

Comparing the Roots of the Faculty of Imagination and Analyzing the Concepts of the Divine Names (Asma' Allah al-Husna) in the Degrees of Human Existence from the Perspective of Ibn Arabi

1. Faraz Tajallinasr: Assistant Professor, Department of Arabic Language and Literature, Khorramabad Branch, Islamic Azad University, Khorramabad, Iran. Email: tajalli.nasr@gmail.com (Corresponding Author)

ABSTRACT

This research examines and analyzes the roots of the faculty of imagination and the concepts of the Divine Names (Asma' Allah al-Husna) in the degrees of human existence from the perspective of Muhyiddin Ibn Arabi. The transformations of theological and mystical concepts, from the advent of Islam to the medieval periods, especially in the realm of Sufism, have been accompanied by depth and evolution. From the 8th century CE, Islamic mystics in both the eastern and western parts of the Islamic world solidified and developed the theoretical foundations of Sufism. In the 12th century CE, Ibn Arabi, considering the cultural and intellectual context of his time, revisited mystical teachings and, utilizing the concepts of the faculty of imagination and the Divine Names, reinterpreted ideas such as the Perfect Man (Insan Kamil) and the unity of existence in a novel way. This research demonstrates that Ibn Arabi, by blending previous mystical concepts and employing the power of imagination, restructured and expanded the language of Sufism and the meaning of the Perfect Man. He succeeded in deeply analyzing the Divine Names, interpreting the existential ranks of humans, and presenting a new understanding of humanity's place in the cosmic order. The goal of this article is to provide a comprehensive view of the impact of the faculty of imagination and the analysis of the Divine Names on the structure of mystical anthropology and to explain the key concepts of Sufism from Ibn Arabi's perspective.

Keywords: *Ibn Arabi, Perfect Man, Faculty of Imagination, Asma' Allah al-Husna*

How to cite: Tajallinasr, F. (2024). Comparing the Roots of the Faculty of Imagination and Analyzing the Concepts of the Divine Names (Asma' Allah al-Husna) in the Degrees of Human Existence from the Perspective of Ibn Arabi. *Comparative Studies in Jurisprudence, Law, and Politics*, 6(2), 206-225.

© 2024 the authors. This is an open access article under the terms of the Creative Commons Attribution-NonCommercial 4.0 International (CC BY-NC 4.0) License.

Submit Date: 28 July 2024
Revise Date: 03 August 2024
Accept Date: 18 August 2024
Publish Date: 20 September 2024



پژوهش‌هاک تطبیقی فقه،

حقوق و سیاست

تطبیق ریشه‌های قوه خیال و تحلیل مفاهیم اسماء الله الحسنى در مراتب وجود انسان کامل از منظر ابن عربی

۱. فراز تجلی نصر: استادیار گروه زبان و ادبیات عربی، واحد خرم آباد، دانشگاه آزاد اسلامی، خرم آباد، ایران. پست الکترونیک: tajalli.nasr@gmail.com (نویسنده مسئول)

چکیده

این پژوهش به بررسی و تحلیل ریشه‌های قوه خیال و مفاهیم اسماء الله الحسنى در مراتب وجود انسان کامل از منظر محی‌الدین ابن عربی می‌پردازد. تحولات مفاهیم اعتقادی و عرفانی از آغاز اسلام تا دوره‌های میانه، به‌ویژه در زمینه تصوف، با عمق و تکامل همراه بوده است. از قرن دوم هجری، عرفای اسلامی در شرق و غرب جهان اسلام، مبانی نظری تصوف را تثبیت و توسعه دادند. در قرن ششم هجری، ابن عربی با توجه به بستر فرهنگی و معرفتی زمان خود، به بازنگری در آموزه‌های عرفانی پرداخت و با بهره‌گیری از مفاهیم قوه خیال و اسماء الله الحسنى، مفاهیمی چون انسان کامل و وحدت وجود را به شیوه‌ای نوین تبیین کرد. این پژوهش نشان می‌دهد که ابن عربی با امتزاج مفاهیم عرفانی پیشین و استفاده از قدرت خیال، به بازسازی و گسترش زبان تصوف و معنای انسان کامل پرداخته است. وی توانسته با تحلیل عمیق اسماء الله الحسنى، مراتب وجودی انسان را تفسیر کرده و درکی نو از جایگاه انسان در نظام هستی ارائه دهد. هدف این مقاله، ارائه تصویری جامع از تأثیر قوه خیال و تحلیل اسماء الله الحسنى بر ساختار انسان‌شناسی عرفانی و تبیین مفاهیم کلیدی تصوف از منظر ابن عربی است.

واژگان کلیدی: ابن عربی، انسان کامل، قوه خیال، اسماء الله الحسنى.

نحوه استناددهی: تجلی نصر، فراز. (۱۴۰۳). تطبیق ریشه‌های قوه خیال و تحلیل مفاهیم اسماء الله الحسنى در مراتب وجود انسان کامل از منظر ابن عربی. پژوهش‌های تطبیقی فقه، حقوق و سیاست، ۶(۲)، ۲۲۵-۲۰۶.

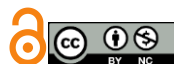
© ۱۴۰۳ تمامی حقوق انتشار این مقاله متعلق به نویسنده است. انتشار این مقاله به‌صورت دسترسی آزاد مطابق با گواهی (CC BY-NC 4.0) صورت گرفته است.

تاریخ ارسال: ۷ مرداد ۱۴۰۳

تاریخ بازنگری: ۱۳ مرداد ۱۴۰۳

تاریخ پذیرش: ۲۸ مرداد ۱۴۰۳

تاریخ چاپ: ۳۰ شهریور ۱۴۰۳



یکی از جنبه‌های بارز نگرش فکری محی‌الدین ابن عربی در تألیفاتش، بیان بنیادهای خاص عرفانی و استفاده از آن‌ها به گونه‌ای است که با تأمل و تفکر در این مفاهیم، فرد می‌تواند به سطحی از کمال انسانی دست یابد. این موضوع توجه بسیاری از بزرگان جهان اسلام را به‌ویژه در ساختار نگرش ابن عربی جلب کرده است. او در آثار خود پیوندی عمیق بین انسان و مفاهیم جهان خیال ایجاد کرده و به توسعه این مفاهیم در درون خویش پرداخته است. این پیوند از طریق فرآیندهای قبض، تحقق‌پذیری و کامل‌شدن شکل می‌گیرد و ابن عربی با بهره‌گیری از این عناصر، رابطه‌ای عمیق میان نام‌های الهی و درک وضعیت کمال وجودی خود برقرار کرده است. این اصطلاح به‌طور مستقیم در قرآن کریم ذکر نشده است، اما پیشگامان بزرگ عرفان از قرن ششم به بعد با استفاده از دلایل و استدلال‌های فلسفی به توسعه نظریات درباره انسان کامل پرداخته‌اند. این نظریه بر پایه این اصل استوار است که انسان نه تنها قادر است از مرحله عقل فطری به عقل استدلالی و کمال صعود کند، بلکه می‌تواند به سطحی دست یابد که بر تمامی این مراحل احاطه یابد و با کسب هر حقیقت کلی، درهای عالم نهران را به روی خود بگشاید و از تاریکی عمیق به پرتو حقیقت گام نهد. آن‌ها همچنین بر این باور بودند که فردی که به تدریج به مراحل بالاتری از رشد معنوی و عملی ارتقاء می‌یابد، قادر است کلیدهای اسرار حقیقت را به دست آورد و با برخورداری از استعداد کامل، به سطح عقل فعال رسد. این فرد با دریافت روشنایی معارف الهی و رهایی از جهل، به تجلی کامل آیه شریفه "وَعَلَّمَ آدَمَ الْأَسْمَاءَ كُلَّهَا" تبدیل می‌شود. به عبارتی، انسان در چارچوب تخیل خود توانایی جمع‌آوری مفاهیم متضاد را دارد و بدین وسیله می‌تواند به فهم و درک اسماء الهی در دنیای تصورات خود پردازد. ابن عربی، به عنوان عارف مشهور اندلسی، بخشی از تلاش فکری خود را به بررسی مفهوم انسان کامل در جایگاه خیال و جمع اضداد لغات در آن جهان اختصاص داده است. در اکثر آثار خود، به‌ویژه در "الفتوحات المکیه"، او به تفصیل به ترسیم این مفاهیم و چگونگی تحقق آن‌ها پرداخته است. به عنوان یکی از بزرگان عرفان در جهان اندلس، بخش عمده‌ای از اندیشه‌های خود را به تحلیل مفهوم انسان ایده‌آل در حیطه تصورات و تعامل با مفاهیم متضاد اختصاص داده است. وی به‌ویژه نشان می‌دهد که انسان می‌تواند در دنیای تخیل به تجلی کامل و فهم عمیق برسد. او به طور مؤثری فرآیند پدیدار شدن این مفاهیم را توضیح می‌دهد و به ما کمک می‌کند تا درک بهتری از جایگاه انسان در عالم خیال و تحقق کمال انسانی پیدا کنیم. مقاله حاضر به بررسی حیات و اندیشه ابن عربی در ساختار مفاهیم عرفانی و تبیین مفهوم خیال در تحقق انسان می‌پردازد. این موضوع به‌عنوان نقطه آغازین نگرش وی و دیگر بزرگان جهان تصوف مطرح است. در این تحقیق، جنبه‌های مختلف نگاه ابن عربی به عرصه تصورات و تأثیر آن بر توسعه مفاهیم عرفانی بررسی می‌شود. همچنین، پژوهش به تحلیل اهمیت مفهوم تخیل در شکل‌گیری مفهوم انسان، که به‌عنوان مبنای اصلی در نگرش‌های ابن عربی و دیگر عارفان بزرگ تصوف شناخته می‌شود، می‌پردازد. برای تحقق اهداف پژوهش، مقاله به چهار بخش اصلی تقسیم شده است. بخش اول به بررسی جایگاه تاریخی و پیشینه زندگی ابن عربی اختصاص دارد. در بخش دوم، نظریه‌های نوین ابن عربی در عرصه خیال تحلیل می‌شود. بخش سوم به تحلیل فلسفی نظام فکری ابن عربی اختصاص یافته و در بخش چهارم، ظهور صفات الهی در قالب تخیل انسان کامل از منظر متفکران اسلامی بررسی می‌گردد.

جایگاه تاریخی و پیشینه زندگی ابن عربی

ابوعبدالله محیی‌الدین محمد بن علی بن محمد بن عربی حاتمی، از شخصیت‌های برجسته عرفان اسلامی، در رمضان سال ۵۶۰ هجری قمری در مرسیه، واقع در جنوب شرقی اسپانیا (اندلس) و در دوران خلافت المستنجد بالله، سی‌ودومین خلیفه عباسی، به دنیا آمد. این دوره، زمانی پرتحول از نظر فرهنگی و علمی بود که به شکل‌گیری و توسعه اندیشه‌های او کمک شایانی کرد. ابن عربی به سرعت در زمینه‌های علمی و

عرفانی تحقیق و مطالعه کرد و به یکی از مهم‌ترین عارفان زمان خود تبدیل شد. وی در سال ۶۳۸ هجری قمری در دمشق و در آخرین سال‌های زندگی‌اش در منزل ابن زنگی، یکی از شخصیت‌های برجسته آن دوران، درگذشت. تألیفات ابن عربی، به‌ویژه در زمینه‌های یگانگی هستی و مفهوم انسان کامل، تأثیر عمیق و پایداری بر فلسفه و عرفان اسلامی بر جای گذاشت و همچنان به‌عنوان منابع ارزشمندی برای پژوهش و تحلیل در این حوزه‌ها مورد استفاده قرار می‌گیرد. ابن عربی پیش از گرایش کامل به عرفان، دوره‌های گوناگونی را سپری کرد که هر یک به نوبه خود سهم بسزایی در شکل‌گیری اندیشه‌های عرفانی‌اش داشت. آغاز زندگی مشترک با مریم بنت عبدون بن عبدالرحمن البجائی، نقش بسزایی در نگرش او ایجاد کرد؛ چراکه نصایح و راهنمایی‌های این زن پارسا تأثیر عمیقی بر مسیر فکری وی گذاشت.

مادر ابن عربی به دلیل برخورداری از کراماتی خاص که تا پایان عمر او را همراهی می‌کرد، تأثیر عمیقی بر زندگی و تفکرات او گذاشت. همچنین، عموی او، به عنوان یکی از عرفای برجسته آن زمان، با زهد و تقوای خود در شکل‌گیری مسیر معنوی ابن عربی سهم بسزایی داشت. یحیی بن یغان و ابومسلم خولانی نیز به عنوان افراد متدین و زاهد، تأثیر عمیقی در دوران جوانی او برجای گذاشتند. به‌ویژه یحیی بن یغان، که پادشاه تلمسان بود، با رفتار و تجارب معنوی خود بر ابن عربی اثرگذار بود و نقش حمایتگرانه‌ای در تربیت معنوی او ایفا کرد (Ibn Arabi, 1948). یکی از عوامل مؤثر در گرایش ابن عربی به عرفان، بیماری ناگهانی او بود که به شکلی معجزه‌آسا با خواندن دعا و سوره یاسین شفا یافت. همچنین، دیدارهای متعدد او با بزرگان فلسفه و عرفان، به‌ویژه با فیلسوف مشهور ابوالولید ابن رشد، تأثیر بسزایی در مسیر فکری‌اش داشت. ابن عربی در یکی از مراحل زندگی‌اش، ملاقات با ابن فیلسوف بزرگ ارسطویی را به تفصیل توصیف می‌کند و آن را نقطه عطفی در تحولات عرفانی و اندیشه‌های خود می‌داند. سال‌ها بعد، هنگام نگارش بخشی از آثارش، بار دیگر این دیدار و تأثیرات آن را به یاد می‌آورد و از آن به عنوان تجربه‌ای ماندگار یاد می‌کند (Ibn Arabi, 2002).

اشاراتی به آثار و تعالیم ابن عربی که در طول یک قرن پس از او به تدریج از روم تا هند گسترش یافت، برای مطالعه تصوف در ایران خالی از فایده نیست. هرچند ابن عربی ادعا می‌کند که «فتوحات مکیه» نتیجه «فتوح الهی» و «کشف» عرفانی است و «فصوص الحکم» را در رؤیایی از پیامبر اکرم (ص) دریافت کرده، اما اذعان دارد که این رؤیاها و بینش‌های عرفانی را با زبانی عقلانی ارائه کرده است. وی در آثار خود به‌طور مستمر از قرآن و حدیث نقل می‌کند؛ بنابراین، اگر بگوییم که بخش عمده‌ای از آثار او شروح و تفاسیر این دو منبع سنتی هستند، اغراق نکرده‌ایم. در این آثار، به کلمات قصار صوفیان پیشین اشاره می‌کند، اما نقل قول‌های طولانی آن‌ها را به‌ندرت ذکر می‌کند. همچنین، شواهدی وجود ندارد که او بدون ارجاع به سبک و سیاق خود، از دیگر نویسندگان اقتباس کرده باشد.

ابن عربی با تفسیر، فقه و کلام به‌خوبی آشنا بود، اما به‌نظر نمی‌رسد که آثار فیلسوفان را به‌طور مستقیم مطالعه کرده باشد، هرچند در برخی از اندیشه‌های او می‌توان نشانه‌هایی از تأثیر مؤلفان «إخوان الصفا» مشاهده کرد (Ibn Arabi, 2008). او به‌خوبی از نوآوری‌های خود آگاه بود. در حالی که بسیاری از صوفیان پیشین، به‌ویژه در زمینه‌های نظری، به شیوه‌ای ضمنی و تلمیحی سخن می‌گفتند، ابن عربی به‌طور صریح و روشن به تحلیل و گسترش این مفاهیم پرداخت. با قدرتی بی‌نظیر، به تجزیه و تحلیل عمیق مباحث نظری در حوزه «الهیات» پرداخت و سدهای مرسوم را شکست. او با بررسی پیوسته و جامع موضوعات اصلی، گفتمان منسجمی را ارائه داد که در عین حفظ تداوم، هر بار با نگاهی تازه و ابعادی جدید به مسائل می‌نگرد. این رویکرد موجب شد که در هر مرور و بررسی، نگرشی متفاوت و نوآورانه به موضوعات مطرح‌شده ارائه شود. در میان تمامی آثار ابن عربی، کتاب «فصوص الحکم» و شرح‌های متعدد آن از اهمیت ویژه‌ای برخوردار است. همچنین، «فتوحات مکیه» تأثیر قابل توجهی بر تصوف ایران داشته و به دلیل گنجاندن برخی مبانی شیعه، از اهمیت خاصی برخوردار است. به‌گونه‌ای

که برخی معتقدند اگر یک صوفی شیعه در برخی از مباحث مطرح شده در این کتاب عظیم نظریه‌ای می‌نوشت، ممکن بود تفاوت چندانی با نظرات شیخ نداشته باشد. رساله «اسفار» ابن عربی، که به بررسی و تبیین سفرهای سه‌گانه سالک—سفر به سوی خدا، سفر در خدا، و سفر از خدا—می‌پردازد، تأثیر قابل توجهی بر حکمت و ادبیات صوفیه و حکما بر جای گذاشته است. این تأثیر به‌ویژه در کتاب «اسفار اربعه» صدرالمتألهین مشهود است که تحت تأثیر آموزه‌های ابن عربی قرار دارد. همچنین، کتاب «ترجمان الأشواق» و شرح آن، به‌ویژه از نظر تأویل عرفانی اشعار عاشقانه، منبعی ارزشمند برای درک و تفسیر اشعار صوفیه فراهم آورده است. اگرچه ابن عربی و شاگردان مستقیم او به‌طور رسمی سلسله‌ای خاص به نام او بنیان نهند، تأثیر اندیشه‌های او بر تصوف و فلسفه اسلامی همچنان برجسته و پایدار باقی مانده است.

نظریه‌های نوین ابن عربی در عرصه خیال

زبان نمادین و ساختار نوشتاری محیی‌الدین ابن عربی به‌طرز مؤثری ویژگی‌های تفکر او را به تصویر می‌کشد. در میان عارفان، استفاده از اصطلاحات خاص و نمادین به‌عنوان رویه‌ای پذیرفته‌شده و متداول شناخته می‌شود و نمی‌توان به سادگی از آن صرف‌نظر کرد. این دیدگاه بر این اساس استوار است که حقایق هستی نمی‌توانند به‌طور مستقیم از طریق ابزارهای متعارف مانند عقل و حس درک شوند؛ بلکه باید از طریق ذوق، کشف، و شهود به‌دست آیند. علاوه بر این، آنچه از طریق کشف و شهود به‌دست می‌آید، نمی‌تواند به‌طور کامل با زبان عادی و قراردادی منتقل شود؛ زیرا زبان متداول با معانی قراردادی خود قادر به بازتاب و درک کامل حقایق بی‌کران نیست. از این‌رو، نیاز به زبان نمادین و سمبلیک احساس می‌شود که در آن کلمات و عبارات معنایی فراتر از معنای ظاهری خود دارند. این زبان با حقایق معرفتی هماهنگ‌تر است و برای تبیین این حقایق مناسب‌تر به نظر می‌آید؛ چراکه همان‌طور که در تفکر عرفا، پدیده‌های عالم به‌عنوان نشانه‌ها و پرتوی از حقایق عالم بالا و آیات الهی در نظر گرفته می‌شوند، زبان نمادین نیز معنایی فراتر از ظاهر خود دارد و در تلاقی عالم غیب و شهادت شکل می‌گیرد.

زبان استعاری در عرفان به‌طور هم‌زمان به عالم غیب و عالم حس و شهادت معطوف است. متون عرفانی جهانی از رموز و اشاراتی بهره می‌برند که سالکان را از دنیای مجاز به سوی حقیقت راهبری می‌کنند. مکتب نگارش محیی‌الدین ابن عربی به شدت آکنده از اصطلاحات، نمادها، و رمزهای پیچیده است؛ شخصیتی همچون کمال‌الدین عبدالرزاق کاشانی، شیخ محمود شبستری، صائِن‌الدین علی‌ترکه، سید حیدر آملی، و عبدالرزاق جامی به تحلیل و تفسیر این لغات و اصطلاحات رمزی پرداخته‌اند و تلاش کرده‌اند تا معنای عمیق و پیچیده نوشته‌های او را روشن کنند. این عربی معنای لغات را به شیوه‌ای ارائه می‌دهد که مشابه فهم یک عرب‌زبان از قرآن است؛ نه به‌صورت تفسیری که متخصصان علوم مختلف انجام می‌دهند، بلکه به‌طور مستقیم و از منظر عرفانی به تبیین معانی می‌پردازد و در این فرآیند از برداشت‌های تخصصی و تحلیلی پرهیز می‌کند. او با هر کلمه، چه در قرآن و چه در حدیث، در تألیفات خود با نهایت احترام و دقت برخورد می‌کند. از دیدگاه او، هیچ واژه‌ای تصادفی نیست و هیچ سخنی از جانب خداوند و پیامبرش بدون بیان معنای دقیق و بدون حکمت به زبان نمی‌آید. چراکه نمی‌توان یک عبارت را به‌راحتی با عبارت دیگر جایگزین کرد و ادعا کرد که منظور واقعی همان بوده است. حتی نمی‌توان از طریق «تأویل» —که به معنای بازگرداندن به مراتب و مصادیق واقعی در عالم حقایق الهی است—معنای دقیق آن را تفسیر کرد. این رویکرد به‌وضوح نمایانگر عزم ابن عربی در حفظ عمق و ظرافت معانی است که در کلمات نهفته‌اند و نشان‌دهنده پیچیدگی و زیبایی زبان عرفانی اوست.

اگرچه این تفسیر ممکن است به منزله انکار معانی ظاهری و بی‌ارزش قلمداد کردن معناها تحت‌اللفظی به نظر آید، بیان رویا و تخیل در آثار ابن عربی یکی از ویژگی‌های برجسته سبک نوشتاری سمبلیک اوست. ابن عربی در تفکر مذهبی و عرفانی‌اش، عالم را به‌عنوان نشانه‌ای از خداوند می‌بیند، اما آن را به‌عنوان ذات خداوند در نظر نمی‌گیرد. این رویکرد نمایانگر این است که او به جای تفسیر مستقیم و تحت‌اللفظی،

به دنبال درک معانی عمیق‌تر و رمزی است که به تجلیات الهی اشاره دارد، بدون آنکه خود عالم را مستقیماً معادل با خداوند بداند. به همین دلیل، پدیده‌های محسوس به‌عنوان نشانه‌های حقیقتی آسمانی و ازلی در نظر گرفته می‌شوند که تنها از طریق نمادها قابل درک هستند. در این راستا، سمبولیسم‌ها جهان را به‌عنوان رازی می‌بینند که با استفاده از تخیل و قوه خیال کشف می‌شود. این رویکرد به معنای آن است که برای فهم عمیق‌تر و شناخت حقیقت‌های پنهان، باید به زبان رمزی و نمادین متوسل شد، زیرا این زبان توانایی درک معانی و مفاهیم ماورایی را فراهم می‌آورد. به‌عبارتی، درک عمیق‌تر از عالم و حقیقت‌های آن، مستلزم خروج از چارچوب‌های معمول تفکر و پذیرش روش‌های جدیدی است که در نهایت، ما را به شناخت بیشتری از وجود و تجلیات الهی رهنمون می‌شود. آن‌ها به‌طور کلی تحت تأثیر فلسفه‌های فرامعنایی و آرمان‌گرایی قرار دارند که نظریات افلاطونی را به تصویر می‌کشند و حقیقت پنهان را به‌صورت واضح و نمایان تبیین می‌کنند. در این راستا، بیان احساسات در نمادگرایی به‌طور فردی و با استفاده از زبانی مشابه صورت می‌گیرد که غالباً به زبان ابهام شهرت دارد. این ابهام در لغات به‌کاررفته توسط محیی‌الدین نیز وجود دارد، به‌طوری‌که می‌توان گفت ممکن است او از معنای دقیق لغات آگاه نبوده و یا ذاتاً در حالت ابهام قرار داشته باشند (Shamisa, 2010). وی در مفهوم "وهم" بر این باور است که خداوند به‌طور مستقیم و فیزیکی قابل درک نیست، بلکه در مقام خیال ظهور می‌یابد. آنچه ظهور آن در عالم مادی ناممکن به نظر می‌رسد، در جهان تخیل فرصت بروز دارد و خیال تنها واسطه‌ای است که در میان پدیده‌ها شکل می‌گیرد و ظرفیت پذیرش صورت حق را دارد. از این‌رو، می‌توان آن را کلید فهم معرفت الهی و کشف این عالم دانست. کشف امور محسوس نیز تنها از طریق خیال متجسم امکان‌پذیر است، چراکه جهان مادی در ذات خود نوعی خیال و تجلی ظهور خداوند محسوب می‌شود. ابن عربی، خیال را روشن می‌پندارد که توان درک تجلیات را دارد و آن را فناپذیر و به‌عنوان حقیقت معرفی می‌کند. وی خطا را در عالم خیال ممکن نمی‌داند و هرگونه خطا را به عقل نسبت می‌دهد. ادراک خیال را تنها از طریق "ظهور تخیل" ممکن می‌داند و این ادراک هیچ ارتباطی با دیدن ندارد و بینایی را به‌عنوان قوه ادراک و جدای از عوالم خیال به حساب نمی‌آورد. این رویکرد در فهم عرفانی و فلسفی او، بر اهمیت خیال به‌عنوان ابزاری برای کشف حقیقت و درک تجلیات الهی تأکید می‌کند و نشان می‌دهد که چگونه می‌توان به عمق معانی پنهان در عالم وجود دست یافت.

ابن عربی عالم خیال را به‌مثابه رمزی می‌داند که صور خیالی و محسوس در کنار هم ظاهر می‌شوند. این تجمیع در عوالم قوای محسوسات انسان به‌طور هم‌زمان امکان‌پذیر نیست. به همین دلیل، التباس خیال با حس یکی از شگفت‌انگیزترین شبهات در نظرات اوست که در آن مرحله، ظهور اضداد رخ داده و بدون هیچ نیروی دافعه‌ای باعث دفع یکدیگر می‌شوند. در نگارش خویش، او تمایلی به ظهور رساندن تجربیات شهودی ندارد و از تصویرسازی برای بیان القانات باطنی‌اش دوری می‌کند. لحن او به‌نوعی در آمیختگی با دنیای تجریدی و مفهومی است و سرشار از الفاظ غیر محسوس و فراتر از تصورات عالم مادی می‌باشد. ابن عربی برای بیان افکار و اندیشه‌های خود از اسامی و مفاهیم ساختاری استفاده کرده و در توضیح آن‌ها به تحلیل معانی و شکستن رموز و اشارات پرداخته است. او به تصویرسازی ذهنی علاقه‌ای ندارد؛ هرچند در نوشته‌هایش زبان غیرتصویری آشکار است، اما در اشعارش به نمادپردازی رسیده است. وی به‌طور جدی به تفسیر و تشریح تصاویر نمادین موجود در اشعار توجه داشته و دغدغه‌اش در این زمینه چشم‌گیر است. در منظومه «ترجمان الأشواق»، او اتهام بی‌معنایی و تخیل رمزهای خود را رد می‌کند و می‌گوید: «این‌ها اوهام نیستند، بلکه اسرار دل من و دل هر کسی است که همچون من اهل علم باشد. این اوصاف از عالم علوی است که باید از ظاهر آن‌ها دست کشید و معنا را از باطن این الفاظ جستجو کرد» (Ibn Arabi, 2008). ابن عربی با عوالمی پراز راز در ارتباط بوده و برای بیان حقایق این جهان، روایاتی را بیان می‌کند که برای مردم عادی ناآشنا است. از این‌رو، کسانی که قادر به درک

این تجربیات خاص نیستند، از فهم این معانی ناتوان می‌مانند. این رویکرد او، به‌ویژه در متون عرفانی، نشان‌دهنده عمق تفکر و توانایی او در کشف و تبیین معانی پنهان است.

شیخ محیی‌الدین ابن عربی پیش از مهاجرت به مشرق، تألیفات بی‌شماری را به رشته تحریر درآورده و در سال ۶۳۲ هجری، مجموع نوشته‌های خود را ۲۸۹ رساله و کتاب اعلام کرد. عبدالرحمن جامی در کتاب «نفحات الانس» شمار این آثار را ۵۰۰ رساله و کتاب ذکر کرده است، در حالی که شعرانی در «الیواقیت و الجواهر» به ۴۰۰ اثر اشاره کرده و بروکلیمان در «تاریخ الأدب العربی» آثار او را ۲۵۰ رساله برآورد کرده است. نویسنده کتاب «فوات الوفيات» نیز به بررسی تعداد این آثار پرداخته و تصریح کرده که تفسیر مشهور او بر قرآن، معروف به «تفسیر کبیر»، به تنهایی ۹۵ مجلد است (Jahangiri, 1996). ابن عربی بیان می‌کند که نوشته‌هایش متفاوت بوده زیرا افکار و الهامات او ناشی از دریافت‌های مستقیم الهی است و او مأمور به بیان این مفاهیم برای انتقال به عوام بوده است. از این‌رو، جای تعجب نیست که در بیان تفکرات خود از سیاق قرآن پیروی کند. او تلاش می‌کند تا مخاطبانش را متقاعد سازد که نوشتارش بر اساس اندیشه‌های شخصی نیست و تنها به‌عنوان واسطه‌ای برای انتقال آگاهی و رشد انسان در جهت کمال عمل می‌کند و هرگز بر مبنای افکار شخصی کتابی ننوشته است. ابن عربی به‌طور آگاهانه در نوشته‌هایش پراکندگی ایجاد کرده تا محققان را وادار کند برای ایجاد انسجام از اندیشه‌های او، به‌طور مکرر نظریاتش را مورد ارزیابی قرار دهند. این رویکرد، نشان‌دهنده عمق تفکر و دقت نظر او در انتقال معانی پیچیده و عمیق است. در برداشت از اندیشه‌های ابن عربی، شناخت نقطه آغازین به‌سادگی ممکن است، اما رسیدن به انتهای نتایج افکار او یکی از پیچیده‌ترین و دشوارترین چالش‌هاست. در نظر وی، تصور خیال در مفاهیم تنها به‌عنوان وسیله‌ای برای بیان اندیشه‌ها نیست، بلکه بنیادی است که معارف مختلف را در کنار هم جمع کرده و عوالم لغات را در هم می‌آمیزد. به همین دلیل، خیال به‌عنوان ابزاری برای ساخت و بیان عالم هستی و حقیقتی شناخته می‌شود که می‌توان آن را به یک نظر «خلق» و به نظر دیگر «حق» دانست. ابن عربی عرصه خیال را بسیار گسترده می‌داند، به‌طوری که می‌توان اضداد را درون آن جمع و کنار هم قرار داد. اجتماع دو ضد در یک موجود مادی و ملموس از منظر عقل و حس ممکن نیست؛ اما نیروی خیال، اجتماع بین اضداد را ممکن می‌سازد، زیرا عرصه خیال آنقدر وسیع است که تمامی امور ظاهر و باطنی را به‌صورت تصویر درون خویش متصور می‌کند و همچون رویا، به‌عنوان فعالیت عالم خیال در نظر گرفته می‌شود. گستردگی خیال در ذهن انسان، همچون تحقق صورت در آینه است و تصاویر مختلف در آینه به گونه‌ای اند که نمی‌توان وجود و عدم آن را به‌طور قطعی اثبات کرد، زیرا تخیل امری بینابینی است. واژه‌ها در اندیشه ابن عربی بیانگر تعقلات فلاسفه یونان، بزرگان اسلامی با تمایز مشارب، اعتقادات متکلمان و شطحیات و فتاوی فقیهان با اختلاف مذاهب هستند. همه این مفاهیم، بیانگر تفهیم مبنای تصوف در بیان اصل وحدت وجود است. ابن عربی دیگران را از تفسیر به رأی قرآن دور نگه می‌دارد؛ اما در تفکراتش، به‌هنگام هویدا سازی واژه‌ها، بی‌پروا به تفسیر و تأویل می‌پردازد و دور از ذهن قرار دادن معانی را ممکن می‌سازد، تا جایی که مفسران این امر را ناپسند می‌دانند. اما در دیدگاه وی، این عمل ناروا نیست و او اعتقاد دارد که معلمش الله متعال بوده و علم خود را بدون واسطه از او اخذ می‌کند (Jahangiri, 1996).

ابن عربی گاهی برای لغات و کلمات، اشتقاق‌هایی بسیار دور از ذهن و نادر ارائه می‌دهد و واژگانی نو پدید می‌آورد که در هیچ فرهنگ‌نامه‌ای یافت نمی‌شود. این رویکرد او با مخالفت علمای لغت مواجه می‌شود، زیرا آن‌ها این نوآوری‌ها را ناپسند می‌دانند. ابن عربی در آثار خود چندان به عقاید دیگران توجه نمی‌کند و به روش خویش ادامه می‌دهد (Jahangiri, 1996). او در نگارش آثارش تابع و دنباله‌روی کسی نبوده و همواره تلاش کرده بیانات دیگران را به گونه‌ای تأویل کند که با عقاید شخصی‌اش هم راستا باشد. او هر آنچه که از طریق استدلال‌های

عقلی به دست می‌آید را علم حقیقی نمی‌داند، زیرا پذیرش این‌گونه دانش را مستعد شک و شبهه می‌بیند. او علمی را حقیقت می‌داند که نزد صاحبش بدون شبهه باشد. در الفاظ او، این‌گونه علوم تعبیر به «علم ذوقی» می‌شود، چراکه ذوق و کشف به‌عنوان ادله‌ای برای صاحب علم در نظر گرفته می‌شود. ابن عربی علمی را واقعی می‌داند که خداوند مستقیماً در دل انسان قرار داده و آن را «نور الهی» می‌نامد. او بر این باور است که خداوند به هر انسانی که بخواهد، از این علم لایتناهی عطا می‌کند. وی می‌گوید کسی که «کشف» ندارد، حقایق درون او نفوذ نمی‌کند و هر علمی که از طریق ذوق و کشف حاصل نشود، هیچ ارتباطی با علم خداوند ندارد. در این زمینه، وی به آیه «فَسئَلُ بِهِ خَبِيرًا»^۱ (پس از آگاه بپرس) استناد می‌کند که به وضوح خود را در زمره خبرگان و آگاهان قرار می‌دهد. او بیان می‌کند: «آنچه ما می‌دانیم و نسبت به آن علم پیدا می‌کنیم، تنها از طریق ذوق و کشف به دست آمده و هیچ ارتباطی با اندیشه و تفکر ندارد» (Ibn Arabi, 2002) با این نگرش، شیوه‌ای که در نگارش خود به کار می‌برد، دارای یک چارچوب منسجم عرفانی است که تنها مختص به اوست. همین روش باعث شده است که او در میان متفکران جهان اسلام جایگاه ویژه‌ای پیدا کند. مبنای بیان عرفان وی به‌گونه‌ای است که مفاهیم پیچیده و چالش‌برانگیز را به شیوه‌ای ساده بیان کرده و جذابیت خاصی برای مخاطبان خود در حوزه عرفان اسلامی ایجاد می‌کند. او با استفاده از قلمرو خیال، راه سلوک به سوی حق تعالی را هموار می‌سازد و می‌گوید: «خداوند هرکس را که طلب کند، حکمت را به وی می‌آموزد و اگر زمانی تصور گردد که این راه مختص رسولان است و تنها آن‌ها از تعلیمات الهی بهره‌مند می‌شوند، اشتباه و خطاست.» (Azhdar & Jamshidi Rad, 2014). محی‌الدین در آثارش، عارف را به‌عنوان پیونددهنده‌ی تناقضات در نظر می‌گیرد. او بیان می‌کند که در زمان مواجهه با قبض و فشار روحی، هم‌زمان حالتی از بسط و گشایش نیز در درونش ایجاد می‌شود. این حالت تنها از طریق آگاهی نسبت به تجمع بین دو عنصر متضاد قابل شناسایی است. لذا او معتقد است که جهان خیال محل بنیادین اتحاد میان حق و خلق است و جایگاهی است که تمامی تصاویری که انسان بر اساس آن‌ها شکل گرفته، به ظهور می‌رسند و باعث پیوند بین موجود و وجود می‌شوند. وی در بخشی از آثارش به‌صراحت بیان می‌کند که علم الهی دانشی است که از طریق القاء، الهام، و نزول روح‌الامین بر قلب انسان به او آموزش داده می‌شود. این اندیشه به همین شیوه نگاشته شده است و تا آنجا پیش می‌رود که قوه تخیل را مرتبط با صورت‌های مادی دانسته و این قوه تنها تصاویری را که دارای اشکال ملموس یا مرکب از اجزای محسوس هستند، در خود ممزوج و نگه می‌دارد. لذا تصاویر حاصل از این امتزاج در بیرون از خیال ظاهر نمی‌شوند، اما صاحب این قوه به‌طور مادی و محسوس آن‌ها را درک خواهد کرد. ابن عربی معتقد است که عالم خیال قادر به پذیرش صورت‌های روحانی است (Ibn Arabi, 2002).

ابن عربی در بیان افکار خود، الفاظ الهی را به قوه‌ی متخیله نسبت می‌دهد و برای آن هیچ محدودیتی در عالم خیال قائل نمی‌شود. او بر این باور است که این قوه، هر شی‌ای را که در درون خود ایجاد می‌کند، وجود آن را محال نمی‌داند. نظریه‌ای که او ارائه می‌دهد، به‌عنوان واسطه‌ای بین حقیقت و درک موجود عمل می‌کند، تا آنجا که اشکال مختلف تجلیات را برای فهم انسانی آسان می‌سازد. این دیدگاه بیانگر نقش محوری خیال در نظام فکری و عرفانی اوست، جایی که محدودیت‌های عقلانی و حسی در کنار یکدیگر قرار می‌گیرند. خیال به‌عنوان نیروی بی‌مرز و آزاد برای درک حقایق الهی، به جریان می‌افتد. این نیرو با دراختیار گرفتن قوه‌ی مصوره در انسان، اشکال مختلف را ترکیب کرده و تمامی معلومات و متصورات را احساس و آن‌ها را در قالب‌های مختلف ادراک و تفسیر می‌کند. خیال انسان را به شناختی می‌رساند که ذهن را فراتر از حواس ظاهری به درک عمیق‌تر پدیده‌ها سوق می‌دهد و به‌عنوان ابزاری عمل می‌کند که با امتزاج مفاهیم پیچیده، شناختی فراتر از مرزهای

حسی و عقلی تولید می‌کند. انسان تا زمانی که موضوعی را در ذهن خود ترسیم نکرده، نمی‌تواند برای آن تصویر ذهنی بسازد و از درون خود لفظی را ساطع کند. بنابراین، شنونده به اندازه‌ی برداشت ادراکی خود، کلام گوینده را در ذهن خویش مجسم کرده و در آن هنگام، تجسم ذهن متکلم با مخاطب یکسان می‌شود و الفاظ از آن‌ها ساطع می‌گردند. ابن عربی حتی در تبیین لغات، به خواب توجه ویژه‌ای داشته و آن را وضعیتی می‌داند که فرد از مشاهده‌ی جهان محسوسات به عالم برزخ منتقل می‌شود و حواس درونی شروع به فعالیت کرده و چشم باطنی، عوالم خیال را مشاهده می‌کند. در این حالت، معانی به تدریج آشکار می‌گردند (Ibn Arabi, 2002). چیتیک خیال را در دیدگاه ابن عربی همچون نیرویی بهشتی برای انسان می‌داند که امکان تصور موجودات خالص را به سادگی برای او فراهم می‌کند. در این نگرش، عالم خیال در اراده‌ی انسان تا جایی حرکت می‌کند که به هر چیزی بگوید "باش" و آن چیز تحقق یابد. از این رو، در تفکر ابن عربی، شایسته‌ترین نام برای خیال "انسان کامل" است، زیرا خیال قدرت تخلق چیزهایی را دارد که می‌توان آن را به افعال خداوند تعبیر کرد.

تحلیل فلسفی در نظام فکری ابن عربی

نظام فکری ابن عربی بر مبانی متعددی از جمله تصوف، تفسیر قرآن، علم حدیث، علم النفس و دیگر عرصه‌های علمی استوار است که عمق و بلوغ اندیشه اسلامی را به نمایش می‌گذارد. از یک سو، این آموزه‌ها و افق تفکر اسلامی از قرن ششم به بعد را به تصویر می‌کشند و از سوی دیگر، پلی میان میراث جهانی و اسلام ایجاد می‌کنند. ابن عربی به‌عنوان پیوندی خلاق میان میراث ادیان و فلسفه‌های دیگر، نظام فکری منسجمی را شکل داده است. به این ترتیب، می‌توان اذعان داشت که تفکرات او نقطه‌ی شروعی برای پژوهشگران در بررسی نظریات بزرگانی چون حکیم ترمذی، عبدالله تستری، منصور حلاج، ابن مسرّه، حسن نغری و دیگر متفکران مشابه به شمار می‌آید. پژوهشگران برای شناخت نظرات ابن عربی نیازمند بررسی مفاهیمی هستند که اندیشمندان پیشین از آن‌ها استفاده می‌کردند. این بررسی می‌تواند به آن‌ها کمک کند تا تأثیر این مفاهیم را بر تفکرات وی در متون بسنجند. از این رو، با توجه به دوره‌ای از زندگی ابن عربی در قونیه در سال ۶۰۷ هجری، می‌توان آغاز تفکر او را به آن سال‌ها و ارتباطش با بزرگان آن زمان نسبت داد.

ابن عربی تأثیر شگرفی بر عرفان شرق و غرب جهان اسلام به وجود آورد. صدرالدین قونوی، به‌عنوان یکی از وارثان تفکر ابن عربی، نقشی مهم در گسترش این ساختار ایفا کرد. می‌توان گفت وسعت نفوذ محی‌الدین تنها به عرفان نظری و تصوف محدود نماند؛ تأثیرگذاری او بر جلال‌الدین رومی و ابوالحسن شاذلی نیز مشهود است و این امر منجر به شکل‌گیری دو سلسله به نام‌های مولویه و شاذلیه به‌عنوان وارثان تاریخ عرفان اسلامی شد. زندگی ابن عربی به دلایل مبهم، مسیری متفاوت در پیش گرفت. آیا این دگرگونی به رؤیایی که در کودکی دیده بود یا به بیماری‌ای که به آن دچار شده بود، ارتباط داشت؟ این ابهامات و داستان‌های گوناگون در زندگی او روحش را بیدار کرد و او را به خضوع و سجده در پیشگاه خداوند واداشت. روایت شده است که ابن عربی با مشاهده نیازمندی یکی از امیران، عهد بست که زندگی خود را وقف خدایی کند که امیران در برابرش سر بر خاک می‌آورند. کلود عداس، یکی از پژوهشگران برجسته در زمینه زندگی و آثار ابن عربی، چنین تحلیلی را درباره وی مطرح می‌کند. هرچند پذیرش این گونه نظریات ممکن است دشوار به نظر برسد، اما با دیدگاه برخی از دیگر پژوهشگران هم‌خوانی دارد. اکثر محققان بر این باورند که تحول روحی و معنوی ابن عربی به سال ۶۸۰ هجری، زمانی که او تنها بیست سال داشت، بازمی‌گردد. اگرچه تاریخ‌ها و گزارش‌های مربوط به دیدار ابن عربی با ابن رشد در دوران جوانی با یکدیگر هم‌خوانی ندارند، بسیاری از مورخان به‌طور مشخص این حالات عرفانی ابن عربی را به همان دیدار نسبت می‌دهند. با این حال، می‌توان اذعان داشت که مشاهدات

عرفانی ابن عربی پیش از این روایات نیز شکل گرفته است. او به‌صراحت از دورانی سخن می‌گوید که هنوز به طریق عرفان وارد نشده بود و طریقت تصوف برایش ناشناخته بود.

دورانی که ابن عربی به آن اشاره می‌کند، به وضعیت اعراب پیش از اسلام اشاره دارد. این اصطلاح به‌طور ضمنی با «اسلام» نیز در ارتباط است، چرا که اسلام مسیری کاملاً مخالف با آیین‌های جاهلیت ارائه می‌دهد. ابن عربی با استفاده از این واژه، زندگی خود را به دو دوره تقسیم می‌کند: دوره‌ای که پیش از ورود به طریقت عرفان و دستیابی به معرفت سپری شد و ارتباطی با مدرسه‌ها و مکاتب نداشت، و دوره‌ای که پس از ورود به این مسیر و کسب علم و معرفت آغاز شد. جاهلیت از نگاه ابن عربی به مثابه بذریه‌ای است که در آینده به ثمر نشست و در درون او جوانه زد. فلسفه ابن عربی نشان می‌دهد که هیچ‌چیز از عدم پدید نمی‌آید؛ بلکه هر تجربه و دوران، بخشی از تکامل و رشد انسان را شکل می‌دهد. وی به‌طور مکرر به حدیث رسول‌الله (ص) استناد می‌کند که فرموده‌اند: «تَجِدُونَ النَّاسَ مَعَادِنَ، خِيَارُهُمْ فِي الْجَاهِلِيَّةِ خِيَارُهُمْ فِي الْإِسْلَامِ إِذَا فُقِهُوا». او این حدیث را برای نشان دادن پیوند ناگسستنی «خیر» در نهاد انسان با ایمان به‌کار می‌گیرد. به‌زعم ابن عربی، نیکوکاری و بزرگواری که در دوره جاهلیت ممکن است در افراد وجود داشته باشد، با اسلام به کمال می‌رسد. نظام فکری ابن عربی بر مفهوم «انسان کامل» استوار است که به‌عنوان آرمان اصلی برای دستیابی به کمال انسانی شناخته می‌شود. این مفهوم در فلسفه و عرفان از اهمیت ویژه‌ای برخوردار است و در فرهنگ‌ها و مکاتب فکری مختلف به‌طور گسترده مورد بحث قرار می‌گیرد. اصطلاحاتی مانند «الإنسان الحقيقي»، «الإنسان الأول» و «الإنسان الرفيع» برای توصیف این ایده به‌کار می‌روند. در فرهنگ اسلامی، این مفهوم با عباراتی همچون «انسان عقلی» و «انسان اعلی» شناخته می‌شود. در عرفان اسلامی، انسان کامل همچون آینه‌ای است که تمام صفات الهی را بازتاب می‌دهد و این ایده، در ادیان ابراهیمی نیز مورد توجه قرار گرفته است، جایی که انسان به‌عنوان مخلوقی با قابلیت‌های «خدای‌گونه» مورد تحسین است.

ابن عربی هنگامی که از «انسان کامل» سخن می‌گوید، او را «نائب حق در زمین» و «معلم الملک در آسمان» توصیف می‌کند. از دیدگاه او، انسان کامل تنها موجودی است که با مشاهده و ادراک، به عبادت حق می‌پردازد و به‌خاطر برخورداری از صفات الهی و برتری ذاتی، این موجود به وحدت ذاتی با هویت متعالی الهی دست یافته است.

از این رو، انسان کامل به مقام ولایت مطلقه دست یافته و واسطه‌ای میان او و مخلوقات قرار گرفت او نخستین گام در این مسیر را به «خیر» بنیادین تعبیر کرده و بدین وسیله به شناخت اسرار و ارتباط با عوالم دیگر گام نهاده و از منبت خویش رهایی یافته است. بنابراین، آغاز آفرینش هستی با تجلی صفت رحمت بر همه پدیده‌ها نازل شد و آن‌ها را از عدم ذاتی به حالت وجود ظاهری معرفی کرد. سپس، رحمت که شکوهمندترین جلوه به انسان تعلق و آن را در حالت «انقباض» قرارداد تا این اسماء در پدیده‌ها جلوه کردند و از انقباض به «گسترش» و وسعت دست یافتند و از این تنگی رها شدند (Ibn Arabi, 2008).

عفیفی می‌گوید: «چه می‌توان کرد وی برآنچه که نزد مسلمانان ستودنی است، انتقاد می‌کند. وقتی می‌تواند هر مطلب را که اقتباس کرده به رنگ نظریه‌ی وحدت وجود درآورد، چرا نباید از مسیحیت اقتباس کند، همان‌طور که از دیگر منابع اقتباس نموده است؟» (Afifi, 2001). عشق‌ورزی در تفکر محی‌الدین چنان اهمیتی دارد که بسیاری از مطالب دیگر را می‌توان فرع این اصل به حساب آورد. وی با ظهور عشق، میان ادیان اتحادی ایجاد کرد و عالم هستی را تفسیر نمود. در نظام فکری او، انسان عامی نمادی از واقعیت پنهان است و عالم مادی را نشانه‌ای از خدا می‌داند. چنین انسانی، در جایگاه رؤیایی فرو رفته در مه و ظلمت، برای خود حقیقتی را به‌عنوان سمبولیسم ترسیم می‌کند و از این طریق به تفسیر هستی می‌پردازد. او بدین وسیله به جهانی قدم می‌گذارد که در عمق درونی خود کشف می‌شود. به‌طور کلی، نماد در تفکر محی‌الدین تحت

تأثیر فلسفه‌ی ماوراءالطبیعه و ذهن‌گرایی است. در آثار او، ارتباط با اشیای فراواقعی دیده می‌شود؛ تصاویری درونی که بعدها همزمان با ظهور روانکاوی فروید در مکتب سوررئالیسم نمود یافت. ابن عربی در نگارش‌های خود، به‌صورت ناخودآگاه پیوندی میان این دو مکتب برقرار می‌کند، به‌گونه‌ای که گویی جنبشی نوین در سمبولیسم و سوررئالیسم به وجود می‌آورد. انسان در حالت بیداری ادراکات خود را از طریق حواس پنج‌گانه دریافت می‌کند، اما در عالم خواب، این ادراکات به قوه‌ی ذهن منتقل می‌شوند و انسان از دنیای محسوسات به دنیای میاناب (برزخ) منتقل می‌شود. در این وضعیت، حواس باطنی فعال شده و دیدگاه شهودی به دنیای خیال، که به‌عنوان کامل‌ترین عالم در نظر گرفته می‌شود، دسترسی پیدا می‌کند. در این عالم، مفاهیم بی‌صورت به شکل‌های مشخصی تجلی می‌یابند و آنچه فاقد تصویر است، شکل می‌گیرد. در عالم خواب، انسان قادر است به هر آنچه که بخواهد دست یابد و آن را در تصرف خود درآورد. در انسان، به‌علاوه‌ی عقل، نیروی دیگری به نام تجسم وجود دارد که نقش مهمی در پردازش تصاویر ایفا می‌کند. این نیروی تجسم، قادر است ترکیبی از تصاویر محسوس را در خود نگه‌دارد که در دنیای خارج به‌طور مستقل وجود ندارد و دست‌یابی به آن‌ها غیرممکن است. در این فرآیند، انسان در ذهن و قوه‌ی تجسمی خود، اسامی را به‌گونه‌ای تصور می‌کند که گویی آن‌ها را در درون خویش خلق کرده و به این طریق به آن‌ها دسترسی پیدا می‌کند. بدین ترتیب، قوه‌ی تجسمی به او امکان می‌دهد که با تصورات ذهنی خود، تصاویری را بسازد که در دنیای محسوس وجود نداشته و تنها در عالم ذهنی او قابل دسترسی است. وی بر این باور است که عالم تجسم قادر به پذیرش تصاویر معنوی است (Afifi, 2001). در این وضعیت، قوه‌ی تجسم که به لحاظ مفهومی به محسوسات تعلق دارد، از طریق تخیل به اشکال دلخواه تجسم می‌یابد. این قوه، تصاویری از موجودات مختلف را دریافت کرده و سپس آن‌ها را به اشکالی غیرعادی تبدیل می‌کند که در دنیای خارج هیچ شباهتی ندارند. بنابراین، می‌توان گفت که قوه‌ی تجسم به لحاظ نظری بر قوه‌ی تخیل تقدم دارد و این قوه، هر آنچه را که بخواهد از قوه‌ی تخیل استخراج می‌کند (Afifi, 2001). باید اشاره کرد که ابن عربی به‌طور کامل به واقعیت‌پذیری و حقیقت‌مندی دنیای خیال اعتقاد دارد و آن را در زمره‌ی واقعیت‌های اساسی و معتبر می‌داند. وی در مسائل معنوی و باطنی به‌طور قابل توجهی به‌اندازه‌ی مسائل مادی اهمیت می‌دهد و این اهمیت به درک او از عالم خیال ارتباط دارد. ابن عربی تفکر خود را بر پایه‌ی عالم خیال استوار ساخته و این عالم را به‌عنوان یک منبع معتبر و واقعی در نظر می‌گیرد. به اعتقاد او؛ خیال نقش واسطه‌ای بین عالم معنوی و جسمانی ایفا کرده که تصاویری از اشیاء را به این عالم نسبت می‌دهد. او در آثار خود به دو نوع عالم اشاره می‌کند: عالم مثال مطلق، که به‌عنوان واسطه‌ای بین عالم معنوی و مادی عمل می‌کند، و عالم مثال مقید، که به قوه‌ی تخیل مرتبط بوده و امکان تجسم و تفسیر اشیاء را در این عالم برای انسان فراهم می‌آورد (Fayz Kashani, 1982). در نظام فکری ابن عربی، عرصه تصورات از مفاهیم متعالی آغاز می‌شود و پس از گذر از تجسم‌های مستقل و غیرمادی که به نفس رحمانی مرتبط است، به سیر خود به سوی وجود انسانی پایان می‌یابد. وی بر این باور است که هیچ موجودی خارج از این دایره وجود ندارد و تمامی موجودات در این چرخه، به‌طور کلی، ظهورثابتی دارند که هویتی غیرقابل‌شناخت به آن‌ها اختصاص دارد. این نظریه در حدیث قدسی مشهور به شرح آمده است: «من گنجی پنهان بودم که دوست داشتم شناخته شوم، پس خلایق را خلق کردم.» در این فرآیند آفرینش و ظهور تجلیات الهی در جهان مادی و معنوی، ذات حق فرمان «باش» را صادر کرد. بدین ترتیب، موجودات در مرتبه‌ای بالاتر از عالم مادی و محسوس، تحت عنوان «اعیان ثابتة» در ابعاد روحانی و شناخت فطری تحقق یافتند. این موجودات در مرتبه‌ای از وجود قرار دارند که به‌طور مستقیم با حقیقت‌های الهی مرتبط هستند و به‌عنوان تجلیات متعالی در نظام خلقت در نظر گرفته می‌شوند.^۱ از نظر ابن عربی، مفهوم «انسان کامل» معادل با قوه تخیل است، زیرا تخیل قدرت

۱- بقره؛ ۱۱۷: وَإِذَا قَضَىٰ أَمْرًا فَإِنَّمَا يَقُولُ لَهُ كُن فَيَكُونُ

ایجاد چیزهای غیر از خود را دارد و این ویژگی مشابه با عمل خداوند است. انسان کامل، با تجلی اسماء الهی، که اسم «الله» مظهر تمامی اسماء است، در قلب خود جای دارد و آنچه را که از طریق حواس ظاهری ادراک می‌کند، در عمق قلبش تأثیر می‌گذارد. ابن عربی از طریق تمثیل و به‌کارگیری زبان استعاری و کنایه‌آمیز به فهم انسان کامل در عالم تصورات ذهنی می‌پردازد. او بر این باور است که درک صحیح این مفاهیم بدون ورود به این عالم غیرممکن است و به همین دلیل تأکید می‌کند که باید رویاها و خواب‌ها را به‌عنوان نمادهایی برای بیان این عالم هستی تأویل کرد. وی بیان میدارد که؛ حضرت ابراهیم (ع) در عالم خواب تنها نمادهایی را مشاهده کرد و قوچ قربانی در آن عالم به صورت فرزندش تجلی یافته بود. حضرت ابراهیم تأویلی دقیق از این رؤیا ارائه نکرد و به اجرای فرمان ذبح فرزندش پرداخت. در نتیجه، خداوند قوچ را به‌عنوان جایگزین فرزندش قرار داد. بنابراین، آنچه در عالم مثال وجود داشت و آنچه حضرت ابراهیم در عالم محسوس مشاهده کرد، همان قوچی بود که به‌عنوان قربانی انتخاب شد. در حقیقت، تصویری از قوچ در قوه خیال حضرت ابراهیم به شکل فرزندش درآمد. ابن عربی قوه تخیل را یکی از اصول بنیادین در فهم معنوی و شناخت هستی می‌داند. وی رؤیای یازده ستاره حضرت یوسف (ع) را به‌عنوان پدیده‌ای ناشی از قوه تخیل توصیف می‌کند. در این رؤیا، حضرت یوسف برادرانش را به شکل ستاره‌ها، پدرش را به صورت خورشید و مادرش را به صورت ماه مشاهده کرده است. سال‌ها بعد، وقتی برادرانش در برابر او به سجده درآمدند، حضرت یوسف گفت: «این تأویل رؤیای پیشین من است که پروردگرم آن را صادق گردانید.» تأویل صادق بودن این رؤیا بدین معناست که خداوند آنچه را در گذشته به صورت رؤیا و تخیل بود، در جهان محسوس و واقعی ظاهر ساخت. ابن عربی تأکید می‌کند که قوه تخیل نه تنها به‌عنوان یکی از عناصر اساسی ذهن شناخته می‌شود، بلکه به‌عنوان بنیادی برای کل عالم تصور و واقعیت نیز در نظر گرفته می‌شود. به گفته وی، قوه تخیل و حواس ظاهری هر دو نقش بینایی را ایفا می‌کنند و تنها راه تشخیص و تفکیک میان ادراک این دو، درک عمیق و تمایز میان آنهاست (Chittick, 2011). در این چارچوب، قوه تخیل به‌عنوان «بینایی ذهنی» و حواس ظاهری شناخته می‌شود. وی تمایز ادراکات حاصل از این دو نوع بینایی را مستلزم فهم و تحلیل دقیق میدانند.

این متفکر اسلامی قوه تخیل را به‌عنوان عنصر بنیادی نه تنها در ساختار ذهن بلکه در ساختار کل عالم می‌شناسد. او تأکید می‌کند که قوه تخیل و حواس ظاهری هر دو به وظیفه بینایی پرداخته و به نحوی متکامل عمل می‌کنند. در این زمینه، تمایز و درک صحیح از ادراکات این دو حوزه مستلزم تحلیل دقیق و فهم عمیق از عملکرد و ویژگی‌های هر یک از آنهاست (Chittick, 2011). وی بر این نظر است که جن می‌تواند توانایی‌های عقلانی برخی افراد را تحت تأثیر قرار دهد و آنها را به اشتباه بیندازد که به نوعی معرفت خاص دست یافته‌اند (Ibn Arabi, 2002). از نظر وی، آنچه انسان در خواب مشاهده می‌کند، در واقع نمایانگر اطلاعاتی است که قوه تخیل او در حالت بیداری از طریق حواس دریافت و ثبت کرده است. به عبارت دیگر، تصورات خواب بازتابی از تجربیات حسی و ادراکی است که در وضعیت هوشیاری به دست آمده‌اند (Ibn Arabi, 2002).

در نهایت میتوان اذعان داشت یکی از مهم‌ترین حلقه‌های مفقوده در ارتباط بین حکمت و عرفان اسلامی، پیوند میان روح تخیلی و عوالم حسی است، که توانایی رؤیت صور عالم مثال را داراست. در نهایت، بر اساس نگرش بزرگان علوم اسلامی به عوالم، می‌توان روح تخیلی را به‌عنوان عنصر اصلی برای ثبت و ضبط ادراک‌های حسی بیان نمود که اطلاعات حسی را برای استفاده عقلانی آماده می‌سازد و سپس روح عقلانی به درک معانی و مفاهیم فراتر از توان حواس و تخیل به فهم علوم و مفاهیم کلی میرسد در این مرحله روح فکری به ترکیب علوم عقلی و کلیات پرداخته و از طریق این ترکیب، نتایج و استنتاج‌های جدیدی به دست می‌آورد که برای دیگر معلومات به‌عنوان مقدمه عمل

می‌کند. و در آخرین مرحله و اساسی‌ترین جایگاه روح قدسی است که تنها به انسان کامل و مختص پیامبران بوده که در آن انوار و پدیده‌های غیبی، احکام اخروی، و اسرار عالم ملکوت و نهفته‌های آسمان و زمین درونش تجلی می‌یابد. این روح به درک معارف عقلی و اسرار ربانی می‌پردازد که سایر ارواح از فهم آن‌ها ناتوان هستند. این تفکیک مراتب روحی و ارتباط آن‌ها با ادراک‌های حسی و عقلانی، می‌تواند به روشن شدن پیوند میان حکمت، عرفان، و هنر در برداشت عمیق از طرز تفکر فلسفی این متفکر اسلامی در بیان انسان کامل کمک نماید.

ظهور صفات الهی در قالب تخیل موجود کامل

قبل از بیان واژه "انسان کامل" از منظر ابن عربی، در سنت‌های اندیشه و عرفان اسلامی، مفاهیم مشابهی چون "انسان اعلی"، "انسان اول" و "انسان عقلی" برای تبیین مراتب عالی وجود انسانی و ارتباط او با حقایق الهی مطرح بوده است. بایزید بسطامی، پیش از ابن عربی، از اصطلاح "انسان الکامل التام" یاد می‌کند که به موجودی اشاره دارد که از مقام والای معنوی و کمال روحانی برخوردار است و به این جایگاه رفیع دست یافته است. پس از بسطامی، منصور حلاج در مفهوم واژه‌های عرفانی، شخصیتی را معرفی می‌کند که تمام مراتب کمال را سپری کرده و به عنوان مظهر صفات الهی، به جایگاه "أنا الحق" رسیده است. این مقام به او معرفت و شهود الهی عطا کرده و چهره‌ای از حق را در وجودش نمایان می‌سازد. همچنین، ناصر خسرو قبادیانی، الفاظی در مفاهیم آدم معنی را به عنوان نمادی معنوی مطرح می‌کند که به عمق وجود انسان و ارتباط او با حقیقت الهی اشاره دارد. با این اوصاف و سپری شدن مفاهیم کمال انسان در اندیشه بزرگان عرفان اسلامی، اصطلاح «الانسان الکامل» به طور جامع و کامل برای اولین بار توسط متفکر اسلامی، محی الدین ابن عربی، مطرح شد. پیش از او، اندیشمندان از موجودی در همین راستا با الفاظ و مفاهیم دیگر استفاده می‌کردند و می‌توان اذعان داشت که آنان همواره‌کننده شکل‌گیری این اندیشه در ذهن این عارف بزرگ قرن هفتم بودند. وی در چارچوب نظریه وحدت وجود، این واژه را در مفهومی خاص گسترش داد و لفظی را متبلور ساخت که واسطه‌ای میان مظهر حق و موجودات دیگر به شمار می‌آید. در درون این واژه، انواری از تمامی اوصاف و صفات الهی ظهور یافته و این اصطلاح نقش اساسی را در بیان جایگاه انسان و ارتباط او با حقیقت مطلق ایفا می‌کند. در ادیان و مذاهب مختلف جهان، نشانه‌هایی از انسان کامل مشاهده می‌شود. از بودا و کنفسیوس تا زرتشت و مسیحیت، این مفهوم به شکلی مطرح شده است. حتی دانشمندانی همچون افلاطون، ارسطو و نیچه نیز در آثار خود به این واژه اشاره کرده‌اند. برای مثال، در اسلام از این مفهوم به عنوان «خلیفه الله»، در آموزه‌های بودا به «ارهاط»، در فلسفه کنفسیوس به «کیون تسو»، و در نوشته‌های افلاطون به «فیلسوف»، در آثار ارسطو به «انسان بزرگوار»، و در نظرات نیچه به «ابرمرد» اشاره شده است. همچنین، در تصوف اسلامی به این مفهوم تعبیر «پیر طریقت» داده شده است (A'Vani, 1985).

ابن عربی از انسان کامل به عنوان موجودی یاد می‌کند که در فطرت نخستین خود آفریده شده است (Ibn Arabi, 2002). او این موجود را جایگاه شکل‌گیری تمام مفاهیم اسماء الهی می‌داند و بر این باور است که جهان و ظهور آن تنها به خاطر وجود اوست. به گونه‌ای که واژه‌های عرفانی «کُن» در مفهوم این موجود، در فطرت ذاتیش تعبیر شده است (Ibn Arabi, 2002). او، تجلی‌گاه اسماء و صفات الهی است و از این رو، در نظر محی الدین، جایگاه ویژه‌ای در نظام هستی دارد. او با فطرت نخستین خود هماهنگ است و این هماهنگی به او امکان می‌دهد که واسطه‌ای میان مظهر حق و موجودات دیگر باشد. وی در «فصوص الحکم» و در رسالات بیست و دوگانه عزالدین نسفی و «انسان کامل»، عبد الکریم جیلی، مفهوم جامع صفات الهی به عنوان انسان کامل معرفی شده است (Ibn Arabi, 1996). او حقیقت وجود را به سه محور تقسیم می‌کند: مطلق، مادی و مقام برزخی. در این تقسیم، تصاویر ذهنی در مرحله میانی و عالم برزخ قرار گرفته که با اندیشه و ادراک انسانی مورد تحلیل قرار گرفته و در عالم غیب، مفاهیم منطقی که دارای معانی انتزاعی بوده، به وسیله عقل درک می‌شوند. مرتبه مادی، از

طریق ادراکات حسی، در شناخت و فهم انسان جمع‌آوری می‌گردند و در نتیجه عالم برزخ عقل و حواس را در شعور انسانی با یکدیگر جمع و شریک می‌کند. در این مرحله، خیال که یکی از قوای آدمی است و به عنوان حد واسط بین عقل و تصاویر ذهنی و ادراکات حسی عمل می‌کند، به عنوان واسطه‌ای در انسان ظهور می‌یابد و مفاهیم غیرمادی را درک می‌کند. در نتیجه، ادراکات حسی با کمک خیال به سمت تعالی انسان رشد می‌یابند. قوه خیال به صورت محدود ناظر بر خیال بشری و نامحدود بر مراتب الهی ظاهر می‌شود، به گونه‌ای که در این مرحله، جایگاه خیال الهی تجسد یافته و خیال بشری تعالی و رشد می‌یابد. از آنجا که انوار حق در اسامی و اوصاف با جمع بین اعداد شناخته می‌شود، قوه خیال انسان عهده‌دار این نقش است. محی‌الدین ابن عربی بیان می‌کند که هر موجودی که دارای قوای عقل نباشد، قادر به درک مفاهیم قوه خیال نیست و این تنها جایگاهی است که مخصوص انبیاء الله است. خداوند متعال برای سعادت بندگان، با ارسال پیامبران و وساطت روح متعالی که بر قلب رسولان نازل کرده، معانی را در قالب و ساختار محسوسات برای مخاطبان قرار می‌دهد. بدین ترتیب، در قوه خیال آن معانی تجسد یافته و شناخت برای انسان فراهم می‌گردد. تخیل، تصاویر ذهنی را گسترش داده و معانی غیرمادی را متجلی می‌سازد. به همین دلیل، خداوند قوه‌ای فراتر از خیال در موجودات نیافریده است تا امور ممکن و ناممکن را که در عالم هستی جریان دارد، درک کند. این جهان در قوه تخیل انسان ظهور کرده و در اندیشه‌ها، مظهر انوار حق می‌گردد. بدین وسیله، تجمیع اعداد که در محسوسات و معقولات ناممکن است، محقق می‌شود. مانند الفاظ «الأول و الآخر» و «الظاهر و الباطن» که در عین ظاهر بودن، پنهان و در عین اول بودن، آخر هستند. این ادراکات در تخیل، به تحقق می‌پیوندند. خداوند برای روح انسان، قوای حاسه را قرار داده است تا بدین واسطه، قسمتی به سوی عالم شهادت و قسمتی دیگر به سوی عالم خیال حرکت کند. الله متعال بر قوای روحانی و روح حیوانی که ناظر بر ماهیت جسمانی است، تأکید کرده است. از این رو، اگر فساد رفتاری در موجودی که به وسیله این قوای حسی امور را ادراک می‌کند، ایجاد شود، قوه تخیل فاسد و تعقل تضعیف می‌گردد. به همین ترتیب، قوای معنوی در انسان کامل و قوای خیال و حس که تابع جسم هستند، به کمال می‌رسند. هرچه قوای جسمانی و حسی تعالی یابند، قوه خیال نیز قوی‌تر می‌شود، چرا که صور محسوسات تمام قدرت خود را از خیال می‌گیرند و هیچ قوه‌ای در پذیرش صور، مانند خیال نیست. هر قوه‌ای در انسان نسبت به آنچه شناخت پیدا می‌کند، درک می‌نماید. اگر آن نیرو از امور محسوسات باشد، آگاهی از طریق یکی از حواس پنج‌گانه حاصل می‌شود. بینایی در انسان به عنوان اصلی‌ترین قوه و ناظر بر محسوسات عالم شهود عمل می‌کند و به وسیله آن، ادراک را به تخیل انتقال می‌دهد. در این حالت، خزانه خیال تمام محسوساتی را که حواس در عالم بیداری برایش ضبط کرده‌اند، در زمان خواب جمع‌آوری می‌کند، به گونه‌ای که این صور، گویی عیناً در خارج وجود داشته و با حواس ادراک شده‌اند. اصل آگاهی حسی در عالم بیداری بر انسان غالب می‌گردد و به سبب ارتباط و اشتراکی که بین حس و خیال وجود دارد، بر عالم حس اثر می‌گذارد. این اثر باعث می‌شود که صور خیالی، آثاری در جسم و جوارح آن پدید آورند که رویا و وهم از همین مصادیق به شمار می‌آیند.

تخیل در انسان تصاویری را ایجاد می‌کند که ممکن است در خارج عینیت نداشته باشند، اما اجزای آن در محسوسات موجود است. ذهن انسان از موجودات مختلف، تصاویری را به دست می‌آورد که شاید هرگز در عالم واقع محسوس نباشند. به همین دلیل، می‌توان قوه تصویرسازی در انسان را به عنوان حاکمی بر قوه خیال در نظر گرفت که هرچه علاقه دارد می‌تواند از گنجینه خیال برداشت کند و آن را به هر شکلی که بخواهد تصویرسازی کرده و برای انسان ترسیم نماید. اگر این تصاویر تحت تأثیر قوه عقل که به آن قوه مفکره نیز گفته می‌شود قرار گیرند، مطلق و ماندگار می‌شوند. اما اگر تابع وهم قرار گیرند، نابود می‌گردند؛ چرا که عقل آن‌ها را در محدوده خود قرار می‌دهد و زوال و نابودی از آن‌ها می‌گیرد. لازم به ذکر است که وهم، تصاویری را که در قوه مصوره پردازش می‌شود، تحت فرمان خود قرار داده و عقل انسان

بدون داشتن تصویر، قادر به برداشت مفاهیمی از آن نیست. در این حالت، عقل آنچه را که مشاهده می‌کند و مقید به ساختار وهم است، می‌پذیرد و به خطا می‌رود. اگر همین عقل در علوم ضروری قرار گیرد، وهم هیچ تأثیری بر روی آن‌ها نخواهد داشت و هرگز نمی‌تواند آن را به خطا وادار کند. چرا که بعنوان حقیقت‌های غیر قابل انکار میباشند. علت خطای عقل در علوم نظری بدلیل تغییر نتایج حاصله از آن‌ها میباشد که وهم در این زمینه همانند علوم نظری عمل کرده و نتایج معانی الفاظ را در پشت پرده‌ای به نام وهم قرار می‌دهد و مفاهیم اصلی را از آن می‌گیرد و نوعی مفهوم ساختگی به عقل ارائه می‌دهد که ممکن است هیچ ارتباطی با اصل و مفهوم موضوع نداشته و تنها ساخته و پرداخته وهم باشد. این عامل باعث می‌شود که عقل انسان به خطا رفته و برداشت‌های آن به بیراهه رود. به همین دلیل، محی‌الدین ابن عربی در مورد امکان اجتماع الفاظ و مفاهیم اضداد در عالم عقل، در ساختار علوم نظری، فلسفه ایی جز بیراهه رفتن بدلیل وجود وهم ندارد. اما به دلیل وجود نیروهای دیگر همچون تخیل در انسان، امکان اجتماع آن را بلا مانع می‌داند. در حالی که در نیروی عقل، اجتماع این امر هیچ‌گاه تحقق پیدا نمی‌کند.

ابن عربی درباره قوه خیال بیان می‌دارد که اگر این نیرو در انسان وجود نداشت، انسان در مرحله عدم قرار می‌گرفت و هیچ موجودیتی برای او متصور نبود. در آن صورت، هیچ‌یک از نیازها و حاجات ما تحقق پیدا نمی‌کرد و برآورده نمی‌شد. از این رو، در علم عرفان، شناخت واقعی همان معرفت حق است. از منظر عارف، آنچه میان عالم حس و شهادت برای انسان حاصل می‌شود، مرتبه‌ای از اسماء و صفات الهی است. انسان با استفاده از این نیروی درونی و قوای خیال، می‌کوشد از این مسیر عبور کرده و به شناخت حق نائل آید. انسان در مسیر کمال و قدم نهادن در مراحل سیر و سلوک عرفانی، با توجه به معانی و مفاهیم قوه خیال، حرکت خود را از عالمی به نام شهود آغاز می‌کند، که در آن از قوای حسی بهره می‌گیرد. او با شناخت و آگاهی از اسماء الهی و مفاهیم آن‌ها، وارد عالم غیب می‌شود و به آگاهی از عالم مثال مطلق دست می‌یابد. پس از عبور از مراتب عالم برزخ، به عالم معانی می‌رسد و در آنجا حقایق الفاظ را با چشم دل مشاهده می‌کند. سپس با گذر از عالم عقول، به اسماء و صفات الهی دست می‌یابد. مفاهیم به دست آمده از این مراحل، اگر از جنس علوم ضروری باشند، خطاناپذیرند و عقل آن‌ها را تأیید می‌کند. در این مرحله، همچنان پرده‌ای میان او و حقیقت الهی وجود دارد، و شهود و کشف مفاهیم حقیقی تنها زمانی ممکن است که منیت انسان از بین برود و او در وجود حقیقی خداوند فانی شود. متفکران اسلامی معتقدند که انسان عادی با بیان اسماء الهی و آگاهی به آن‌ها، و با تخلق این اسماء و صفات درون خویش، به درک و شناخت حقیقی از آن‌ها دست می‌یابد. هنگامی که انسان به هر یک از این اسماء الهی دسترسی پیدا کرده و بدان‌ها علم پیدا کند، نوعی آفرینش معنوی از مفاهیم آن الفاظ را درون خود پدید می‌آورد و به واسطه آن می‌تواند به مرحله شهود حق نائل شود. عرفا این جهان را تجلی آثار الهی می‌دانند و بر این باورند که هر جا نظر کنند، عینیتی از آن مشاهده می‌شود. از این رو، محی‌الدین ابن عربی بر این باور است که خداوند با اسمی خاص آشکار می‌شود و او از طریق آینه‌ای از اعیان خارجی و تصورات در قوای انسانی ظهور پیدا می‌کند. این جهان مظهري از مظاهر الهی برای شناخت و آگاهی انسان است و هر چه شناخت انسان نسبت به اسماء الهی بیشتر باشد، جنبه پروردگاری و تدبیر او بیشتر تحقق می‌یابد. چرا که درک انسان از این اسماء فراتر از سایر موجودات است و به همین دلیل جنبه حاکمیت او نسبت به سایر مخلوقات برتر است (Kakaei, 2002). ابن عربی با استفاده از مفهوم «تخیل» به دنبال درک و شناخت حق تعالی است، زیرا می‌خواهد شایسته‌ترین انسان، که همان انسان کامل است، را به عالم هستی معرفی کند. او انسان کامل را نایب حق بر روی زمین و آموزگار بخشنده در آسمان می‌داند و معتقد است که این انسان کامل‌ترین آفریده خداوند است؛ مخلوقی که تنها با مشاهده انوار الهی به عبادت پروردگار می‌پردازد. ابن عربی از این رو واژه «تخیل» را به کار می‌برد، زیرا انسان کامل را مظهري از مظاهر الهی می‌داند و بر

این باور است که قلبی که خداوند را بشناسد، تمامی اوصاف و صفات الهی را نیز درک خواهد کرد. به همین دلیل، هیچ مخلوقی نمی‌تواند به این درجه از کمال برسد، مگر آنکه به حقیقت وجودی آن علم و شناخت پیدا کند و بتواند تمام نیروها و تضادهای درون خود را بدون مانع، در یک وحدت کامل به وجود آورد (Fayz Kashani, 1982).

با توجه به آیه شریفه «خَلَقَ اللَّهُ تَعَالَى آدَمَ عَلٰی صُورَتِهِ» که بیانگر خلقت انسان به صورت و نقش الهی است، می‌توان نتیجه گرفت که انسان، مظهری از مظاهر الله متعال است. در این آیه، اشاره به آن دارد که تمامی اسما و صفات الهی، بدون هیچ‌گونه تضاد و تناقض، در ذات حق تعالی جمع گردیده است. از این رو، انسان می‌تواند به‌عنوان پرتوی از ذات و افعال الهی عمل کند و همچون آینه‌ای، صفات و کمالات الهی را بازتاب دهد. به این ترتیب، انسان می‌تواند به مرتبه «انسان کامل» نائل شود و مظهری آشکار از خداوند بر زمین گردد (Chittick, 2011).

محمی‌الدین در کتاب کشف المعنای به واژگانی اشاره دارد که بیانگر خیال متصل و ارتباط آن با عالم محسوسات و معقولات است، به‌ویژه در تجمیع مفاهیم اضداد و متناقض. او در این اثر از سه عنصر "تعلق"، "تخلق"، و "تحقق" بهره می‌گیرد و مفاهیم اسما الهی را بر پایه این سه اصل مطرح می‌کند. وی توضیح می‌دهد که انسان با در نظر گرفتن این سه رکن می‌تواند به عالم مفاهیم متناقض دست یابد و آن‌ها را در درون خود جمع‌آوری کند. ملاصدرا نیز در اسفار اربعه، این سه مرحله را با تعابیر "علم‌الیقین"، "عین‌الیقین"، و "حق‌الیقین" تطبیق داده و به آن‌ها اشاره می‌کند (A'Vani, 1985). وی "قوه تعلق" به اسما و صفات الهی را اولین مرحله شناخت و آگاهی انسان به این اسما و گامی ضروری در مسیر رسیدن موجود به کمال می‌داند. او این مرحله را به‌عنوان بیانگر نیازمندی بی‌قید و شرط بنده به ذات الهی برای تعالی معرفی می‌کند. "قوه تخلق" را در دومین مرحله قرار می‌دهد، جایی که انسان به کمال نزدیک‌تر شده و آگاهی به اسما خاص الهی برای او معنای ویژه‌ای می‌یابد؛ به این معنا که فرد با پذیرش حقایق و تخلق به آن‌ها، نسبتی میان خود و خدا ایجاد می‌کند که در اصطلاح عرفان به آن "منسوب شدن به خداوند" گفته می‌شود. آخرین مرحله "تحقق" است، یعنی تحقق اسما و صفات الهی در درون انسان. در این مرحله، رشد و آگاهی به این اسما به انسان امکان می‌دهد به مقام انسان کامل نائل آید، جایی که هدف اصلی شناخت حق است. این مرحله را مقام "مکاشفه" و "وحدت وجود" تعبیر می‌کنند (Jahangiri, 1996).

در مرحله «قوه تحقق» از دیدگاه محمی‌الدین، شخص با فنا شدن در هر اسم و صفت الهی، به آگاهی و شناختی نسبت به خداوند دست می‌یابد (Jahangiri, 1996). این آگاهی به صورت انوار الهی در عالم هستی ظهور پیدا می‌کند. این نیرو نقطه آغازین پیوند میان انسان و خداوند است، و در این مرحله است که خداوند به انسان می‌فرماید: «وَلِلَّهِ الْأَسْمَاءُ الْحُسْنَىٰ فَادْعُوهُ بِهَا»، یعنی "برای خدا نام‌های نیکوست، پس او را به آن‌ها بخوانید." این سه نیرو (تعلق، تخلق، و تحقق) از ویژگی‌های انسان کامل به شمار می‌روند و او با آن‌ها شناخته می‌شود. هنگامی که انسان به این مراحل متصل شود، به واسطه قوه خیال به حضرت حق پیوند می‌یابد. در این مسیر، تمامی مخلوقات تجلیاتی از انوار اسما و صفات الهی می‌گردند. در این حالت، یک انسان عادی می‌تواند با بهره‌گیری از قوه خیال و خلق اسما الهی درون خود، راه رسیدن به کمال را طی نماید. این همان مسیری است که ابن عربی از آن به عنوان وحدت وجود یاد کرده است، زیرا انسان، به عنوان اشرف مخلوقات و مظهری از اسما الهی، این ظرفیت را دارد که به این درجه و مقام دست یابد. راه رسیدن و شناخت عالم هستی و وجود نیز از طریق همین اسما می‌باشد (Fayz Kashani, 1982). وقتی سخن از اسما الهی به میان می‌آید، از آن‌ها به عنوان نیرویی یاد می‌شود که انسان را از مرحله سفلی به مرتبه علیا برمی‌انگیزد. این اسما زمانی که مورد یادآوری قرار گیرند و به راهنمایی برای مخلوق صاحب عقل تبدیل شوند،

می‌توانند به او امکان اشراف بر جهان هستی را، به اذن الهی، عطا کنند. هر یک از اسمای خداوند متعال به عنوان قدرت و حاکمیتی برای انسان به شمار می‌روند؛ قدرتی که او را به قادر متعین مبدل می‌سازد. در تعبیرات عرفانی، از چنین انسانی به عنوان "حکیم متعین" و از خداوند به عنوان "حکیم مطلق" یاد می‌شود.

هدف اصلی و حقیقی خداوند متعال از آفرینش عالم هستی، تجلی و ظهور انسان کامل است؛ انسانی که در او تمامی انوار الهی و مظاهر اسمای حسنی تجسم یافته‌اند. این انسان، حامل نور حقیقت و مظهری از تمام اسمای الهی است. هنگامی که چنین انسانی از این جهان کوچ می‌کند و به عالم دیگر می‌رود، این جهان مادی رو به زوال می‌گذارد و ساختار آخرت به واسطه او جاودان و پایدار می‌ماند. انسان در ذات خود حامل اسم اعظم است، و به سبب این مقام والا، تمامی اسمای الهی در وجود او به تحقق می‌پیوندند. ابن عربی در نهایت سخن خود، آفرینش چنین انسانی را به عنوان اوج تجلی الهی در عالم هستی مطرح می‌کند. او بیان می‌دارد که انسان، زبان و بیان‌گر اسمای اعظم خداوند است و می‌گوید: «انسان سرّ من است و من سرّ او» بدین ترتیب، انسان کامل نه تنها به مقام بالاترین معرفت و کمال دست می‌یابد، بلکه مظهر و تجلی تمامی کمالات و اسمای الهی در این عالم است، و راز پایداری و بقای هستی در او تجلی می‌یابد (Ibn Arabi, 1948).

نتیجه‌گیری

در نتیجه‌گیری از مباحث مطرح‌شده، می‌توان اذعان داشت که نگرش و تعقل محی‌الدین ابن عربی محصول تربیت در محیطی است که بزرگان عرفان الهی و ریشه‌های عمیق عرفانی در آن جریان داشتند. این بستر عرفانی که در تربیت درونی و زندگی شخصی ابن عربی تأثیرگذار بود، به وضوح در آثار و افکار او تجلی می‌یابد. او در مقدمات برخی از کتب خود به این موضوع اشاره کرده و نسب و پیشینه عرفانی خود را در جایگاهی والا معرفی می‌کند. در این راستا، ابن عربی تمامی نوشتارها و اندیشه‌های خود را در چارچوب وحدت وجود مطرح می‌نماید و انسان کامل را نماد این نظریه می‌داند؛ اما نکته‌ای که قابل توجه است، آن است که او هیچ‌گاه در جهان کثرت به وحدت نهایی نمی‌رسد. ابن عربی در سیر و سلوک ذهنی و عرفانی خود، با بهره‌گیری از قوه خیال، عوالم و سطوح مختلفی را طی می‌کند تا تعریفی جامع از انسان کامل به مخاطبین ارائه دهد. با این حال، نباید از تأثیرات فرهنگی و فکری محیط زندگی او غافل شد. وجود اندلس، در جنوب شرقی پرتغال، که تحت تأثیر سنت‌های عرفانی، تفکرات فلسفی یونانی، عقاید معتزله، و نگرش‌های مشایی و اشراقی بود، نقش مهمی در شکل‌گیری اندیشه‌های ابن عربی ایفا کرد. او تا آنجا پیش می‌رود که حتی مفهوم تثلیث در مسیحیت را مظه‌ری از نظریه وحدت وجود خود معرفی کرده و آن را با توحید اسلامی برابر می‌داند. این دیدگاه، نشانه‌ای از گستردگی فکری و توانایی ابن عربی در ترکیب و هم‌نشینی نظریات مختلف فلسفی، عرفانی و دینی است. او با نگاهی جامع و جهان‌شمول، تلاش کرده است تا از تنوع تفکرات به یک وحدت معنوی دست یابد، وحدتی که در انسان کامل، به عنوان جلوه تام و تمام اسمای الهی، متجلی می‌شود.

در بررسی مصطلح وحدت وجود، نمی‌توان محی‌الدین ابن عربی را به‌عنوان فیلسوفی با این نظریه معرفی کرد، زیرا نگرش او تنها بر انسان کامل و خلق چنین موجودی متمرکز بوده است. او با بهره‌گیری از مفاهیم و الفاظ ریشه‌دار در اسمای الهی، راه کمال را برای انسان ترسیم کرده و در این مسیر، غرق در معانی عمیق این اسما شده است. ابن عربی، با پیروی از نظریات بزرگان عرفان اسلامی پیش از خود، همچون منصور حلاج، بایزید بسطامی و امام محمد غزالی، جهان‌شناسی منحصر به فردی را برای خود شکل داده است که این امر در نوشتارهایش به وضوح مشهود است. نگاه او، بیشتر به سمت تحقق کمال انسانی از طریق اسمای الهی معطوف است و نه صرفاً بیان فلسفی وحدت وجود. در آثار او، احتجاج بر متکلمان زمان خود به چشم می‌خورد؛ نقدهایی که نشان از عمق شناخت او از مباحث الهیاتی و عرفانی دارند. با نگاهی

به نوشتارهای ابن عربی، می‌توان ردپای اصطلاحات و مفاهیمی از ساختار نوفیثاغورسی و حتی آموزه‌های اسماعیلیان را مشاهده کرد. در این میان، تأثیر روش اسکندرانی در عالی‌ترین سطوح فکری او نیز قابل توجه است. بنابراین، ابن عربی به‌جای آنکه صرفاً به‌عنوان فیلسوفی مدافع وحدت وجود مطرح شود، بیشتر به‌عنوان عارفی که از طریق اسمای الهی و انسان کامل به درک و شهود عرفانی دست یافته، قابل ارزیابی است. او با بهره‌گیری از نظریات پیشینیان و تلفیق آن‌ها با آموزه‌های عرفانی، شیوه‌ای نوین در عرفان اسلامی ایجاد کرده است که هم به اسلوب فکری بزرگانی همچون حلاج و بایزید بسطامی نزدیک است و هم با روش‌های فکری نوافلاطونی و اسماعیلیان پیوند دارد. ابن عربی در ساختار فکری خود، با بیان مفاهیم و الفاظ اسمای الهی و بهره‌گیری از قوه خیال، به تبیین نقش این عناصر در وجود یک انسان عادی می‌پردازد؛ روشی که متکلمان و عرفا نیز از آن بهره برده‌اند. با مطالعه آثار او، پیچیدگی، ابهام و دشواری مفاهیم کاملاً آشکار می‌شود، که این ویژگی‌ها او را به عنوان یکی از بزرگ‌ترین متفکران جهان اسلام معرفی می‌کند. هنگامی که از وحدت وجود ابن عربی سخن به میان می‌آید، ریشه‌های آن را می‌توان در اندیشه‌های ابوسعید ابوالخیر و منصور حلاج یافت. با این حال، لازم به ذکر است که این متفکران، بیشتر در عرفان شهودی گام برداشته‌اند. در مقابل، الفاظ و اصطلاحاتی که ابن عربی در نوشتارهای خود به کار می‌گیرد، به قدری منحصر به فرد و مختص به زبان و تفکر او هستند که نمی‌توان آن‌ها را در قالب واژه‌ها و مفاهیم دیگر تحلیل کرد. این الفاظ تنها با فهم مستقیم از زبان و تفکرات خود ابن عربی قابل تفسیرند و هرگونه تغییر یا تفسیر دیگری ممکن است از عمق معنایی آن‌ها بکاهد. هنگامی که به ترجمه آثار ابن عربی در سایر زبان‌ها مراجعه می‌کنیم، با مفاهیم و معانی پر از استعاره، کنایه و مجاز روبه‌رو می‌شویم که به دقت ساختار فکری او را بازتاب می‌دهند. در این ترجمه‌ها نیز، اصالت مفاهیم حفظ می‌شود و هیچ‌گونه دگرگونی در اصول مصطلح او رخ نمی‌دهد. این امر نشان‌دهنده پیوستگی دقیق زبان و تفکر ابن عربی است که حتی در ترجمه به سایر زبان‌ها، حفظ معنای عمیق و پیچیدگی‌های فکری او ضروری است. در نتیجه، هرگونه تحلیل و بررسی آثار ابن عربی باید با توجه کامل به زبان، اصطلاحات و تفکرات خود او انجام شود، و هرگونه تلاش برای تطبیق یا تغییر در این مفاهیم، خطر کاهش اصالت و پیچیدگی آن‌ها را به همراه خواهد داشت. این ویژگی، جایگاه ویژه او را در عرفان اسلامی و اندیشه‌ورزی نشان می‌دهد، و او را به یکی از پیچیده‌ترین و برجسته‌ترین متفکران این حوزه تبدیل می‌کند. در نهایت، می‌توان تفکرات ابن عربی را که در نوشتارهایش نقش بسته، با سبک‌های مختلف ادبیات جهان همچون سوررئالیسم، تخیل و خیال، دادائیسیم و سمبولیسم مقایسه کرد. او با امتزاج این مکاتب و به‌کارگیری قوه خیال، یک راه ارتباطی نوین ایجاد کرده است که توانسته انسان را از مسیر عادی خویش به فطرت ذاتی نخستینش بازگرداند. این مسیر، انسان را از تاریکی جهل و عدم، به روشنایی عقل، شناخت و آگاهی سوق می‌دهد. وی در این فرآیند، انسان را با قوای درونی‌اش، به‌ویژه قوه خیال، که در عوالم محسوسات و معقولات متصل است، آشنا می‌سازد. او باور دارد که در این عوالم، آنچه در دنیای عقل غیرممکن به نظر می‌رسد، در دنیای خیال ممکن است؛ از این رو، اجتماع اضداد را که در عالم عقول محال است، در قلمرو خیال محقق می‌داند. ابن عربی از این طریق علمی به‌نام "علم ضروری" را بنا می‌نهد، که پایه‌گذار شناخت بنیادین و بدون تغییر در انسان است. تمامی این قوای فکری و تخیلی در نهایت، به آفرینش موجودی منجر می‌شود که ابن عربی او را "انسان کامل" می‌نامد؛ انسانی که در ادبیات عرفان تمامی اعصار، مظهر کشف معنا و تجلی کامل اسمای الهی است. بدین ترتیب، وی با بهره‌گیری از ساختار خیال و روش‌های ادبی متعالی، انسان را به مقام والای معرفت و کمال رهنمون می‌سازد و در عرفان اسلامی جایگاهی بی‌بدیل برای او رقم می‌زند.

تعارض منافع

در انجام مطالعه حاضر، هیچ‌گونه تضاد منافی وجود ندارد.

مشارکت نویسندگان

در نگارش این مقاله تمامی نویسندگان نقش یکسانی ایفا کردند.

حامی مالی

این پژوهش حامی مالی نداشته است.

EXTENDED SUMMARY

This study explores the roots of the faculty of imagination and its relationship with the concepts of the Divine Names (*Asma' Allah al-Husna*) in the degrees of human existence, from the perspective of Muhyiddin Ibn Arabi. Throughout Islamic history, especially during the medieval periods, Sufi mystics have significantly contributed to the theoretical foundations of Islamic mysticism (*tasawwuf*), which emphasized the metaphysical and existential dimensions of human life. Ibn Arabi, a prominent 12th-century mystic, redefined key Sufi concepts such as the *Perfect Man* (*Insan Kamil*) and the *Unity of Existence* through his innovative use of imagination and the Divine Names. His works have greatly influenced mystical anthropology and the broader Islamic intellectual tradition. This research aims to analyze the impact of imagination on spiritual development and its role in interpreting the Divine Names within the cosmic order.

In Islamic mysticism, the faculty of imagination is perceived as a crucial tool that allows individuals to transcend sensory experiences and access higher metaphysical realities. Ibn Arabi considered imagination as the intermediary between the physical world and the spiritual realm. Through imagination, humans can comprehend the Divine Names and their manifestations within creation. Ibn Arabi's view suggests that the power of imagination helps the individual perceive the divine attributes reflected in the cosmos, enabling the believer to ascend the various existential ranks toward self-perfection and closeness to God. This relationship between imagination and divine knowledge forms the core of Ibn Arabi's mystical framework, particularly in his interpretation of the *Perfect Man*, who serves as a mirror reflecting the entirety of divine qualities (Ibn Arabi, 2002).

The concept of the *Perfect Man* in Ibn Arabi's thought represents the highest stage of spiritual realization, where a human being fully manifests the Divine Names and becomes a complete reflection of God's attributes. In this state, the individual transcends personal limitations and integrates into the universal truth of existence. Ibn Arabi's doctrine suggests that the entire cosmos is a manifestation of God, and the *Perfect Man* is the focal point through which divine unity is expressed. The development of the human soul, aided by the faculty of imagination, enables individuals to engage with the metaphysical realities that underlie the material world. As such, the *Perfect Man* serves as the ultimate model for human potential, merging divine and human realities into a singular ontological truth (Ibn Arabi, 1948, 1996, 2002; Kakaei, 2002).

In addition to exploring the metaphysical aspects of imagination, Ibn Arabi's analysis of the Divine Names plays a pivotal role in understanding human existence. The Divine Names represent different aspects of God's nature, and through deep contemplation and imagination, the mystic can experience these names in varying degrees of intensity. Ibn Arabi emphasized that the human being's spiritual journey involves recognizing and embodying these divine qualities, gradually ascending through stages of spiritual awareness. Each stage of this journey reveals more profound aspects of God's nature, bringing the seeker closer to the ultimate truth of divine unity. The faculty of imagination thus becomes essential in the mystic's effort to comprehend these abstract, metaphysical truths (Fayz Kashani, 1982; Ibn Arabi, 2002, 2008).

This research demonstrates how Ibn Arabi's use of imagination restructured traditional Sufi thought, providing a novel lens through which to interpret mystical concepts. By merging existing ideas about the *Perfect Man* and divine unity with the imaginative process, he created a new language for discussing human existence and spirituality. His works, particularly *Futuh al-Makkiyya* and *Fusus al-Hikam*, show how imagination can bridge the gap between the known physical world and the unknown metaphysical realms. This innovative approach allowed Ibn Arabi to propose a more dynamic relationship between God and humanity, where each individual has the potential to experience divine realities through the creative power of imagination (Ibn Arabi, 2002).

In conclusion, Ibn Arabi's contributions to Sufi thought represent a significant evolution in the understanding of human existence within the Islamic mystical tradition. By emphasizing the faculty of imagination and its role in perceiving the Divine Names, he provided a comprehensive framework for understanding the spiritual journey and the realization of the *Perfect Man*. His teachings continue to influence modern interpretations of mysticism, theology, and metaphysics, offering valuable insights into the relationship between the divine and the human. This study contributes to ongoing scholarly discussions on the intersection of imagination, divine knowledge, and human potential, reaffirming the centrality of Ibn Arabi's ideas in contemporary mystical discourse.

References

- A'Vani, G. (1985). Happiness from the Perspective of Islamic Mysticism. *Kayhan Farhangi*, 14, 17-18.
- Afifi, A. a.-A. (2001). *A Commentary on Fusus al-Hikam: A Commentary and Critique of Ibn Arabi's Thought*. Elham Publications.
- Azhdar, A., & Jamshidi Rad, M. S. (2014). The Role of Imagination in Visual Mystical Experiences from the Perspective of Muhyiddin Ibn Arabi. *Ayeen-e Hikmat Scientific and Research Quarterly*, 22, 133-159.
- Chittick, W. C. (2011). *The Worlds of Imagination of Ibn Arabi and the Issue of Religious Differences*. Hermes Publications.
- Fayz Kashani, M. M. (1982). *Tafsir al-Safi*. A'lami Publications.
- Ibn Arabi, M. (1948). *Rasa'il: The Book of Majesty and Beauty, The Book of Alif, The Book of One, The Book of Majesty and It is the Word of Allah, The Book of Ya, The Book of Isra to the Station of Isra*.
- Ibn Arabi, M. (1996). *A Prominent Figure in Islamic Mysticism*. University of Tehran Press.
- Ibn Arabi, M. (2002). *Futuh al-Makkiyah*. Mola Publications.
- Ibn Arabi, M. (2008). *Thus Spoke Ibn Arabi* (S. M. Rastgoo, Ed.). Ney Publications.
- Jahangiri, M. (1996). *Ibn Arabi: A Prominent Figure in Islamic Mysticism*. University of Tehran Press.
- Kakaei, G. (2002). *The Unity of Being According to Ibn Arabi and Meister Eckhart*. Hermes Publications.
- Shamisa, C. (2010). *Literary Schools*. Amir Kabir Publishing.