

جریان‌شناسی خیال در منظومه عرفانی

محیی‌الدین ابن عربی

مریم صانع‌پور، عضو هیئت علمی پژوهشگاه علوم انسانی و مطالعات فرهنگی
دکتر احمد بهشتی، استاد دانشگاه تهران

قسمت اول

چکیده

کلیدواژگان

ابن عربی معتقد است که در انسان نیروی ادراک‌کننده	ابن عربی؛	انسان‌شناسی عرفانی؛
دیگری غیر از عقل یافت می‌شود که عرصه فعالیت	قوه خیال؛	خیال متصل؛
این نیرو، پهنه «خیال» است که در آن جمع میان	خیال منفصل؛	عوالم چهارگانه؛
اضداد پدیدار می‌شود زیرا نزد حس و عقل جمع	حضرات خمس؛	عماء؛
میان دو ضد ممتنع است. عالم خیال نزدیکترین	انسان کامل؛	حقیقت محمدیه؛
دلالت به حق است، زیرا حضرت حق، اول است	برزخ.	

و آخر، ظاهر است و باطن و لذا عارف جز از راه جمع کردن میان دو ضد، شناخته نمی‌شود. ابن عربی خیال را منزل الفت جامع میان حق و خلق و همان صورتی می‌داند که انسان بر آن آفریده شده است و این آگاهی نیرومندترین آگاهی است که بوسیله آن عارف واحدیت حق را در کثرت خلق ادراک می‌کند.

ابن عربی معتقد است خیال، تنها آنچه را دارای صورت محسوس یا مرکب از اجزاء محسوس است و توسط قوه مصوره ترکیب می‌شود نگه می‌دارد و از این رهگذر، صورتی را بدست می‌دهد که در حس موجود نیست اما برای بیننده محسوس است. وی در نظریه عرفانی خویش از عالم خیال بعنوان طرق معرفة الله نام می‌برد. در این مقاله عالم مزبور بگونه‌ی نظام‌مند ترسیم می‌گردد.

خیال در سیر وجودی و قوس نزول

۱. برزخ اولی: نفس رحمان، عماء و اعیان ثابته در مکتب ابن عربی گستره عالم خیال از برزخ اولی یا برزخ البرزخ آغاز می‌شود و با گذر از «عالم مثال مطلق» یا «خیال منفصل» — که عبارت از «نفس رحمان» و «عماء» است — در قوس نزول به نفس آدمی منتهی می‌گردد و سپس در سیری صعودی با خیال متصل یا مثال مقید دیگر بار به مثال منفصل و سرانجام به برزخ اخیری منتهی می‌گردد.

در این تلقی هیچ موجودی جز خدا خارج از این دایره وجود ندارد و تمامی دایره امکان، وجودی خیالی و ظلی دارند و این موجودات متغیر و زوالپذیر چیزی جز تجلی و ظهور آن ذات ثابت و بی‌زوال — که هویتی غیبی و غیرقابل شناخت دارد — نمی‌باشند. بنابراین



■ هانری کربن درباره برزخ اولی و خیال

مطلق می نویسد ابن عربی موجود را تقسیم به سه قسم می کند: ۱. موجود فی نفسه، ۲. موجود لغیره، ۳. نه موجود و نه معدوم یا برزخ اعلی که این نوع سوم قابلیت پذیرش وجود و عدم را دارد.

نقطه آغازین وجودشناسی ابن عربی این حدیث قدسی است که «من گنجی پنهان بودم که دوست داشتم شناخته شوم پس خلاق را خلق کردم» و سپس در یک نفس رحمانی ذات حق فرمان داد که «باش» و اعیان ثابتۀ در سماع و وجدی ازلی محقق شدند.^۱ در سیر وجودی، اسماء و صفات حق به مرتبه ارواح که آن را «عالم غیب»، «عالم امر»، «عالم علوی» و «عالم ملکوت» گویند نازل می شوند که موجودات این عالم دو قسمند:

۱. قسمی که بهیچوجه به عالم ماده تعلق ندارند و ایشان را کروبیان خوانند و خود بر دو قسم هستند: قسمی که حتی از عالم و عالمیان بیخبرند زیرا در جلال و جمال الهی حیرانند و آنان را ملائکه مهیمه خوانند و قسم دیگر آنانند که هرچند به عالم اجسام تعلق ندارند و در شهود قیومیت الهی شیفته و متحیرند اما حجاب بارگاه الوهیت و وسایط فیض ربوبیت می باشند و رئیس ایشان فرشته یی بنام «روح اعظم» یا «قلم اعلی» است که فرمود: «اول ما خلق الله القلم»^۲ و عبارت دیگر آن را «عقل اول» گویند که «اول ما خلق الله العقل» و این روح اعظم در صف اول این گروه، و روح القدس که او را جبرئیل گویند در صف آخر ایشان است که «و ما من الا له مقام معلوم».^۳ ۲. قسم دیگر ایشان که به عالم ماده تعلق دارند و در امور آن تدبیر و تصرف می کنند روحانیان هستند

که خود بر دو قسمند: قسم اول ارواحی که در سماویات تصرف می کنند و ایشان را «اهل ملکوت اعلی» خوانند و قسم دیگر که در ارضیات تصرف می کنند و «اهل ملکوت اسفلند».

باین ترتیب اسماء و صفات حق بعد از تنزل به مرتبه ارواح به مرتبه واسط میان عالم ارواح و عالم اجسام نزول می نمایند که جماعتی از علماء حکمت آن را «عالم مثال» خوانند و بلسان شرع، «برزخ» گفته می شود.^۴ عالم مثال باین اسم نامیده می شود زیرا مشتمل بر صورۀ مایی در عالم جسمانی است و نیز اولین مثال و صور اعیان و حقایق است که در حضرت علمیه الهیه موجود می باشد و باین دلیل خیال منفصل نامیده می شود که با وجود شباهتش به خیال متصل غیرمادی است و لذا هیچ معنایی از معانی و هیچ روحی از ارواح وجود ندارد مگر اینکه صورتی مثالی مطابق با کمالاتش در حضرت علم الهی موجود است و برای هر کدام از آن معانی و ارواح در حضرت مثال نصیبی از اسم ظاهر وجود دارد.^۵

خوارزمی معتقد است مثال مطلق از نظر ابن عربی همان عالم ارواح است^۶ و نیز صفات ثبوتیه خداوند روح عالم مثال است.^۷

۱. «و اذا قضی امرأ فانما یقول له کن فیکون» بقره / ۱۱۷.
۲. جامی، عبدالرحمن، نقد النصوص فی شرح نقش الفصوص، با مقدمه، تصحیح و تعلیقات ویلیام جیتیک، تهران، انجمن حکمت و فلسفه، ۱۳۵۶، ص ۴۸.
۳. صافات / ۱۶۴.
۴. جامی، نقد النصوص فی شرح نقش الفصوص، ص ۴۲ و ۵۱.
۵. قیصری، داود، شرح فصوص الحکم، تهران، ۱۲۹۹، فصل ششم.
۶. خوارزمی، تاج الدین، شرح فصوص الحکم، تصحیح نجیب مایل هروی، تهران، انتشارات مولی، ۱۳۶۸، ص ۴۳۷.
۷. همان، ص ۲۶۲.



نسبت میان عالم برزخ و عالم ملک، نسبت میان ظهور و بطون است آنچه بوسیله حس مقید به ماده ادراک می‌شود عالم ملک است و آنچه بواسطه حس مطلق ادراک می‌شود از عالم برزخ است. آنچه به بصر ادراک می‌شود از این عالم، و آنچه که با بصیرت و مقام اطلاق، ادراک می‌شود از سنخ صور برزخی است. بنابراین ملائکه ساجد، جنت، و ارواح صاعد جمیعاً در این فضا موجودند.^۸ جنت و بهشت عقلی و مثالی و برزخی که آدم ابوالبشر از آن هبوط نمود مربوط به قوس نزول و سیر وجودی است که متفاوت از بهشتی است که مردم در مقام قیام قیامت و رجوع حقایق به اصل خود به آنجا می‌روند.^۹

خدای متعال مشاهده صور را در مرآت مثال بجهت تجلی ذاتیش قرار داد تا عینش را در آن مرآت و در صور مثالی ببیند.^{۱۰}

ویلیام چیتیک، مستشرق و ابن عربی‌شناس غربی معتقد است در نظر ابن عربی خیال حاکی از یک واقعیت یا حضور در آن است که در سه موضع ظاهر می‌شود:

۱. در کیهان‌شناسی و عالم اکبر^{۱۱} که وجود [ماسوی الله] منطبق با خیال است.

۲. در انسان‌شناسی و عالم اصغر که خیال، واسطه میان عوالم روحانی و جسمانی است.

۳. موضع نفسانی انسان که واقعیتی ممتاز از روح و جسم دارد.^{۱۲}

و اما هانری کربن درباره برزخ اولی و خیال مطلق می‌نویسد ابن عربی موجود را تقسیم به سه قسم می‌کند: ۱. موجود فی نفسه، ۲. موجود لغیره، ۳. نه موجود و نه معدوم یا برزخ اعلی^{۱۳} که این نوع سوم قابلیت پذیرش وجود و عدم را دارد.^{۱۴} کربن معتقد است عالم مثال در نظریه ابن عربی نقطه اتصال دو

عالم ماده و معنا، عین و ذهن، و ذات^{۱۵} و پدیدار^{۱۶} است.

در یک تقسیم‌بندی دیگر در جهان‌شناسی سنتی فیلسوفان مسلمان سه عالم مطرح شده است:

۱. جبروت یا عالم عقول کربوبی.

۲. ملکوت یا عالم فنومن و پدیدار.

۳. ملک یا جهان مشهود توسط حواس.

که این سه عالم با عوالم سه‌گانه غنوسی مطابقت دارد.^{۱۷} عضو دراکه عالم جبروت، عقل، و عضو دراکه عالم ملک حواس ظاهر است ولی میان آندو، عالمی میانی یا عالم ملکوت ضرورت دارد که قوه دراکه آن نه عقل و نه قوای ادراک حسی بلکه خیال فعال است که نباید نیروی خیال^{۱۸} را با وهم^{۱۹} یکی دانست.^{۲۰} در تلقی دیگری کربن می‌نویسد: عقل اول، اولین تعین

۸. «تعلیق آشتیانی» در: جندی، مؤید، شرح فصوص الحکم، تصحیح جلال‌الدین آشتیانی، قم، بوستان کتاب، ۱۳۸۱، ص ۵۱۰.

۹. همان، ص ۵۱۴ و ۵۱۵.

۱۰. قونوی، صدرالدین، کتاب الفکوک [تمه کتاب فصوص الحکم] یا کلید اسرار فصوص الحکم، ترجمه و تصحیح محمدخواجهی، تهران، انتشارات مولی، ۱۳۷۱، ص ۴۰.

11. macrocosm

12. Chittick, William C., *The Sufi Path of Knowledge*, New York, State University of New York, 1989, p.18.

۱۳. ابن عربی، انشاء الدوائر، لیدن، ۱۹۱۹، ص ۱۵۰.

14. Corbin, Henry, *Creative Imagination in the Sufism of Ibn 'Arabi*, trans. Rulph Manheim, Princeton University Press, 1969, p.147.

15. noumen

16. phenomen

۱۷. که به یونانی *sarx, psyche, nous* نامیده می‌شوند.

18. imagination

19. fantaisie

20. Ibid, pp.21-125.



است که همان عقل اشراقی مطلق و واسطه میان غیب و شهادت است که باعتباری می توان آن را خیال مطلق نامید زیرا نقشه وجود، و آگاهی به وجود، در آنجا طراحی می شود که دارای وجودی غیرمادی است.^{۲۱} توشیهیکو ایزوتسو درباره جایگاه حضرت مثال و خیال مطلق در میان حضرات خمس از دیدگاه ابن عربی می نویسد: در جهان بینی ابن عربی پنج عالم یا پنج حضرت وجودی قابل تشخیص است که هرکدام از این حضرات نماینده کیفیت خاصی از تجلی حق است:

۱. حضرت ذات، عالم غیب مطلق یا غیب الغیوب

۲. حضرت اسماء و صفات یا حضرت الوهیت

۳. حضرت افعال یا حضرت ربوبیت

۴. حضرت مثال و خیال که میان قلمرو الهی هستی

— موارد بالا — و عالم محسوسات یا باصطلاح، واقعیت — مورد بعد — قرار می گیرد.

۵. حضرت حواس و مشاهده (واقعیت).

این حضرات یک کل متكامل را تشکیل می دهند و اشیائی که در حضرت پایینتر هستند صور و مثالهایی برای اشیائی هستند که در حضرت بالا تر قرار دارند.^{۲۲} حقیقت خیال مطلق عماء نامیده می شود و آن نخستین ظرفی است که وجود حق را پذیرفته است، چنانکه از پیامبر گرامی (ص) پرسیده شد «پروردگار ما پیش از اینکه مخلوقات را خلق کند کجا بود؟»^{۲۳} و پیامبر در پاسخ فرمود: «او در عمائی بود که نه در بالایش هوا قرار داشت و نه در پایینش».^{۲۴} این عماء اولین کینونیت حق است.

عماء از نفس رحمان — بلحاظ اله و معبود بودنش، نه بلحاظ رحمان بودنش — پیدایش یافته است همه موجودات با کلمه «کن» با دست یا دستهای خداوند پدید آمده اند بجز عماء که ظهور آن توسط نفس

■ شاید بتوان نتیجه گرفت که عین ثابت، ذات انسان و فردیت نهانی او در جهان سِر است که ابن عربی بعنوان روح یا ملک انسان از آن یاد می کند. عبارت دیگر عین انسان فردیت ازلی اوست که جنت ازلی او را تشکیل می دهد که کلی نیست بلکه در یک اسم الهی، فردیت یافته است.

خداوند رحمان است و منشاء آن نفس، حکم عشق بود چنانکه عشق عاشق پدیدآورنده نفس حسرتی از جانب اوست و خداوند فرمود: «گنجی ناشناخته بودم، دوست داشتم شناخته شوم». و این عماء همان حقی است که همه چیز بوسیله آن آفریده شده است یعنی «الحق المخلوق به کل شیء» باین ترتیب اشیاء در «اعیان ثابت» پدیدار شدند.^{۲۵}

براین اساس بنظر می رسد اعیان ثابت تعیین عماء، و عماء تعیین نفس رحمانی است.^{۲۶} عبارتی دیگر، اسماء، صور علمیه بی دارند که همان حقایق و اعیان ثابت هستند.^{۲۷}

درباره عماء می توان گفت از طرفی فعال، و از طرف دیگر منفعل می باشد زیرا در همین حضرت، حق فی ذاته یا خیال نامشروط مطلق، خود را بر خود منکشف می کند و بوسیله حقایق اسماء با لوازم اسمائش — که اعیان ثابت جاودانه موجودات است — وجود مخفیش را متجلی می سازد. این خیال مطلق،

21. Ibid, p.189.

۲۲. ایزوتسو، توشیهیکو، صوفیسم و تائویسم، ترجمه محمد جواد گوهری، تهران، روزنه، ۱۳۸۱، ص ۳۲.

۲۳. «این کان ربنا قبل ان یخلق خلقه».

۲۴. «کان فی عماء: ما فوقه هواء و ما تحته هواء».

۲۵. ابن عربی، الفتوحات المکیة، بولاق، ۱۲۹۳ق، ج ۲، ص ۳۱۰ — ۳۱۱.

۲۶. همان، ص ۲۸۳.

۲۷. همو، مسائل، مقدمه و تصحیح سید محمد دامادی، تهران، مؤسسه مطالعات و تحقیقات فرهنگی، ۱۳۷۰، ص ۹۹.

فعال، خلاق و اشرافی است که بوسیله آن همه اشیاء خلق می‌شوند یعنی «خالق مخلوق» است.^{۲۸}

هرچند خداوند در ذاتش غیرقابل مقایسه با مخلوقاتش می‌باشد اما او خود را بوسیله برزخ عمائیه به صفات مخلوقاتش تشبیه می‌نماید و لذا انسانها تنها از طریق برزخ خیال قادر به ادراک صفات خداوند و معرفت او هستند زیرا تنها از طریق خیال، معانی فاقد صورت، به تصویر درمی‌آیند.^{۲۹}

شاید بتوان نتیجه گرفت که عین ثابت، ذات انسان و فردیت نهانی او در جهان سیر است که ابن عربی بعنوان روح یا ملک انسان از آن یاد می‌کند. بعبارت دیگر عین انسان فردیت ازلی اوست که جنت ازلی او را تشکیل می‌دهد که کلی نیست بلکه در یک اسم الهی، فردیت یافته است.^{۳۰}

کاشانی همچنین عقیده دارد قدر هر شیء، عین ثابت آن است^{۳۱} و بعبارت دیگر عین ثابت جزئی شده بصورت یک موجود عینی، همان قدر است. پس شناخت قدر، مساوق با شناخت اعیان ثابت است.^{۳۲} تغییری که در این عین ظاهر می‌شود همان احکام ممکنات است. اگر عین [حق] نبود حکم، ظاهر نمی‌شد و اگر [عین] ممکن نبود تغییری ظاهر نمی‌گشت. پس در افعال [خدا] گزیری از حق و خلق نیست.^{۳۳}

ابن عربی متعلق علم خدا را باطن اشیاء می‌داند که همان خزاینی است که از آغاز نزد خدا بوده است. وی آیات متعددی را که دال بر حضور اشیاء نزد خداست و در آنها لفظ «عندنا» بکار رفته ذکر می‌کند مانند: «ما عند الله باق»^{۳۴} و «ءاتیناه رحمة من عندنا»^{۳۵} و «عنده مفاتیح الغیب»^{۳۶} و «عنده علم الساعة»^{۳۷} و «ان من شیء الا عندنا خزائنه»^{۳۸} و سپس «عند» را توضیح می‌دهد که نه ظرف زمان است و نه

ظرف مکان و در تمام موارد نیز نمی‌تواند ظرف مکان باشد پس باید گفت اشاره به همان اعیان ثابت دارد زیرا اشیاء در حال عدمشان مشهود اویند و او آنها را با اعیانشان بگونه‌ی تفصیلی از هم تمیز می‌دهد.^{۳۹}

۲. وجود برزخی نفس انسان، مهبط نفس رحمانی

ابن عربی در ادامه ترسیم عالم خیال در قوس نزول می‌نویسد: هنگامیکه خلقت انسان کامل فرا رسید حضرت حق، او را برزخ میان حق و عالم قرار داد زیرا انسان کامل بلحاظ ظهور اسماء الهی، حق است و بجهت حقیقت امکانیش خلق می‌باشد. خدا انسان را واجد سه مرتبه عقل و خیال و حس قرار داد و این در حالی است که خیال برزخ میان حس و معناست و خداوند تعالی جسم را ملک روح انسانی قرار داد و او را بر آن استیلا بخشید و آلات طبیعی مانند چشم و گوش برایش ایجاد کرد و در آنها قوه‌ی قرار داد: که بصر و سماع نامیده می‌شود و برای هر یک از این قوای حسی دو وجه قرار داد وجهی بسوی محسوسات عالم شهادت و وجهی بسوی حضرت خیال منفصل

28. Corbin, *Creative Imagination in the Sufism of Ibn 'Arabi*, pp.. 185, 186.

۲۹. ابن عربی، فتوحات المکیه، ج ۲، ص ۳۱۱ - ۳۱۲.

30. Corbin, *Creative Imagination in the Sufism of Ibn 'Arabi*, p. 210.

۳۱. کاشانی، کمال الدین عبدالرزاق، شرح فصوص الحکم،

قم، انتشارات بیدار، ۱۳۷۰، ص ۱۶۳.

۳۲. همان، ص ۱۹۱.

۳۳. ابن عربی، فتوحات المکیه، ج ۳، ص ۲۱۱.

۳۴. نحل / ۹۶.

۳۵. کهف / ۶۵.

۳۶. انعام / ۵۹.

۳۷. لقمان / ۳۴.

۳۸. حجر / ۲۱.

۳۹. ابن عربی، فتوحات المکیه، ج ۳، ص ۱۹۲ - ۱۹۳.





و عالم غیب و ملکوت، و حضرت خیال را وسیعتر از عالم شهادت قرار داد و برای آن حضرت در بین قوای انسانی، قوه‌ای بنام قوه خیال قرار داد که روبسوی قوای روحانی معنوی مانند قوه مصوره، فکر، حفظ، وهم و عقل دارد و به انسان دستور داد تا از این قوای معنوی محافظت کند. پس اگر انسان مراقب خوراکش نباشد و توجه به صلاح مزاج و روح حیوانی مدبر بدن نداشته باشد این قوا ناتوان شده، خیال و تصور او فاسد، و فکر و حافظه‌اش ضعیف شده و بواسطه فساد آلات ادراکی، عقل وی معطل می‌گردد در حالیکه در صورت صلاح مزاج و روح حیوانی، قوای روحانی و معنوی انسان، اصلاح می‌گردند.^{۴۰}

نفس است که عبارتند از:

۱-۱-۲. قوه مصوره

قوه مصوره انسان تحت حکم عقل و وهم است که عقل با امری، و وهم با امر دیگر در آن قوه تصرف می‌کند. ماده قوه مصوره از نوع محسوسات است که خیال بهرگونه که بخواهد آن مواد را ترکیب می‌نماید، چنانکه قوه مصوره، اموری را از موجودات مختلف محسوس اخذ می‌کند و سپس از آنها شکلی غریب ترکیب می‌کند که برایش هیچ عینی در عالم خارج وجود ندارد. پس قوه مصوره رئیس قوه خیالیه است هرچند که قوه خیالیه نیز از جهتی دیگر بر قوه مصوره تسلط دارد.^{۴۱}

۱-۲. نفس انسان و ارتباط با عالم شهادت و محسوسات
نفس انسان که واسطه میان غیب و شهادت است بوسیله آلاتی با عالم شهادت ارتباط برقرار می‌کند. بعنوان مثال چشم، دیدنیها را درک می‌کند و بسوی خیال می‌برد و خزانه خیال را پر می‌کند. باین ترتیب بسیاری از رویاها ناشی از اموری است که خیال متصل بوسیله حواس در بیداری ضبط کرده و این متخیلات دو نوع است: یا صورتشان را از طریق حس ادراک نموده و یا اجزاء صورتشان را از طریق حواس درک کرده است اما بصورتی متفاوت از عالم حس آنرا صورت می‌بخشد. بنابراین خیال از جهت مناسبتی که با ادراکات حسی دارد حس مشترک نامیده شده است و اگر برخی ادراکات حسی اشتباه باشد نتیجه خطای حس نیست بلکه بخاطر خطای حاکم است که وراء حس می‌باشد.^{۴۲} که به عقیده ابن عربی این حاکم خطا کار عقل است.

۱-۲-۲. قوه حافظه

یکی از قوای روحانی نفس ناطقه، قوه حافظه است که خداوند آنرا عامل حفظ هرچه در نفس جمع‌آوری شده قرار داده است و لذا قوه حافظه دارای دو عامل است: یکی ذکر که حافظه را به حفظ معانی مجرد از ماده وامی‌دارد و دیگری خیال که حافظه را به حفظ مثالها وادار می‌کند و می‌توان گفت حواس، محسوسات را بسوی خیال بالا می‌برند و خیال آنها را با قوه حافظه حفظ می‌کند.^{۴۳}

۱-۳. فکر

از جمله آزمایشهای خداوند برای انسان، قوه فکر است که خداوند آن را خادم عقل قرار داد و عقل را مجبور کرد

از طرف دیگر آنچه در نفس آدمی باعث شناخت امور حسی می‌شود حواس باطنی یا قوای روحانی

۴۰. همان، ج ۱، ص ۲۴۱؛ ج ۲، ص ۳۹۱؛ ج ۳، ص ۳۸.

۴۱. همان، ج ۱، ص ۹۴؛ ج ۲، ص ۴۴؛ ج ۳، ص ۳۸.

۴۲. همان، ج ۱، ص ۱۲۵؛ ج ۲، ص ۴۸؛ ج ۳، ص ۱۶۴.

۴۳. همان، ج ۳، ص ۴۰۵.

■ بسیاری از رؤیاها ناشی از اموری است که خیال متصل بوسیله حواس در بیداری ضبط کرده و این متخیلات دو نوع است: یا صورتشان را از طریق حس ادراک نموده و یا اجزاء صورتشان را از طریق حواس درک کرده است اما بصورتی متفاوت از عالم حس آنرا صورت می‌بخشد.

ضروریاتی که برایش فطری می‌باشد.^{۲۵}

درباره غلبه خیال بر عقل می‌توان گفت که عقل جز با تصور، هیچ معنایی را نمی‌پذیرد و تصور، ناشی از صورتی است که خیال به آن حکم کرده است. پس عقل مقید به وهم است بجز در علوم ضروری که وهم هیچ تسلطی بر آنها ندارد و انسان بواسطه علم ضروری می‌داند که هیچیک از معانی از سنخ مواد یا در اعیان مواد نمی‌باشند و در عین حال چاره‌ی ندارد جز اینکه آن معانی را صورت ماده بدهد و از پشت حجاب رقیقی که خیال به او عطا می‌کند در معانی بنگرد.^{۲۶}

۲-۱-۵. قوه متخیله

ابن عربی معتقد است سلطه و قوت اسم الهی «القوی» در خلق قوه متخیله و خیال ظاهر می‌شود زیرا هیچ امری برای قوه خیال محال نیست و این قوه هیچگونه محدودیت و اطلاق در تصرف ندارد و همه چیز نزد این قوه، قابل بالذات و ممکن‌التصور است و اجتماع و ارتفاع نقیضین تنها بوسیله این قوه ممکن است.^{۲۷}

باین ترتیب خیال، قوه هیولانی قبول‌کننده‌ای است که هر صورتی را که حس عطا می‌کند می‌پذیرد و نیز بواسطه قوه مصوره، صور مختلف را با یکدیگر ترکیب

۴۴. همان، ج ۱، ص ۱۲۵؛ ج ۴، ص ۱۸۵.

۴۵. همان، ج ۱، ص ۹۴؛ ج ۳، ص ۲۳۴.

۴۶. همان، ج ۳، ص ۳۶۴.

۴۷. همان، ج ۴، ص ۳۲۲.

که با وجود سیادتش بر فکر آنچه را که به انسان اعطا شده از فکر اخذ نماید، در حالیکه برای فکر جز در قوه خیال محلی قرار نداد. خداوند قوای خیالی را محلی جامع برای آنچه قوای حس به انسان عطا می‌کند قرارداد و قوه مصوره را برای آن قوا ایجاد کرد. پس در قوه خیال چیزی حاصل نشود مگر آنچه که حس یا قوه مفکره به آن عطا کرده است، و گفته شده برای فکر میزانی بین حق و باطل قرار داده شده که در قوه خیال است و لذا وسیع بودن عالم خیال برای اهل نظر عقلی باعث حیرت است، زیرا برای قوه مفکره جز در حضرت خیال تصرفی نیست زیرا مواد تفکر از خزانه خیال اخذ می‌شود و خزانه خیال، آنها را از قوای حسی اخذ کرده و یا توسط قوه مصوره تصویر کرده است که با قوه فکر، خیال صور محسوس، به معقولات ملحق می‌شود زیرا خیال، صور محسوسات را که متکاثف هستند توسط برزخش تلطیف و روحانی می‌نماید.^{۲۸} و این امر می‌تواند نقطه آغاز سیر معرفت‌شناسانه و قوس صعود در عالم خیال تلقی شود.

۲-۱-۴. عقل

و اما عملکرد عقل در نفس انسان چنین است: هنگامیکه قوه مفکره بسوی خیال می‌آید نیازمند قوه مصوره است تا اموری را که خیال ضبط کرده ترکیب نماید و صورتی که دلیل بر امری است ایجاد شود. باین ترتیب برهان عقلی به محسوسات یا ضروریات که اموری فطری هستند، مستند می‌شود. پس هنگامیکه فکر، آن دلیل را تصور کند عقل آن صورت را از او اخذ می‌نماید و سپس بوسیله آن دلیل بر مدلول حکم می‌کند. باین ترتیب دانسته شد که عقل تا چه حد نیازمند سایر قواست و ضعف و علت آن قوا تا چه حد می‌تواند باعث خطای براهین عقلی شود و لذا با نظر به ذات عقل هیچ علمی نزد او حاضر نیست بجز





می‌کند.

پس لطیفهٔ انسان بواسطهٔ قوهٔ خیال هرچه را که از طریق حواس و قوا به او اعطا می‌شود ادراک می‌نماید و تمامی معلومات را می‌پذیرد و به نفس انسان منتقل می‌سازد.^{۴۸}

در نگاهی دقیقتر می‌توان گفت صور خیالی در دو موطن متحد با نفسند: یکی در موطن وجود جمعی خیال، که مقام وجود اجمالی صور خیالی باشد^{۴۹} دوم در موطن ظهور صور خیالی در مقام خلاقیت نفس. در مرتبهٔ خیال اول، انطواء کثرت در وحدت و در مرتبهٔ خیال دوم انطواء وحدت در کثرت رخ می‌دهد.^{۵۰}

۲-۲. شأن متعالی نفس انسان و ارتباط با عالم ملکوت در یک تقسیمبندی کلی می‌توان گفت وجوه نفس پنج است:

۱. آنچه با حق مواجه می‌شود که فرمود: «و لکل وجهه هو موئلیها»^{۵۱}

۲. آنچه با عالم مجردات و ارواح مواجه می‌شود،

۳. آنچه با عالم مثال مواجه می‌شود،

۴. آنچه با عالم شهادت مواجه می‌شود،

۵. آنچه با مقام «احدیت جمع» مواجه می‌شود و قلب مختص به این مرتبه همان قلب تقی نقی است که نقطه واسط بین ظاهر و باطن است.^{۵۲}

در تعبیری دیگر جامع میان تنزیه که مدرک روح است و تشبیه که مدرج جسم است لطیفه‌یی است که نفس ناطقه نامیده می‌شود و آنرا می‌توان در عرف اهل الله قلب نامید.^{۵۳} از آنچه گذشت بر می‌آید که فرایند قوس نزولی و سیر وجودی را می‌توان بصورت زیر توضیح داد: فراخور هر تنزل، عالمی است که وجود در آن عالم به تعین دیگر ظهور می‌کند و خود را به خود می‌نماید. پس وجود از حضرت واحدیت و

الهیّت که عالم آن جبروت است به حضرت لوح محفوظ تنزل فرمود که عالم او را ملکوت، عالم امر و نفس ناطقه خوانند و این نفس ناطقه را باعتبار ادراک کلیات و تجردی که دارد عقل می‌خوانند و باعتبار ادراک جزئیات و تعلقاتی که به اجرام سماوی دارد نفس می‌خوانند تا چنان شود که صور آن کلیات عقلیه متصف در نفس، بصورت جزئیات ظهور کند تا جزئیات بواسطه آن کلیات حفظ شوند و کلیات در عالم شهادت بواسطه جزئیات ضبط گردند و هرگاه نفس جزئیة منطبعة، مجرد از نفس ناطقه اعتبار شود آن را عالم مثال گویند.^{۵۴} نفس انسان بعنوان واسطه میان روح نورانی خدایی و مادهٔ متکاثف و تاریک و یا واسطه میان نور و ظلمت که هیچ وجه اشتراکی ندارند عمل می‌کند چنانکه روح، یگانه، نورانی، لطیف، متعالی و نامرئی است در حالیکه ماده، متکثر، تیره، متکاثف، پست و مرئی می‌باشد و لذا نفس هم واحد

۴۸. همان، ج ۲، ص ۶۹۱.

۴۹. نفس به هر چیز که علم پیدا کند. عرضی به آن منضم نمی‌شود بلکه بحسب جوهر ذات شدید می‌شود و ارتقایی به طرف عالم آخرت برایش حاصل می‌گردد و لذا علم به اشیاء حاکی از خروج نفس از قوه به فعلیت و از نقص به کمال است نفس در مقام استکمالی از مقام نازل به مقام عالی صعود می‌نماید و فیض حق به باطن او می‌رسد تا توانایی پیدا کند و در مقام قوس نزول، صوری حاکی از کمال و فعلیت در خود ایجاد نماید.

۵۰. آشتیانی، سید جلال‌الدین، شرح مقدمه قیصری بر فصوص الحکم، تهران، دفتر تبلیغات اسلامی، ۱۳۶۵، ص ۵۳۱ - ۵۳۴.

۵۱. بقره/ ۱۴۸.

۵۲. امام خمینی تعلیقات علی شرح [قیصری] فصوص الحکم و مصباح الانس، قم، مؤسسه پاسدار اسلام، ۱۴۰۶، ق، ص ۱۶.

۵۳. ابن ترکه، صائِن الدین، شرح فصوص الحکم، تحقیق محسن بیدارفر، قم، انتشارات بیدار، ص ۶۸۸.

۵۴. پارسا، خواجه محمد، شرح فصوص الحکم، تصحیح جلیل مسگرنژاد، تهران، مرکز نشر دانشگاهی، ۱۳۶۶، ص ۹.

است هم کثیر؛ هم نورانی است هم ظلمانی، هم لطیف است هم کثیف؛ هم متعالی است هم پست. و لذا هویت نفس همان هویت خیال می‌باشد.^{۵۵} نفس، جامع میان غیب و شهادت، و بطون و ظهور است.^{۵۶} هانری کربن درباره ضرورت عالم مثال و عالم نفس می‌نویسد: اگر عالم نفس - که بعنوان عالمی میانجی در حکمت سنتی ایران حفظ شده - از میان برود چه اتفاقی خواهد افتاد؟ وی تصریح می‌کند که رابطه هر یک از عقول عالم با نفس محرک فلک آن، نمونه‌یی از نسبت انسان با روح القدس بود که در جهان‌شناسی ابن‌رشد از میان رفت و در صورت از میان رفتن عالم خاص نفس یا عالم مثال، طرح فرشته‌شناسی و علم النفس اشراقی نابود خواهد شد. او معتقد است در اینجا بحث بر سر وجود معنوی جوهر نیست تا جاودانگی آن در پیوند با فرشته - روح القدس حفظ شود بلکه محل بحث امر معقول می‌باشد.^{۵۷}

۲-۱-۲. قدیم، بیزمان و بیمکان بودن نفس

یکی از مسائلی که از دیر باز بین فلاسفه و حکما مطرح بوده مسئله قدیم یا حادث بودن نفس و تقدم یا عدم تقدم آن بر بدن در پیدایش است. جمعی از حکما پیروی از افلاطون، به قدیم بودن نفس و تحقق آن قبل از پیدایش بدن معتقد بوده‌اند و عده‌یی نیز چون ارسطو، نفس را حادث دانسته‌اند و برخی نیز ازلیت نفس را نپذیرفته ولی به ابدیت آن معتقد بوده‌اند. اکثر عرفا (و از جمله ابن عربی) نفس را قدیم می‌دانند و علاوه بر ابدیت، ازلیت آن را نیز می‌پذیرند. بقول یکی از محققان دیدگاهی که ازلیت نفس را نپذیرد و صرفاً آن را ابدی شمارد راز پیدایش نفس را تبیین نمی‌کند. حضور ساحت مجرد از زمان در نفس نه تنها بمعنای ابدیت در آینده بلکه بمعنای ازلیت

■ نفس انسان بعنوان واسطه میان روح نورانی خدایی و ماده متکاثف و تاریک و یا واسطه میان نور و ظلمت که هیچ وجه اشتراکی ندارند عمل می‌کند چنانکه روح، یگانه، نورانی، لطیف، متعالی و نامرئی است در حالیکه ماده، متکثر، تیره، متکاثف، پست و مرئی می‌باشد و لذا نفس هم واحد است هم کثیر؛ هم نورانی است هم ظلمانی، هم لطیف است هم کثیف؛ هم متعالی است هم پست.

در گذشته نیز هست زیرا چیزی که آغاز زمانی داشته باشد ابدی نیز نمی‌تواند باشد. اگر نفس حامل مثال و صورت الهی است پس در بیزمانی، نشئت گرفته و متعلق به عالم معناست نه جهان طبیعت.^{۵۸}

۲-۲-۲. دوساحتی بودن نفس

نفس بعلت تعلقات روحانی و جسمانی قادر است یا به درون خزیده و یا به بالا عروج کند و از ساحت زمان و مکان بیرون رفته فانی و مدهوش شود و در عین حال دوباره از آن ساحت بیزمان و بیمکان به عالم دنیا و هوشیاری در این نشئه بازگشته و خوشتن را در این عالم بیابد. یعنی فانی شدن او از یک نشئه بمعنای معدوم شدن آن نیست چنانکه در حکایت موسی (ع) هنگامیکه خداوند بر وی و بر کوه تجلی کرد هم کوه و هم موسی فانی شدند اما موسی برعکس

55. Chittick, W.C., *Imaginal Worlds*, State University of New York Press, 1994, p.71.

56. Ibid, p.73

۵۷. کربن، هانری، فلسفه ایرانی، فلسفه تطبیقی، ترجمه جواد طباطبایی، تهران، توس، ۱۳۶۹، ص ۱۲۷.
۵۸. کاکایی، قاسم، وحدت وجود به روایت ابن عربی و مایستر اکهارت، تهران، هرمس، ۱۳۸۱، ص ۲۸۷.

■ فیض حق و مددی که

سبب بقاء ماسوی الحق در تمام عالم
علوی و سفلی است بوسیله انسان کامل
و از مرتبه او واصل می شود و اگر مقام
برزخیت انسان کامل نبود

چیزی از عالم

بخاطر عدم مناسبت،

مدد الهی و وحدانی را قبول نمی کرد

و عالم نابود می شد.



کوه که فاقد نفس است به هوش آمد. ۵۹، ۶۰

۲-۲-۳. بینام بودن ذات نفس

هنگامیکه عبد از همه اسماء خویش که لازمه سرشت
اوست و از همه صورتهایی که بر آن آفریده شده خارج
شود - بنحوی که از او هیچ صفت و اسمی، بجز
عین، باقی نماند - در این هنگام نزد خدا از مقربان
خواهد بود، چنانکه ابویزید بسطامی گفت: من اینک
هیچ صفتی ندارم و مقصودش زمانی بود که خدا وی
را در مقام مذکور مقیم داشت. ۶۱

از نظر ابن عربی این موقف، مقام بیمقامی است
چنانکه خداوند فرمود: «یا اهل یثرب لا مقام لکم» ۶۲
و لذا این مقام مقید به هیچ صفتی نمی شود. ۶۳ در این
مقام خدا و نفس به وحدت می رسند زیرا نفس از هر
صفت و تعلقی تهی می گردد و در نتیجه با خداوندی
که او نیز تحت هیچ حکمی قرار ندارد یکی می شود.
بالاترین طایفه کسانی هستند که مقامی ندارند زیرا
مقامات بر صاحب مقامات حاکمند و شکی نیست
که بالاترین طایفه حاکمانند نه محکومان. آنان الهیون
هستند زیرا حق، عین آنهاست و او احکم الحاکمین
است. ۶۴

۲-۲-۵. چگونگی شناخت خدا از طریق شناخت

نفس

ابن عربی می نویسد: خدا شبیه چیزی نیست و هیچ
چیز شبیه خدا نمی باشد. حال چگونه ممکن است
کسی که شبیه اشیاء است - یعنی انسان - بتواند
کسی را که هیچ شباهتی به اشیاء ندارد بشناسد؟ ۵۸
قیصری در مقدمه خود بر فصوص از دو فنا که یکی
وحدت با خدا در قوس نزول و دیگری وحدت با
خدا در قوس صعود می باشد بعنوان اختفای حق در
عبد و اختفای عبد در حق یاد می کند. او می نویسد
فنا گاهی باختفای تعینات خلقی در وجه ربوبی
است که این اختفا در مقابل اختفای حق در عبد
یعنی هنگامی است که حق عبد را ظاهر می سازد؛
یعنی همانطور که تعینات خلقی با تجلی الهی در
مراتب کثرت، وجود پیدا می کند با تجلی ذاتی در
مراتب وحدت نیز [همان تعینات] زایل می گردند. ۶۵

۲-۳. مقام برزخیت جامع

ابن عربی درباره برزخیت مقام محمدی بلحاظ
وجودشناسی، نبی اکرم حضرت محمد(ص) را
وجودی ازلی می داند که نماینده مرتبه‌ی از اعیان

۵۹. «فلما تجلی ربه للجبل جعله دكا و خرّ موسى صعقا فلما افاق» اعراف / ۱۴۳.

۶۰. ابن عربی، فتوحات المکیة، ج ۲، ص ۵۴۰: کاکایی، وحدت وجود به روایت ابن عربی و مایستر اکهارت، ص ۲۹۰.

۶۱. ابن عربی، فتوحات المکیة، ج ۴، ص ۱۳.

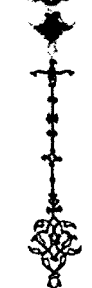
۶۲. احزاب / ۱۳.

۶۳. ابن عربی، فتوحات المکیة، ج ۲، ص ۴۶: کاکایی، وحدت وجود به روایت ابن عربی و مایستر اکهارت، ص ۲۹۵.

۶۴. ابن عربی، فتوحات المکیة، ج ۳، ص ۵۶.

۶۵. همان، ج ۱، ص ۱۱۹.

۶۶. قیصری، شرح فصوص الحکم، ص ۱۱۸ - ۱۱۹: کاکایی، وحدت وجود به روایت ابن عربی و مایستر اکهارت، ص ۳۰۱.



ثابت^{۶۷} است. این مرتبه وجودی حضرت محمد(ص) همان تجلی حق در اولین مرحله از تجلی ابدی می باشد. حضرت محمد بعنوان انسان کامل در سطح کونی، اولین تعین حق است و بلحاظ قولی (کُن) اولین مخلوق خداست. ابن عربی با استناد به این حدیث پیامبر که «اول ما خلق الله نوری» می نویسد این نور اساس آفرینش جهان است که همان عقل اول یا ضمیر الهی است که خداوند بوسیله آن خود را برای خود «در مقام احدیت مطلق» متجلی کرد^{۶۸} که جنبه قابلیت آن صادر اول، «عبودیت» و جنبه فاعلیت آن «ربوبیت» محمدی است و لذا در آن جنبه که روح محمدی اصالتاً عبد آفریده شده بود هیچگاه طلب سروری نکرد بلکه دائماً در سجده بود و اگر قیام می کرد نیز در حال انفعال بود لذا خداوند تکوین را از او آغاز کرد و از جنبه «ربوبیت»، به او مرتبه فاعلیت در سایر انقاس بخشید.^{۶۹}

باین ترتیب به انسان کامل «عبد» گفته می شود زیرا از آن حیث که نبوده و سپس هست شده، مکلف است؛ و به او «رب» گفته می شود از آن حیث که «خلیفه» است و بصورت خداست و بهترین گونه شکل گرفته. پس انسان کامل برزخ میان جهان و خدا، جامع حق و خلق و خط فاصل میان حضرت الهی و حضرت کونی - مانند خط فاصل میان سایه و آفتاب - می باشد و این حقیقت اوست.^{۷۰}

در لطائف سبعة وجود آدمی، طبع انسان کامل، مطابق با کتاب مسطور و رق منشور است و لطیفه نفس او مطابق با کتاب قدر و لوح محو و اثبات می باشد و لطیفه قلب انسان کامل نظیر لوح محفوظ، و لطیفه روح او نظیر کتاب جبروتی و قلم اعلی و عقل اول، و لطیفه سر او نظیر کتاب لاهوتی، و حضرت واحدیت و برزخیت کبری و لطیفه خفی او محاذی با حضرت

احدیت ذاتی و مقام «أو أدنی» ی آنست.^{۷۱} بنابراین فیض حق و مددی که سبب بقاء ماسوی الحق در تمام عالم علوی و سفلی است بوسیله انسان کامل و از مرتبه او واصل می شود و اگر مقام برزخیت انسان کامل نبود چیزی از عالم بخاطر عدم مناسبت، مدد الهی و وحدانی را قبول نمی کرد و عالم نابود می شد.^{۷۲}

۳. انسان کامل محل سیر معرفتی در قوس صعود
اگر انسان بخواهد کامل شود باید بتواند همه چیز را در قوس صعود در حضرت خیال منفصل ببیند خواه اعیان ثابت، خواه اشیاء طبیعت، و خواه خود را، که مدرک آنهاست زیرا همه، صور عرضی ذات الهی در مراتب مختلف هستی می باشند که در خلال همه آن حضرات، جریان لایتناهی و پیوسته هستی الهی جریان دارد.^{۷۳} باین ترتیب انسان که از نظر وجود مادی مؤخر از سایر موجودات و در پایینترین قسمت قوس نزول است با قرار گرفتن در سیر معرفتی تا بالاترین مرتبه در قوس صعود پیش می رود.

انسان کامل نه تنها تمامی صورتهای تجلی را که در سراسر جهان پراکنده است در خود جمع کرده بلکه از این تمامیت آگاه نیز هست و بهمین دلیل احدیت

۶۷. او جامع اسماء الهی بود که پروردگار به حضرت آدم(ع) آموخت. ابن عربی، فصوص الحکم، به کوشش ابوالعلاء عقیفی، قاهره، ۱۹۴۶، ص ۲۱۴.

۶۸. همان، ص ۲۴۹.

۶۹. همان، ص ۲۲۰.

۷۰. ابن عربی، انشاء الذوات، ص ۲۱ - ۲۲.

۷۱. آشتیانی در: جندی، شرح فصوص الحکم، پاورقی ص ۵۵.

۷۲. جامی، نقد النصوص فی شرح نقش الفصوص، ص ۹۶ - ۹۷.

۷۳. ابن عربی، فصوص الحکم، ص ۱۸۷ و ۲۳۱.



جامعی که انسان پدیدآورنده آنست مشابه احدیت حق است و انسان باین مفهوم بصورت خداست و بهمین دلیل خلیفه خدا در زمین است.^{۷۳} اولین مرتبه در قوس صعود، مرتبه خیال متصل است که نقطه آغاز حرکت انسان در راه شهود حق می باشد که در این قسمت به آن پرداخته می شود.

۳-۱. خیال متصل

استحاله هایی که در عالم رخ می دهند برخی سریعند مانند استحاله ارواح و معانی به صورتهای جسدی که در وجود عماء پدیدار می شوند و برخی نیز کند هستند مانند استحاله آب به هوا، هوا به آتش، نطفه به انسان و عناصر به گیاه و حیوانات، اما هیچیک از این استحالات دارای سرعت استحاله صورتهای در قوه متخیله انسان که همان «خیال متصل» است نمی باشد. فرق میان خیال متصل و خیال منفصل این است که خیال متصل با از میان رفتن تخیل کننده از میان می رود اما خیال منفصل یک حضرت ذاتی است که همواره پذیرای معانی و ارواح است و با خاصیت خود ارواح را مجسد می سازد هرچند خیال متصل، خود از خیال منفصل نشئت می گیرد.

تأکید ابن عربی همواره بر اینست که فعالیت خیال همیشه در همبستگی با صورتهای محسوس روی می دهد.^{۷۵} پس خیال، همه صور را اعم از موجود یا معدوم بصورت امری محسوس تصور می کند که هرچند بصورت جمعی دارای وجود عینی نیست اما اجزاء آن صورت، اجزاء وجودی محسوس هستند. پس خیال میان اطلاق و تقیید جمع می کند.^{۷۶}

و آنچه از عماء یا خیال مطلق توسط انسان ضبط می شود توسط خیال متصل ضبط شده است و لذا محتضر چاره یی ندارد جز اینکه آنچه را بوسیله خیال

مدرک و مدرک هر کدام

بر دو نوع هستند: اولین قسم مدرک

آنست که درک می کند و قوه تخیل دارد؛

دومین قسم مدرک آنست که

درک می کند اما فاقد قوه

تخیل است.

متصل معتقد شده است در حضرت خیال مطلق و منفصل تخیل نماید. بنابراین محتضر هرگز نمی تواند حق را از قوه خیال مجرد نماید زیرا برای احتضار حال استشراف بر حضرت خیال منفصل دست می دهد.^{۷۷}

اجسام نوری مانند ملائکه قوه خیال ندارند زیرا خود عین خیال هستند. خیال از جهت تنوع در صور، وسیعتر از ارواح است زیرا بیشتر از سایر عناصر، تشکل در صور را قبول می کند و همچنین آنچه را برایش صورت نیست، صورت می بخشد.^{۷۸}

۳-۱-۱. نقش خیال متصل در علم

ابن عربی می نویسد ما نمی گوئیم که علم، تصور معلوم است - آنگونه که اهل فلسفه می گویند - بلکه بعقیده ما علم درک ذات مطلوب فی نفسه است پس علوم یعنی معلومات هنگامیکه با ذواتشان برای عالم ظاهر شدند و عالم آنها را فی نفسها درک کرد آنگاه علم صحیح و ادراک تام، واقع شده است، علمی که در آن هیچ شبهه نیست - خواه آن معلوم، وجودی

۷۴. کاشانی، شرح فصوص الحکم، ص ۱۱؛ ایزوتسو، صوفیسم و تائوئیسم، ص ۲۳۵.

۷۵. ابن عربی، فتوحات المکیه، ج ۱، ص ۱۶۳.

۷۶. همان، ج ۳، ص ۴۷۰.

۷۷. همان، ج ۲، ص ۲۹۶ و ۳۱۰.

۷۸. همان، ج ۴، ص ۳۸۹؛ ج ۱، ص ۱۴۸-۱۴۹.

باشد یا عدمی، سلبی باشد یا اثباتی، کثیف باشد یا لطیف، ربّی باشد یا مربوبی، حرفی باشد یا معنایی، جسمی باشد یا روحی، مرکب باشد یا مفرد، صفت باشد و یا موصوف. پس عدم در صورت وجود یا بالعکس تخیل می‌شود و نیز سلب در صورت اثبات یا بالعکس، و لطیف در صورت کثیف یا بالعکس، و رب به صفت مربوب، و یا مربوب به صفت رب، و معانی در صورت اجسام تخیل می‌شوند. پس کسی که برایش هر یک از این صور ظاهر شود نیاز به قوه الهیهی دارد تا از صور جسمانی به آن معانی که در این صور ظاهر شده منتقل گردد که این همان حضرت خیال و تمثیل و قوه مفکره است که اصل آن جسم طبیعی است که مانند حوضی است، و قعر این حوض، همان خزانه خیال است. پس باید برای کسب علم از فکر مدد جست و فکر از خزانه خیال استفاده می‌کند، و به امور متخیله قید می‌زند، و آنها را مقید می‌سازد، و سپس نتیجه بدست آمده را از صور خالص می‌سازد. ابن عربی معتقد است فکر معصوم از خطا نیست.^{۷۹} او می‌نویسد: مدرک و مدرک هر کدام بر دو نوع هستند: اولین قسم مدرک آنست که درک می‌کند و قوه تخیل دارد؛ دومین قسم مدرک آنست که درک می‌کند اما فاقد قوه تخیل است. مدرک نیز بر دو نوع است: اولین نوع آنکه دارای صورت است و مدرک فاقد قوه تخیل آنرا با صورتش ادراک می‌کند اما قدرت صورتبخشی و تصور آن را ندارد و مدرک دارای قوه تخیل هم آنرا ادراک می‌نماید اما به آن صورت می‌بخشد و آنرا تصور می‌کند. دومین نوع مدرکی است که فاقد صورت است و بهیچ نحو به ادراک و علم در نمی‌آید.

پس تصور برای عالم تنها از حیث تخیل مدرک می‌باشد و لازمه ادراک معلوم، وجود صورتی است که

خیال، آن صورت را حفظ می‌کند و لذا اموری را که خیال حفظ نمی‌کند برایشان صورتی وجود ندارد. پس در صورتی عالم، معلوم را تصور می‌کند که دارای قوه خیال و تخیل باشد زیرا خیال دارای قوه و تسلطی است که می‌تواند تمامی معلومات را تجسد بخشد و در وسعت خود جمع نماید و سپس بر آنها حکم کند. این امر از آنجاست که خیال قادر است محسوس را به معنا، و معنا را به محسوس مبدل نماید و اما با وجود این قدرت، دچار ضعف نیز هست زیرا استقلال نفسانی ندارد آنچنان که ماده یا معنا هر کدام دارای استقلال هستند و لذا قوه ابداع از آن مفکره است نه خیال متصل.^{۸۰}

ابن عربی گاهی از خیال با نام «وهم» یاد می‌کند و در ترسیم نقش خیال یا وهم در استدلال می‌نویسد: وهم مدرک کل است و عقل مدرک کلی است. ابن عربی وهم را مناط حکم تشبیه می‌داند و می‌نویسد در ادراک کل مانند اعضاء زید، روشن است که زید حقیقتی واحده، شخصیه و حالیه است و اینکه دستش غیر از صورتش، و پایش غیر از سر و چشمش است پس او کثیر واحد یعنی کثیر بالصور و واحد بالعین است، که این کل را خیال تصور می‌کند. اما کلی آنست که مدرک عقل و مناط حکم تنزیه است و آن اینکه انسان که واحد بالعین است دارای وحدت نوعی است و عمرو، زید نیست و زید، جعفر نیست و

پس جهت استدلال هم تخیل لازم است، و هم تعقل بدون تخیل ممکن نیست و بیان دیگر هم تشبیه خیالی لازم است و هم تنزیه عقلی ضروری است.^{۸۱}

۷۹. همان، ج ۲، ص ۵۹۴.

۸۰. همان، ج ۱، ص ۴۲؛ ج ۴، ص ۳۱۵.

۸۱. ابن ترکه، شرح فصوص الحکم، ص ۷۷۸.

