشارات و تنبیهات ابن سینا* نگاشته، درباره تأثیر عشق مجازی می‌گوید: «عشق مجازی بر دل انسان، نرمی و تأثر و وجد و رفقت می‌بخشد و انسان را از علایق و دلبستگی‌های دنیوی که به او عارض شده است، جز معشوق، روی گرداند و تمام هموم و خواسته‌ها و امیال و آرزویش به یک نقطه تمرکز یابد. همین کار باعث می‌شود که توجه او به معشوق حقیقی نسبت به دیگران آسان‌تر باشد، چه دیگران باید از هزاران خواسته و هم و هدف دست بردارند، اما او از همه دست کشیده، فقط از یک مورد باید دل برکند و مهر بردارد تا آن دل را به آستان معشوق حقیقی برده و آن مهر را بر معشوق حقیقی بیفکند» (ابن سینا، بی‌تا: ج ۳، ۳۸۳-۳۸۴). تأثیر عشق مجازی در نزد ابن عربی از عشق به انسان فراتر است. کل عالم را شامل می‌شود و عشق ورزیدن به زیبایی عالم را عشق ورزی به خدا می‌داند؛ زیرا عالم، مظهر و تجلی اوست (ابن عربی، بی‌تا: ج ۳، ۴۵۰) و از آنجایی که علم خدا به عالم، علم به ذات خود است پس آنچه در عالم هست، همان است که در ذات او بر آن احاطه دارد و ناگزیر عالم باید به صورت او باشد و از طرفی چون عالم، محل تجلی اوست در نتیجه جز جمال خود را در آن مشاهده نمی‌کند؛ و بر اساس حدیث «إن الله جمیل و یحب الجمال» او بر جمال خود عشق می‌ورزد (الغراب، ۱۳۸۵: ۳۰-۳۱). بر اساس خلقت عاشقانه و تجلی جمال‌گونه الهی، خیال خلاق عاشقانه رخ می‌دهد. هرچند فرد متوجه عشق به محبوب حقیقی نباشد، در واقع مخلوق فقط به خالقش

محبت می‌کند. خداست که در پس صورت معشوق‌ها نهفته است و او دلبر حقیقی است؛ اما فرد عاشق از آن غافل است و به دنبال معشوق‌های دیگر است.

۳-۲. ارتباط خیال عرفانی با نور خدا و تجلی حق

خدای تصوف، خدای تجلی است و هیچ معرفت ناب صوفیانه، بدون تجلی نور خدا، موجودیت و اصالت ذاتی و ماهوی ندارد. در نظر ابن عربی، قدرت الهی به چیزی عام‌تر و بزرگ‌تر از خیال تعلق نگرفته است. حضرت خیال چه در قیامت و چه در اعتقادات، تجلی ظهور حق است. در عالم حس و عالم عقل جمع میان اضداد، تحقق‌پذیر نیست و عالم خیال تنها عالمی است که جمع اضداد در آن ممتنع شمرده نمی‌شود. 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 واقع بهترین راه فهم خداوند درک حالت جمع اضداد است و این حقیقت نیز جز در خیال تحقق نمی‌پذیرد. خیال از آن جهت که تمام صوری را که حس و مصوره به او می‌دهند، می‌پذیرد. همانند هیولاست؛ یعنی در پذیرش صور، قابلیت زیادی دارد و هیچ قوه‌ای از جهت قبول صور، مانند خیال نیست (الغراب، ۱۳۹۵: ۳۶-۳۵). خیال، شعبه‌ای از نور و نور، علت کشف و ظهور است؛ زیرا اگر نور نباشد هیچ‌چیز با چشم دیده نمی‌شود و خداوند خیال را نوری قرار داده که به واسطه آن، صورت هرچیزی ادراک می‌شود؛ نور خیال در عدم محض نفوذ می‌کند و آن را وجود می‌دهد. خیال در مقایسه با سایر موجودات موصوف به نور، شایسته‌ترین موجود به اسم نور است و نورش شبیه انوار دیگر نیست و با آن تجلیات درک می‌شود (ابن عربی، بی‌تا: ج ۱، ۳۰۶). «پس صاحب کشف اگر در شب تاریک باشد و در بر او بسته باشد، در وقت کشف بر او نوری تجلی می‌کند و چون روز روشن می‌نماید» (الغراب، ۱۳۹۵: ۶۴). تجلی الهی به دو صورت واقع می‌شود: یکی تجلی ذاتی است که از جهت نور و زوالش همانند برق است و تحقش بسیار بسیار اندک است و چون تجلی در غیر صورت مادی است، مشهود ذاتی برای عقل و قلب حاصل نمی‌شود. تجلی دوم، تجلی اسماء است که

به صورت چهره و یا حالات زیبا رخ می‌دهد و مطلوب نفس واقع می‌گردد (همو، ۱۳۹۲: ۱۱۰-۱۱۱). «خیال در حیطه نفس، تجلی خدا را به نحو عینی و انضمامی با بصیرتی درونی که روحانیت و جسمانیت را با هم درمی‌آمیزد ادراک می‌کند؛ زیرا خداوند برای خلق خود جز در صورت ظاهر نمی‌شود و صور تجلیات حق، متعدد و مختلف است» (اژدری و همکاران، ۱۳۹۳: ۱۳۳-۱۵۸). تجلی در حال تخیل در عبادت از این نوع است. ابن عربی در تفسیر حدیث «الاحسان أن تعبد الله كأنك تراه» آن را مقام تنزیل خیالی برمی‌شمرد که به جهت کاف تشبیه مرتبه عیانی دارد و آن انزال و فرود آمدن معنی روحانی به محسوس است که فقط در خیال امکان‌پذیر است (الغراب، ۱۳۹۵: ۴۷). تعابیر ابن عربی در ترجمان الاشواق، به خصوص اصطلاحاتی که از زنان زیبارو سخن به میان می‌آورد، برگرفته از تجربیات همین نوع دوم تجلیات شهودی است که به صورت الفاظ درآمده است.

حَمَلْنَ عَلَى الْعَمَلَاتِ الْخُدُورَا وَأُودَعْنَ فِيهَا الدَّمَى وَ الْبُدْرَا
وِوَاعَدْنَ قَلْبِي أَنْ يَرْجِعُوا وَ هَلْ تَعْدُ الْخُودُ إِلَّا غُرُورَا

(ابن عربی، ۱۳۹۳: ۱۱۵)

ترجمه: کجاوه‌ها را بر شتران تندرو بر بستند و دوشیزگان را هیاکل مرمرین و ماه‌های تمام بر آن‌ها نشانندند و با دل من پیمان بستند که آنان برمی‌گردند. آیا عهد و پیمان ماهرویان جز فریب باشد؟!

مراد از دوشیزگان، صور حکمت و معارف الهی است (همان، ۱۱۷ و ۱۲۹) که به صورت محسوس متخیل شده است. در این مقام است که به علت ادراک زیبایی عشق رخ می‌دهد.

۲-۴. مراحل تحول عشق مجازی به عشق حقیقی

۲-۴-۱. ادراک زیبایی

تعلق عشق به زیبایی است. تا معشوق در نزد عاشق زیبا نباشد، عشقی رخ نمی‌دهد. ادراک زیبایی معشوق با تصویرگرایی خیال، قابل فهم است. در میان قوای انسان، هیچ

قوه‌ای به‌اندازه خیال در ایجاد و باروری عشق نقش ندارد. تصویرگرایی که مختص ادراک خیالی است، معشوق را به‌اندازه ظرفیت فرد عاشق، زیبا جلوه می‌دهد. خیال، ادراکات قوای دیگر را می‌گیرد و بر اساس ادراکات مکتسب، به‌طور ناخودآگاه، تصویر و خیالی مبهم از معشوق در درون فرد ایجاد می‌کند و او را ناخواسته به‌سوی معشوقش سوق می‌دهد. ابن‌عربی به جایگاه خیال و سنخیت بین صورت معشوق بیرونی و معشوق درونی توجه خاصی دارد. وی می‌گوید از طریق دیدن و شنیدن، صورتی در خیال عاشق ایجاد می‌شود که این صورت با تصویری که از قبل، فرد عاشق با توجه به هنرش در وجود خودش ایجاد کرده اگر انطباق داشته باشد، عشق صورت می‌پذیرد و اگر این صورت درونی نبود، عشق به‌محض غایب شدن معشوق، از بین می‌رفت، درحالی‌که چنین نیست و صورتی که او در خیالش عشق می‌ورزد از هنر اوست. پس به چیزی عشق نمی‌ورزد مگر به هنر و آنچه به خویشتش تعلق دارد (ابن‌عربی، ۱۳۸۲: ج ۳، ۴۵۶). سنخیت تصویر ذهنی و معشوق خارجی، اولین نشانه‌های اتحاد عالم جسمانی و روحانی است. این «جدل صاعد محبت، با تحریک خلاق فعال، در عالم خیال خلاق یعنی در مرتبه تجلی‌گون، نوعی آشتی روحانی و جسمانی، اتحاد محبت روحانی و محبت طبیعی در یک تجربه عرفانی واحد درباره محبت عرفانی به بار آورده است. ... از سوی دیگر خود این صورت خیالی هرچند متمایز از عالم محسوس است، ولی بیگانه با آن نیست» (کرین، ۱۳۹۵: ۱۵۰). سنخیت بین صورت درونی و صورت حاصل از معشوق بیرونی در نزد ابن‌عربی مانند عالم و مراتب ظهوریه اسماء در نشاء وجودی است. «همچنان که صورت عالم بر مقدار الهیه اسمائی می‌باشد و در مرتبه الهیت اسمی نیست جز آنکه اسم بر مقدار اثرش (نشئت حدوث و ظهور) عالم می‌باشد بدون زیادی و کمی، از این رو عالم از روی حب ایجاد بوده است» صورتی که از عشق ایجاد می‌شود نیز نباید کمتر و بیشتر از تصویری معشوقی باشد که از قبل، عاشق در وجود خود داشته است (ابن‌عربی، ۱۳۸۲: ۴۵۶). وی بین عوالم هستی و مراتب وجودی انسان، مطابقت می‌داند و هر مرتبه‌ای که در هستی موجود است، در عالم

صغیر، یعنی انسان نیز وجود دارد و در این میان عالم خیال که مظهر تجلی نام قوی خداست، برترین مخلوقات است و در انسان نیز خیال از درجه‌ای والا برخوردار است. وی حتی ادراک خدا را به وسیله خیال ممکن می‌داند و برای اثبات کلامش از حدیث نبوی «أعبدالله كأنک تراه» زیاد استفاده می‌کند (ابن عربی، بی تا: ج ۲، ۵۴۴)؛ زیرا آنچه ما از خدا درک می‌کنیم، تجلی اسماء و صفات است و انسان، تجلی اسم جمیل خداوند را به وسیله قوه خیال درک می‌کند (همان: ۱۱۳). آنچه ابن عربی از درک تجلی اسماء و صفات خداوند در خیال می‌گوید، در سیر نزولی خیال قرار دارد و تصویرگرایی‌هایی که در اشعار عرفانی از معشوق می‌شود، به‌طور غالب در سیر نزولی است که تجلیات اسماء و صفات را به‌صورت اجزای صورت و پیکر معشوق به نمایش می‌کشد.

۲-۴-۲. پختگی صورت ذهنی

ابن عربی تأثیر عشق خیالی روی عاشق را از دو لحاظ جسمانی و روحانی مؤثر می‌یابد، زمانی که بین صورت درونی و صورت بیرونی معشوق در جان عاشق، سنخیت ایجاد شود، عمل عشق صورت می‌پذیرد و معشوق را چنان بزرگ می‌نماید که میدان خیال از آنچه بخواهد در موردش تخیل نماید، تنگ می‌شود. این عظمت و بزرگی در بدن عاشق، تحول و دگرگونی ایجاد می‌کند و به‌علت حرقت و گرمی شوق، او را می‌سوزاند و برای بدن چیزی باقی نمی‌ماند. در این سوختن، صورت در خیال، نمو و رشد می‌کند و قوه مصوره به آن صورت در خیال، لباس زیبا و نیکویی در بر می‌کند که به‌سبب آن زیبایی و حسن، صورت ظاهر عاشق تغییر کرده و رنگش زرد و لب‌هایش خشک شده و چشمانش فرومی‌نشینند، پس از آن، قوه مصوره، صورت را نیروی عظیم دوچندان می‌بخشد و در پی آن عاشق، ضعیف القوی می‌گردد و اعضایش به لرزه درمی‌آید. عاشق در این حال، دیدار معشوق را دوست دارد، ولی از دیدارش بیمناک است؛ زیرا در نفس، قدرت و نیروی دیدار او را نمی‌بیند، لذا عاشق اگر معشوق را ملاقات کند از حال رفته و بی‌هوش می‌شود و یا به هنگام دیدار معشوق به لرزه می‌افتد (ابن عربی، ۱۳۸۲: ۴۵۳). این حالات در بدایت عشق است، اما وقتی عشق

در جان عاشق نهاده شده و صورت درونی و صورتی که از معشوق بیرونی ایجاد شده در خیالش به هم نزدیک شدند، به علت سنخیت و نزدیکی بیش از حد دو صورت، باعث می‌شود عاشق در حیرت باشد و مانند کسی که محبوبش را گم کرده، معشوق را طلب کند. ابن عربی این حالت را اشتیاق می‌نامد نه شوق، زیرا شوق از بعد و دوری، و اشتیاق از نزدیکی زیاد است. در این حالت، عاشق از محبت غیر، گریزان است. «مجنون در این مقام بود، هرکس که با او صحبت می‌کرد، او لیلی لیلی می‌گفت زیرا خیال می‌کرد او را گم کرده است درحالی که نزدیکی صورت متخیله او را چنین کرده بود، لذا چون گمشدگان جست‌وجویش می‌کرد، از قضا روزی لیلی به دیدارش آمد اما هرچه او را صدا کرد، جز این جمله که رهایم کن، عشقت برایم کافی است، از وی نشنید. زیرا صورت ظاهرش را با صورت باطنی متخیلش که از او در خیال نگه داشته بود، مطابقت نیافت و گویی او را مزاحم آن صورت مشاهده کرد» (همان: ۴۵۲).

ابن عربی در جای دیگر گامی فراتر برمی‌دارد و این نوع عشق را دلنشین‌ترین و لطیف‌ترین عشق معرفی می‌کند و افرادی را که دارای چنین عشقی هستند و لطافت درونی را درک کرده‌اند، شایسته عشق ورزیدن به خدا می‌داند (ابن عربی، بی‌تا: ج ۲، ۳۳۷). وی ساختار صورت درونی معشوق را بر اساس هنر عاشق طراحی می‌کند و در واقع عاشق جز تعلق خاطر به خودش به چیزی علاقه ندارد. حال هرکس به این مطلب توجه کند، به محبت خداوند به بندگانش پی می‌برد و به خوبی درمی‌یابد که محبت خداوند به بندگانش، محبت به صنع خویش است. لذا خداوند بندگانش را بسیار زیاد دوست دارد (ابن عربی، بی‌تا: ج ۳، ۱۱۵). محیی‌الدین عشق الهی را نیز از طریق خیال قابل ادراک می‌داند (همان: ج ۳، ۴۵۰). از این باب، عشق مجازی هم باعث می‌شود فرد، عشق را در خیال درک کند و هم خیال فرد عاشق، آماده عشق الهی شود. ملاصدرا ضمن قبولی این مطلب و بیان همین داستان دیدار لیلی و مجنون (صدرالدین شیرازی، ۱۳۶۸، ۷: ۱۶۶) با دیدی تعقلی به موضوع می‌نگرد و می‌گوید: «حال اگر انسان فرهیخته به این مثال متفطن شود، چشم دل باز و دیده قلبش گشوده می‌شود و

می‌فهمد که اجسام کثیف و مواد غلیظ و ابدان متشکل از گوشت و خون، شایسته مهر ورزیدن و دل نهادن نیستند. پس از رسیدن به این درک و درایت است که دیگر آدمی از رنج و درد و تحمل مشتقات و گرفتاری‌هایی که همواره در کمین اسیران اجسام و عاشقان ابدان است، رهایی می‌یابد و همیشه آن دل‌بردگی و طنازی را در کمون جان خویش ظاهر و حاضر می‌یابد و به آن مهر می‌ورزد. به بیانی دیگر، اینکه هیچگاه به هم غم و فراق و هجران از روی محبوب جان و تن نمی‌سپارد و روح و روان خود نمی‌فرساید؛ زیرا که آن جمال قابل تعلق، از خودش جدا نبوده و عاشق و معشوق متحد می‌باشند» (صدرالدین شیرازی، ۱۳۳۸: ج ۷، ۱۸۷).

در بیان ملاصدرا چند نکته قابل توجه است: اول آنکه شرط تأثیر عشق خیالی در روح و جان عاشق درایت است و بدون درک این مهم عشق خیالی به نتیجه دلخواه خود نمی‌رسد، دوم اینکه با وجود حضور همیشگی محبوب در جان عاشق، وی هیچگاه احساس هجران نمی‌کند و سوم آنکه بین عاشق و معشوق اتحاد وجود دارد. ابوزید انصاری قیروانی (۶۰۵-۶۹۵ق) معروف به ابن دباغ از عرفای قرن هفتم نیز چهار قرن پیش از ملاصدرا، درک نکات ظریف عشق خیالی را مهم می‌داند با این تفاوت که وی، دوری معشوق خیالی از ماده را اثری از آثار علوی و عالم بالا می‌داند که فهم آن روح را مستعد دیدار و دریافت جمال مطلق و وصف‌ناشدنی می‌کند؛ زیرا این جمال بدون واسطه بر نفس، اشراق یافته و جنس نفس و آن جمال یکی است با این تفاوت که در مراتب قوت و ضعف متفاوت‌اند (انصاری قیروانی، ۱۳۸۰: ۴۲). فرد در این مقام با معشوق به اتحاد رسیده و به دنبال حقیقتی عاشقانه و لطافتی ظریفانه در درون جان خودش است و لیلی گفتن مجنون، طلب معشوق حقیقی است، سر «من عرف نفسه عرف ربه» است که طلب معشوق در جان می‌کند تا به حقیقت الحقایق و معشوق حقیقی دست یابد.

۲-۴-۳. اتحاد عاشق و معشوق

همان گونه که گفته شد، عشق مجازی به دو قسمت طبیعی، روحانی تقسیم می‌شود.

عشق طبیعی، چون عاشق از جانب معشوق به نعمت و لذت می‌رسد تحقق می‌پذیرد و تمتع جسمانی و ازدواج، اوج آن است (ابن عربی، بی‌تا: ج ۲، ۳۳۴). مرحله بالاتر از عشق طبیعی، عشق روحانی است که نقطه نهایی اش تشبه به معشوق است (همان: ج ۲، ۱۱). عشق در این مرحله به دنبال وحدت و اتحاد است. ذات معشوق عین ذات عاشق می‌شود و ذات عاشق عین ذات عاشق (همان: ج ۲، ۳۹۰). بر این اساس، عشق و عاشق و معشوق یک حقیقت بالذات است. حکمای اسلامی، نفس آدمی را با همه قوای مختلفش دارای وحدت می‌دانند که بر همه آن‌ها اشراف و احاطه دارند. «نفس در مرحله عقل با معقول بالذات خود متحد است و همین نفس است که در مرحله‌ای خیال و حس با متخیل و محسوس بالذات خود نیز متحد و یگانه است بنابراین در عین اینکه عقل و خیال غیر یکدیگرند همان حقیقت و ذاتی که با معقول بالذات متحد است با متخیل و حتی محسوس بالذات نیز متحد و یگانه به شمار می‌آید» (ابراهیمی دینانی، ۱۳۸۵: ۲۷). در این مقام نفس، عشق به کمال می‌رسد و چون عشق به کمال برسد، حقیقت وصال که همان اتحاد است بیش از پیش نمایان می‌شود. «... اما وصال خود اتحاد است و این نقط از علم متواری است. چون عشق به کمال رسید قوت هم از خود خورد، از بیرون کاری ندارد» (غزالی، ۱۳۸۵: ۵۸).

ابن عربی علاوه بر اعتقاد اتحاد بین عاشق و معشوق در نفس، بر اساس نظریه وحدت وجود، وحدتی عمیق بین حقیقت وجود معشوق ازلی و وجود عاشق برقرار می‌کند. «وقتی ابن عربی می‌گوید که هدف غایی از عشق، شناخت و واقعیت آن است و واقعیت عشق و محبت نیز همانند ذات الهی است، اعتقاد وجودی وی به خوبی روشن می‌شود» (شیمل، ۱۳۷۵: ۴۳۶). در این مرحله، کل هستی محبوب عاشق است؛ زیرا تمام خلائق، محل ظهور تجلیات حق‌اند و اگر فرد معشوق‌هایی با نام‌های متعدد لیلی و لبنی و اخیلیه و... دوست دارد، از این باب است که محل تجلی حق هستند. اگرچه فرد به سبب نام‌های مختلف و حجاب از معشوق حقیقی، جاهل است (ابن عربی، ۱۳۸۲: ۲۲).

۴-۴-۲. کمرنگی صورت معشوق خیالی و سیر به سوی معشوق عقلی

معشوق خیالی ابن عربی، دارای حیات بیشتری از معشوق خارجی است و متصل به

نفس عاشق است و عاشق از او التذاذ بیشتری کسب می‌کند تا از معشوق خارجی. گاهی خیال آن‌قدر قدرتمند عمل می‌کند که معشوق را در مقابل عاشق متمثل می‌کند و عاشق، وجود معشوقش را رودرروی خود می‌یابد (همو، بی‌تا: ج ۲، ۳۳۴). معشوق خیالی هیچگاه دستخوش تغییر و تحول نمی‌شود و اگر هم به اصطلاح تغییر نماید، رو به سوی زیبایی و رشد است. نکته قابل توجه این است که هرچه دیدار بین عاشق و معشوق کمتر و هجران بیشتر باشد، معشوق خیالی در ذهن عاشق، زیباتر و منزه‌تر و به شکلی مجردتر از قبل تبدیل می‌شود. صورت خیالی معشوق «در شکل محسوس ادراک می‌شود و آنگاه به وسیله آگاهی‌ای فاقد شکل حیات داده می‌شود» (چیتیک، ۱۳۸۵: ۱۲۵). «هرچه معشوق خیالی از شکل محسوس منزه‌تر باشد، لطیف‌تر و دلنشین‌تر» (ابن عربی، بی‌تا: ج ۲، ۳۳۷) و از آگاهی و حیات بیشتری برخوردار می‌شود. معشوق خیالی در واقع نفس عاشق است که آن را به صورت معشوقی می‌بیند که افضل موجودات است و والاترین معانی در حضرت خیال به شکل او درمی‌آید (حسن‌زاده آملی، ۱۳۷۸: ۶۴) و این سنخیت، ناخودآگاه در جان عاشق تأثیر می‌گذارد و او را به حیات فاقد شکل درونی و اصل و ذات وجودش سوق می‌دهد. عاشق در این مقام، به استقلالی عاشقانه می‌رسد و در بیرون از خود، جویای معشوق نیست. هرچه در بحر عشق غوطه‌ورتر می‌شود، معشوق را زیباتر و منزه‌تر می‌یابد. با گذر زمان، تصویر معشوق کم‌رنگ‌تر از قبل می‌گردد تا حدی که عشق خیالی به عشقی تبدیل می‌شود که محبت به معشوق خاصی دارد اما تصویر خاصی از معشوق ندارد و در مرحله بالاتر به مفهوم کلی و حقیقت عشق که مرحله عقلی مکانیسم عشق است راه می‌یابد و پذیرای انوار قدسی می‌شود. احمد غزالی (۴۵۲-۵۲۰ق) معتقد است عشق‌بازی با صورت معشوق، مخصوص بدایت عشق است، اما وقتی عشق به درون و قعر دل راه پیدا کند به مقامی می‌رسد که حقیقت و معنای عشق است و در آن صورتی راه ندارد که با آن عشق قوت بگیرد؛ زیرا خیال، صورت مادی را در خود می‌پروراند و حقیقت عشق، مقامی بالاتر از خیال است که صورت در آن راه یابد و خیال در این مقام مضمحل

است (غزالی، ۱۳۸۵: ۳۹). عزالدین کاشانی در تفسیر این سخن احمد غزالی می‌گوید:

این قدم در بدایت است هنوز	نارسیدن به غایت است هنوز
مرد عاشق چو پخته شد در کار	انس او منقطع شد از اغیار
پس ز شیبیه یا دور شود	بلکه بر نام او غیور شود
خود نبیند به لطف و حسن و جمال	دلبر خویش را نظیر و مثال
انس او بگسلد ز مرغوبات	جز مضافات یار و منسوبات
مثل پاسبان هندویش	یا چو خاک ره سگ کویش
در نهایت چو عشق یافت کمال	زین مقامش نگردد دگر حال
سَلوَتش پاک رخ برگیرد	آتش وجد شعله برگیرد
کس نداند انیس و غمخوارش	مستی خویش بود یارش
طالب عشق و اتحاد شود	سالك راه انفراد شود
همگی رخ به دلنواز کند	ورق از نقش غیر باز کند

(عزالدین کاشانی، ۱۳۷۲: ۱۴)

ابن دباغ در مرحله بعد از اتحاد صورت ذهنی معشوق با نفس عاشق می‌گوید: «سپس چون نفس، صور روحانی را ذاتاً دریافت و درک کرد بدون نیاز به حواس، و دانست آنچه را ادراک کرده، اثری از آثار علوی و بالاست، یک جهت بدان عالم اشتیاق حاصل می‌کند و در این حال مستعد دیدار و دریافت جمال کلی و زیبایی مطلق از افق عالم بالا می‌گردد و جمال کلی از عوالم نوریه بر او آشکار می‌شود» (انصاری قیروانی، ۱۳۸۰: ۴۲). روزبهان بقلی (۶۰۶-۵۲۲) این مرحله از درک و مشاهده انوار قدسی را عشق عقلی می‌نامد (روزبهان بقلی، ۱۳۸۳: ۱۶). نفس در این مقام از علاقه به ماده و حتی صورت مادی نیز مجرد یافته و به کمال انقطاع از غیر معشوق حقیقی رسیده و ابصار قلبی به نور دیدار حق منور شده است و آماده راهیابی به معدن عظمت الهی می‌شود.

۵-۲. خیال عشق حقیقی

عشق به دنبال معشوق حقیقی است و در سیر صعودی خود از عشق ناسوتی شروع

می‌نماید و عوالم را طی می‌کند. تا به این حقیقت پی ببرد که تنها یک معشوق در عالم وجود دارد و او یکتای بی‌همتایی است که تمام حقیقت عشق است. نفس در این مقام، معشوق حقیقی خود را یافته است و معشوق، حاکم بر جان اوست. از آنجایی که عشق با لذت همراه است درک این مطلب که او (باری تعالی) حقیقت عشق است، جان را با لذتی وصف‌ناشدنی متصل می‌کند (صدرالدین شیرازی، ۱۳۶۰: ۱۴۵). حال تمام وجود آدمی به وحدت حقیقی می‌رسد و خیال نیز از این قاعده مستثنی نیست. ابن عربی در این حال، دیدار خدا را میسر می‌داند. خدا در صورت‌های طبیعی با صفات طبیعی تجلی می‌کند همان‌گونه که پیامبر (ص) فرمود: «رأيتُ ربِّي في صورة شابٍّ» (ابن عربی، بی‌تا: ج ۲، ۳۷۹). البته باید در نظر داشت آنچه از معشوق حقیقی در خیال می‌آید تجلی اسماء و صفات اوست که در خواب و یا بیداری به صورت واقعه و مکاشفه نمایان می‌شود نه تجلی ذات (چیتیک، ۱۳۸۵: ۱۶۸). مولوی از این تجلی معانی غیبی و واردات قلبی به «مهرویان بستان خدا» تعبیر می‌کند:

آن خیالاتی که دام اولیاست عکس مهرویان بستان خداست

(مولوی، ۱۳۸۳: ۸)

این معانی غیبی سبب سکون و آرامش و اطمینان قلبی عارف می‌شود و محبوب و دلخواه اولیاست و دل‌بستگی به این معانی غیبی موجب توقف عارف است و از لحاظ صوفی بلندپرواز، مرگ و حرمان (فروزانفر، ۱۳۴۸: ج ۱، ۶۸). گروهی نیز بر این عقیده‌اند که خود خدا را دیده‌اند، نه تجلی اسماء و صفات. بهاء ولد پس از بیان خوابی از دیدارش با خدا چنین می‌گوید: «اگر گویند تو خدا را می‌بینی یا نمی‌بینی؟ گویم که به خود نمی‌بینم که لن ترانی، اما چو او بنماید، چه کنم که نبینم» (بهاء ولد، ۱۳۸۲: ۲).

به هر حال زمانی که خیال به مقام تطهیر برسد، در این حال سیر صعودی و نزولی خیال در دست معشوق حقیقی می‌شود و هرچه به خیال می‌آید، رنگ توحید دارد و رؤیای صادقانه است و ناپاکی در آن راه ندارد. عنان عشق به دست معشوق ازلی است و عاشق، تمام حجب ظلمانی و نورانی را به مدد عشق، کنار می‌زند و عوالم مُلک و

ملکوت و جبروت را سیر کند تا به کمال انقطاع و معدن عظمت می‌رسد و در این مقام عشق، معشوق حقیقی خود را می‌یابد.

۳. نتیجه‌گیری

خیال عالمی است مابین ماده و معنا که انسان در سیر صعودی روح، ناگزیر است از آن عبور کند. شرط اول قدم برای درک این عالم، تطهیر قوه خیال متصل از ناپاکی‌ها و اوهام شیطانی و آرزوهای باطل است و عشق، بهترین وسیله برای تمرکز و رهایی از کثرت‌های باطل است. در میان اندیشمندان اسلامی، ابن عربی ارزش والایی برای خیال قائل است و آن را برترین مخلوق می‌داند. از دیدگاه وی، عالم، مظهر تجلی زیبایی الهی است و ادراک زیبایی با خیال قابل فهم است. خیال، معشوق را آن‌قدر بزرگ می‌کند تا نفس عاشق را تسخیر می‌کند. در این حالت، بین نفس عاشق و صورت ذهنی معشوق، اتحاد ایجاد می‌شود. با گذر زمان معشوق از صورت ذهنی نیز مجرد می‌شود و در این حالت، نفس آماده پذیرش انوار عالم بالا و عشقی بدون هرگونه لوازم ماده حتی صورت می‌شود و به این حقیقت دست می‌یابد که عشق، حقیقتی الهی است. ابن عربی حتی درک خدا را نیز توسط خیال امکان‌پذیر می‌داند؛ البته آنچه خیال ادراک می‌کند تجلی اسماء و صفات است نه ذات الهی چون ذات الهی، منزله از آن است که در وهم یا خیال یا عقل درآید.

منابع

- ابراهیمی دینانی، غلامحسین (۱۳۸۵)، دفتر عقل و آیت عشق، تهران: طرح نو.
- ابن سینا، حسین بن عبدالله (بی تا)، الاشارات و التنبيهات، شارح محمد بن محمد قطب‌الدین رازی و شارح دوم محمد بن محمد خواجه نصیرالدین طوسی، قم: دفتر نشر کتاب.
- ابن عربی، محیی‌الدین محمد بن محمد (بی تا)، الفتوحات المکیه، بیروت: دار احیاء التراث العربی.
- _____ (۱۳۸۲)، ترجمه فتوحات مکیه (قسمت معارف، باب ۷۳)، ترجمه و تعلیق و مقدمه محمد خواجوی، چ ۱، تهران: مولی.
- _____ (۱۳۸۳)، کتاب اسم اعظم شرح کتاب الاسری الی مقام الاسری محیی‌الدین عربی، شرح و توضیح علی باقری، چ ۱، تهران: مؤسسه فرهنگی و انتشاراتی پایینه.

- (۱۳۹۳)، ترجمان الاشواق، شرح رینولد نیکلسون، ترجمه گل‌بابا سعیدی، چ ۱، تهران: جامی.
- ازدری، علیرضا و همکاران (۱۳۹۳)، «نقش خیال در مکاشفات صوری از دیدگاه محیی‌الدین ابن عربی»، فصلنامه علمی پژوهشی آیین حکمت، شماره ۲۲، ۱۳۳-۱۵۸.
- انصاری قیروانی، ابوزید محمد (۱۳۸۰)، گلبانگ عاشقانه؛ ترجمه مشارق انوارالقلوب و مفاتح اسرارالغیوب، با مقدمه هلموت ریتز، ترجمه محمود شاهرخی، چ ۱، تهران: دریا.
- بهاء ولد، محمد بن حسین (۱۳۸۲) معارف، تصحیح بدیع‌الزمان فروزانفر، چ ۳، تهران: انتشارات طهوری.
- بهایی لاهیجی، محمد بن محمد سعید (۱۳۷۲)، رساله نوریه در عالم مثال، مقدمه و تصحیح و تعلیقات جلال‌الدین آشتیانی، چ ۲، تهران: انتشارات حوزه هنری سازمان تبلیغات اسلامی.
- پورجوادی، نصرالله (۱۳۶۵)، «عالم خیال از نظر احمد غزالی»، معارف، شماره ۳۸-۵۴.
- التهانوی، محمد اعلی بن علی (۱۹۶۷ افسست)، کشف اصطلاحات الفنون، چ ۲، تهران: خیام.
- جامی، عبدالرحمن (۱۳۶۰)، لواع و لویح، با مقدمه ایرج افشار، تهران، منوچهری.
- جوادی آملی، عبدالله (۱۳۷۸)، عین نضاح، قم: اسراء.
- چیتیک، ویلیام (۱۳۸۵)، عوالم خیال، ترجمه نجیب‌الله شفق، چ ۱، قم: مرکز انتشارات مؤسسه آموزشی و پژوهشی امام خمینی.
- حسن‌زاده آملی، حسن (۱۳۸۴)، ممد الهمم فی شرح فصوص الحکم شیخ اکبر محیی‌الدین بن عربی، چ ۲، تهران: سازمان چاپ و انتشارات وزارت فرهنگ و ارشاد اسلامی.
- — (۱۳۷۸)، انسان در عرف عرفان، چ ۳، تهران: سروش.
- حکمت، نصرالله (۱۳۸۹)، متافیزیک خیال در گلشن راز شستری، مؤسسه تألیف، چ ۲، تهران: ترجمه و نشر آثار هنری «متن».
- دادبه، اصغر (۱۳۹۷/۰۷/۱۸)، «خیال»، سایت مرکز دایره‌المعارف بزرگ اسلامی.
- دادبه، علی اصغر (۱۳۶۷)، «عالم خیال و خیال معشوق»، مجله کیهان فرهنگی، شماره ۵۰، ۱۱-۸.
- دهقانی، محمد (۱۳۸۷)، وسوسه عاشقی، چ ۱، تهران: جوانه رشد.
- دیوسالار، فرهاد (۱۳۹۰)، «ملازمت خواب و خیال در دیوان حافظ»، فصلنامه تخصصی تفسیر و تحلیل متون زبان و ادبیات فارسی (دهخدا)، مقاله ۷، دوره ۳، شماره ۸، ۱۶۷-۱۹۳.
- رازی، نجم‌الدین (۱۳۶۶)، مرصادالعباد، به اهتمام محمد امین ریاحی، چ ۳، تهران: انتشارات علمی و فرهنگی.

- روزبهان بقلی، ابو محمد بن ابی نصر (۱۳۸۳)، *عبر العاشقین*، به اهتمام هانری کربن و محمد معین، چ ۴، تهران: منوچهری.
- سهروردی، شهاب‌الدین یحیی بن حبش (۱۳۸۷)، *فی حقیقه العشق یا مونس العشاق*، به کوشش حسین مفید، چ ۱، تهران: مولی.
- _____ (۱۳۷۲) *مجموعه مصنفات شیخ اشراق*، تصحیح و تحقیق هانری کربن، چ ۲، تهران: مؤسسه مطالعات و تحقیقات فرهنگی.
- شیمیل، آنه ماری (۱۳۷۵)، *ابعاد عرفانی اسلام*، ترجمه و توضیحات عبدالرحیم گواهی، چ ۲، تهران: دفتر نشر فرهنگ اسلامی.
- صدرالدین شیرازی، محمد بن ابراهیم (۱۳۶۰)، *الشواهد الربوبیه فی المناهج السلوکیه*، حاشیه نویسنده محذب سبزواری، تصحیح سید جلال‌الدین آشتیانی، تهران: مرکز نشر دانشگاهی.
- _____ (۱۳۶۸)، *حکمه المتعالیه فی الأسفار العقلیه الأریبه*، بیروت: دار احیاء التراث العربی.
- _____ (۱۳۵۴)، *المبداء و المعاد*، تصحیح سید جلال‌الدین آشتیانی، تهران: انجمن حکمت و فلسفه.
- عزالدین کاشانی، محمود (۱۳۷۲)، *شروح سوانح (سه شرح بر سوانح احمد غزالی عارف متوفای ۵۲۰ق)*، تحقیق احمد مجاهد، چ ۱، تهران: سروش.
- الغراب، محمود محمود (۱۳۹۵)، *نقش خیال*، ترجمه محمد فرهمند، چ ۱، تهران: جامی.
- _____ (۱۳۹۲)، *عشق و عرفان از دیدگاه ابن عربی*، ترجمه سید محمد رادمش، چ ۴، تهران: جامی.
- غزالی، احمد و سیف‌الدین باخرزی، سعید (۱۳۸۵)، *دو رساله عرفانی در عشق (السوانح فی العشق و رساله در عشق)*، گردآوری و تصحیح ایرج افشار، چ ۳، تهران: منوچهری.
- فروزانفر، بدیع‌الزمان (۱۳۴۸)، *شرح مثنوی شریف*، تهران: دانشگاه تهران.
- قیصری، داود بن محمود (۱۳۹۴)، *شرح الفصوص الحکم*، تحقیق آیت‌الله حسن‌زاده آملی، چ ۳، قم: بوستان کتاب.
- کربن، هانری (۱۳۹۵)، *تخیل خلاق در عرفان ابن عربی*، ترجمه انشالله رحمتی، چ ۳، تهران: نشر جامی.
- مجلسی، محمدباقر (۱۴۰۳ق)، *بحار الانوار*، چ ۲، بیروت: دار الاحیاء التراث العربی.
- مولوی، جلال‌الدین محمد (۱۳۸۳)، *مثنوی معنوی*، به سعی و اهتمام رینولد نیکلسون، با مقدمه بدیع‌الزمان فروزانفر، چ ۵، تهران: نشر ثالث.

- (۱۳۸۰)، کلیات شمس تبریزی، مطابق با نسخه تصحیح شده استاد بدیع الزمان فروزانفر،
چ ۳، تهران: پیمان.
- وکیلی، هادی و گودرزی، نیره، (۱۳۹۲)، «آرامش و تشویش؛ سنخ خیال در رویکردهای فلسفه،
عرفان و هنر جدید»، ماهنامه سوره، شماره ۷۰-۷۱، ۲۱۷-۲۲۰.

