

Traces of Sadra's View on the Role of the Universe of Imagination in Resurrection in Ibn Arabi's Mysticism

Seyyed Morteza Hosseini Shahroudi*
Mahdieh Nezakati Ali Asghari**
Alireza Kohansal***

Abstract

With the affirmation of the words of Ibn Arabi and Mulla Sadra, which either arise from their common benefit in verses and traditions as a common source or based on Mulla Sadra's belief in the originality of existence, which is equal to the unity of Ibn Arabi's existence, that Mulla Sadra believes this idea is based on the theory of Gradation, substantial movement and Ibn Arabi believes this idea is based on perpetual creation theory, the manifestation of the shadowy existence and the ultra-rationality of some perceptions of presence in the discussion of the universe of imagination. We must say that both are present in the universe of imagination, its characteristics, its types and levels, the effect and significance of this universe in two arcs of descent and ascension, its role in epistemology, ontology.

The results of the background of Mulla Sadra's views on Ibn 'Arabi's views about on imagination and its role in post-death universe are; 1- In some cases, they speak with verses and traditions; like (A) The existence of the general public at the initial level of imagination. B) the benefit of each person from the truth to the amount of capacity. (C) The nature of death. 2. In some cases, each according to the mystical and philosophical basis have own opinion, Such as Ibn Arabi, who manifests with grace and Mulla Sadra a) on the basis of the originality of existence, which equates to the unity of existence that is the mystical basis of Ibn Arabi¹ which these views are based on the idea of monotheism and the belief in the existence of a true trick.

B) with the help of Gradation in arch of descent and substantial movement in the arc of the ascension, which sparks of this theory are seen in the Ibn Arabi perpetual creation. C) By conveying the same equilibrium of two arches, they explain and prove, such as A) the universe of imagination and its degree. B) The location of the connected fancy and the disconnected fancy. C) Compliance and non-conformance of horn with out. D) mediating the imagination power between nature and the universe. E) Make changes. 3. In some cases, Mulla Sadra's innovations are clearly visible; for example (A) Attention to the power to create

* Professor Department of Philosophy and Islamic Philosophy, Ferdowsi University of Mashhad, Mashhad, Iran (Responsibleauthor) shahrudi@um.ac.ir

** Lecturer, Department of Islamic Philosophy and Theology, Al-Mustafa International University, Mashhad, Iran mahdienezakati@yahoo.com

*** Assistant Professor Department of Philosophy and Islamic Philosophy, Ferdowsi University of Mashhad, Mashhad, Iran kohansal-a@um.ac.ir

¹ . Ibn Arabi considers unity and the principle of being one.

Received: 13.04.2016 Accepted: 15.05.2019



This work is licensed under a Creative Commons Attribution 4.0 International License

[Doi: 10.22108/coth.2019.80240.0](https://doi.org/10.22108/coth.2019.80240.0)

the power of imagination in the incorporeity. B) the type of connection of the imagination with the soul. C) the difference between the disconnected fancy world and the universe of ghosts like Platonic Norie and its reason. D) creativity of the soul towards the horn. E) horn location. F) The existence of Gradation of Ranks of power, talent, perfection and super perfection in the mode of imagination. 4. In some cases, in principle, the opinions are in agreement with each other and differ only in the manner of expression; such as: A) Understanding the nature of imagination through degrees. B) The relationship between the fancies and the imagination. (C) The existence of a suitable universe with horn depending on the existence of horn. D) the existence of the imaginary world in two arcs of descent and ascension. E) Similarity of the world of fantasy with divine power. F) The relationship of the soul with the imagination. G) The role of imagination at death. H) the evolution of the power of the soul. I) the meaning of death and its types. (I) the dignity and types and survival of the souls in the afterlife.

The attention of Ibn Arabi and Mulla Sadra to the importance of the role of imagination in the two arches of descent and ascension, the occurrence of death and resurrection, is that by help of the verses and traditions, the monotheistic beliefs and the belief in the unity of existence, which is the beginning and end of everything, also based on Substantial Motion, Soul Completion, and Perpetual creation, believe that the imagination in the arch of descent, with the incarnation of the divine spirit and spirits, causing emersion the world of meanings in the physical world, manifestation, the advent of the Most High God in the universe. It is also considered as the treasury of tangibles. That is why the tangible world is not intrinsic, and the manifestations and verses are the transcendental truth that refers symbolically to these truths. But in the arc of ascension, the imagination of the advent of the right in the figurative, the revelations, asking help of divine inspiration in the universe, provided the field of the ascension of bodies from the world of shadows into the world of pure light by death, which is the relationship between the two lives and the transfer of the soul to the next world and disintegration Body. Death, in his view, occurs in two types of voluntary, natural and sudden occurrences that reveal the facts. He by prove the virtue of imagination and explaining the role of imagination and its significance in the transmission of creations from this world to the other world, indicating the stages of death, horn, grave, and Soul Completion that for deactive soul as individual in the form of imagination and for active soul as survival in the form of rational.

Ibn Arabi and Mulla Sadra, although in the transition of soul to another world, have the same convictions, but they have different opinions about the quality of this transition. Mulla Sadra believes that human beings, like all other material objects in the world, began to develop the stages of perfection from an elementary element, then into a inanimates, vegetative, animal, touching, and a taste and smell, and hearing, and vision, and at last, to the weakness of the existence which in The Prophet's hadith is said to be "Ajab al-Zanb", which ends up. Ibn Arabi, who believes that the soul of Nateqah in this world is the manifestation of a comprehensive divine name and divine between divine attributes, and, in other words, a comprehensive one, believes that, in the end, the transfer of this generous landlord to the landlord with the accompaniment of "Ajab al-Zanb" will be done. Ibn Arabi, who believes that the rational soul in this world is the manifestation of a comprehensive divine name and limbo between divine attributes, and, in other words, a comprehensive one, believes that, in the end, the transfer of this generous landlord with the accompaniment of "Ajab al-Zanb" will be done.

Although they differ in the meaning of "ajab al-zanb", but the onset of the death of most people and their transfer to the disconnected fancy world are considered by the connected

fancy and They believe that with the power of imagination, the dead man and buried in the grave sees his essence as physically and as it was in the world, and perceives the suffering for punishment and Blessings for rewarding, such as sleep. In Ibn 'Arabi's view, it is accompanied by the same power that at the stability of the truth of each object, causes a variety of appearance, and as a result of the emergence of stability of each object causes diversity and transformation in the afterworld and This transformation and evolution will continue so that the soul will be separated from the imagination and the intellect will be spent. One of the differences in their views on the importance of imagination in the afterworld and the stages of resurrection is in the place of horn that Ibn Arabi finds the place of the horn form outside the soul and Mulla Sadra believes in the soul that difference made them different opinions about the rest of the resurrection and the place of paradise and hell.

In short, it must be admitted in several sentences that, although based on the affidavits, the commonalities, similarities, and coordinations are observed in their opinions about the world of imagination; but the fundamental difference between the two in the creation of the horn, which Mulla Sadra considers soul and Ibn Arabi considers out of soul, should not be forgotten that this deep and rooted difference has caused differences in the explanation of the other stages of resurrection between them.

Keywords: fancy, connected fancy, disconnected fancy, soul, Mulla Sadra, Ibn Arabi

Bibliography

- Ibn Arabi, Mohiyeddin Ibn Arabi, Makki Conquests, 45 vols, First Edition, Beirut: Dar al-Sader.
- -----, (1946). Fosous al-Hakam, vol 1-2, Cairo: House of Life of arabic books.
- -----, (1367). Ibn Arabi's collection of treatises, Najib Mayel Heravi (Sahi), Tehran: Mouly
- -----, (1391). Sites of the stars and the stydy of secrets and science' family, Mohammad Khajavi (translator), Tehran: Mouly
- -----, (1370). The Naghsh al-Fusous, Jalal al-Din Ashtiani, Tehran: Printing and Publishing Organization of the Ministry of Islamic Guidance
- Ashraf Emami, Ali (1389). Comparison of the mystical views of Abdolkarim Jili and Ibn Arabi, Tehran: Basirat
- Ashtiani, Jalal al-Din, A description of Al-Masafar, Islamic Propagation Office
- Talmasani, Afif al-Din, (1392). A description of Fusous al-Hakam, Akbar Rashedinia (Introduction), Tehran: Sokhan
- Hosseini Tehrani, Mohammad Hussein, (1403 AH). Eschatology, vol 10-9-8-7-6-5 Tehran: Hekmat
- Hekmat, Nasrollah (1389). Topics in Ibn Arabi's mysticism, Tehran: Elm
- Sajjadi, Ja'far, Sadra Philosophical Dictionary, Ministry of Culture and Islamic Guidance
- -----, Islamic educations Culture, vol 2-1, Tehran: University of Tehran
- Sanepour, Maryam (1388). Transcendent wisdom, Tehran: Sadra Islamic wisdom Foundation
- Sadr al-Din Shirazi, Mohammed ibn Ibrahim, (1432). Asfar, volumes 10, Qom: Prisms of the Light
- -----, Al-Shavahed al-roboubiyeh, Comprehensive publishing center

- -----, Al-Mazaher al-elahiyeh, (1378). Seyed Mohammad Khamenei, Tehran: Sadra Islamic Wisdom Foundation
- -----, (1375). Philosophical Treatises of Sadr al-Muta'alehin, Hamed Naji Esfahani (research), Tehran: Hekmat
- -----, Origin and Resurrection, Society of Philosophy and Wisdom of Iran
- -----, (1363). Mafatih al-Ghaib, Mouli Ali al-Nouri (ta'lighat), Mohammad Khajavi (Sah-Introduction), Institute for Cultural Studies and Research of the Islamic Society of Philosophy and Philosophy of Iran
- Afifi, Abul Ala (1386). A description of Fusous al-Hakam Sheikh Akbar Mohiyeddin Ibn Arabi, Nasrollah Hekmat (translated), Tehran: Elham
- Kashani, Abdul Razzaq (1426). Services in the field of the cardboard illumination, C 2-1, Cairo: Altamedovany
- Kashani, Abdul Razzaq (1426). Lataef Al-Alam Fi Esharat Ahl Al-Elham, vol 2-1, Cairo: Religious culture
- Landa, Ram (1388). Hekmat Mohiyeddin Ibn Arabi, Ali Ashraf Emami (translation), Tehran: Basirat

الهیات تطبیقی

نوع مقاله: پژوهشی

سال دهم، شماره بیست و یکم، بهار و تابستان ۱۳۹۸

ص ۱۳۹-۱۵۲

پیشینه دیدگاه صدرایی در عرفان ابن عربی درباره نقش عالم خیال در معاد

سید مرتضی حسینی شاهرودی* - مهدیه نزاکتی علی اصغری** - علی رضا کهنسال***

چکیده

سخنان ملاصدرا و ابن عربی یا برخاسته از بهره مشترک ایشان از آیات و روایات به عنوان منبع مشترک است یا بر مبنای اعتقاد ملاصدرا به اصالت وجود است که مساوق با وحدت وجود ابن عربی است. ملاصدرا این عقیده را با نظریه تشکیک و حرکت جوهری و ابن عربی با نظریه تجدد امثال و تجلی وجود ظلی و فرامنطقی بودن برخی ادراکات حضوری در بحث عالم خیال مطرح می‌کند؛ در نتیجه، هر دو در وجود عالم خیال، ویژگی‌ها و اقسام و مراتب آن، اثر و اهمیت آن در دو قوس نزول و صعود و نقش آن در معرفت‌شناسی یا وجودشناسی و فرجام‌شناسی هم‌رأی‌اند. همچنین به تبیین مجرد خیال، انتقال خلاق از این قوه به عالم دیگر، تبیین مراحل مرگ، نفخ صور و قبر پرداخته است؛ نیز استکمال نفس برای نفوس به فعلیت نرسیده، به صورت فردی در مقام خیال و برای نفوس به فعلیت رسیده، به صورت بقاء در مقام عقلانی است که با قیومیت واحد تعالی توضیح داده است.

ایشان به اهمیت نقش خیال در دو قوس نزول و صعود و خزانه محسوسات قائل‌اند و می‌گویند خیال در قوس نزول با تجسد روح اعظم الهی و ارواح، موجب ظهور عالم معانی در عالم جسمانی و تجلی و ظهور حق تعالی در کاینات و در نتیجه، خزانه محسوسات می‌شود و از همین جاست که دنیای محسوس قائم به ذات نیست و جلوه‌ها و آیات حقیقتی متعالی است که به گونه‌ای نمادین به آن حقایق اشاره می‌کند و اما در قوس صعود، خیال با ظهور حق در منامات و مکاشفات و استمداد از وحی الهی در عالم، زمینه صعود اجساد از عالم سایه‌ها به عالم نور محض را با مرگ اختیاری یا احتضاری و مرگ طبیعی یا ناگهانی فراهم می‌کند.

واژه‌های کلیدی

shahrudi@um.ac.ir

mahdienezakati@yahoo.com

kohansal-a@um.ac.ir

* استاد گروه فلسفه و حکمت اسلامی، دانشگاه فردوسی مشهد، مشهد، ایران (مسئول مکاتبات)

** مدرس گروه فلسفه و کلام اسلامی، دانشگاه جامعه المصطفی العالمیه، مشهد، ایران

*** استادیار گروه فلسفه و حکمت اسلامی، دانشگاه فردوسی مشهد، مشهد، ایران

تاریخ پذیرش: ۱۳۹۸/۲/۲۵

تاریخ وصول: ۱۳۹۵/۱/۲۵

Copyright © 2019, University of Isfahan. This is an Open Access article distributed under the terms of the Creative Commons Attribution License (<http://creativecommons.org/licenses/by-nc-nd/4.0/>), which permits others to download this work and share it with others as long as they credit it, but they cannot change it in any way or use it commercially.

Doi: [10.22108/coth.2019.80240.0](https://doi.org/10.22108/coth.2019.80240.0)

قوة خیال، خیال متصل، خیال منفصل، نفس، ملاصدرا، ابن عربی

ماهیت عالم خیال

در اصطلاحات فلسفی، نام دیگر عالم خیال، برزخ است. برزخ در لغت به معنای حائل و واسطه بودن میان دو چیز است و عالم مثال را از آن نظر عالم برزخ گویند که حد فاصل میان اجسام کثیف و عالم ارواح مجرد است و حد فاصل میان دنیا و آخرت است (سجادی، بی تا، ج ۱: ۴۰۴-۳۹۷-۱۹۹؛ آشتیانی، بی تا: ۲۵؛ کاشانی، ۱۴۲۶، ج ۱: ۲۳۱) در روایت آمده است «ارواح مؤمنان به هیأتی مانند هیأت ابدان خود می باشند و اگر کسی روحی از آن ارواح را مشاهده کند، گوید: هذا هو» (آشتیانی، بی تا: ۳۵). در این روایت به دو نکته اشاره شده است: ۱- وجود عالم برزخ در قوس صعود؛ ۲- روح هر مؤمنی، بعینه و بدون تفاوت مبین آن مؤمن است. ویژگی های عالم برزخ عبارت است از: ۱- دارای تقدر و تجسم است؛ زیرا حد فاصل میان عالم مجرد عقلی یا غیب محض و عالم مادی حسی محسوس به حواس ظاهر است. همچنین عالمی نورانی است به واسطه برائت از ماده (همان: ۲۲۵)؛ ۲- عالمی مستقل و قائم به ذات است نه وابسته به نفس (همان: ۳۶۱)؛ ۳- عالم مثال به عالم فرق، عالم طبیعت به عالم فرق الفرق، عالم عقول کلیه و نفوس کلیه که تمام حقایق در آن دو به وجود جمعی موجودند، عالم جمع و انسان، عالم جمع الجمع است (سجادی، ج ۱: ۶۴۶)؛ البته ملاصدرا از عالم خیال به عالم صغیر ادنی هم تعبیر می کند (همان، ج ۲: ۱۲۲۸-ملاصدرا، ۱۳۷۵: ۲۴۲)؛ ۴- ملاصدرا و ابن عربی هر دو آن را عالمی فراخ می دانند و نیروی خیال را نیرویی نفسانی و از امور اخروی، دارای نیروی ایجادکننده (ملاصدرا، مرکز جامعی نشر: ۳۳۴؛ عقیقی، ۱۳۸۶: ۱۲۶ و ۱۲۵؛ تلمسانی، ۱۳۹۲: ۱۶۵؛ ابن عربی، ۱۹۴۶م، ج ۲: ۷۴؛ همان، بی تا، ج ۳: ۴۲-۳۸) و نیرویی شبیه نور تبیین می کنند که سبب شناسایی و کشف اشیاء می شود (ابن عربی، بی تا، ج ۱: ۳۰۶).

اثبات وجود عالم خیال

به عقیده ملاصدرا و ابن عربی عالم خیال وجود دارد؛ زیرا ۱- نفس، صور و اشباحی را درک می کند که همین دال بر وجود این صور در عالمی دیگر است. ادراک انسان با قوای ظاهری نفس مجرد دال بر وجود عالم خیال متصل و ادراک با قوای باطنی دال بر وجود عالم خیال منفصل است (ملاصدرا، ۱۴۳۲، ج ۱: ۲۹۳). ابن عربی همین تبیین برهانی و فلسفی ملاصدرا را به صورت عرفانی بیان می کند (عقیقی، ۱۳۸۶: ۱۶۴-۱۴۷-تلمسانی، ۱۳۹۲: ۱۹۳؛ ابن عربی، ۱۹۴۶م، ج ۲: ۱۱۳-۹۵).

۲- با توجه به اینکه چه در حرکات عرضی مکانی و چه در حرکات جوهری ذاتی ملازم با ترقیبات و چه در تنزلات و قوس نزولی، طفره به طور مطلق محال است و فیض باید از مجرای عالی به دانی برسد، باید صورت مقداری مجرد از ماده که اشرف از عالم ماده است، از قبل موجود شود تا فیض وجود از آن عالم به عالم اجساد برسد (آشتیانی، بی تا: ۴۶۳-۴۲۷).

پس همان طور که در عالم مثال برای هر صورت از صور عالم محسوس، مثالی وجود دارد، برای هر ماده از مواد این عالم هم مثالی در آن عالم وجود دارد؛ در نتیجه صورت مثالی به ماده مثالی قائم است و مواد و صور مثالی عالم برزخ در ازای مواد هیولانی و صور مادی عالم حس است (همان: ۳۷۴).

بدین ترتیب ملاصدرا و ابن عربی که در تبیین عالم خیال هم نظرند، به اثبات عالم خیال در قوس نزول بر پایه آیات قرآنی می پردازند و وجود آن را در قوس صعود در پی حرکت جوهری، تجدد امثال، تفاوت نداشتن مراتب میان دو قوس به اثبات می رسانند.

مراتب عالم خیال

ملاصدرا و ابن عربی به وجود دو عالم خیال متصل که تحقق نفسانی دارد و عالم خیال منفصل قائل اند که تحقق عینی دارد و غیرمادی و شبیه به خیال متصل است (ملاصدرا، ۱۴۳۲، ج ۳: ۴۰۴، ابن عربی، بی تا، ج ۲: ۸۲)؛ با

این تفاوت که ملاصدرا ۱- عالم خیال متصل را جوهری مجرد از اجسام و اعراض این عالم و از قوای باطن انسان می‌داند (سجادی، بی تا، ج ۲: ۸۳۷). ۲- مرتبه آن را متوسط بین درجه حس و درجه عقل معرفی می‌کند (ملاصدرا، ۱۴۳۲، ج ۳: ۴۰۴). ۳- جایگاه آن را در نفس انسان می‌داند. ۴- آن را حاوی صور متخیل مجردی می‌داند که وجود و عدم‌صور به توجه و غفلت نفس بستگی دارد (همان: ۴۰۴؛ همان، ج ۲: ۵۴؛ همان، ج ۱: ۲۱۶؛ سجادی، بی تا، ج ۱: ۵۰۱-۱۴۴؛ همان، ۱۳۷۹: ۲۹۷)؛ اما ابن عربی عالم خیال متصل یا خیال مقید که مرتبه‌ای از قوای ادراکی انسان است (حکمت، ۱۳۸۹: ۲۲۱) را نمونه یا نمودج خیال مطلق محسوب می‌کند (ابن عربی، ۱۳۶۷: ۹۶). او می‌گوید خیال متصل مانند جوی و نهری کوچک است نسبت به خیال منفصل که رودخانه‌ای بزرگ است که از سویی به آن متصل و از سویی از آن جدا می‌شود. خیال متصل با اتصال به خیال منفصل (عفیسی، ۱۳۸۶: ۲۵؛ تلمسانی، ۱۳۹۲: ۱۶۵؛ ابن عربی، ۱۹۴۶م، ج ۲: ۷۴-ابن عربی، ۱۳۹۱: ۲۸۷)، صورت‌های عالم مثال مطلق را مانند آینه‌ای در عقل انسان منعکس و منکشف می‌کند «و إن من شیء إلا یُسبِحُ بِحَمْدِهِ وَلَکِن لا تَفْقَهُونَ تَسْبِیحَهُمْ» (اسراء، ۴۴؛ ابن عربی، ۱۳۹۱: ۲۸۷). به عبارت دیگر، حضرت خیال را حضرتی جامع و شامل هر شیئی و غیرشیئی می‌داند که دارای تصاویر عام است و این تصاویر یا مطابق با صورتی از خارجند که آن را کشف نامد یا غیرمطابق (ابن عربی، ۱۳۶۷: ۹۵). او در توضیح این عالم می‌گوید هر چیزی حکم صورتی را دارد که واجد آن است و چون طبق روایات، انسان بر صورت خدا آفریده شده است، احکام و خلاقیت خدا را هم دارد. پس همان‌طور که خدا در عرصه خیال ظهور کرده، انسان هم در ساحت تخیل ظهور کرده و همان‌طور که حضرت خیال، محل التقای ظاهر و باطن خداست، تخیل انسان هم محل پیوند باطن او به ظاهرش است (حکمت، ۱۳۸۹: ۲۲۸).

ملاصدرا و ابن عربی ماهیت عالم خیال منفصل را از طریق مدرکات آنها چنین معرفی می‌کنند: ۱- عالم

خیال، عالم صور صرفه‌ای است که به‌ازای هر صورت شخصی مادی دنیوی، صورتی شخصی مجرد به مجرد مثالی در آنجا وجود دارد. ۲- همچنین به‌ازای هر نوعی از انواع افراد مثالی و مادی، فردی واحد و مجرد تام عقلانی در عالم مثل عقلی و مرتبه عقول متکافئه عرضی متحقق است. ۳- جریان فیض وجود چنین است که از طریق فرد مجرد تام عقلانی که همان رب‌النوع و اصل وجود انسان است، به افراد مثالی می‌رسد و از فرد مثالی، به وجود مادی طبیعی اصل می‌شود. ۴- این فرد مثالی و به‌طور کلی عالم برزخ با مراتب و مظاهر متعدد آن، که عدد این مراتب را غیر از خدا کسی نمی‌داند، عالمی است دارای جسم و مقدار و شکل و لون که به دلیل حلول‌نکردن آن در ماده، به آن مثل معلقه گویند. ۵- مراتب این عالم، متمیز و متشخص و حقایق آن اصیل است، بدون آنکه متعلق به نفسی از نفوس باشد.^۱ ۶- چنانکه هویت و تشخیص خارجی هر مرتبه از وجود، تابع وجود خویش است، وجود صور این عالم، در عالم عقول هم، وجود تبعی از عالم عقول است؛ اما درخصوص حقایق عالم مثال که مرتبه نازل عالم عقل است، گفته می‌شود حقایق مخصوص آن عالم به وجود اصلی خود موجودند و افراد آن از یکدیگر متمیزند. ۷- یک نوع تمیزی نیز بین این عالم و عالم عقول و عالم ماده موجود است که تابع تشکیک در اصل مراتب وجود است و فرق این مراتب، به شدت و ضعف است «اللَّهُ مِنْ وَرَائِهِمْ مُحِیطٌ» (همان: ۴۲۴-۴۲۲-ابن عربی، ۱۳۹۱: ۲۸۷؛ ابن عربی، ۱۳۶۷: ۹۵).

ابن عربی به‌جز توضیحات مذکور، درباره عالم خیال منفصل یا مثال می‌گوید: این عالم میان دو عالم ربوبی و عالم مجردات و عالم محسوس قرار دارد (حکمت، ۱۳۸۹: ۲۲۱). عالمی حقیقی (ابن عربی، ۱۳۶۷: ۹۶) و وجودی است که به مدرک وابسته نیست و سرزمین حقیقت و

۱. برخلاف صور خیالی قدری موجود در خیال فلک که به نفس کلی تعلق دارند.

محل وجود محالات عقلی و رویاهای صادق انسان است (حکمت، ۱۳۸۹: ۲۲۷؛ ابن عربی، بی تا، ج ۳: ۲۰۱-۱۹۵). صورت‌های اشیا در آنجا به حالت بینا بین زمختی - که حالت مادیات است - و حالتی لطیف و روحانی وجود دارد (عفی‌فی، ۱۳۸۶: ۱۲۵؛ تلمسانی، ۱۳۹۲: ۱۶۵؛ ابن عربی، ۱۹۴۶م، ج ۲: ۷۴). در جایی دیگر می‌گوید: قوه خیال مانند برزخ است که احدیت جمع حقیقت عالی واجب قدیم فعال و حقیقت سافل ممکن حادث منفعل که ظاهرکننده کثایف و لطایف است در آن جمع‌اند (ابن عربی، ۱۳۹۱: ۲۷۹). ابن عربی همچنین این قوه را نه موجود و نه معدوم، نه معلوم و نه مجهول، نه مثبت و نه منفی معرفی می‌کند؛ بلکه مانند برزخ تبیین می‌کند که نه به‌طور کامل ویژگی‌های عالم ماده را دارد و نه ویژگی‌های عالم آخرت را و فقط حائل بین این دو دنیا و راه‌گذر از عالم طبیعت به عالم آخرت و رقیقه هر دو عالم است (ابن عربی، بی تا، ج ۱: ۳۰۴). به تعبیر دیگر، عالمی روحانی است از جوهری نورانی که از حیث محسوس مقداری، شبیه جوهر جسمانی و از حیث نورانی بودن، شبیه جوهر مجرد عقلی است (ابن عربی، ۱۳۹۱: ۲۸۶). چون این عالم، حائل و روزه‌ای بین دو عالم است، پس هم غیر آن دو است و هم رقیقه آن دو است؛ بنابراین حکم خاصی ندارد و احکام دو عالم را داراست (ابن عربی، بی تا، ج ۱: ۳۰۴). ملاصدرا و نیز ابن عربی عالم خیال منفصل را دارای عرش و کرسی و آسمان‌های هفت‌گانه و زمین و فرشتگان می‌دانند. همچنین آن را مانند عالم عقول دارای مراتب و درجاتی می‌دانند و می‌گویند همان‌طور که آخرین مرتبه عقل به برزخ و نخستین مرتبه از عوالم عقل به فیض حق متصل است، پایین‌ترین درجه خیال هم به عالم دنیا و درجه‌اعلای آن به عالم ارواح متصل است (آشتیانی: بی تا، ۲۲۵؛ ابن عربی، ۱۳۹۱: ۲۸۶). در ادامه ابن عربی در وجه تسمیه این قوه به مثال و خیال منفصل می‌گوید: به این دلیل به آن عالم مثال گویند که مشتمل بر صورت موجودات عالم جسمانی و صورتی از همه معانی و ارواح است که مطابق با کمالات آن است. همچنین حاوی

نخستین مثال صوری است، از آنچه در حضرت علمی الهی از صور اعیان و حقایق است؛ به آن خیال منفصل گویند چون غیرمادی و بی‌شبهت به عالم خیال متصل است (همان: ۲۸۶). ملاصدرا در توضیح دو عالم خیال متصل و منفصل می‌گوید: تکرر و تفصیل در عالم خیال منفصل بیشتر از خیال متصل است؛ همچنین خیال متصل در نفس انسان در عالم طبیعت و خیال منفصل خارج از نفس و در مرتبه‌ای بالاتر از عالم طبیعت واقع شده است. نیز خیال متصل سبب ورود انسان از عالم طبیعت به عالم آخرت است.

ملاصدرا و ابن عربی معتقدند صور خیالی موجود در نفس گاهی بر آنچه در خارج رخ می‌دهد، منطبق است. گاهی بر تصویر صوری منطبق است که اصلاً وجود خارجی و مثالی در عالم مثال مطلق ندارند (ابن عربی، ۱۹۴۶م، ج ۲: ۷۸؛ آشتیانی، بی تا: ۴۱). ملاصدرا وجود چنین تصاویری را مخلوق و مجعول بسیط نفس و دال بر شیطنت نفس در مقام وهم و خیال می‌داند (همان: ۴۱)؛ اما ابن عربی علت وجود این تصاویر را غلبه قوای دیگر بر قوه ایجادکنندگی و صورت‌گری خیال می‌داند؛ مبنی بر اینکه این تصاویر در هیچ عالم دیگری جز عالم خیال وجود ندارند (عفی‌فی، ۱۳۸۶: ۱۲۶-۱۲۵؛ تلمسانی، ۱۳۹۲: ۱۶۵؛ ابن عربی، ۱۹۴۶م، ج ۲: ۷۴). ملاصدرا با ذکر دلایلی عالم مثال منفصل را غیر از عالم مثل نوریه افلاطونی و عالم اشباح مثالی و غیر از محل صور موجودات و صور خیالی موجود در ذهن معرفی می‌کند (سجادی، ۱۳۷۹، فرهنگ وزارت و ارشاد: ۸۰؛ سجادی، بی تا، ج ۱: ۱۹۹؛ ج ۲: ۸۳۷؛ آشتیانی، بی تا: ۳۶۵-۲۲۶). به‌جز نظرهای مذکور ملاصدرا در مراتب خیال، ابن عربی مرتبه سومی هم به آن اضافه می‌کند که در تقسیم‌بندی ملاصدرا مشاهده نمی‌شود. او می‌گوید: مرتبه اول خیال عبارت است از خیال کیهانی یا مطلق یا متجلی که در مقابل خیال مقید و خیال منفصل است و عالم مثال و ملکوت اسفل است. در توضیح این مرتبه، داستانی از پیامبر (ص) را می‌آورد که ایشان در پاسخ کسی که پرسیده بود «این کان

خاصیتشان تجسد می‌بخشد؛ مانند فرشتگانی که در صورت «ذر» در روز جنگ بدر ظاهر شدند. در مرتبه سوم، خیال متصل که از خیال منفصل و مرتبط با آن است؛ مانند ظهور جبرئیل در صورت دحیه کلبی برای پیامبر (صلی الله علیه و آله وسلم). این خیال، دو نوع است یا ۱- از تخیل پدید می‌آید مانند آنچه انسان در نفس خود از محسوسات حس شده نگه می‌دارد یا آنچه را بدون حس کردن ایجاد می‌کند؛ مانند فرشته در صورت بشر. تمام این موارد در اثر اتصال با خیال منفصل پدید می‌آیند. ۲- از تخیل پدید نمی‌آید؛ مانند آنچه در خواب می‌بیند که باز هم در اثر اتصال به خیال منفصل است؛ با این توضیح که این اتصال ممکن است با شیطنت و هم همراه باشد یا خیر (ابن عربی، بی تا، ج ۲: ۳۰۹-۳۱۲).

بر طبق سخنان ابن عربی؛ خداوند، عالم را برای شناخت خود و انسان را هسته عالم برای شناخت خویش آفرید. پس خدا در انسان که همچون آینه‌ای است، خود را می‌بیند و بدین ترتیب با تجلی ذات واحد، کثرات که آینه‌ها هستند از درون وحدت ذاتی متجلی می‌شوند تا ذات واحد را نشان دهند. از میان کثرات، این انسان است که با کسب آن هفت علم که وسیع‌ترین آنها خیال است، قادر است به وحدت برسد و منعکس‌کننده آن باشد (همان: ۲۲۹).

به جز بیان مراتب مذکور که ملاصدرا آن را در دو مرتبه و ابن عربی در نگاهی دقیق‌تر در سه مرتبه تبیین می‌کند، ملاصدرا با نگاهی دیگر قوه خیال را دارای مراتبی دیگر می‌داند. او می‌گوید: گرچه کارایی عالم خیال و عقل و حس با هم متفاوت است، چنانچه مدرکات عالم عقل، شناخت عالم ربوبی و جبروت حق تعالی و مدرکات عالم خیال، تخیل موجودات و معدومات است، این دو عالم مانند عالم حس دارای مراتب‌اند. او می‌گوید: عالم خیال و عقل مانند عالم حس دارای مراتب قوه، استعداد، کمال و فوق کمال است. مثلاً طفلی که حس نوشتن دارد، دارای مرتبه قوه نوشتن است. کودکی که در حال کسب اسباب

ربنا قبل ان یخلق الخلق؟) فرمودند «کان فی عماء ما فوقه هواء و ما تحته هواء» (حکمت، ۱۳۸۹: ۲۲۱) و سپس خودش در ذیل معنای عماء (ابری رقیق و سبک) در داستان مذکور، حدیث «كنت كنزاً مخفياً فاحببت أن أعرف فخلقت الخلق لكي أعرف» (همان: ۲۲۲ تا ۲۲۴) را می‌آورد و می‌گوید: همان‌طور که خدا با کلمات ما سخن می‌گوید، ما هم مجازیم با استفاده از دنیای تجارب خود به خدا نزدیک شویم و با عشق و اشتیاق به شناخت گنج مخفی روی آوریم. در ادامه او در توضیح خیال مطلق که به حق با جنبه بطون مرتبط است و همچنین با خلائق که جنبه ظهور دارند، مرتبط است، آن را حق مخلوق به و محل التقای ظاهر و باطن هستی می‌نامد که همان ظاهر و باطن حق است (همان: ۲۲۶) و بعد خیال منفصل و سپس خیال متصل را بیان می‌کند.

بدین ترتیب طبق نظر ابن عربی، خیالی که سبب شناخت می‌شود، دارای سه مرتبه است. در مرتبه اول، حقیقت خیال مطلق که همان مرتبه «عماء» است که نخستین ظرف پیش از کینونت است و در نهایت به کینونت حق منجر می‌شود؛ در معرفی این مرتبه از خیال، ابن عربی حدیث پیامبر (صلی الله علیه و آله وسلم) را نقل می‌کند و معتقد است صور تمام موجودات هو الاول و الاخر و الظاهر و الباطن (حدید/۳) در آن وجود دارد؛ او این مرتبه را از آن نظر که حق در آن است، حق و باطن و از آن نظر که هر چیزی به آن خلق شده است، ظاهر و حق مخلوق به می‌داند. در مرتبه دوم، خیال منفصل که مرتبه ذاتی است، پذیرای معانی و ارواح است و آنها را به

۱. خداوند پنج کینونت وجودی دارد: ۱- در عماء که نخستین مرتبه خیال است. ۲- در عرش الرحمن علی العرش استوی؛ خدای رحمان بر عرش تکیه زده است. ۳- در آسمان یزول ربنا کل لیلۃ الی السماء الدنیا؛ پروردگار ما هر شب به آسمان دنیا فرود می‌آید. ۴- در زمین «و هو الله فی السموات و فی الارض؛ خدای یگانه در آسمان و زمین است». ۵- به‌طور عام با تمام موجودات در هر مرتبه و هر جایی «و هو معکم اینما کنتم؛ هر کجا باشید او با شماست».

نوشتن است، دارای مرتبه استعداد آن و شخصی که نوشتن را آموخته دارای مرتبه کمال است و شخصی که در حال نوشتن است، دارای مرتبه فوق کمال است. او همین مراتب را برای قوه عقل و قوه خیال معتبر می‌داند که قوایی از عالم غیب و روحانی‌اند و می‌گوید: برعکس انبیا و اولیا که در هر دو عالم به حد کمال و فوق کمال در این دو قوه رسیده‌اند (ملاصدرا، بی‌تا: ۴۳۷ تا ۴۳۹)، بیشتر مردم تا در دنیا و مشغول قوای حسیه‌اند، به دلیل غلبه قوای حسی و نشئه دنیوی، به درک خیال، عقل و مراتب آن مانند محشر، صور نشئه آخرت، شهود جنت و نار که با این قوا درک می‌شوند، قادر نیستند. ایشان قوه تخیل و تعقل را به نحو ضعیفی و تا مرتبه قوه و استعداد کمال می‌شناسند که همان متمثل کردن است و از آنها برای ساختن مصنوعات بهره می‌برند. بیشتر خلاق در این قوه به مرتبه فوق کمال و فعلیت یافتن خارجی امر متمثل نمی‌رسند (همان: ۴۳۸) و درکی واقعی از حقیقت این قوه ندارند. ایشان که نائم تام‌الخلقه نسبت به عالم حس‌اند، مصداق سخن پیامبر (ص) «الناس نیام فاذا ماتوا انتبهوا» هستند (همان: ۴۳۹).

مراتبی را که ملاصدرا با نگاه تشکیکی بیان می‌کند، در نوشتارهای ابن عربی مشاهده نمی‌شود؛ اما همان سخن پیامبر (ص) که ملاصدرا بیان کرده، ابن عربی هم متذکر شده است. نتیجه سخن هر دو، ورود عامه مردم، تنها به مرتبه اولیه خیال است. سخن ابن عربی در ذیل حدیث «الناس نیام إذا ماتوا انتبهوا» در زمینه خواب چنین است که خفتگی مردم به دو صورت است: یا در رویا هستند که بهره‌شان از رؤیت حقیقت وجود و حقایق اشیا به اندازه بهره انسان خفته است یا مانند خفتگان، وجود را با وساطت حواس و عقول درک می‌کنند (عفیفی، ۱۳۸۶: ۲۷۶؛ ابن عربی، ۱۹۴۶، ج ۲: ۲۲۰). به تعبیر دیگر، گرچه مشاهده هستی با حواس و عقول، ظاهر عالم حس و کل جهان، مستقل جلوه می‌کند، درحقیقت ظل و سایه‌ای‌اند که هرگز از صاحب سایه جدا نمی‌شوند (لاندا، ۱۳۸۸:

۷۷؛ ابن عربی، ۱۹۴۶، ج ۱: ۱۰۰ تا ۱۰۲) و باید به حقیقت و صاحب سایه برگردانده شوند. این کار با «فاذا ماتوا» انجام می‌گیرد که قیامت و مرگ حواس است و سبب «انتبهوا» رهاشدن و بیدارشدن ارواح از حواس و عقول است. ایشان به درک حقیقت یافته‌های حس نائل می‌شوند که یافته‌های خیال و رمزند و در دنیا نیاز به تأویل داشتند و حقیقت هستی را چنانکه هست، درک می‌کنند (عفیفی، ۱۳۸۶: ۲۷۶؛ ابن عربی، ۱۹۴۶، ج ۲: ۲۲۰) «لقد كنت في غفلة من هذا فكشفنا عنك غطائك فبصرك اليوم حديد» (ابن عربی، بی‌تا، ج ۱: ۳۱۲)؛ بنابراین نتیجه سخن هر دو که بر روایات وارده مبتنی است، بیان ۱- وجه مشترک میان عالم حس و خواب است. ۲- تبیین مدرکات انسان که تجلی وجود حق است و در ممکنات نمایان می‌شود. ۳- غفلت مردم از ادراک معانی و حقایق صورت‌های ظاهری و آیه‌بودن عالم و موجودات و غیرحق نامیدن آنها که همین امر، سبب تعبیر پیامبر (ص) به نیام شده است (لاندا، ۱۳۸۸: ۷۷؛ اشرف امامی، ۱۳۸۹: ۲۱۸) «کاین من آیه فی السموات و الارض یمرون علیها و هم عنها معرضون» (یوسف: ۱۰۷). این سخنان و تعبیرات درحالی است که بر مبنای اصالت وجود ملاصدرا و وحدت وجود ابن عربی هیچ غیرحقی، مصداق خیال واقع نمی‌شود؛ زیرا گرچه تبدل صور، حقیقت خیال است و صورت اشکال متعین برای نزدیک شدن به خدا دائم در حال فانی شدن است و صور دیگر، جای صور آنان را می‌گیرند، این تغییرات، ذات اشیا را که وجود حق در آنها ساری است، دگرگون نمی‌کند (اشرف امامی، ۱۳۸۹: ۲۱۳)؛ از همین رو کل عالم از آن حیث که تجلی خداست، حق است و از آن حیث که خیال است باید تأویل شود و به حقیقت بازگردد (عفیفی، ۱۳۸۶: ۱۲۹-۱۲۹؛ ابن عربی، ۱۹۴۶، ج ۲: ۷۷).

با توجه به سخنان ملاصدرا و ابن عربی درباره مراتب عالم خیال باید گفت: ۱- در وجود دو عالم خیال متصل و منفصل؛ ۲- تجرد آن دو عالم و محل وجود آنها؛ ۳- نحوه

و کیفیت صور موجود در عالم خیال منفصل؛ ۴- علت وجود خیال منفصل؛ ۵- مراتب عالم خیال منفصل؛ ۶- نحوه انطباق (ارتباط) صور خیالی با عالم خارج؛ ۷- تعبیر و تفسیر حدیث «الناس نیام اذا ماتوا انتبهوا»؛ ۸- نحوه جلوه عالم در خیال و ارتباط آن با خدا بر مبنای آیات و روایات و مبانی خاص خودشان که اصالت وجود و تشکیک در ملاصدرا و وحدت وجود و تجلی در ابن عربی است، توافق نظر دارند که البته گاهی هم، نظرهای متفاوتی دارند؛ مانند نظرهای ابن عربی در ۱- نحوه اتصال خیال متصل به خیال منفصل و مطلق؛ ۲- علت وجود خیال در نفس انسان؛ ۳- نحوه وجود و احکام حاکم بر عالم خیال منفصل؛ ۴- وجه تسمیه عالم خیال منفصل؛ ۵- علت وجود صور در عالم خیال متصل؛ ۶- نحوه دیگری از مراتب خیال (سه مرتبه)؛ ۷- علت و نحوه ارتباط کثرات با خداوند و نظرهای ملاصدرا، مانند ۱- تعریف دو عالم خیال؛ ۲- مقایسه میان دو عالم خیال متصل و منفصل؛ ۳- علت وجود صور در عالم خیال متصل؛ ۴- تفاوت عالم خیال منفصل با مثل نوریه افلاطونی؛ ۵- نحوه دیگری از مراتب خیال (قوه، استعداد و...) به نحو تشکیک و مقایسه مردم در جایگاهشان نسبت به این مراتب؛ البته باید توجه کرد این اختلاف نظر لطمه‌ای به هم‌نظری ایشان در اصل وجود عالم خیال و ماهیت آن و وجود مراتب آن نمی‌زند.

وجود عالم خیال در دو قوس نزول و صعود

برخی از حکمای دوره اسلامی مطابق تفسیر اهل عصمت و طهارت و اولیای کاملین از آیه «أَنْزَلَ مِنَ السَّمَاءِ مَاءً فَسَالَتْ أَوْدِيَةٌ بِقَدَرِهَا...» و «اول ما خلق الله الماء» اثبات کرده‌اند فیض وجود، قبل از رسیدن به عالم ماده و اجسام،

باید جمیع مراتب برزخی و مثالی را طی کند و بعد به عالم ماده برسد؛ بنابراین، برزخ نزولی وجود دارد و از تجلی عقول به صورت عالمی، مستقل‌الوجود و منفصل از غیر (خیال انسانی) و به ذاته موجود است. وجود، بعد از طی مدارج عوالم برزخی^۱ به عالم ماده و هیولا می‌رسد. وجود ماده که قوه وجود و قابل کمالات غیرمتناهی است، به استمداد از فیض حق به طرف کمال سیر می‌کند و بعد از آنکه به صورت انسان یا حیوان کامل‌الوجود درآید، دارای قوه خیال مجرد از ماده می‌شود و سیر صعود را آغاز می‌کند که چون در مقابل قوس نزول، قوس صعود وجود دارد و صعود بر طبق نزول است، پس به‌ازای عالم عقل، عالم مثال منفصل، برزخ کلی و مطلق و مثال معلق به وجود خیالی و برزخی و مثال متصل و جزئی مقید که در قوس نزول موجود است، همانند آن در قوس صعود هم وجود دارد. فرق دو قوس در این است که فیض در قوس نزول از عقل، شروع و به ماده ختم می‌شود؛ ولی در قوس صعود، سیر از ماده آغاز و به عقل ختم می‌شود.

طریق اثبات مجرد عالم مثال منفصل در قوس صعود با مباحث استکمال نفس و قیامت و حشر مرتبط است؛ زیرا انتقال نفس از نشئه‌ای که در آن قرار دارد به عالم دیگر، اگرچه در مقام خیال به صورت بالفعل است، عروج معنوی ملازم با تکامل نفس است. این تکامل، با تکامل و ترقی معنوی نفس است - نه رجوع نفس از عالم مثال به عالمی که خود در آن قرار دارد - بی آنکه تأثیری از نشئه کامل وسیع علمی کسب کرده باشد. نفس بعد از ترقی، تکامل معنوی، اتصال به عوالم غیبی، اتحاد با عقول مجرد و صور برزخی که در قوس صعود کسب کرده است.

^۱. در لسان شرع و کتب سماوی از مدارج عوالم برزخی به سماوات تعبیر شده است.

۴- قوه خیال پس از متلاشی شدن بدن باقی است (ملاصدرا، بی تا: ۱۹۷).

۵- چون نسبت نفس به قوه خیال و نسبت قوه خیال به صور خیالی، نسبت علت به معلول است. پس هم نفس، فاعل مدرکات خودش است و هم به دلیل سنخیتی که بین علت و معلول برقرار است، نفس که مجرد است، قوه خیال هم مجرد است. تمایز و تخصص در کم و کیف و جهت صور خیالی به دلیل وجود جهات فاعلی نفس، در مقام خیال و از لوازم وجودی این صور است. همچنین تحریکات بدنی، تنها به منظور آمادگی عبور نفس از این عالم به عالم دیگر و تعیین موضعی از بدن برای ادراک باطنی و تنها برای مناسبت مابین مُدرک و مُدرک و تهباً برای ادراک است (همان: ۱۹۷). ابن عربی همین دلیل و نسبت را در ضمن مثال چنین تبیین می کند که رابطه مخیلات با قوه خیال مثل رابطه ممکنات با خداوند و رابطه سایه با جسم است (ابن عربی، بی تا، ج ۳: ۴۷؛ عقیفی، ۱۳۸۶: ۱۶۲؛ تلمسانی، ۱۳۹۲: ۱۹۲؛ ابن عربی، ۱۹۴۶، ج ۱: ۱۰۲). این تمثیل و تشبیه ابن عربی با وجود همه نکات مثبت، چون مثال تشبیه و تمثیل نامحسوس به محسوس است، برعکس برهان ملاصدرا، خالی از ابهام و پیچیدگی و خدشه نیست؛ زیرا الف) بر پایه وحدت وجود میان خدا و ممکنات دوگانگی وجود ندارد و ایجاد ممکنات به طور تام و با تغییر رتبه وجودی عوالم، توسط خداوند انجام می گیرد؛ در حالی که مخیلات چنین نیستند و فقط در حکم واسطه میان عالم طبیعت و عالم غیب و تشخیص غیوب از هم اند. همین امر موجب مجرد و عاری بودن آنها از احکام عالم طبیعت و جسم است. ب) در تشبیه مخیلات به سایه و جسم، گرچه سایه از جسم جدا نمی شود و بدون جسم وجود ندارد، باز هم، همان دوگانگی که در قبل بیان شد، در بین آنها وجود دارد. سایه با وساطت نور پدید می آید و از آثار یا قدرت جسم نیست؛ در حالی که خداوند، خودش نور است و موجودات نشان از قدرت ایجاد اویند (عقیفی، ۱۳۸۶: ۱۶۲؛ تلمسانی، ۱۳۹۲: ۱۹۲؛ ابن عربی، ۱۹۴۶، ج ۱: ۱۰۲).

همچنین بعد از رجوع به عالم خود در قوس نزول، صور حاکی از کمالات معنوی در او منتقش می شود که برخی حصول این صور را بر سبیل شرح و برخی قائم به نفس و قائم به قیام صدور می دانند که با خلاقیت نفس ملازم است (آشتیانی، بی تا: ۳۶۵).

تجرد عالم خیال

دلایل ملاصدرا و ابن عربی در اثبات تجرد خیال عبارت اند از:

۱- براساس این قاعده است که جواهر هرچه لطیف تر و ظریف تر باشند، در پذیرش صور و قلمرو تأثیر و تأثر سریع تر و وسیع ترند؛ پس قوه خیال به واسطه لطافت، روحانیت و تجرد، موجودات و جواهری که حتی قوای حسی هم به درک آنها قادر نیستند، درون خود یا خارج از خود تصور و تخیل می کند. ملاصدرا تجرد قوه خیال را تا حدی می داند که این قوه را نماد مظهر آخرت و به منزله روزنه ای به عالم غیب و حتی سبب ورود انسان به عالم آخرت معرفی می کند (ملاصدرا، بی تا: ۴۴۰). به تعبیر دیگر، در نظر ملاصدرا چون نشئه اخروی یعنی خروج نفس از غبار هیئات بدنی و همچنین، وجود عینی موجودات اخروی، عین وجود خیالی آنهاست، پس آنچه بر وجود خارجی مترتب می شود، بر متخیل هم که نفوس انسانی است، مترتب می شود (همان: ۳۹۴). در برداشتی کلی این دلیل ملاصدرا در نظرهای ابن عربی هم مشاهده می شود (ابن عربی، ۱۳۷۰: ۵؛ همان، ۱۳۶۷: ۴؛ همان، بی تا، ج ۳: ۴۷؛ همان، ۱۹۴۶، ج ۲: ۷۸).

۲- امکان ندارد خیال متصل و مقید، مادی باشد و نفس، در عالم مثال اکبر حقایق موجود در عالم ماده را به ادراک حضوری و شهود اشراقی، ادراک و با صور جزئی مثالی، حقایق موجود در عالم ماده را ادراک کند. پس نفس در باطن وجود، دارای عالمی مثالی و برزخی است.

۳- قیام صدور صور این قوه به نفس و مجعول نفس مجرد است (آشتیانی، بی تا: ۸۷).

از ناحیه باطنی است که در ظاهر آشکار آن چیز پنهان است؛ بنابراین، برای دوام و تنوع تجلی بین قوه خیال که در عالم آخرت، ظاهر و در دنیا مخفی است و موطن تطورات و تصورات، خیالی است با قدرت الهی شباهت می‌بینند که قاهر و قادر بر تنوع و دگرگونی تجلیات خویش است؛ ولی چون ظهور تجلیات الهی را براساس استعدادات و مراتب نفوس می‌دانند، این ظهورات را تابع شئون گوناگون قوه خیال بیان می‌کنند (ملاصدرا، بی تا: ۳۳۴)؛ «کلّ یوم هو فی شأن» (الرحمن: ۲۹)

ابن عربی در دو جا از کتاب خود با بیان تغییرات و تجلیات نو به نو در انسان به شباهت قدرت عالم خیال با قدرت الهی در ایجاد اشاره می‌کند و می‌گوید: تغییرات از زمان پیمان الستی شروع می‌شوند که اقرار به ربوبیت خداوند است، سپس از ماه چهارم تکوین در شکم مادر تا لحظه مرگ به صورت جسم دنیایی و از زمان مرگ تا زمان برزخ به صورتی دیگر و در زمان حشر با صور دیگر و در بهشت و جهنم هم به صورت‌های دیگر ظاهر می‌شوند و در هر صورتی که باشند، با آمدن صورت جدید، صورت قبلی که به منزله استعداد خاص برای پذیرفتن صور آینده است، فراموش می‌شود و به حکم صورتی که بدان منتقل می‌شود، در می‌آید و روح با هر نفسی، صورت جدیدی را می‌پذیرد که در صورت غافل نبودن از آن به «حاسبوا قبل ان تحاسبوا» عمل کرده است (ابن عربی، بی تا، ج ۲: ۶۲۷) پس از بیان این مطلب ابن عربی یادآور می‌شود تغییر صور در آن دنیا مانند تغییر صورت در این دنیا است.

بنا به عقیده ابن عربی، شباهت بین قوه خیال و قدرت الهی در تصرف آنهاست که تصرف خیال در واجب و محال و جایز همان تصرف حق در معلومات است (همان، ج ۳: ۴۷۰). همچنین در جایی دیگر درباره ارتباط شناخت قدرت الهی و شناخت عالم خیال می‌گوید: درک شأن قیامت در شناخت قدرت الهی و شناخت قدرت الهی در شناخت عالم خیال در نفس انسان واقع در عالم طبیعت

۶- ملاصدرا این دلیل را الهام برهانی، مشرقی از سوی خداوند متعال به قلب خود می‌داند و می‌گوید: صور خیالی، هم در عالم ماورای جهان محسوس و هم در قوه خیال وجود دارد که در نفس مجرد انسان به صورت مجرد است. دلیل مطلب خود را عاری بودن این صور از وضع و اشاره حسی بیان می‌کند که جزو ویژگی‌های امور جسمانی است.

ملاصدرا در ادامه با استناد به آیه ۸۲ سوره نمل که نفس فاجران و بدکاران را جنبنده می‌داند، می‌گوید: تجرد قوه خیال به صورت محض و تام نیست. بیان آیه حاکی از برانگیخته شدن با شکل و صورت است که این برانگیختگی دال بر قدرت تمثیل و صورت‌گری است. همچنین قدرتی است فاقد هرگونه تجرد محض (ملاصدرا، ۱۳۶۳: ۵۹۷).^۱

با توجه به دلایل ملاصدرا و ابن عربی، این دو هم‌نظرند در اینکه قوه تخیل گاهی دارای قوه صورت‌گری است که حاکی از داشتن قدرت دخل و تصرف و ایجاد است و گاهی تنها رابط میان عالم دنیا و آخرت است که سبب دیدن امور آخرتی و تشخیص آنان می‌شود. تفاوت نظرشان هم در این است که ملاصدرا با ایجاد رابطه علت و معلولی - با واسطه - میان نفس و مخیلات به تجرد این قوه و وابستگی کامل مخیلات به آن و ایجاد مخیلات از این قوه اشاره می‌کند و حق مطلب را درباره قوه خیال، رابطه میان مخیلات و خیال، بدون هیچ‌گونه شبهه و نقصی آدا می‌کند که چنین چیزی در عبارات ابن عربی به چشم نمی‌خورد.

شباهت عالم خیال با قدرت الهی

ملاصدرا و ابن عربی با توجه به اشتراک در به کارگیری قرآن، قائل‌اند که اصل و منشأ کلیه حرکات و تنوعات در هر چیزی

۱. وَ إِذَا وَقَعَ الْقَوْلُ عَلَيْهِمْ أَخْرَجْنَا لَهُمْ دَابَّةً مِّنَ الْأَرْضِ تُكَلِّمُهُمْ أَنَّ النَّاسَ كَانُوا بِآيَاتِنَا لَا يُوقِنُونَ؛ چون عذاب واجب‌شان شود برای آنها جنبنده‌ای از زمین برون آریم تا با آنها سخن گوید.

است (همان، ج ۲: ۸۲).

ملاحظه می‌شود ملاصدرا و ابن عربی هر یک به نکته‌ای خاص درباره شباهت خیال با قدرت الهی سخن می‌گویند. تفاوت سخن ملاصدرا با ابن عربی در این است که ملاصدرا در ضمن طرح قدرت ایجاد، به تام‌بودن قدرت خداوند و غیر تام‌بودن قدرت خیال اشاره می‌کند. شباهت سخنانشان در این است که هر دو به عین‌الربط‌بودن هر دو مقدر به قادرهاشان و همچنین تجلی و موجودشدن براساس استعداد اشاره می‌کنند که در هر دو در عین تصرف در ایجاد، با غفلت ایجادکننده‌ها موجودات خیالی قوه خیال و موجودات عینی خداوند از بین می‌روند.

با بیان شباهت میان خیال و قدرت الهی نباید از تفاوت میان آن دو غافل شد؛ زیرا گرچه هر دو قدرت جعل و ایجاد دارند، جعل صور از خیال بدون خروج موجودات از مرتبه وجودی و جایگاه ایشان است و به عبارت دیگر، جعل صور محسوسات در مرتبه محسوسات و جعل صور موهوم در مرتبه خودشان است نه در مرتبه عالم طبیعت؛ در حالی که جعل در قدرت الهی چون به صورت تام است، چنین نقصی ندارد. از همین رو صور خیالی از نظر حکایت‌گری، صادق و از نظر یکی‌بودن یا متفاوت بودن مرتبه متخیل با مرتبه وجودی شیء، صادق یا کاذب‌اند (ابن عربی، ۱۳۷۰: ۵؛ همان، ۱۳۶۷: ۴)؛ مانند صورت کاذب محسوسی که تمام ویژگی‌ها و خصوصیات شیء محسوس را ندارد؛ ارتفاع این صورت کاذب با کسب قدرت تغییر مرتبه وجودی با قوه خیال صورت می‌پذیرد؛ در این صورت است که تفاوت میان قوه خیال با قدرت الهی از بین می‌رود.

بی‌تا: ۴۴۴). سپس او متذکر می‌شود نفس ناطقه در اوایل ظهور و بروز، با اتصال به عالم خیال توسط موجود مثالی و فرد برزخی به خلق صور می‌پردازد؛ ولی بعد از نیل به مقام تعقل که جهت تخیل آن قوی می‌شود، بر عالم خیال، مشرف و از وساطت فرد برزخی بی‌نیاز می‌شود (همان: ۴۴۵). ابن عربی به همین عبارات چنین اشاره می‌کند که خیال نسبت به نفس ناطقه مانند بنده نسبت به سرور و آقاست؛ زیرا نفس ناطقه با دادن هر صورتی به قوه خیال در صدد نوعی تحکم و ملکیت نسبت به آن است و قوه خیال هم با متصورکردن و متمثل‌کردن، در صدد اعطای نوعی قدرت به نفس است (ابن عربی، بی‌تا، ج ۳: ۴۷۰).

تفاوت نظر ملاصدرا و ابن عربی در این است که مثال ملاصدرا حاکی از قدرت مطلق ایجاد و احاطه کامل خدا به ممکنات و وابستگی کامل ممکنات در موجودیت و بقا به خداوند است؛ اما در مثال ابن عربی، بنده، تنها در ملکیت آقاست و کیفیت امور او آن هم به صورت غیرتام و وابسته به مولاست و گرچه حیات و ممات او به دست مولاست، در واقع حیات و ممات او بدون مولا هم ممکن است، پس احاطه آقا بر بنده به‌طور کامل و به معنای حقیقی آن نیست. به‌طور اجمال، گرچه ملاصدرا در این مباحث تأثیر بسزایی از ابن عربی گرفته است، در این میان تصریح‌نکردن بیان و دوگانگی در کیفیت و کارآمدی قوه خیال در بیانات ابن عربی مشاهده می‌شود؛ همین امر سبب شده است ملاصدرا بدون اشکال‌گرفتن از این عارف بزرگ، تنها به بیان نظر خود یا کامل‌کردن نظرهای او بسنده کند.

حقیقت مرگ

ملاصدرا در سیر نزولی نفس می‌گوید: هنگامی که بدن عنصری مستعد قبول فیض نفسانی می‌شود، خداوند نفخه‌ای از عالم غیب و ملکوت به نام نفس که از حیث نفسیت و مدبربودن و تعلق به بدن، ناری معنوی و آتشی درونی است، با نفخه صور بر بدن عنصری می‌دمد «نارا

نسبت خیال با نفس ناطقه

همان‌طور که قبلاً بیان شد ملاصدرا علم نفس به صور خیالی را نه به نحو عینیت، زیرا عالم و معلوم به یک وجود، موجود نیستند و نه به نحو حلول، بلکه به نحو معلولیت مانند علم خدا به ممکنات می‌داند (آشتیانی،

فعلیت کامل است، برسد، ادامه می‌یابد (همان: ۲۸۱).

ابن عربی هم، مرگ را جفت حیات و حیات را اصل زندگی می‌داند «خلق الموت و الحیوة لیبلوکم» (ملک: ۲). او حیات را به ظهور روح برای جسم و مرگ را پنهان شدن روح از جسم معنا می‌کند که همان، زوال حیات است. همچنین معتقد است روح، تمام قوای انسانی و حیوانی (حس، خیال، حفظ، مصوره، ...) است که بر جسم عارض می‌شود و با جدایی روح از بدن، این قوا هم از بدن زائل می‌شوند (ابن عربی، بی تا، ج ۳: ۶۶). در جایی دیگر، مرگ را تنها سبب زائل شدن دگرگونی و فساد می‌داند که بر صورت‌ها عارض می‌شود و قائل است حدود و حقایق و اعیان موجودات باقی و فساد ناپذیرند که صور و مظاهر ذات واحد الهی‌اند و قوام‌بخش صورت‌هایند؛ زیرا ۱- اعیان موجودات، مظاهر ذات الهی‌اند و ذات الهی دارای وجودی ازلی، ابدی و دائم است (عقیفی، ۱۳۸۶: ۳۲۷؛ ابن عربی، ۱۹۶۶، ج ۲: ۲۶۹).

۲- چون هر موجود ممکن، یک هستی در عالم حس و یکی در عالم عقل و دیگری در عالم خیال منفصل دارد؛ بنابراین با از بین رفتن صورت حسی، تعیین خیالی و عقلی باقی می‌ماند و به همین دلیل مرگ، اصل را از بین نمی‌برد. بنابراین طبق حدیث رسول اکرم (ص) «إن الله يُحِبُّ الشَّجَاعَةَ وَ لَوْ عَلَى قَتْلِ حَيَّةٍ» (حکمت، ۱۳۸۹: ۳۲۸)، باید با شجاعت، مار را که همان نفس است، گرفته شود تا صورت‌ها که گرفتار کون و فسادند، با مرگ از میان برداشته شوند (عقیفی، ۱۳۸۶: ۳۲۸؛ ابن عربی، ۱۹۶۶: ۲۶۹). از مطالب مذکور معلوم می‌شود ملاصدرا و ابن عربی با تمسک به آیات قرآن و روایات و عقیده توحیدی وحدت وجود که آغاز و انتهای هر چیزی است، به تبیین مرگ پرداخته‌اند و آن را نسبت بین دو حیات (ابن عربی، بی تا، ج ۳: ۶۶) و سبب انتقال نفس به عالم آخرت و متلاشی شدن بدن (ملاصدرا، ۱۳۶۳: ۶۲۸-۶۲۹) معنا می‌کنند.

همچنین انواع مرگ را بر مبنای آیات اما با نام‌گذاری

مؤصده فی عمد ممدده» (همزه: ۹)؛ از این رو نفس از عالم عقل و وحدت به عالم طبیعت و کثرت فرود می‌آید که این، آغاز سیر صعود است. جنبه آتشین نفس در این سیر استکمالی، پس از رسیدن به مرتبه روح، به نور صیرف و عاری از جنبه‌های سوزنده درونی مبدل می‌شود و به نور واحد می‌پیوندد. بدین ترتیب، وجود نفس و بقای آن از ناحیه نفس رحمانی که همان انبساط فیض وجود است و فنای نفس که همان انقباض و انعطاف امواج فیوضات الهی است «إِنَّا لِلَّهِ وَ إِنَّا إِلَيْهِ رَاجِعُونَ» (بقره: ۱۵۶) انجام می‌گیرد. این انبساط و انقباض، مظهر اسم باسط، قابض، قدرت مطلقه الهی، ازلیت، ابدیت، تجلی خداوند در جمیع عالم، مظاهر غیب و شهود و نشانه برتری انسان بر سایر آیات الهی است (ملاصدرا، بی تا: ۱۹۸). در توضیح سخن ملاصدرا در آتش و نور بودن نفس باید گفت در نظر او، نفس مانند نوری است که سبب روشنایی درونی و بیرونی می‌شود که می‌تواند در عالم طبیعت با کسب رذایل و نیات و اعمال نادرست ناری شود و در قیامت سبب سوزاندن باطن شود و همچنین با کسب فضائل و ملکات پسندیده، نورانیت خود را حفظ کند و باطن را به مرتبه یکی شدن با نور احدیت برساند.

مرگ یکی از وقایع و امور طبیعی و حتمی است که به تکامل نفس در سیر صعود کمک می‌کند. مرگ (همان: ۲۸۱) به معنای تکمیل و ایجاد و انتقال به نشأی دیگر است، نه به معنای نابودی (ملاصدرا، ۱۳۶۳: ۶۳۵). مرگ همچنین سبب شروع رستاخیز، سبب فاصله میان بدن و صفات غیر لازم آن با نفس مجرد ملکوتی است (ملاصدرا، ۱۳۶۳: ۶۲۹-۶۲۸ و ۲۸۱). منشأ مرگ، اعراض و استقلال نفس از عالم حواس و ترک استعمال آلات بدنی و انتقال به عالم ملکوت، بالفعل شدن و زنده شدن به حیات ذاتی است. مرگ و ارتحال از نشئه‌ای به نشئه دیگر با عشق به پیمودن مراتب استکمال در عالم طبیعت و عالم آخرت و توجه غریزی و سلوک ذاتی به طرف مبدأ اعلا اتفاق می‌افتد و تا نفس با دیدار مبدأ اعلا به کمال که

متفاوت تبیین می‌کنند. ملاصدرا در تعریف دو مرگ ارادی و طبیعی می‌گوید: مرگ ارادی مخصوص کسانی است که دل‌هاشان را از شهوات و هوا و هوس بازداشته‌اند و با حیات جاوید طبیعی زنده می‌کردند «پیش از آنکه بمیرید، خود بمیرید» (همان: ۶۲۹-۶۲۸) و مرگ طبیعی (همان: ۶۳۵-۶۲۹ و ۶۲۸) مخصوص کسانی است که به دنبال دنیا و هوا و هوس هستند؛ «اینما تکونوا یدرکم الموت» (نساء: ۷۸) که درحقیقت هلاک‌اند و پس از مرگ بیدار می‌شوند (همان: ۶۲۹-۶۲۸). «من کان فی هذه اعمی فهو فی الاخره اعمی و اضل سبیلاً» (اسراء: ۷۲) که در حدیث نبوی هم آمده است «اموات غیر احیاء» (نحل: ۲۱).

ابن عربی از همین دو نوع مرگ به نام‌های مرگ احتضاری و مرگ ناگهانی و بی‌خبر تعبیر می‌کند و می‌گوید: حقیقت امر برای گروه نخست که در حالت احتضارند، مکشوف می‌شود و نسبت به جایگاه خود در بهشت و دوزخ و همه احوال آخرت آگاهی پیدا می‌کنند و چون پس از کناررفتن پرده و حجاب نمی‌توانند تغییر کنند و کافر و ضاله شوند، با ایمان می‌میرند «و کشفنا عنک غطاءک فبصرک الیوم» (ق: ۲۲). در ادامه او با بیان حدیث «و یحشر علی ما علیه مات» که شخص محتضر با همان حالت ایمانی که داشته است، قبض روح می‌شود، به تفاوت میان شخص محتضر و شخصی اشاره می‌کند که در غفلت کشته می‌شود یا ناگهانی می‌میرد (عقیقی، ۱۳۸۶: ۳۷۵؛ ابن عربی، ۱۹۴۶، ج ۲: ۳۱۵). در جمع‌بندی میان نظرهای ملاصدرا و ابن عربی درباره مرگ و انواع آن باید گفت هر دو

۱- مرگ را همان تفریق و جدایی بین نفس و بدن می‌دانند نه اعدام و رفع وجود.

۲- مرگ را عارض بر اوصاف غیر لازم می‌دانند نه بر ذوات.

۳- مرگ را گذشتن از این عالم یا به تعبیر دیگر، ولادت در عالم دیگر و زنده‌شدن با حیات اخروی معنا می‌کنند.

۴- انواع مرگ را یا ارادی و آگاهانه یا غیرارادی و در بی‌خبر می‌دانند.

نقش خیال هنگام مرگ

ملاصدرا و ابن عربی در انتقال نفس به عالم دیگر دارای عقیده یکسان‌اند، اما در کیفیت این انتقال نظراتشان متفاوت است. ملاصدرا در تعریف نفس و کیفیت انتقال آن به عالم دیگر می‌گوید: چون انسان هم مانند سایر اشیای مادی باید مراحل تحول و تکون و کسب کمال را برای انتقال به نشئه دیگر طی کند، سیر تکاملی آن در نشئه دنیا از عنصری آغاز، سپس به جمادی و نباتی و حیوانی لمسی، بعد چشایی و بویایی و شنوایی و بینایی، در آخر به امری ضعیف‌الوجود منتهی می‌شود که در حدیث نبوی از آن به «عجب الذنب»^۱ تعبیر شده است (ملاصدرا، ۱۴۳۲، ج ۹: ۲۲۱؛ ملاصدرا، ۱۳۶۳: ۶۰۶-۶۰۵). ابن عربی هم می‌گوید: کمال عالم وحانی علوی و جسمانی سفلی به وجود نفس ناطقه است که مظهر اسم جامع الهی و برزخ میان صفات الهی و کونی و معانی کلی و جزئی و متعلق به بدن است. همچنین می‌گوید: نفس جامع‌الطرفین است میان روحانیت محض و معانی صرف که از زمان و مکان و تغییر مقدس‌اند و میان عالم جسمانی مادی ظلمانی که محتاج به مکان و زمان و تغییرند؛ البته این نفس ناطقه که راعی رعیت و مدبر در مجموع ملکات است، با همراهی «عجب الذنب» به عالم روحانی علوی سفر می‌کند (ابن عربی، ۱۳۶۷: ۱۲۰).

ملاصدرا و ابن عربی به تبیین حالات نفس انسان پس از مرگ چنین اشاره می‌کنند. انسانی که با مرگ از دنیا جدا و در میان قبر مدفون می‌شود، با قوه خیال، ذات خود را به صورت جسمانی و همان‌طور که در دنیا احساس می‌کرده است، مشاهده می‌کند و رنج‌ها را بر سبیل عقوبت و نعمت‌ها را بر سبیل پاداش طاعات، درک می‌کند (ملاصدرا، ۱۳۷۸: ۱۰۴-۹۹؛ ابن عربی، بی‌تا، ج ۱: ۳۱۲). این مشاهدات انسان

۱. استخوانی است در پایین تیره پشت دنباله سرین است و در حیوانات محل رویدن دم یا موی دم است.

تجلیات صفات، جام وحدت می‌نوشند. ۴- بعضی هم از اولیا و انبیا، اهل جنت ذات حق اند، موجودات دارای مراتب ورودی و استکمالی متفاوت اند؛ ولی چون حق در جمیع مقامات و مراتب اخروی اظهر از هر شیء و انور از هر نوری است و مرجع همه، همان حق اول «إِنَّا لِلَّهِ» در قوس نزول است، سرانجام همه به «إِنَّا إِلَيْهِ رَاجِعُونَ» در قوس صعود ختم می‌شود (آشتیانی، بی تا: ۴۷۵).

نتیجه

پیشینه نظریات ملاصدرا در نظرهای ابن عربی درباره خیال و نقش آن در عوالم پس از مرگ نتایجی در بردارد؛ ۱- در مواردی که با استشهاد به آیات و روایات سخن می‌گویند؛ مانند الف) وجود عامه مردم در مرتبه اولیه خیال؛ ب) بهره هر فرد از حقیقت به میزان ظرفیت؛ ج) ماهیت مرگ؛ ۲- در مواردی که هریک براساس مبنای عرفانی و فلسفی خودشان به نظراتی قائل اند؛ مانند ابن عربی که با تجلی فیض و ملاصدرا الف) بر مبنای اصالت وجود که آن را با وحدت وجود که مبنای عرفانی ابن عربی است، مساوق می‌داند^۱ که این نظراتشان به عقیده توحیدی و اعتقاد به وجود واحد حقه حقیقی باز می‌گردد. ب) با کمک تشکیک در قوس نزول و حرکت جوهری در قوس صعود که جرقه‌های این نظریه در نظر تجدد امثال ابن عربی مشاهده می‌شود. ج) با اعتقاد به یکسانی مراتب دو قوس، به تبیین و اثبات می‌پردازند؛ مانند A) عالم خیال و مراتب آن؛ B) جایگاه خیال متصل و خیال منفصل؛ C) انطباق شدن و نشدن صور با خارج؛ D) واسطه بودن قوه خیال میان طبیعت و عالم مثال؛ E) ایجاد تغییر؛ ۳- در مواردی که ابتکار و نوآوری ملاصدرا به وضوح مشاهده می‌شود؛ مانند الف) توجه به قدرت ایجاد قوه خیال در اثر تجرد؛ ب) نوع ارتباط قوه خیال با نفس؛ ج) تفاوت میان عالم خیال منفصل با عالم اشباح و مثل نوریة افلاطونی و

مانند هنگام خواب است که او بدون کاربرد حواس ظاهری، به تصور بدن قادر است (همان، ج ۱: ۳۱۲؛ ملاصدرا، ۱۳۶۳: ۶۰۵-۶۰۶) «فکشفنا عنک غطاءک فبصرک الیوم حدید» (ق: ۲۲). به تعبیر دیگر، نفس هنگام جدایی از بدن عنصری، خواه به نوم و خواه به موت، از حس جدا می‌شود و با همراهی قوه خیال به عالم دیگر می‌رود که پس از جدایی از قوه خیال، عقول صرف می‌شود (ملاصدرا، بی تا: ۳۹۴؛ ابن عربی، بی تا، ج ۱: ۳۱۲).

با وجود توافق ملاصدرا و ابن عربی درباره ۱- ورود نفس از عالم طبیعت به عالم بقا؛ ۲- مدرک واقع شدن نفس با عجب‌الذنب، در معنای «عجب‌الذنب» اختلاف دارند. ملاصدرا عجب‌الذنب را قوه خیال معنا می‌کند و از قول ابن عربی می‌گوید او عجب‌الذنب را به ماهیت معنا کرده که عین ثابت است (ملاصدرا، ۱۳۶۳: ۶۰۵-۶۰۶). همچنین در نوشتارهای ابن عربی در معنای عجب‌الذنب آمده است. عده‌ای آن را نفس و عده‌ای آن را جوهر فرد می‌دانند و سپس در توضیح اهمیت مطلب می‌گویند: اختلاف در معنا و مصداق عجب‌الذنب لطمه‌ای به اصل مسئله نمی‌زند و اصل سخن این است که انتقال به نشئه دیگر بر آن قائم است و پوسیده و کهنه نمی‌شود (ابن عربی، بی تا، ج ۱: ۳۱۲)؛ البته ابن عربی پس از بیان چنین معنایی از عجب‌الذنب، اعتقاد خودش را درباره همراهی نفس با قوه خیال در عالم آخرت مطرح می‌کند و می‌گوید «خیال در آخرت همراه انسان است و گرچه حقیقت هر شیء ثابت است، خیال باعث تنوع ظاهر می‌شود؛ بنابراین حقیقت هر شیء ثبوت بر تنوع و دگرگونی است» (همان، ج ۳: ۴۷۰).

همچنین ملاصدرا معتقد است چون در آخرت و قیامت بعد از طی دوران زمان و مکان و ماده و طلوع احدیت وجود، هر شیء به باطن وجود خود رجوع می‌کند و از آنجا که باطن ۱- در برخی از موجودات، عالم برزخ است. ۲- در برخی دیگر عالم عقل و مقام دهر است. ۳- قلیلی هم اهل جنت اسمای الهیه‌اند و از باده

^۱ این عربی وحدت و اصل وجود را یکی می‌داند.

- عرفانی عبدالکریم جیلی و ابن عربی، تهران، بصیرت.
- ۷- آشتیانی، جلال‌الدین، (بی‌تا)، شرحی بر زادالمسافر، تهران، دفتر تبلیغات اسلامی.
- ۸- تلمسانی، عقیف‌الدین، (۱۳۹۲)، شرحی بر فصوص‌الحکم، مقدمه اکبر راشدی‌نیا، تهران، سخن.
- ۹- حکمت، نصرالله، (۱۳۸۹)، مباحثی در عرفان ابن عربی، تهران، علم.
- ۱۰- سجادی، جعفر، (۱۳۷۹)، فرهنگ اصطلاحات فلسفی صدرای، تهران، وزارت فرهنگ و ارشاد اسلامی.
- ۱۱- -----، (۱۳۷۹)، فرهنگ معارف اسلامی، ج ۱ و ۲، تهران، دانشگاه تهران.
- ۱۲- صدرالدین شیرازی، محمد بن ابراهیم، (۱۴۳۲)، اسفار، ۱۰ ج، قم، منشورات طلیعه نور.
- ۱۳- -----، (۱۳۶۰)، الشـــــواهد الربوبیه، تهران، مرکز نشر دانشگاهی.
- ۱۴- -----، المظاهر الالهیه، (۱۳۷۸)، تصحیح سیدمحمد خامنه‌ای، تهران، بنیاد حکمت اسلامی صدرای.
- ۱۵- -----، (۱۳۷۵)، رسائل فلسفی صدرالمتألهین، تحقیق حامد ناجی اصفهانی، تهران، حکمت.
- ۱۶- -----، (بی‌تا)، مبدأ و معاد، تهران، انجمن حکمت و فلسفه ایران.
- ۱۷- -----، (۱۳۶۳)، مفاتیح‌الغیب، تعلیقات مولی علی النوری، تصحیح و مقدمه محمد خواجه‌جوی، مؤسسه مطالعات و تحقیقات فرهنگی انجمن اسلامی حکمت و فلسفه ایران.
- ۱۸- عقیفی، ابوالعلاء، (۱۳۸۶)، شرحی بر فصوص‌الحکم شیخ اکبر محیی‌الدین بن عربی، ترجمه نصرالله حکمت، تهران، الهام.
- ۱۹- کاشانی، عبدالرزاق، (۱۴۲۶)، لطائف‌الأعلام فی إشارات أهل الإلهام، ج ۱ و ۲، قاهره، الثقافه الدینیة.
- ۲۰- لاند، رام، (۱۳۸۸)، حکمت محیی‌الدین بن عربی،

دلیل آن؛ د) خالقیت نفس نسبت به صور؛ و) محل صور؛ ه) وجود مراتب تشکیکی قوه، استعداد، کمال و فوق کمال در قوه خیال؛ ۴- در مواردی که در اصل عقیده با یکدیگر هم‌نظرند و تنها در شیوه بیان متفاوت‌اند؛ مانند الف) شناخت ماهیت خیال با مدرکات؛ ب) رابطه مخیلات با قوه خیال؛ ج) وجود عالمی مناسب با صور با توجه به وجود صور؛ د) وجود عالم خیال در دو قوس نزول و صعود؛ س) شباهت عالم خیال با قدرت الهی؛ م) رابطه نفس با قوه خیال؛ ن) نقش خیال هنگام مرگ؛ و) وجود سیر تکاملی قوای نفس؛ ه) معنای مرگ و انواع آن؛ ی) استکمال و انواع و بقای نفوس در عالم پس از مرگ. به‌طور خلاصه در چند جمله باید اعتراف کرد گرچه براساس استشهاد به موارد بیان‌شده اشتراکات، شباهت‌ها، هماهنگی‌های فراوانی در نظرهای ایشان درباره عالم خیال مشاهده می‌شود، از تفاوت اساسی آن دو در محل ایجاد صور که ملاصدرا آن را نفس و ابن عربی خارج نفس می‌داند، نباید غافل شد. همین تفاوت عمیق و ریشه‌ای سبب تفاوت تبیین بقیه مراحل معاد میان آن دو شده است.

منابع

- ۱- ابن عربی، محیی‌الدین بن عربی، (بی‌تا)، فتوحات مکی، ۴ ج، بیروت، دارالصادر، چاپ اول.
- ۲- -----، (۱۹۴۶م)، فصوص‌الحکم، ج ۱ و ۲، قاهره، دار‌احیاء‌الکتب‌العربیة.
- ۳- -----، (۱۳۶۷)، مجموعه رسائل ابن عربی، تصحیح نجیب مایل هروی، تهران، مولی.
- ۴- -----، (۱۳۹۱)، مواقع‌النجوم و مطالع‌اهله‌الاسرار و العلوم، ترجمه محمد خواجه‌جوی، تهران، مولی.
- ۵- -----، (۱۳۷۰)، نقش‌الفصوص، تصحیح جلال‌الدین آشتیانی، تهران، سازمان چاپ و انتشارات وزارت ارشاد اسلامی.
- ۶- اشرف امامی، علی، (۱۳۸۹)، مقایسه دیدگاه‌های

ترجمه علی اشرف امامی، تهران، بصیرت.