«خیال» از دیدگاه ابن‌عربی و مولوی

ابراهیم رضایی*
قاسم کاکائی**

چکیده: در آثار ابن‌عربی، ازجمله *فتوحات مکیه* و *فصوص‌الحکم* و در *مثنوی معنوی* مولانا، اصطلاح «خیال» به معانی متعددی ظاهر شده است. ابن‌عربی، سیاههٔ روشن‌تر و مفصل‌تری از خیال، هم به‌عنوان یکی از قوای پنج‌گانهٔ نفس و هم به‌مثابه یکی از ساحات گستردهٔ وجود، ارائه می‌دهد؛ و درنهایت، او به‌حیث آفاقی و انفسی خیال، به‌منزلهٔ گسترهٔ وقوع تجربیات دینی، توجه بیشتری مبذول کرده است. ازسوی‌دیگر، مولوی به جنبهٔ دنیوی و نفسانی خیال نظر دارد که با تعبیه و تشکیل صور متکثر، راه اساسی طی طریق عرفانی است. پس میان این دو عارف در شعب معانی خیال اختلافی وجود ندارد، اما هریک به جنبه‌ای از جنبه‌های آن پرداخته است. ابن‌عربی آن را در حوزهٔ تتبع علمی حفظ می‌نماید و مولوی در حوزهٔ تحقیق عقلی با آن ستیز می‌کند.

کلیدواژه‌ها: خیال، وجودشناسی، معرفت‌شناسی، وجود، عدم، رؤیا

---

* استادیار گروه معارف اهل البیت، دانشگاه اصفهان E-mail:rezaeeebrahim@yahoo.com
** استاد دانشکده الهیات و معارف اسلامی دانشگاه شیراز E-mail :gkakaie@rose.shirazu.ac.ir
دریافت مقاله: ۹۲/۱۲/۳ پذیرش مقاله: ۹۳/۲/۳۰

[Downloaded from erfanmag.ir on 2026-11-14]

مقدمه

عنصر خیال، همچنان‌که در فضای ادبیات و به‌طورکلی هنر نقش کلیدی ایفا می‌کند، در گسترهٔ دین و عرفان نیز نقش بسیار مهمی را برعهده گرفته است. این نقش نه‌فقط در حوزهٔ وجودشناسی، بلکه در حوزهٔ معرفت‌شناسی نیز تصدیق می‌شود. تخیل و ایجاد یا کشف ارتباط میان امور مشابه در فضای ادبی، به تلطیف ذهن می‌پردازد؛ اما در عرفان و دین، خیال درصورتی‌که نفس به‌نحوی اصولی و روشمند، ریاضت‌های علمی و عملی را بر خود هموار کرده باشد، ساحت شهود طرایف و ظرایف حقیقت و الهام است. در اینجا نفس تنها آیینهٔ مواهب الهی واقع می‌شود و برای ایجاد یا کشف رابطهٔ متشابه تلاشی نمی‌کند. باوجوداین، خیال، در نفس هوش‌پرور و گرفتار ظواهر، منبع صور ذهنی مغشوش و مشغله‌سازی است که خود را از واقعیت و حقیقت دور نگه می‌دارد.

این دو مفهوم متضاد، در معنای تحت اللفظی واژهٔ خیال نهفته است. خیال در زبان عربی معنای به‌نظر رسیدن را افاده می‌کند. بنابراین آنچه در قلمرو خیال ادراک می‌شود، هم آنچه می‌نماید هست و هم آنچه می‌نماید نیست. گاه از آنچه می‌نماید، شریف‌تر و لطیف‌تر و گاه از آنچه می‌نماید، وضیع‌تر و کثیف‌تر است. در حالت اول نصیبی از حقیقت به همراه دارد و در حالت دوم غیر از بطالت بهره‌ای به همراه ندارد.

در این تحقیق، آرای محیی‌الدین ابن‌عربی (۶۳۸-۵۶۰ق) و مولانا جلال‌الدین بلخی (۶۷۲-۶۰۴ق)، در باب خیال، از هر دو منظر وجودشناسی و معرفت‌شناسی بررسی می‌شود. شأن خیال چه به‌عنوان حضرتی از حضرات خمس و چه به‌عنوان قوه‌ای در نفس، نزد هر دو عارف امری پذیرفته شده است و در این زمینه نوآوری و خلاف‌ورزی، عین بدعت و جهل شمرده می‌شود. اما به‌طور مشخص و برجسته، ابن‌عربی به توجیه صور مسجلی عنایت و اهتمام خاصی نشان می‌دهد؛ زیرا به یک معنا، او فیلسوف دین و نظریه‌پرداز عرفان است و تعهد دارد که بر خفایا و زوایای پرسش‌برانگیز این دو حوزه پرتو بیفکند، همچنان‌که او حتی‌المقدور این تعهد را به‌ویژه در دو دایرةالمعارف عرفانی ـ دینی خود، یعنی *الفتوحات المکیه* و *الفصوص الحکم* به انجام رسانیده است.

ازسوی‌دیگر، مولوی در *مثنوی معنوی* هرچند به کمک فضای شعری معانی مجرد را در قالب صور تمثیلی ارائه می‌دهد، درنهایت خصلت صورت‌گریز خود را برملا می‌کند. او به دنبال جایی در

[Downloaded from erfanmag.ir on 2026-11-14]

لامکان و عدم تصور و عدم تعین، از همهٔ ساحات وجود و همهٔ قوای نفسانی درمی‌گذرد؛ ازاین‌رو، وی به خیال، پس از تصدیق همهٔ معانی فنّی آن روی خوشی نشان نمی‌دهد، به‌ویژه آنجا که صور خیالی بازنمود زندگی دنیوی و تدابیر معیشت هستند؛ البته مقصود این نیست که ابن‌عربی را ناتوان در چنین خیزش عرفانی معرفی کنیم. منزلت ابن‌عربی، به‌عنوان عارفی عالم به همهٔ مراتب و منازل سیروسلوک، بر همگان شناخته شده است و نیازی به توضیح و تأیید نگارنده ندارد.

این تحقیق، در سه بند و یک نتیجه‌گیری، تنظیم شده است: در بند اول، اقسام معانی خیال در دستگاه نظری ابن‌عربی، کیفیت وقوع یک تجربهٔ خیالی و انواع رویکرد به خیال شرح داده می‌شود. سپس، به معانی خیال در *مثنوی* پرداخته‌ایم و پس از آن به مقایسهٔ نظرات این دو، در رویکرد به خیال، هم از حیث وجودشناسی و هم از جنبهٔ معرفت‌شناسی. در بخش نتیجه پس از ارائهٔ مخلص سه بند گذشته، وجه همت هریک از دو عارف را در پرداختن به «خیال» بررسی کرده‌ایم.

معانی خیال نزد ابن‌عربی

در آثار مختلف ابن‌عربی، به‌ویژه در *فتوحات مکیه* و *فصوص الحکم*، واژهٔ خیال، به مقاصد و معانی متعددی آمده است. برآیند همهٔ این کاربردها و مقصودها دلالت این واژهٔ اساسی است. به هرگونه قلمرویی ـ وجودشناختی یا معرفت‌شناختی ـ میان دو قلمرو که در طول یکدیگر قرار دارند، یعنی یکی در صدر و دیگری در ذیل. پس خیال اصولاً ساحتی برزخی است که مناط و رباط بین دو ساحت دیگر را فراهم می‌کند؛ لیکن برخلاف آنچه معمولاً از این اصطلاح استنباط می‌شود، خیال به‌میزان آن دو قلمرویی که نقش واسطه را در میان‌شان ایفا می‌کند، از حقیقت و واقعیت برخوردار است و بری از لحاظ اعتباری یا افتراضی است.

به‌طورکلی، اصطلاح خیال در آثار ابن‌عربی، چهار مصداق پیدا می‌کند، دو مصداق به عالم وجود نظر دارد و دو مصداق به نفس و قوای معرفتی آن.

الف. کل طبیعت مادی و محسوس

ما عالم طبیعت را از طریق حواس پنج‌گانه ادراک می‌کنیم. به‌واسطهٔ این ادراک، ما طبیعت را به‌مثابه ساحتی مستقل و حقیقتی نفسه جدا از خالق آن می‌پنداریم؛ درحالی‌که چنین نیست و طبیعت قیام به نفس ندارد (ابن‌عربی، ۱۳۷۰: ۱۰۳). بدین معنا، طبیعت امری متوهم است. وجود، منحصر به

[Downloaded from erfanmag.ir on 2026-11-14]

حق‌تعالی است و طبیعت وجود ندارد. بااین‌حال، طبیعت هست و ما آن را به مدد حواسی، ادراک می‌کنیم. بنابراین، طبیعت بین وجود و عدم مقیم است و دقیقاً به همین سبب، مقامی خیال‌گونه دارد:

عالم طبیعت بین وجود و عدم قرار دارد، نه وجود خالص است و نه عدم خالص، پس کل عالم، خیال است؛ به خیالت می‌آید که حق است، ولی حق نیست و به خیالت می‌رسد که خلق است، ولی خلق نیست؛ زیرا نه از هرجهت حق است و نه از هرجهت خلق؛ پس به‌طور قطع می‌دانیم که خلق اگر از حق جدا می‌بود، وجود نمی‌داشت و اگر عین حق بود، خلق نمی‌شد (ابن‌عربی، ۱۴۲۰، ج۴: ۱۵۱).

این بیان، در وهلهٔ اول، سفسطه‌آمیز به‌نظر می‌رسد، لیکن با درک رابطهٔ بین وجود و ماسوی، جان‌مایهٔ عرفانی آن آشکار می‌شود؛ تاآنجاکه به تصریح ابن‌عربی، فهم خیال بودن عالم به‌معنای تحصیل اسرار طریقت است (ابن‌عربی، ۱۳۷۰: ۱۵۹). بدین‌ترتیب، عالم طبیعت از یک‌سو موجود است به وجود خداوند (هو) و ازسوی‌دیگر، غیر از خداوند است (لاهو). طبیعت هو، لاهو است (ابن‌عربی، ۱۴۲۰، ج۲: ۳۷۹).

با این مفهوم که هم هست و هم نیست، هم حق است و هم نشان او حق نیست و اعتباری است. پس درک خیال بودن جهان، به‌معنای این است که در آن، دو امر متضاد را توأمان و در آن واحد، ادراک کنیم. در این روند اصل «امتناع اجتماع نقیضین» که از اصول اولیه و بدیهی قوهٔ مفکره یا عقل جزئی است، مرتفع می‌گردد. به‌عبارت‌دیگر، فهم خیال‌وارگی عالم، همانا فراتر رفتن نفس انسان از طور عقلانی است و ورود به قلمرویی که در آن اجتماع نقیضین، امکان‌پذیر است.

ب. عالم مثال مقید

در اصطلاح‌شناسی ابن‌عربی، برای اشاره به پنج قلمرو وجود، از واژهٔ «حضرت» استفاده می‌شود، دربردارندهٔ این مقصود که خداوند، در همهٔ این پنج قلمرو، حضور دارد و آن‌ها حیثیتی مستقل از خداوند ندارند. این پنج حضرت الهی عبارت‌اند از: حضرت اله، حضرت ارواح یا عالم مثال مطلق، حضرت خیال یا عالم مثال مقید، حضرت حس، حضرت انسان کامل (Chittick, 1989, P4). اولین حضرت، محل حضور اسما و صفات در ظل وحدت (احدیت و واحدیت) است. همچنین محل علم خفیه و سرّی الهی به اعیان ثابته. دومین حضرت، مکان حضور ملائکه و ارواح است، در صورة الخاصه (خوارزمی، ۱۳۸۷: ۳۷۲) و هیئت اصلی خود بدون آنکه به شکل دیگری ظاهر شوند. حضرت

[Downloaded from erfanmag.ir on 2026-11-14]

مثال مقید یا خیال، حوزهٔ تمثل‌ها، تروح‌ها و تجسدهاست. در اینجا، اشیا به مناسبت‌هایی خاصی، به اشکالی متفاوت یا به طرقی نامأنوس تجلی می‌یابند. حضرت حس عالم مادی است، با همهٔ وسعت و تکثر محدود خود که دربرابر وسعت و تکثر سه عالم فوق، مضیق و فقیر می‌نماید. حضرت انسان کامل، مقام جمع همهٔ مراتب چهارگانه است. در انسانی که واصل به حق بوده، خلیفهٔ راستین او بر زمین می‌باشد. بالمعنی الاخص، این مقام منحصر است به حضرت رسول(ص).

عالم مثال مقید، گستره‌ای از وجود است که امور معنوی و مجرد، در آن به‌صورتی محسوس ظهور می‌یابند تا پیامی را به مدرک خود منتقل کنند. افزون براین، اعمال انسان‌ها در طول حیات دنیوی‌شان، در این عالم، تجسم پیدا می‌کنند. ازاین‌رو، به اصطلاح، این مکان محل تجسد ارواح و تروح اجساد است (رک: جامی، ۱۳۵۶: ۵۲). به‌نحو خاص، عالم مثال مقید را برزخ می‌گویند که در لغت عرب به هر مکان بین دو مکان دیگر اطلاق می‌شود. این پهنه مشتمل بر دو بخش است: خیال متصل یا محل مشاهدهٔ رؤیاها و منافات و خیال منفصل که در بیداری رؤیت می‌شود و دربردارندهٔ وحی، الهام و ملاقات با اشباح و نفوس زندگان و مردگان است. نکته اینجاست که آنچه در قلمرو خیال، ظاهر می‌شود، از حیث لطافت، به عالم مثال مقید یا حضرت ارواح شباهت دارد، حال آنکه از حیث محسوس بودن، به عالم ماده و ناسوت مانند است. بنابراین درحالی‌که عالم ارواح مجرد و غیرمحسوس است و عالم طبیعت مادی و محسوس، عالم مثال مقید یا خیال، هم مجرد و لطیف است و هم محسوس به حواس پنج‌گانه.

> *ثم اعلم انّ العالم المثالی هو عالم روحانی من جوهر نورانی شبیه بالجوهر الجسمانی، فی کونه محسوساً مقدارياً، و بالجوهر المجرّد العقلی، فی کونه نورانیّا. و لیس بجسم مرکّب مادی، ولا جوهر مجرّد عقلی، لأنّه برزخ و حدّ فاصل بینهما، وکل ما هو برزخ بین الشیئین، لابدّ وأن یکون غیرهما. بل له جهتان، بشبه بکلّ منهما ما یناسب عالمه. اللهم الّا أن یقال، إنّه جسم نوری فی غایة ما یمکن من اللطافة. فیکون حداً فاصلاً بین الجواهر المجرّدة اللطیفة و بین الجواهر الجسمانیة المادیّة الکثیفة* (جامی، ۱۳۵۶: ۵۵).

ظهور جبرئیل(ع) به‌صورت «دحیه کلبی»، شاعر عرب بر پیامبر(ص)، تمثل جبرئیل(ع) بر حضرت مریم به‌شکل یک انسان برومند، ملاقات با خضر(ع) و تجلی نفوس کامله، زنده و مرده، بر اشخاص لایق، از نمونه‌های مشهور این‌گونه رؤیت خیالی یا مثالی است. در همهٔ این موارد، رؤیت، در

[Downloaded from erfanmag.ir on 2026-11-14]

مکانی بین عالم مجرد صرف و عالم مادهٔ صرف اتفاق می‌افتد که مستقل از هر دو است. برای اشاره به آن سنخ از ظهور تجلی که در این حوزه به‌وقوع می‌پیوندد، از دو واژهٔ «تجسد» و «تمثل» استفاده می‌کنند. به‌عنوان مثال، اصطلاح تجسد، مأخوذ از «جسد» است که نه مفید معنای «جسم» است و نه معنایی امری مجرد و لطیف را القا می‌کند، بلکه دالّ بر مفهومی بین آن دو است؛ چنان‌که در تجربهٔ مثالی حضرت سلیمان هنگام رؤیت مرده‌ای بر تخت سلطنتی خود، قرآن کریم از اصطلاح جسد استفاده می‌کند: «وَ لَقَدْ فَتَنَّا سُلَيْمانَ وَ أَلْقَيْنا عَلى كُرْسِيِّهِ جَسَداً ثُمَّ أَنابَ» (ص: ۳۴).

عالم خواب یا «خیال منفصل» نیز ـ چنان‌که پیش‌تر آمد ـ بخشی از عالم خیال یا مثال مقید است. حکم الهی که از عوالم اعلی گذر می‌کند و به عالم مثال مقید می‌رسد، در آنجا به ارادهٔ خداوند، گاهی به‌صورت علائم ویژه بر شخصی خوابیده ظاهر می‌شود. ازاین‌رو، آن شخصی می‌تواند رویدادی را که قرار است چندی بعد در عالم طبیعت یا دنیای مادی به‌وقوع بپیوندد، در عالمی مشاهده کند که سابق بر طبیعت است؛ یعنی در عالم مثال مقید. این شخص می‌تواند مقدس یا ملوث، شرور یا خیر و خاص یا عام باشد. به هر حال، علائمی که شخص در خواب می‌بیند، نیازمند تعبیر و تأویل است؛ زیرا در عالم مثال مقید هر شیء غیر از آن‌چیزی است که می‌نماید.

ج. قوهٔ خیال انسانی:

در یک تقسیم‌بندی کلی ابن‌عربی، قوای نفسانی را به سه شاخه تقسیم می‌کند: حس، خیال و عقل. ادراک حسی، به‌واسطهٔ پنج حس ظاهری انجام می‌شود و ادراک امور انتزاعی و مفهومی که فاقد صورت‌اند، به مدد عقل ممکن می‌گردد؛ اما خیال، در مقام یک قوهٔ نفسانی، مدرک اموری است که محسوس اما مجرد از ماده‌اند. بدین لحاظ، ادراک خیالی، بدون کمک حواس پنج‌گانهٔ ظاهری امکان‌پذیر نیست. براین‌اساس ادراک خیالی نیز به‌مانند ادراک حسی، به پنج شکل واقع می‌شود. در زیر چند نمونه تجربهٔ خیالی را با توجه به میانجی‌گری حواس ظاهری ذکر می‌کنیم:

دیدنی: حضرت موسی خداوند را به‌صورت آتش ملاقات می‌کند و به پیغمبری مبعوث می‌شود.

شنیدنی: گاهی حضرت رسول(ص) صدای وحی را مانند صدای زنگ شتر یا زنبور عسل می‌شنیدند و مفهوم آن را درک می‌کردند.

[Downloaded from erfanmag.ir on 2026-11-14]

بوییدنی: پیامبر(ص) می‌فرمودند از جانب یمن، محل اقامت اویس قرنی، نفس رحمن را درمی‌یابند.

چشیدنی: پس از نمازی که حضرت رسول(ص) در شب معراج، همراه با همهٔ انبیای الهی به‌جای می‌آورند، سه نوشیدنی بر ایشان عرضه می‌شود، آب، شراب و شیر. حضرت (ص) از ظرف شیر تناول می‌کنند.

بساویدنی: در معراج، پیغمبر(ص) هنگام ملاقات تجلی الهی به‌صورت جوان أمرد، آن تجلی مقدس، دست بر سینهٔ ایشان می‌کشند و به‌واسطهٔ این لمس، تمام مکنونات آسمان‌ها و زمین به آن حضرت منتقل می‌شود.

پس، ادراک خیالی نیز مانند ادراک حسی، به اصطلاح، متوقف بر دماغ جسمانی است. این ادراک، از شخصی به شخص دیگر، شدت و ضعف می‌پذیرد، همچنان‌که در هر مقطع از زندگانی دربردارندهٔ کمالی است. خواب و تخیل عرفی نیز از اقسام شایع فعالیت خیال‌اند که عوام، به کمک آن‌ها، می‌توانند طریقی به عالم مثال پیدا کنند. اما در میان خواص سه رویکرد به قوهٔ خیال مشهود است (کربن، ۱۳۸۴: ۳۲۴).

۱. رویکرد اهل قلب

عارفان که با شگرد تلطیف قلب یا نفس ناطقه، به ادراک همهٔ مراتب تجلی الهی نایل می‌شوند، مستعد آن هستند که تجلی خداوند مجردات و معانی را در حضرت خیال بپذیرند. چنان‌که اغلب خود، نیز به تجربیاتی خیالی نیز دست یافته‌اند.

۲. رویکرد اهل ایمان

مؤمنان با تبعیت و مطاوعت از حضرت رسول(ص) به تجربیات مثالی ایشان باور دارند؛ افزون‌براینکه حقایق مثالی و معنوی، بر آن نیز گاهی منکشف می‌شود. بنابراین، مؤمن قابلیت آن دارد که به حضرت خیال، وارد گردد و به‌واسطهٔ دیدن حقایق آنجا خداوند را در دیگر مراتب تجلی، تصدیق کند (خوارزمی، ۱۳۸۷: ۶۱۲).

[Downloaded from erfanmag.ir on 2026-11-14]

۳. رویکرد اهل عقل

فیلسوفان و متکلمان با اتکا به استدلال و جدل، تنها در مماشات با امت، ادراک خیالی خاص پیامبر(ص) را تأیید می‌کنند، اما اگر عارف یا مؤمنی از چنین تجربه‌ای دم بزند او را به فساد خیال متهم می‌کنند. از نظر آن‌ها مخیله، یکی از پنج حس باطنی (حافظه، مخیله، واهمه، مفکره و حس مشترک) است و بس. این رویکرد، ریشه در وجودشناسی اهل عقل دارد. به‌عنوان مثال، ابن‌سینا، در پایان نمط اول از کتاب *الاشارات* وجود عالمی با عنوان عالم خیال را که واجد دو ویژگی مانعةالجمع مجرد بودن و محسوس بودن باشد، رد می‌کند و برای مدعای خود دلایلی چند اقامه می‌کند (ابن‌سینا، ۱۳۶۳: ۲۸۵).

نفس انسان

در ساختار وجودی انسان، «نفس» میان دو مؤلفهٔ روح و جسم واقع شده است. روح کاملاً نورانی و الهی است، درحالی‌که جسم از جوهر مادی تاریک و ظلمانی آفریده شده است. روح ازآن‌روکه کاملاً الهی است، بی‌شکل و بی‌مانند است، اما جسم، متعین و متشکل از عناصر کثیری است که از زمین برگرفته شده است. نفس به‌لحاظ تجرد نورانی است و به روح می‌ماند، اما از لحاظ اینکه صورت معینی دارد، به جسم شباهت دارد. پس آنچه سبب تشخص انسان است نفس اوست و به‌واسطهٔ هویت نفسانی است که هر شخص انسانی از شخصی دیگر بازشناخته می‌شود. افزون‌براین، نفس در مقام یک کتاب، محل ضبط کرده‌ها و گفته‌های انسان است و هموست که در برزخ شمه‌ای از پاداش‌ها و کیفرهای اخروی را درک می‌کند، همچنان‌که در آخرت، به‌همراه جسم، موضوع ثواب و عقاب نهایی واقع می‌شود. ازاین‌رو گاه بدان عنوان «جسم برزخی» اطلاق می‌گردد، به این دلیل که میان چهرهٔ آن و چهرهٔ ظاهری فرد، شباهت کاملی وجود دارد.

از نظر ابن‌عربی این مقام بینابینی و ماهیت دوگانهٔ نفس نشان می‌دهد که آن از جنس خیال است، همچنان‌که عالم مثال، از جنبهٔ وجودی، به دو عالم بالاتر و پایین‌تر از خود شباهت دارد. نفس نیز، مانند روح نورانی است و مانند جسم صورت‌مند است، بنابراین از سنخ خیال بوده و به‌عنوان هویت اصلی انسان در طول حیات او انجام تکلیف می‌کند (رک: چیتیک، ۱۳۸۴: ۱۱۵).

[Downloaded from erfanmag.ir on 2026-11-14]

با توجه به چهار صنف کاربرد واژهٔ خیال در آثار ابن‌عربی که بیان کردیم می‌توان ویژگی‌های زیر را در همهٔ آن‌ها مشترک یافت:

اول: خیال، به ساحتی اطلاق می‌شود که بین دو ساحت دیگر واقع شده است.

دوم: ساحت خیالی، برخی ویژگی‌های دو ساحتی را که در میان آن‌ها قرار گرفته است با خود دارد، اما فاقد ویژگی‌های دیگر آن دوست.

سوم: شیء خیالی، جامع اضداد است و اصل امتناع اجتماع نقیضین دربارهٔ آن صادق نیست؛ بنابراین قلمرو خیالی، در ورای طور عقل جزئی و محاسبهٔ منطقی گسترده شده است.

چهارم: امر خیالی، تأویل و تعبیرپذیر است.

نظام وجودشناسی و تربیت معرفت‌شناسی ابن‌عربی، به‌عنوان سند اصلی عرفان نظری و حتی فلسفهٔ اسلامی، به‌دست تبعهٔ وی به‌ویژه صدرالدین قونوی و شارحان قرون متمادی در عرصهٔ عرفان، پذیرفته شد و بر مبنای اصول وی توسعه یافت. ابن‌عربی، در تمام آثار خود، به مدد شعر و حتی نثر مسجع (*مواقع النجوم*)، پیام‌های عرفانی خود را بیان می‌کند همچنین او دیوان شعری نمادین و مستقل به نام «*ترجمان الاشواق*» سروده است؛ اما فحوای کلام وی، نظری و فلسفی است و دغدغهٔ شعری و ادبی در آن‌ها مشهود نیست، درحالی‌که این اشعار و قطعات ادبی در کمال بلاغت و فصاحت تنظیم شده‌اند. اما نزد عارفی چون مولوی، زبان شعر، کلید ورود به قلمرویی است که در آن ظواهر صلب و تک‌بعدی، به‌نحوی انعطاف‌پذیر جلوه می‌کنند، تا معانی و تفاسیر متفاوتی بپذیرند. بدین لحاظ فضای *مثنوی معنوی*، قلمرو تعبیر، تأویل و تمثیل است و به‌واسطهٔ برخورداری از این ویژگی‌ها، می‌توان گفت که *مثنوی*، بر فراز جهان مادی و طبیعت هدایت می‌کند، بدین دلیل که خود طبیعت را در معرفتی تأویل و تعبیر قرار داده، آن را به ساحتی خیالی و مثالی بدل می‌کند؛ به‌عبارت بهتر پوستهٔ خیالی جهان را آشکار می‌نماید و عقل را وامی‌دارد که در هر شیء و هر رویداد و مناسبت این جهان، به دیدهٔ عبرت و تعبیر نگاه کند. بنابراین، تفاوت مهمی میان این اثر عرفانی و آثار غنایی وجود دارد؛ یعنی آنجا که شعر غنایی، با ترسیم یک جهان خیال‌گونه، منعطف و تلطیف شده خواننده را از واقعیت صلب دور می‌کند و به او لذت می‌بخشد، *مثنوی* به رویارویی با این واقعیت پرداخته، از باطن آن کشف غطاء می‌کند.

[Downloaded from erfanmag.ir on 2026-11-14]

البته تعهد ابن‌عربی هم جز استبطان حقایق از دل خلق نیست و او نیز با زبان شعر و نثر، بر انجام این مهم فائق آمده است؛ اما کاری که او اغلب به مدد لحن صریح انجام می‌دهد، مولانا در قالب تمثیل ارائه می‌کند و در هر دو حال، خواننده از طور عقل جزئی جدا می‌شود و به نظرگاهی کلی‌تر و فراگیرتر قدم می‌گذارد. اما در باب اقسام معانی خیال نزد مولوی، لازم است نخست بگوییم که *مثنوی* کتاب منسجم و تنسیق یافته‌ای نیست و بدین منظور نیز سروده نشده است، بااین‌حال می‌توان، از میان همین بارقه‌ها و تمثیل‌های تودرتو، معانی فی‌نفسه منظم و منسجم را جدا کرد و نظمی را که در آن‌ها نهفته است، آشکار نمود.

معانی خیال نزد مولانا

مولوی در نخستین داستان تمثیلی خود از دفتر اول *مثنوی*، در چند بیت، سه معنی از اصطلاح «خیال» را بیان می‌کند، از میان آن معانی چهارگانه که در ابن‌عربی برشمردیم. داستان ـ چنان‌که می‌دانیم ـ حاکی از عشق پادشاهی به کنیزی از کنیزان دربار است. پادشاه به‌شدت گرفتار عشق کنیزک است، اما کنیزک بیمار می‌شود و در بستر می‌افتد. پادشاه همهٔ طبیبان زبردست و مشهور را بر بالین او حاضر می‌کند و آن‌ها نیز، انواع و اقلام ادویه و اشربه را برای او تجویز می‌کنند، اما هیچ‌یک به حال او سودمند نمی‌افتد. پادشاه که از مهارت آن‌ها نومید می‌شود، به مسجد پناه می‌برد و به استدعا و زاری، درمان کنیزک را از خداوند درخواست می‌کند. در آن هنگام به خواب می‌رود و در عالم خواب کسی به او می‌گوید که حاجتش روا شده است و طبیبی نزد او خواهد آمد که درمان کنیزک در دست اوست. پادشاه از خواب بیدار می‌شود. در روز موعود طبیب از راه می‌رسد. مولوی در توصیف همین طبیب، به بیان مفهوم «خیال» و برخی انواع مدلولات آن اشاره می‌کند:

[Downloaded from erfanmag.ir on 2026-11-14]

دیـد شخصـی کـاملی پرمایـه‌ای آفتـابی در میـان سـایه‌ای
مـی‌رسـید از دور ماننـد هـلال نیسـت بـود و هسـت بـر شـکل خیـال
نیسـت‌وش باشـد خیـال انـدر جهـان تـو جهـانی بـر خیـالی بـین روان
بـر خیـالی صلحشـان و جنگشـان بـر خیـالی نامشـان و ننگشـان
آن خیـالاتی کـه دام اولیاسـت عکـس مـه‌رویـان بسـتان خداسـت
آن خیـالی کـه شـد انـدر خـواب دیـد در رخ مهمـان همـی آمـد پدیـد

(مثنوی، دفتر اول: بیت‌های ۷۳- ۶۸)

در بیت اول و دوم مولوی به ذکر معنای مفهومی خیال پرداخته است. خیال به بیان او امری است که هم هست و هم نیست و بدین تعریف درخصوص آن استفاده از اصل امتناع اجتماع تقیضین نادرست است. اما نکته این است که مولوی این وصف را به یک انسان نسبت می‌دهد و هنگامی که فرد عارف را خیال‌گون توصیف می‌کند، درصدد آن است که موقعیت و مقام کلی او را توصیف نماید. عارف هم در جهان «شهادت» حضور دارد و هم در عالم «غیب» و بدین موهبت است که می‌تواند امور دنیوی را به بهترین نحو اصلاح کند. بنابراین در اینجا هستی و نیستی، مترادف‌هایی هستند برای دو اصطلاح قرآنی شهادت و غیب.

در مصرع اول از بیت سوم، اشاره‌ای به خیال وجودشناختی می‌شود یعنی عالم مثال یا خیال که نسبت به این عالم، غیب‌وار (نیست‌وش) است، اما غیب مطلق نیست. در لغت مولوی به غیب واژهٔ «عدم» اطلاق می‌شود. در زیر عدم «خیالات» واقع است و پس از آن «هستی» قرار دارد. به توصیف مولوی هستی از خیال تنگ‌تر است و خیال از عدم.

تنـگ‌تـر باشـد خیـالات از عـدم زان سبب باشد خیال اسباب غم
بـاز هسـتی تنـگ‌تـر بـود از خیـال زان شود روی قمر هنچون هلال

(مثنوی، دفتر اول، بیت‌های۳۰۹۶ - ۳۰۹۵)

در این کاربردها واضح است که مولوی، ادراک هستی را ملاک قرار داده است. نزد حواس پنج‌گانه، عالم مادی و طبیعی هست؛ اما عالم مثالی نیست‌وش است، یعنی گاهی ادراک می‌شود و گاهی ادراک نمی‌شود، ولیکن اغلب قابل ادراک نیست. بنابراین بیشتر به نیستی شبیه است تا به هستی و نمی‌توان آن را «هست‌وش» نامید. این در حالی است که عالم غیب، اعم از الوهیت و

[Downloaded from erfanmag.ir on 2026-11-14]

ملکوت سراسر بر ادراک حسی مستور و مکنون است، ازاین‌رو غیب نزد حواس ظاهر عین عدم و نیستی است.

در مصرع دوم بیت هفتادم، مولوی خیال را به‌عنوان صورتی ذهنی مطرح می‌کند که در نقش یک علت غایی محرک فرد آدمی است به صحت مقاصد و اهداف مطلوب او. در این موضع مولوی علاوه بر اینکه به قوهٔ خیال در نفس انسانی تلمیح می‌کند، نقش این قوه را در ایجاد حرکت متذکر می‌شود؛ گویی که نیستی تصور خیالی، سبب تحریک و تحریض انسان است، تا آنجایی که بتواند آن صورت نیست‌وار را متحقق سازد و هستی ببخشد.

در بیت هفتادویکم، خیال صبغه‌ای منفی به‌خود می‌گیرد و مترادف «وهم» می‌شود. افراد انسانی، به‌واسطهٔ صور مخیلی با یکدیگر سلوک می‌کنند که نه با واقعیت انطباق دارند و نه از قابلیت تحقق برخوردارند؛ بنابراین صور مزبور متوهم‌اند. دربرابر این صور ذهنی غیرواقعی و غیرقابل تحقق، «خیالات اولیاء» قرار دارد که مولوی در بیت هفتادودوم از آن‌ها سخن می‌گوید. این خیالات واقعیت دارند و غیر از تمثل و تجلی (عکس) موجودات نورانی (مه‌رویان) ملکوت الهی (بستان خدا) نیستند. صور خیالی اولیا، دیگر جنبهٔ ذهنی و به اصطلاح فلسفهٔ غربی، سوبژکتیو به‌شمار نمی‌روند، بلکه کاملاً عینی و ابژکتیو بوده، به‌واسطهٔ پیام و کمال عینی خود، اولیا را مقید به نبوت یا تصوف می‌سازند. بنابراین این خیالات در «خیال منفصل» ظهور می‌کنند؛ زیرا جنبهٔ عینیت درآن‌ها غلبه دارد؛ با آنکه ممکن است در بسیاری موارد، امر متمثل، به منظور جذب اولیا بر صورت مطلوب و مقبول آن‌ها تجلی کند. همچنان‌که خداوند، به‌صورت آتش بر حضرت موسی(ع) تجلی نمود و جبرییل(ع) اغلب به صورت «دحیهٔ کلبی» (شاعری که پیامبر(ص) به او علاقه داشت) بر حضرت رسول(ص) ظاهر می‌شد.

در بیت هفتادوسوم، مولوی اشاره دارد به شأن «خیال متصل» و رؤیای صادقه و او صورت متجلی در رؤیا را نیز خیال می‌نامد، صورتی که مبشره است، پیام دارد و با صورتی که بناست در روز مقتضی ملاقات شود مطابقت دارد. این صورت، در عالم خواب، خیال‌گونه و نیست‌وار بود، اما اکنون در کمال عینی خود آشکار (پدید) می‌شد.

در ادبیات منقول از *مثنوی معنوی*، مولانا پس از تعریف مفهوم خیال، اقسام معانی آن را ذکر می‌کند. این معانی عبارت‌اند از:

[Downloaded from erfanmag.ir on 2026-11-14]

- خیال‌وارگی فرد عارف یا انسان کامل، در مقام میانجی بین حق و خلق؛
- عالم خیال، به‌عنوان غیب مقید (نیست‌وش)، میان غیب مطلق و مضیق دنیا؛
- صورت ذهنی مشوق انسان در حیات و بواعث محرک اوهام و هواجس دروغین و فاسد؛
- تمثلات و تجلیات مقدس و مؤثق در عالم خیال منفصل؛
- ظهورات قابل وثوق یک رؤیا و مبشره در عالم خیال متصل.

مقایسهٔ آرای ابن‌عربی و مولوی در معانی خیال

جهت مقایسه میان آرای دو عارف گرانقدر ابن‌عربی و مولوی، یادآوری این نکته ضروری است که شیوهٔ این دو در طرح مطالب نظری با یکدیگر فرق دارد؛ بدین لحاظ که ابن‌عربی اصولاً به قصد تظریف یافته‌ها می‌نویسد، درحالی‌که مولوی از یافته‌های اتفاقی ژرف و عمیق، برای تنبیه روح مخاطب بهره می‌جوید.

در وهلهٔ اول گفتنی است که هر دو عارف در تعریف خیال به‌عنوان امری بین دو طرف متضاد و متقابل، موافقت دارند. هر آنچه به نحوی باشد و به نحوی نباشد، خیالی است؛ ناگزیر امر خیالی، جامع اضداد و اطراف خود است.

در وهلهٔ بعد، تشابهات و اختلافات - اگر بتوان گفت - نمود پیدا می‌کنند، در اینکه عالم خیالی وجود دارد متشکل از دو بخش «متصل» و «منفصل» و در این مطلب که نفس انسانی را قوه‌ای است با نام «خیال» که صور ذهنی مفید یا موهوم خلق می‌کند، اختلافی میان دو عارف وجود ندارد؛ اما در دو مورد دیگر، اقامهٔ برخی توجیهات و توضیحات، گریزناپذیر است.

مورد اول، به حیطهٔ وجودشناسی بازمی‌گردد، آنجاکه ابن‌عربی برای عالم ناسوت واژهٔ خیال را به‌کار می‌برد، درحالی‌که ظاهراً در *مثنوی* به یک‌چنین کاربردی تصریح نشده است؛ یعنی مولوی برای عالم طبیعت، کلمهٔ خیال را به‌ویژه به‌عنوان قلمرویی بین وجود و عدم استفاده نمی‌کند. ابن‌عربی، واژهٔ خیال را در اشاره به طبیعت و نیز ماسوی به‌کار می‌برد، نه به این معنی که طبیعت و ماسوی الله صرف، لغو و باطل‌اند و در خود معنی و حقیقتی را شامل نمی‌شوند. این کاربرد باید در حوزهٔ بحث «وحدت شخصیهٔ وجود» بررسی گردد که خود تحقق مستقلی می‌طلبد؛ اما این‌قدر

[Downloaded from erfanmag.ir on 2026-11-14]

کفایت می‌کند که بگوییم در نظر عرفا وجود منحصر به حق‌تعالی است، در حالی‌که حق، جدا از خلق نیست. در کمال شهود عرفانی، این معنی محقق است که خلق در عین تمایز از حق، محاط آن است و بدون آن دوام ندارد. این تمایز و معیت در کلام امیرالمؤمنین علی(ع) به ظرافت بیان شده است: «مَعَ کُلِّ شَیْ ءٍ لا بمُقَارَنَةٍ وَ غَیْرُ کُلِّ شَیْ ءٍ لا بمُزَایَلَةٍ» (نهج‌البلاغه، خطبه اول: ۲۴).

به‌گفتهٔ ابن‌عربی و جملهٔ اهل طریقت، درک این معنی، کلید معرفت الهی است. بنابراین اگر مولوی، از واژهٔ خیال برای اشاره به عالم طبیعت یا ماسوی استفاده نمی‌کند، به این معنا نیست که او بر این نکته اساسی و محوری وقوف ندارد. به گفتهٔ علامه محمدتقی جعفری

مفهوم خیال بودن جهان، از زمرهٔ مفاهیم مکرر و متعددی است که در مثنوی معنوی ظاهر می‌شوند (جعفری، ۱۳۷۹، ج۱: ۸۹).

تفاوت بیانی دیگر بین دو عارف، در حوزهٔ انسان‌شناسی مطرح می‌شود، آنجاکه مولوی فرد عارف یا کامل را خیال می‌نامد و بدین‌ترتیب معنای خیال را به انسان نیز توسعه می‌دهد، درحالی‌که ابن‌عربی و قاطبهٔ نویسندگان در باب عرفان نظری، جزئی از اجزای سه‌گانهٔ وجود انسانی، یعنی «نفس ناطقه» را خیال‌وار دانسته‌اند، بدین‌سبب‌که بین روح بی‌تعین و جسم تعین‌مند واقع شده است. مولوی در اشاره به انسان کامل از این اصطلاح بهره می‌گیرد تا بر واسطهٔ فیض بودن او دلالتی کرده باشد. او در *مثنوی معنوی*، خلال داستان «طوطی و بازرگان»، در وصف عارف می‌سراید:

صورتش بر خاک و جان در لامکان — لامکانی فوق وهم سالکان
لامکانی نی که در وهم آیدت — هر دمی در وی خیالی زایدت

(مثنوی، دفتر اول: بیت‌های۱۵۸۲– ۱۵۸۱)

به مفاد این ابیات انسان کامل خود پلی است میان دو قطب غیب یا لامکان و شهادت یا خاک؛ یعنی درست شبیه مقام عالم مثال که بین عالم ملکوت و ارواح و عالم ناسوت و ماده واقع گشته است. لامکان ورای طور خیال بوده، به‌رغم تعین و تمثل نیز تعالی می‌جوید:

تنگ‌تر آمد خیالات از عدم — زان سبب باشد خیال اسباب غم

(مثنوی، دفتر اول: بیت ۳۰۹۵)

در کلام فنی ابن‌عربی، این میانجی‌گری بین غیب و شهادت، با عنوان «ولایت» شناخته می‌شود که از مفاهیم غالب و مکرر در آثار ابن‌عربی است، به‌ویژه در کتاب *فصوص‌الحکم* ؛ البته این

[Downloaded from erfanmag.ir on 2026-11-14]

مفهوم درکل تاریخ فلسفه اسلامی از فارابی تا ملاصدرا نیز نقشی اساسی ایفا می‌کند. همهٔ آرای مذکور در این باب دایر بر این مطلب است که ولی با اتصال به عالم غیب (با تأکید بر عقل فعال یا جبرئیل) مواجی و الهاماتی را دریافت کرده، به مدد آن‌ها در گسترهٔ ملک دخل و تصرف می‌کند.

ابن‌عربی، در «فص عزیریه» از کتاب *فصوص الحکم*، میان «ولایت» و «نبوت»، یا به‌تعبیر وی «انباء عام» و «انباء خاص» تفاوت قائل می‌شود. به‌گفتهٔ وی: «ابناء عام» (همانا اتصال با غیب مطلق) و «ولایت»، هرگز متوقف نمی‌شود، اما «انباء خاص» یا «نبوت تشریعی»، با ظهور حضرت رسول(ص) متوقف شده است. از نظر ابن‌عربی «ولایت»، «فلک محیط عام» است:

واعلم انّ الولایة هی فلک المحیط العامّ، ولهذا لم تنقطع، و لها الانباء العامّ. وامّا نبوّة التشریع و الرّسالة فمنقطعه، و فی محمد علیه السّلام قد انقطعت، فلا نبیّ بعده مشرّعا أو مشرّعا له و لا رسول و هو المشرّع (خوارزمی، ۱۳۸۷: ۶۷۲).

باز ذکر این نکته ضرورت دارد که اگر مولوی به جنبهٔ خیالی نفس ناطقه یا قلب اشاره‌ای نمی‌کند، به این معنا نیست که از مقام آن غافل است، کما اینکه استفادهٔ مکرر از واژهٔ «دل» که مترادف فارسی «قلب» است شاهد این مدعاست، بلکه اصولاً *مثنوی معنوی* را باید ساخت تفوق و تعالی «جان» یا روح بی‌تعین بر «تن» یا جسم متعین به‌شمار آورد.

می‌توان گفت که در هر روند معرفت، دو طرف مشاهده می‌شود: طرف عارف و طرف معروف. در معرفت الهی یک طرف عارف قرار دارد، با همهٔ ویژگی‌ها، محدودیت‌ها و تعین‌های جسمانی و نفسانی، یک طرف معروف یا حق‌تعالی که در ماورای تجلیات ذومراتب خود و اسمای متکثره که از انحا تعین و تمثل برخوردارند، حضور دارد. ابن‌عربی و مولوی هردو بر سر این اصل توافق دارند که کار عارف نخست «انعدام» و «فنای نفس» است و جز این نمی‌تواند باشد. اصلی که در عرفان نظری «موت ارادی» نامیده می‌شود.

و اما مرگ ارادی، پس عبارت است از ارتفاع مادیت و هواجس نفسانیه و تعلقات حسیه و ملکات خسیسه و دواعی وهمیه و لذات جسمانیه، به تلبس به انوار عقلیه و لمعات روحانیه و ملکات فاضله و اخلاق حسنه، به‌جهت ریاضات علمیه، یعنی انظار عقلیه و افکار روحانیه و ریاضات عملیه یعنی مجاهدات نفسانیه و اعمال بدنیه مطابق

[Downloaded from erfanmag.ir on 2026-11-14]

قوانین شرعیه و نوامیس الهیه، و توجه تام به بارگاه احدیت و انجذاب کلی به حضرت ربوبیت و انقطاع تمام به فیاض علی‌الاطلاق (مدرس زنوزی، ۱۳۷۱: ۲۷۹).

بنابراین از طرف عارف، نیستی و «اسقاط اضافات» جسمانی و نفسانی است به کمک ریاضت‌های علمی و علمی؛ اما از طرف معروف هستی و «غنا» ست و آن نیستی نیز واکنشی است که عارف دربرابر درک این هستی از خود نشان می‌دهد. در رویکرد به «هستی مطلق» است که تفاوت بیانی دیگری بین ابن‌عربی و مولوی، بروز می‌کند: مطلق، ازآن‌رو که بر همه‌گونه تجلی و تعین تعالی دارد به «عدم» می‌ماند، یعنی عدم هرگونه تعین. اما از حیث غنا و قهاریت «وجود محض» است و ماسوی اطوار و شئون این وجود و مفتقر به آن هستند. مولوی به جنبهٔ عدم تعین خداوند گرایش نشان می‌دهد و ابن‌عربی به جنبهٔ غنا و وجود او. به‌عبارت‌دیگر ابن‌عربی با دغدغهٔ وجودشناسی، وجه آفاقی سیروسلوک عرفانی را بیان می‌کند و مولوی با دغدغهٔ انسان‌شناسی، به وجه انفسی این روند می‌پردازد. در منظر آفاقی، وجود منحصر به حق است و در منظر انفسی، یعنی از نگاه سالک اتصال به این نور بیکران و بی‌تعین در گرو رهایی از همهٔ قیود و اغلال جسمانی و نفسانی است و این فرایند چیزی به‌غیراز انحدام نیست. ازاین‌رو این دو بیان درحقیقت دو طرز تعبیر از روندی یگانه‌اند و خدشه‌ای بر اصل موضوع، یعنی فنای از تعینات و بقای در عدم تعینات وارد نمی‌کنند.

نتیجه

اصطلاح «خیال» به‌معنای امری میان دو طرف زیرین و زبرین یا مجرد محض و مادی محض، در آثار ابن‌عربی به موارد زیر اطلاق می‌شود:

- عالم مثال مقید، متشکل از خیال منفصل (وحی و ادراکات حسی ماورا ناسوتی) و خیال متصل (رویاها)؛
- عالم طبیعت و توسعاً کل ماسوی که بین وجود (بودن) و عدم (نبودن) قرار دارد؛
- قوه‌ای از پنج قوهٔ حس باطنی نفس ناطقه؛
- نفس که میان روح بی‌تعین و جسم تعین‌مند قرار دارد.

[Downloaded from erfanmag.ir on 2026-11-14]

اما اصطلاح «خیال» در *مثنوی معنوی* مولانا به همان معنای فوق‌الذکر، به موارد زیر اطلاق می‌گردد:

- عالم مثال مقید مشتمل بر خیال منفصل و خیال متصل؛
- صورت ذهنی ناشی از قوه‌ای به همین نام در نفس ناطقه؛
- انسان عارف واصل بالله، به‌عنوان میانجی به عالم غیب و عالم شهادت.

در وهلهٔ اول، چنین به نظر می‌رسد که در موارد اطلاق، میان دو عارف اختلافات و نقائصی وجود دارد. ابن‌عربی، سالک واصل به غیب را «ولی» می‌نامد، درحالی‌که مولوی با استفاده از فضای شعری، امکان آن را در دست دارد که این ولی را خیال بنامد، با تلمیح به موقعیت میانجی‌گری او و اینکه ولی، به‌لحاظ دل و جان با حق است.

همچنین در اطلاق واژهٔ خیال به عالم طبیعت و ماسوی، ابن‌عربی از منظری وجودشناختی ارائه رأی می‌کند و مولوی از منظری معرفت‌شناختی. ابن‌عربی، ماسوی الله را «عدم» می‌نامد و خداوند را «وجود»، درحالی‌که مولوی، خداوند را «عدم» می‌نامد و ماسوی الله را «وجود»، لیکن هر یک از حیثی و به اعتباری خاص خود سخن می‌گویند. عدم در کلام ابن‌عربی، متعلق آویختگی و افتقار معنا می‌دهد و در لغت مولوی افادهٔ مفاهیم «بی‌تعینی»، «مطلقیت» و «محوضت» می‌کند. مقصود ابن‌عربی از «وجود»، چیزی غیر از «غنا» و «وحدانیت» حق نیست، حال آنکه مقصود مولوی از «وجود»، همانا «آنچه هست»، «کائنات» و «ماسوی الله» است که در معرض کون و فسادند.

بااین‌همه، عالم طبیعی هست و انکار آن، عین خروج از معرفت حق و ورود به حیطهٔ سفسطه و گونه‌ای تصوف مبتذل است؛ زیرا عالم و هر آنچه در آن است، تجلی الهی است. ازاین‌رو ابن‌عربی عالم را خیال می‌نامد تا به شأن آن در میان هست و نیست اشاره کرده باشد؛ ولیکن مولوی به انعکاس عالم در نفس اهتمام دارد نه جنبهٔ عینی آن، هرچند به‌عنوان یک عارف نمی‌تواند از معنایی که ابن‌عربی از خیال بودن عالم مراد می‌کند غفلت ورزیده باشد.

با وجود اتفاق نظر کامل میان ابن‌عربی و مولوی بر سر معانی متعدد خیال در حوزهٔ کاربرد، میان این دو تفاوت‌هایی مشهود است؛ بدین نحو که مولوی با گرایش معرفت‌شناختی خود اغلب خیال را به‌معنای اوهام، ظنون و اشتغالات مفید و غیرمفیدی به‌کار می‌برد که مانع و رادع جان‌اند، در اتصال آن به اصل مافوق عوالم کثیف و لطیف. اما ابن‌عربی از اصطلاح خیال نخست شأن ماسوی

[Downloaded from erfanmag.ir on 2026-11-14]

الله را در میان دو قلمرو بودن و نبودن مراد می‌کند و سپس عالم مثال مقید را که ساحت وقوع وحی و ادراکات خیالی است.

کتاب‌نامه

- قرآن مجید
- نهج البلاغه
- ابن‌سینا. (۱۳۶۳)، *الاشارات و التنبیهات*، ترجمه و شرح حسن ملکشاهی، تهران: سروش.
- ابن‌عربی، محیی‌الدین. (۱۳۷۰)، *مسائل*، مقدمه و تصحیح و ترجمه و تعلیق محمود دامادی، تهران: مؤسسه مطالعات و تحقیقات فرهنگی.
- ---------- .(۱۴۲۰)، *الفتوحات المکیه*، دوره نه جلدی، ضبطه و صحّه و وضع فهارسه احمد شمس‌الدین، بیروت: دارالکتب العلمیه.
- جامی، عبدالرحمن. (۱۳۵۶)، *نقد النصوص فی شرح الفصوص الحکم*، تهران: انجمن حکمت و فلسفه.
- جعفری، محمدتقی. (۱۳۷۹)، *تفسیر و نقد و تحلیل مثنوی معنوی*، تهران: انتشارات اسلامی.
- چیتیک، ویلیام. (۱۳۸۴)، *عوالم خیال، ابن‌عربی و مسئله اختلاف ادیان*، ترجمه قاسم کاکایی، تهران: هرمس.
- خوارزمی، تاج‌الدین حسین. (۱۳۸۷)، *شرح فصوص الحکم خوارزمی*، تهران: بوستان کتاب.
- کربن، هانری. (۱۳۸۴)، *تخیل خلاق در عرفان ابن‌عربی*، تهران: جامی.
- مدرس زنوزی، ملاعبدالله. (۱۳۷۱)، *انوار جلیه*، تهران: امیرکبیر.
- مولوی، جلال‌الدین. (۱۳۷۹)، *مثنوی معنوی*، تهران: کلاله خاور.
- Chittick , Williasm. (1998) ,*The self disclousure of God*;, state university of New York.

[Downloaded from erfanmag.ir on 2026-11-14]