

«خیال» از دیدگاه ابن عربی و مولوی

ابراهیم رضایی*

قاسم کاکائی**

چکیده: در آثار ابن عربی، از جمله فتوحات مکیه و فصوص الحکم و در مثنوی معنوی مولانا، اصطلاح «خیال» به معانی متعددی ظاهر شده است. ابن عربی، سیاهه روشن تر و مفصل تری از خیال، هم به عنوان یکی از قوای پنج گانه نفس و هم به مثابه یکی از ساحات گسترده وجود، ارائه می دهد؛ و در نهایت، او به حیث آفاقی و انفسی خیال، به منزله گستره وقوع تجربیات دینی، توجه بیشتری مبذول کرده است. از سوی دیگر، مولوی به جنبه 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 هر یک به جنبه‌ای از جنبه‌های آن پرداخته است. ابن عربی آن را در حوزه تتبع علمی حفظ می نماید و مولوی در حوزه تحقیق عقلی با آن ستیز می کند.

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

E-mail: rezaeebrahim@yahoo.com

* استادیار گروه معارف اهل البیت، دانشگاه اصفهان

E-mail: gkakaie@rose.shirazu.ac.ir

** استاد دانشکده الهیات و معارف اسلامی دانشگاه شیراز

پذیرش مقاله: ۹۳/۲/۳۰

دریافت مقاله: ۹۲/۱۲/۳

مقدمه

عنصر خیال، همچنان که در فضای ادبیات و به‌طور کلی هنر نقش کلیدی ایفا می‌کند، در گستره دین و عرفان نیز نقش بسیار مهمی را برعهده گرفته است. این نقش نه فقط در حوزه وجودشناسی، بلکه در حوزه 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 در صورتی که 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 آئینه مواهب الهی واقع می‌شود و برای ایجاد یا کشف رابطه 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 واژه 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، وضعی‌تر و کثیف‌تر است. در حالت اول نصیبی از حقیقت به همراه دارد و در حالت دوم غیر از بطلت بهره‌ای به همراه ندارد.

در این تحقیق، آرای محیی‌الدین ابن عربی (۶۳۸-۵۶۰هـ) و مولانا جلال‌الدین بلخی (۶۷۲-۶۰۴هـ)، 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، ابن عربی 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 بيفکند، همچنان که او حتی‌المقدور این تعهد را به‌ویژه در دو دایره‌المعارف عرفانی - دینی خود، یعنی *الفتوحات المکیه* و *الفصوص الحکم* به انجام رسانیده است.

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

لامکان و عدم تصور و عدم تعین، از همهٔ ساحات وجود و همهٔ قوای نفسانی درمی گذرد؛ از این رو، وی به خیال، پس از تصدیق همهٔ معانی فنی آن روی خوشی نشان نمی دهد، به ویژه آنجا که صور خیالی بازنمود زندگی دنیوی و تدابیر معیشت هستند؛ البته مقصود این نیست که ابن عربی را ناتوان در چنین خیزش عرفانی معرفی کنیم. منزلت ابن عربی، به عنوان 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 نتیجه گیری، تنظیم شده است: در بند اول، اقسام معانی خیال در دستگاه نظری ابن عربی، کیفیت وقوع یک تجربهٔ خیالی و انواع رویکرد به خیال شرح داده می شود. سپس، به معانی خیال در مثنوی پرداخته ایم و پس از آن به مقایسهٔ نظرات این دو، در رویکرد به خیال، هم از حیث وجودشناسی و هم از جنبهٔ معرفت شناسی. در بخش نتیجه پس از ارائهٔ مخلص سه بند گذشته، وجه همت هریک از دو عارف را در پرداختن به «خیال» بررسی کرده ایم.

معانی خیال نزد ابن عربی

در آثار مختلف ابن عربی، به ویژه 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 - وجودشناختی یا معرفت شناختی - 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 می کند؛ لیکن برخلاف آنچه معمولاً از این اصطلاح استنباط می شود، خیال به میزان آن دو قلمرویی که نقش واسطه را در میان شان ایفا می کند، از حقیقت و واقعیت برخوردار است و بری از لحاظ اعتباری یا افتراضی است.

به طور کلی، اصطلاح خیال در آثار ابن عربی، چهار مصداق پیدا می کند، 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 پنج گانه ادراک می کنیم. به واسطهٔ این ادراک، ما طبیعت را به مثابه ساحتی مستقل و حقیقتی نفسه جدا از خالق آن می پنداریم؛ درحالی که چنین نیست و طبیعت قیام به نفس ندارد (ابن عربی، ۱۳۷۰: ۱۰۳). بدین معنا، طبیعت امری متوهم است. وجود، منحصر به

حق تعالی است و طبیعت وجود ندارد. با این حال، 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 هر جهت حق است و نه از هر جهت خلق؛ پس به‌طور قطع می‌دانیم که خلق اگر از حق جدا می‌بود، وجود نمی‌داشت و اگر عین حق بود، خلق نمی‌شد (ابن عربی، ۱۴۲۰، ج ۴: ۱۵۱).

این بیان، در وهله اول، سفسطه‌آمیز به نظر می‌رسد، لیکن با درک رابطه بین وجود و ماسوی، جان‌مایه عرفانی آن آشکار می‌شود؛ تا آنجا که به تصریح ابن عربی، فهم خیال بودن عالم به معنای تحصیل اسرار طریقت است (ابن عربی، ۱۳۷۰: ۱۵۹). بدین ترتیب، عالم طبیعت از یک سو موجود است به وجود خداوند (هو) و از سوی دیگر، غیر از خداوند است (لاهو). طبیعت هو، لاهو است (ابن عربی، ۱۴۲۰، ج ۲: 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، به معنای 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 قوه مفکره یا عقل جزئی است، مرتفع می‌گردد. به عبارت دیگر، 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 ابن عربی، برای اشاره به پنج قلمرو وجود، از واژه «حضرت» استفاده می‌شود، در بردارنده این مقصود که خداوند، در همه 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 ثابت. دومین حضرت، مکان حضور ملائکه و ارواح است، در صورت الخاصه (خوارزمی، ۱۳۸۷: ۳۷۲) و هیئت اصلی خود بدون آنکه به شکل دیگری ظاهر شوند. حضرت

مثال مقید یا خیال، حوزه تمثیل‌ها، تروح‌ها و تجسدهاست. در اینجا، اشیا به مناسبت‌هایی خاصی، به اشکالی متفاوت یا به طرقي نامأنوس تجلی می‌یابند. حضرت حس عالم مادی است، با همه وسعت و تکثر محدود خود که در برابر وسعت و تکثر سه عالم فوق، مضیق و فقیر می‌نماید. حضرت انسان کامل، مقام جمع همه مراتب چهارگانه است. در انسانی که واصل به حق بوده، خلیفه 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 به صورتی محسوس ظهور می‌یابند تا پیامی را به مدرک خود منتقل کنند. افزون بر این، اعمال انسان‌ها در طول حیات دنیوی‌شان، در این عالم، تجسم پیدا می‌کنند. از این رو، به اصطلاح، این مکان محل تجسد ارواح و تروح اجساد است (رک: جامی، ۱۳۵۶: ۵۲). به نحو 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 مشاهده رؤیایها و منافات و خیال منفصل که در بیداری رؤیت می‌شود و در بردارنده 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 درحالی که عالم ارواح مجرد و غیر محسوس 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 بالجواهر الجسمانی، فی کونه محسوساً مقداریاً، و بالجواهر المجرد العقلی، فی کونه نورانیاً. و لیس بجسم مرکب مادی، ولا جوهر مجرد عقلی، لانه برزخ و حدّ فاصل بینهما، و کل ما هو برزخ بین الشیئین، لابدّ وأن یكون غیرهما. بل له جهتان، بشبه بکلّ منهما ما یناسب عالمه. اللهمّ اَلَا اَنْ یقال، اِنَّه جسم نوری فی غایة ما یمکن من اللطافة. فیکون حدّاً فاصلاً بین الجواهر المجردة اللطيفة و بین الجواهر الجسمانية المادية الكثيفة (جامی، ۱۳۵۶: ۵۵).

ظهور جبرئیل (ع) به صورت «دحیه کلبی»، شاعر عرب بر پیامبر (ص)، تمثیل جبرئیل (ع) بر حضرت مریم به شکل یک انسان برومند، ملاقات با خضر (ع) و تجلی نفوس کامله، زنده و مرده، بر اشخاص لایق، از نمونه‌های مشهور این گونه رؤیت خیالی یا مثالی است. در همه این موارد، رؤیت، در

مکانی بین عالم مجرد صرف و عالم ماده صرف اتفاق می‌افتد که مستقل از هر دو است. برای اشاره به آن سنخ از ظهور تجلی که در این حوزه به وقوع می‌پیوندد، از دو واژه «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 دال بر مفهومی بین آن دو است؛ چنان که در تجربه مثالی حضرت سلیمان هنگام رؤیت مرده‌ای بر تخت سلطنتی خود، قرآن کریم از اصطلاح جسد استفاده می‌کند: «وَلَقَدْ فَتَنَّا سُلَيْمَانَ وَ أَلْقَيْنَا عَلَى كُرْسِيِّهِ جَسَداً ثُمَّ أَنَابَ» (ص: ۳۴).

عالم خواب یا «خیال منفصل» نیز - چنان که پیش‌تر آمد - 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 اراده خداوند، گاهی به صورت علائم و ویژه بر شخصی خوابیده ظاهر می‌شود. از این رو، آن شخصی می‌تواند رویدادی را که قرار است چندی بعد در عالم طبیعت یا دنیای مادی به وقوع 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 آن چیزی است که می‌نماید.

ج. قوه خیال انسانی:

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

دیدنی: حضرت موسی خداوند را به صورت 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.

بوییدنی: پیامبر^(ص) می فرمودند از جانب یمن، محل اقامت او ایس قرنی، نفس رحمن را درمی یابند.

چشیدنی: پس از نمازی که حضرت رسول^(ص) در شب معراج، همراه با همه انبیای الهی به جای می آورند، سه نوشیدنی بر ایشان عرضه می شود، آب، شراب و شیر. حضرت^(ص) از ظرف شیر تناول می کنند.

بساویدنی: در معراج، پیغمبر^(ص) هنگام ملاقات تجلی الهی به صورت جوان آمرده، آن تجلی مقدس، دست بر سینه ایشان می کشند و به واسطه این لمس، تمام مکنونات آسمانها و زمین به آن حضرت منتقل می شود.

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

۱. رویکرد اهل قلب

عارفان که با شگرد تلطیف قلب یا نفس ناطقه، به ادراک همه مراتب تجلی الهی نایل می شوند، مستعد آن هستند که تجلی خداوند مجردات و معانی را در حضرت خیال پذیرند. چنان که اغلب خود، نیز به تجربیاتی خیالی نیز دست یافته اند.

۲. رویکرد اهل ایمان

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

۳. رویکرد اهل عقل

فیلسوفان و متکلمان با اتکا به استدلال و جدل، تنها در مباحثات 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 مؤلفه روح و جسم واقع شده است. روح کاملاً نورانی و الهی است، درحالی‌که جسم از جوهر مادی تاریک و ظلمانی آفریده شده است. روح از آن‌رو که کاملاً الهی است، بی‌شکل و بی‌مانند است، اما جسم، متعین و متشکل از عناصر کثیری است که از زمین برگرفته شده است. نفس به‌لحاظ مجرد نورانی است و به روح می‌ماند، اما از لحاظ اینکه صورت معینی دارد، به جسم شباهت دارد. پس آنچه سبب تشخیص انسان است نفس اوست و به‌واسطه 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 چهره آن و چهره ظاهری فرد، شباهت کاملی وجود دارد.

از نظر ابن‌عربی این مقام بینابینی و ماهیت دوگانه نفس نشان می‌دهد که آن از جنس خیال است، همچنان‌که عالم مثال، از جنبه 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).

با توجه به چهار صنف کاربرد واژه خیال در آثار ابن عربی که بیان کردیم می‌توان ویژگی‌های زیر را در همه 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 درباره آن صادق نیست؛ بنابراین قلمرو خیالی، در ورای طور عقل جزئی و محاسبه منطقی گسترده شده است. چهارم: امر خیالی، تأویل و تعبیرپذیر است.

نظام وجودشناسی و تربیت معرفت‌شناسی ابن عربی، به‌عنوان سند اصلی عرفان نظری و حتی فلسفه اسلامی، به‌دست تبعه وی به‌ویژه صدرالدین قونوی و شارحان قرون متمادی در عرصه عرفان، پذیرفته شد و بر مبنای اصول وی توسعه یافت. ابن عربی، در تمام آثار خود، به مدد شعر و حتی نثر مسجع (مواقع النجوم)، پیام‌های عرفانی خود را بیان می‌کند همچنان او دیوان شعری نمادین و مستقل به نام «ترجمان الاشواق» سروده است؛ اما فحوای کلام وی، نظری و فلسفی است و دغدغه 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 به‌واسطه 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 پوسته خیالی جهان را آشکار می‌نماید و عقل را وامی‌دارد که در هر شیء و هر رویداد و مناسبت این جهان، به دیده 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.

البته تعهد ابن عربی 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، باین حال 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 ابن عربی برشمردیم. داستان - چنان‌که می‌دانیم - حاکی از عشق پادشاهی به کنیزی از کنیزان دربار است. پادشاه به شدت گرفتار عشق کنیزک است، اما کنیزک بیمار می‌شود و در بستر می‌افتد. پادشاه همه طیبیان زبردست و مشهور را بر بالین او حاضر می‌کند و آن‌ها نیز، انواع و اقسام 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 طیبی نزد او خواهد آمد که درمان کنیزک در دست اوست. پادشاه از خواب بیدار می‌شود. در روز موعود طیب از راه می‌رسد. مولوی در توصیف همین طیب، به بیان مفهوم «خیال» و برخی انواع مدلولات آن اشاره می‌کند:

آفتاب‌ی در میان سایه‌ای	دید شخصی کاملی پرمایه‌ای
نیست بود و هست بر شکل خیال	می‌رسید از دور مانند هلال
تو جهانی بر خیالی بین روان	نیست‌وش باشد خیال اندر جهان
بر خیالی نامشان و ننگشان	بر خیالی صلحشان و جنگشان
عکس مه‌رویان بستان خداست	آن خیالاتی که دام اولیاست
در رخ مهمان همی آمد پدید	آن خیالی که شد اندر خواب دید

(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 تقيضین 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 واژه «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.

تنگ‌تر باشد خیالات از عدم	زان سبب باشد خیال اسباب غم
باز هستی تنگ‌تر بود از خیال	زان شود روی قمر همچون هلال

(مثنوی، دفتر اول، بیت‌های ۳۰۹۶-۳۰۹۵)

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

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

در مصرع دوم بیت هفتادم، مولوی خیال را به عنوان 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 قوه 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 به خود می‌گیرد و مترادف «وهم» می‌شود. افراد انسانی، به واسطه صور مخیلی با یکدیگر سلوک می‌کنند که نه با واقعیت انطباق دارند و نه از قابلیت تحقق برخوردارند؛ بنابراین صور مزبور متوهم‌اند. در برابر 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 تمثیل و تجلی (عکس) موجودات نورانی (مهرویان) ملکوت الهی (بستان خدا) نیستند. صور خیالی اولیا، دیگر جنبه ذهنی و به اصطلاح فلسفه غربی، سوپرتیو به شمار نمی‌روند، بلکه کاملاً عینی و ابژکتیو بوده، به واسطه پیام و کمال عینی خود، اولیا را مقید به نبوت یا تصوف می‌سازند. بنابراین این خیالات در «خیال منفصل» ظهور می‌کنند؛ زیرا جنبه عینیت در آن‌ها غلبه دارد؛ با آنکه ممکن است در بسیاری موارد، امر متمثل، به منظور جذب اولیا بر صورت مطلوب و مقبول آن‌ها تجلی کند. همچنان که خداوند، به صورت آتش بر حضرت موسی^(ع) تجلی نمود و جبرئیل^(ع) اغلب به صورت «دحیه 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، خیال گونه 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:

- 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.

مقایسه آرای ابن عربی و مولوی در معانی خیال

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

در وهله 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 وهله 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، اقامه برخی توجیحات و توضیحات، گریزناپذیر است.

مورد اول، به حیطة وجودشناسی بازمی‌گردد، آنجا که ابن عربی برای عالم ناسوت واژه خیال را به کار می‌برد، درحالی که ظاهراً در مثنوی به یک‌چنین کاربردی تصریح نشده است؛ یعنی مولوی برای عالم طبیعت، کلمه خیال را به‌ویژه به‌عنوان قلمرویی بین وجود و عدم استفاده نمی‌کند. ابن عربی، واژه خیال را در اشاره به طبیعت و نیز ماسوی به کار 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 حوزه بحث «وحدت شخصیه وجود» بررسی گردد که خود تحقق مستقلی می‌طلبد؛ اما این قدر

کفایت می‌کند که بگوییم در نظر عرفا وجود منحصر به حق تعالی است، در حالی که 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 كُلِّ شَيْءٍ عِلْمٌ لَا بِمُقَارَنَةٍ وَ غَيْرُ كُلِّ شَيْءٍ عِلْمٌ لَا بِمُزَايَلَةٍ» (نهج البلاغه، خطبه اول: ۲۴).

به گفته ابن عربی و جمله اهل طریقت، درک این معنی، کلید معرفت الهی است. بنابراین اگر مولوی، از واژه 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 گفته علامه محمدتقی جعفری

مفهوم خیال بودن جهان، از زمره مفاهیم مکرر و متعددی است که در مثنوی معنوی ظاهر می‌شوند (جعفری، ۱۳۷۹، ج ۱: ۸۹).

تفاوت بیانی دیگر بین دو عارف، در حوزه انسان‌شناسی مطرح می‌شود، آنجا که مولوی فرد عارف یا کامل را خیال می‌نامد و بدین ترتیب معنای خیال را به انسان نیز توسعه می‌دهد، در حالی که ابن عربی و قاطبه نویسندگان در باب عرفان نظری، جزئی از اجزای سه‌گانه وجود انسانی، یعنی «نفس ناطقه» را خیال‌وار دانسته‌اند، بدین سبب که بین روح بی‌تعیین و جسم تعین‌مند واقع شده است. مولوی در اشاره به انسان کامل از این اصطلاح بهره می‌گیرد تا بر واسطه 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	هردمی در وی خیالی زایدت

(مثنوی، دفتر اول: بیت‌های ۱۵۸۲-۱۵۸۱)

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 و رای 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 ابن عربی، این میانجی‌گری بین غیب و شهادت، با عنوان «ولایت» شناخته می‌شود که از مفاهیم غالب و مکرر در آثار ابن عربی است، به‌ویژه در کتاب *فصوص الحکم*؛ البته این

مفهوم در کل تاریخ فلسفه اسلامی از فارابی تا ملاصدرا نیز نقشی اساسی ایفا می‌کند. همه آرای مذکور در این باب دایر بر این مطلب است که ولی با اتصال به عالم غیب (با تأکید بر عقل فعال یا جبرئیل) مواحی و الهاماتی را دریافت کرده، به مدد آن‌ها در گستره ملک دخل و تصرف می‌کند. ابن عربی، در «فص عزیریه» از کتاب *فصوص الحکم*، میان «ولایت» و «نبوت»، یا به تعبیر وی «انباء عام» و «انباء خاص» تفاوت قائل می‌شود. به گفته وی: «انباء عام» (همانا اتصال با غیب مطلق) و «ولایت»، هرگز متوقف نمی‌شود، اما «انباء خاص» یا «نبوت تشریحی»، با ظهور حضرت رسول (ص) متوقف شده است. از نظر ابن عربی «ولایت»، «فلک محیط عام» است:

واعلم انّ الولاية هي فلك المحيط العام، ولهذا لم تنقطع، ولها الانباء العام. واما نبوة التشريع والرسل فمتقطعة، وفي محمد عليه السلام قد انقطعت، فلا نبى بعده مشرعا أو مشرعا له ولا رسول وهو المشرع (خوارزمی، ۱۳۸۷: ۶۷۲).

باز ذکر این نکته ضرورت دارد که اگر مولوی به جنبه خیالی نفس ناطقه یا قلب اشاره‌ای نمی‌کند، به این معنا نیست که از مقام آن غافل است، کما اینکه استفاده مکرر از واژه «دل» که مترادف فارسی «قلب» است شاهد این مدعاست، بلکه اصولاً *مثنوی* معنوی را باید ساخت فوق و تعالی «جان» یا روح بی تعین 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 همه ویژگی‌ها، محدودیت‌ها و تعین‌های جسمانی و نفسانی، یک طرف معروف یا حق تعالی که در ماورای تجلیات ذومراتب خود و اسمای متکثره که از انجا تعین و تمثیل برخوردارند، حضور دارد. ابن عربی و مولوی هر دو بر سر این اصل توافق دارند که کار عارف نخست «انعدام» و «فناي 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 نفسانی و تعلقات حسیه و ملکات خسیسه و دواعی وهمیه و لذات جسمانی، به تلبس به انوار عقلیه و لمعات روحانیه و ملکات فاضله و اخلاق حسنه، به جهت ریاضات علمیه، یعنی انظار عقلیه و افکار روحانیه و ریاضات عملیه یعنی مجاهدات نفسانیه و اعمال بدنیه مطابق

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 در برابر درک این هستی از خود نشان می‌دهد. در رویکرد به «هستی مطلق» است که تفاوت بیانی دیگری بین ابن عربی و مولوی، بروز می‌کند: مطلق، از آن‌رو 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 جنبه عدم تعین خداوند گرایش نشان می‌دهد و ابن عربی به جنبه غنا و وجود او. به عبارت دیگر ابن عربی با دغدغه وجودشناسی، وجه آفاقی سیروسلوک عرفانی را بیان می‌کند و مولوی با دغدغه 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 همه قیود و اغلال جسمانی و نفسانی است و این فرایند چیزی به غیر از انحدام نیست. از این‌رو این دو بیان در حقیقت دو طرز تعبیر از روندی یگانه‌اند و خدش‌های بر اصل موضوع، یعنی فانی از تعینات و بقای در عدم تعینات وارد نمی‌کنند.

نتیجه

اصطلاح «خیال» به معنای امری میان دو طرف زیرین و زبرین یا مجرد محض و مادی محض، در آثار ابن عربی 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 قوه حس باطنی نفس ناطقه؛
- نفس که میان روح بی‌تعین و جسم تعین‌مند قرار دارد.

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 وهله اول، چنین به نظر می‌رسد که در موارد اطلاق، میان دو عارف اختلافات و نقائص وجود دارد. ابن عربی، 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 واژه خیال به عالم طبیعت و ماسوی، ابن عربی از منظری وجودشناختی ارائه رأی می‌کند و مولوی از منظری معرفت‌شناختی. ابن عربی، 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 ابن عربی، متعلق آویختگی و افتقار معنا می‌دهد و در لغت مولوی افاده مفاهیم «بی‌تعینی»، «مطلقیت» و «محوست» می‌کند. مقصود ابن عربی 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 حیطة سفسطه و گونه‌ای تصوف مبتدل است؛ زیرا عالم و هر آنچه در آن است، تجلی الهی است. ازاین‌رو ابن عربی 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 جنبه عینی آن، هرچند به‌عنوان یک عارف نمی‌تواند از معنایی که ابن عربی از خیال بودن عالم مراد می‌کند غفلت ورزیده باشد.
- با وجود اتفاق نظر کامل میان ابن عربی و مولوی بر سر معانی متعدد خیال در حوزه 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 به کار می‌برد که مانع و رادع جانانند، در اتصال آن به اصل مافوق‌عوالم کثیف و لطیف. اما ابن عربی از اصطلاح خیال نخست شأن ماسوی

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
- ابن سینا. (۱۳۶۳)، *الاشارات و التنبیهاات*، ترجمه و شرح حسن ملکشاهی، تهران: سروش.
- ابن عربی، 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 صححه 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)، *عوامل خیال، ابن عربی و مسئله اختلاف ادیان*، ترجمه قاسم کاکایی، تهران: هرمس.
- خوارزمی، تاج‌الدین حسین. (۱۳۸۷)، *شرح فصوص الحکم خوارزمی*، تهران: بوستان کتاب.
- کرین، هانری. (۱۳۸۴)، *تخیل خلاق در عرفان ابن عربی*، تهران: جامی.
- مدرس زنونزی، ملاعبدالله. (۱۳۷۱)، *انوار جلیه*، تهران: امیرکبیر.
- مولوی، جلال‌الدین. (۱۳۷۹)، *مثنوی معنوی*، تهران: کلاله خاور.
- Chittick, William. (1998), *The self disclosure of God*, state university of New York.