



برآورد و دارن چشادراز	برین کوند تار و زکار دراز	کبری شیر زمان می چونند	شکاری که بازگستران کرد
برشش که بهیم و میانش جوخه	کی مردش چون کی زاد سرو	بران کوه برکار و انا کشته	جان کوهک خود پر مایه شست

بدونیک سرگزنامه خان	شانش پر کنده شده در جهان
ازان سینه پور باغچه	بسام نریمان رسیده گهی

کاروانی که زال را پیدا می کند، شاهنامه طهماسبی، منسوب به عبدالعزیز، تبریز حدوداً ۹۳۱هـ.ق



نقد محتوایی عالم خیال

سید رحیم خوش نظر *

چکیده

هنرمند، مانند سایر انسان‌ها، با همه مراتب ادراک شامل ادراک حسی، خیالی و عقلی سر و کار دارد اما از آن جهت که هنرمند است، در آفرینش هنری با ادراک خیالی عمل می‌کند. در مقاله حاضر، هم موقعیت ادراک خیالی در نظام ادراکی آدمی، و هم عالم خیال، که متمایز از قوه خیال و امری هستی‌شناختی، در نظام هستی است، مورد بحث و نقد محتوایی قرار گرفته است. تفاوت میان خیال از منظر معرفت‌شناسی و خیال از منظر هستی‌شناسی در حکمت اسلامی تحت دو عنوان متمایز خیال متصل و خیال منفصل مطرح شده که در واقع از کلیدهای فهم هنرمندی و آفرینش اثر هنری است.

نقد و تمایز زمان آفاقی و زمان انفسی نیز که در تفسیر بسیاری از حقایق دینی راه‌گشا بوده، بخش دیگری از مباحث این مقاله را تشکیل داده است.

این مقاله همچنین به معرفی و بررسی دیدگاه‌های شیخ اشراق، ابن عربی و مولوی درباره خیال پرداخته و از نظر محتوایی مورد تحلیل قرار داده است. در پایان نیز تأثیر مباحث خیال در نقد و تمایز هنر قدسی از هنر دنیوی مورد مذاقه قرار گرفته است.

واژگان کلیدی

هستی‌شناسی، معرفت‌شناسی، خیال، هنر قدسی، زمان، نقد محتوایی.

* هیات علمی دانشگاه سیستان و بلوچستان و دانشجوی دکترای پژوهش هنر دانشکده هنر دانشگاه شاهد
rahimkhoshnazar@yahoo.com

مقدمه

«در شیوه نقد درونمایه منتقد بیشتر به محتوای اثر توجه دارد. درک و شکافتن محتوا سبب پی بردن به معنا می‌شود. درک محتوا، مخاطب را به مفاهیم و معانی پنهانی هدایت می‌کند. (آیت‌اللهی، ۱۳۸۴، ۵۸)

در این مقاله سعی شده بیشتر نگرش دکتر آیت‌اللهی درباره نقد محتوایی دنبال شود و نه الزاماً نگاه دکتر عبدالحسین زرین‌کوب که مقصود از نقد معنی را فقط این دانسته که «منتقد باید کشف کند آیا شاعر و نویسنده معنی و مطلبی را که در خاطر داشته به اقتضای احوال، درست و روشن بیان کرده است یا نه؟» (زرین کوب، ۱۳۷۶، ۱۲۹) او نه حتی با نگرش علی‌اصغر قره‌باغی که نقد محتواگرا را به سه گونه تقسیم می‌کند و قائل به این است که «تاریخ‌نگار، نقد تاریخی می‌نویسد، ایدئولوژیست به نقد سیاسی - اجتماعی می‌پردازد و دل مشغولی روان‌کاو، نقد روان‌شناختی است» (قره‌باغی، ۱۳۸۳، ۱۸۳) با توجه به این که همه این نگاه‌ها در جای خود قابل تامل است اما این مقاله می‌کوشد محتوای عالم خیال را بر اساس حقایق آشکار سازد، و در این زمینه بیشتر با تفسیر سروکار دارد، آنچه که «کالین لایس» در کتاب «نقد هنر» به آن اشاره دارد: «تفسیر به معنای تعیین چارچوب معنایی اثر» (لایس، ۱۳۸۵، ۱۰۶) به واقع وقتی فهم معنای متن دشوار شود منتقد باید بکوشد با تبیین و تفسیر درست، ابهامات را از متن برطرف کند.

در دهه‌های اخیر، بر اهمیت قوه‌خیال در آفرینش هنری تأکیدی بجا شده و اهل نظر در حوزه‌های ادبیات، حکمت و هنر مباحث ارزنده‌ای مطرح کرده‌اند، با این حال، باب این بحث همچنان گشوده است، در این زمینه هم ناگفته و دشواری‌های بسیاری وجود دارد و هم تأثیر آن در نظر و عمل هنری چندان است که آن را شایسته اهتمام مضاعف می‌سازد.

برای اولین بار، شیخ شهاب‌الدین سهروردی در قرن ششم هجری در کتاب حکمت الاشراف به طور تفصیلی درباره عالم خیال بحث کرده است. منابعی که سهروردی از آن بهره برده، مقدم بر همه، آثار صوفیه، به خصوص نوشته‌های غزالی است که «شکوة الانوار» وی تأثیر مستقیمی بر سهروردی گذاشته است. عارفان ما اساساً متخصصین عالم خیال بودند. محیی‌الدین ابن‌عربی نیز مباحث فراوانی درباره خیال در دو کتاب فصوص‌الحکم و فتوحات مکیه دارد، در زبان او خیال دو معنای نسبتاً متفاوت دارد، معنای اول خیال، همان ماسوی‌الله یعنی خلقت، خیال است به عبارت دیگر هرچه غیر از خداست، خیال است. در معنای دوم، وی معتقد است خیال عالمی است میان عالم عقل و عالم حسّ چه در انسان و چه در هستی.

اگر به معنای کلمه خیال رجوع کنیم با مراتب معنایی گوناگون مواجه می‌شویم. مولوی نیز که خیال‌شناس درجه یک است دقیقاً به مراتب معنایی خیال، واقف است. در این تحقیق به منظور شناخت هرچه بیشتر عالم خیال، دیدگاه‌های شیخ اشراق، ابن‌عربی و مولوی درباره خیال مورد تحلیل و نقد محتوایی قرار گرفته است. در نهایت نیز نسبت طهارت خیال با هنر قدسی، شرح داده می‌شود.

ادراک خیالی

خیال نزد حکیمان مسلمان دو معنای متفاوت، اما مرتبط به هم دارد: نخست، عالمی بیرونی و عینی با عنوان عالم خیال - عالمی مستقل و منفصل از انسان که به آن عالم ملکوت نیز می‌گویند؛ دوم، نوعی از ادراک آدمی، که به سبب ربطش به انسان، به آن عالم خیال متصل می‌گویند.

ادراک یا شناخت انسان از لحاظ نوع برخورد قوه ادراک کننده او با امر بیرونی (مُدْرک) و آنچه از مدرکات انتزاع می‌شود بر سه مرتبه است: حسی، خیالی و عقلی. البته این مراتب با هم تعارض ندارند و جمع آن‌ها ممتنع نیست و در طول هم قرار دارند. در ادراک حسی، انسان از طریق حواس با امر بیرونی مواجه می‌شود. بنابراین، در این نوع شناخت، آنچه ادراک می‌شود حسی است، صورت دارد و جزئی است، یعنی انسان شیئی را می‌بیند، لمس می‌کند، می‌بوید، می‌شنود یا می‌چشد و از این طریق، صورتی از آن شیء در ذهن او نقش می‌بندد که جزئی و مبتنی بر اطلاعات دریافتی از حواس پنج‌گانه است.

ادراک خیالی در مرتبه‌ای بالاتر از ادراک حسی قرار دارد، زیرا در این ادراک، نه مواجهه با مُدْرک لازم است و نه ادراک از طریق حواس صورت می‌گیرد.

نمونه‌آن ادراک از طریق حافظه است: وقتی شیئی را که قبلاً با ادراک حسی دریافتیم به خاطر می‌آوریم، در واقع آن را از طریق ادراک خیالی درک می‌کنیم، در این حالت با شیئی مادی مواجه نداریم، در این حال، آنچه درک می‌کنیم جزئی است و صورت دارد. امر جزئی یعنی: مصداقی معین از امری کلی، به عنوان مثال، هنگامی که می‌گوییم انسان، از مفهومی کلی و نیز وقتی می‌گوییم محمد، از مصداق یا جزئی از آن مفهوم کلی سخن می‌گوییم، همچنین محبت مفهوم کلی است و محبت خاص کسی به ما مصداق یا جزئی از آن است.

در ادراک خیالی، با مفاهیم جزئی سروکار داریم که صورت یا شکل دارد. وقتی چیزی را به یاد آوریم یا در خواب ببینیم یا به عمد، مثلاً در هنگام آفرینش هنری یا هر نوع کار خلاقانه دیگر، در ذهن تصور کنیم که چیزی باشد و صورت داشته باشد، ادراک خیالی رخ داده است. بالاترین مرتبه شناخت، ادراک عقلی است که کاملاً مجرد

ایجاد کند.

به اعتقاد «شیخ اشراق»، صورت‌های حسی این عالم، عارض به محل و قائم به آن هستند. در حالی که صور مشهود در آینه و خیال، که آینه و خیال مظهر آن‌ها شده‌اند، قائم به محل نیستند. لذا این صورت‌ها، فارغ از زمان و مکان، معلق در عالمی دیگرند. صور اشیا همانند و مثال صورت‌هایی هستند که در عالم خیال قرار دارند با این تفاوت که صور حسی قائم به محل‌اند و صورت عالم خیال قائم به خود. «عالم ماده مانند عالم مثال است، ولی بهره‌جویی و نورانیت آن کم است.

صورت‌های عالم خیال و صورت‌های آینه معدوم نیستند، زیرا مشاهده می‌شوند و بر آن‌ها حکم جاری می‌شود. ولی وجود آن‌ها با وجود مادی تفاوت دارد. آن‌ها فاقد آن هیولای کثیف و غلیظ ماده‌اند. لذا وجود هم زمان آن صور در خیال ایجاد تراحم نمی‌کند، حتی ممکن است که دو صورت متضاد با هم در خیال جمع شوند، مانند صورت آب و آتش در جمع به صورت آب آتشین، بی آن که یکی مانع حضور دیگری شود.

در حالی که در عالم ماده این گونه نیست و از دو صورت متضاد، یکی دیگری را مضمحل می‌کند که یا هر دو از بین می‌روند یا فقط یکی باقی می‌ماند. صورت خیالی صورت عقلی هم نیست، یعنی شدت و تجرد آن را ندارد و می‌توان گفت تجرد کم‌تری دارد، شکل و اندازه آن به عالم محسوس شبیه است» (داداشی، ۱۳۸۱، ۸) هر چه سالک به سمت عوالم بالا سیر کند بیش‌تر به لذات ناشی از نورهای آن پی می‌برد و معرفت استوارتری می‌یابد. زیرا فراتر از برزخ‌های عالم مثال، عوالم دیگری وجود دارد که تدبیر همه صور برزخ‌ها و عالم مثال در آن عوالم متعالی انجام می‌گیرد. این مراتب فراتر به ناکجاآباد و لامکان مشهور است زیرا نمی‌توان به اشاره حسی جایی یا مکانی را برای آن‌ها مشخص کرد.»

ناکجاآباد همان لامکان مولانا است که فرموده:

صورتش بر خاک و جان بر لامکان

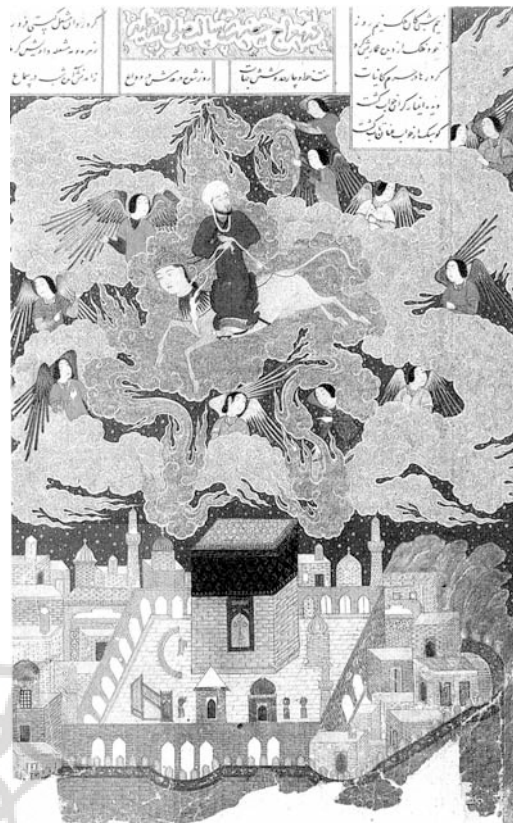
لامکانی فوق وهم سالکان (مولوی، ۱۳۸۴، ۷۳)

لامکانی که در او نور خداست

ماضی و مستقبل و حال از کجاست (همان، ۱۳۸۴، ۳۸۸)
انبیا را تنگ آمد این جهان

چون شهبان رفتند اندر لامکان (همان، ۱۳۸۴، ۴۹۲)

روایات دیگر شیخ اشراق از عالم مثال و خیال چنین است: «از آن جا که عالم اجسام و محسوسات در مقادیر و اندازه‌ها با عالم مثال مشابه و مشترک است، به مجموع آن‌ها عالم مقداری می‌گویند. هفت قسمت این عالم مقداری عالم اجسام یا عالم جسمانی است و یک قسمت آن همه عالم مثال. به همین جهت، عالم مثال را اقلیم هشتم می‌نامند. عالم جسمانی یا ماده دو بخش

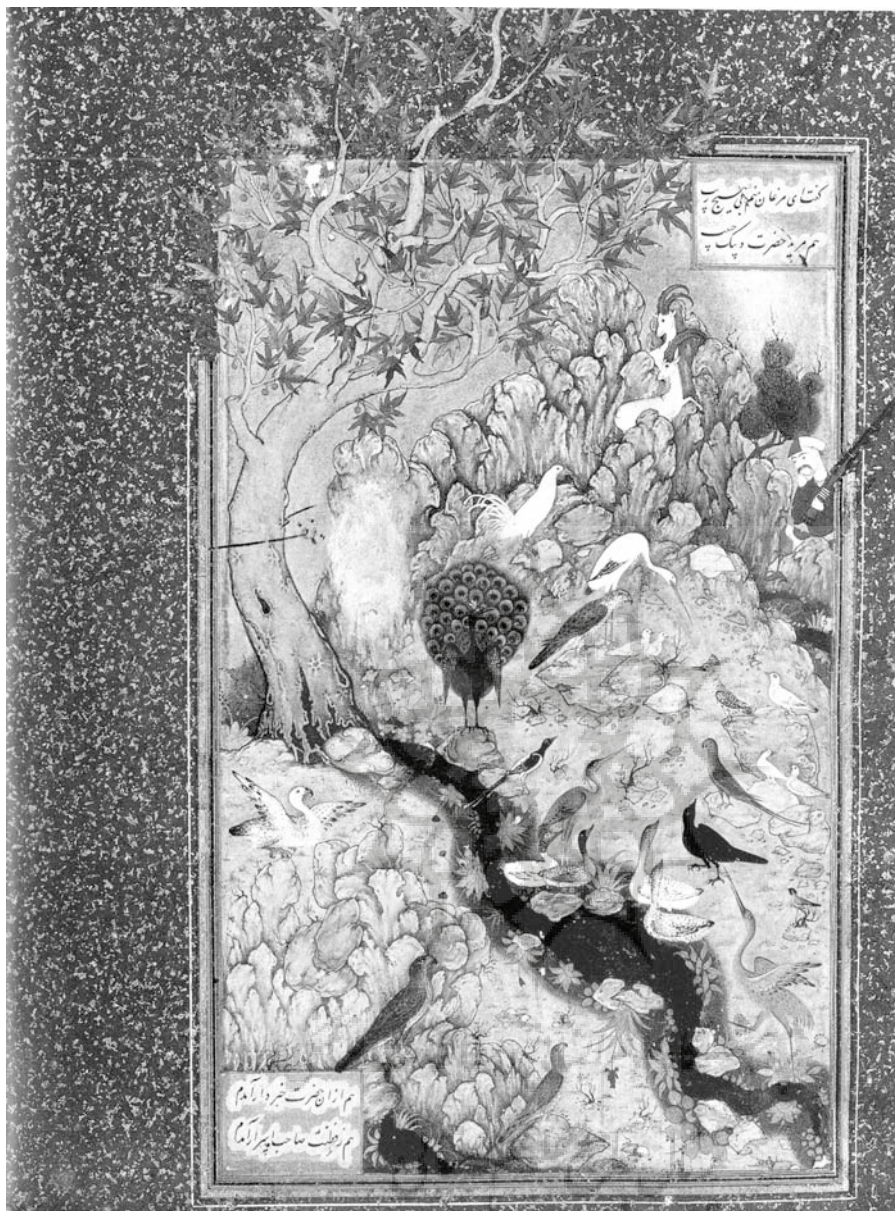


تصویر ۱- معراج حضرت محمد (ص) خمسه نظامی، احتمالاً میرک خراسانی، آکادمی علوم ازبک

است، زیرا در آن، نه مواجهه با امر مادی مطرح است، نه این ادراک از طریق حواس صورت می‌گیرد و نه صورت و شکل دارد و نه جزیی است. مُدرک عقلی، کلی، بدون صورت و مجرد است، مانند مفهوم محبت.

عالم خیال از منظر شیخ اشراق

به تأسی از عارفان و متأثر از آموزه‌های باطنی دین اسلام، شیخ اشراق برای وجود سه مرتبه قابل است: جبروت، ملکوت و ناسوت؛ که این سه مرتبه ناظر به سه مرتبه معرفتی عقل، خیال و حس است. در عالم انسانی نیز، انسان دارای سه مرتبه روح، نفس و بدن است. این سه مرتبه وجودی انسان نیز با مراتب معرفتی او و وجود عالم متناظر و متناسب است. عالم روح که همان عالم جبروت است، عالمی ورای عالم مثال، و عالم مثال، عالمی ورای عالم حس است. عالم حس موجودیت خود را از عالم مثال و عالم مثال موجودیت خود را از عالم روح می‌یابد. پس هرگاه از عالم روح، افاضه و اشراق یا تابش نوری صورت گیرد، در مراتب گوناگون، هستی می‌آفریند و در عالم مثال، صورت‌ها را به وجود می‌آورد و در عالم مادی نیز، می‌تواند وجودی مادی

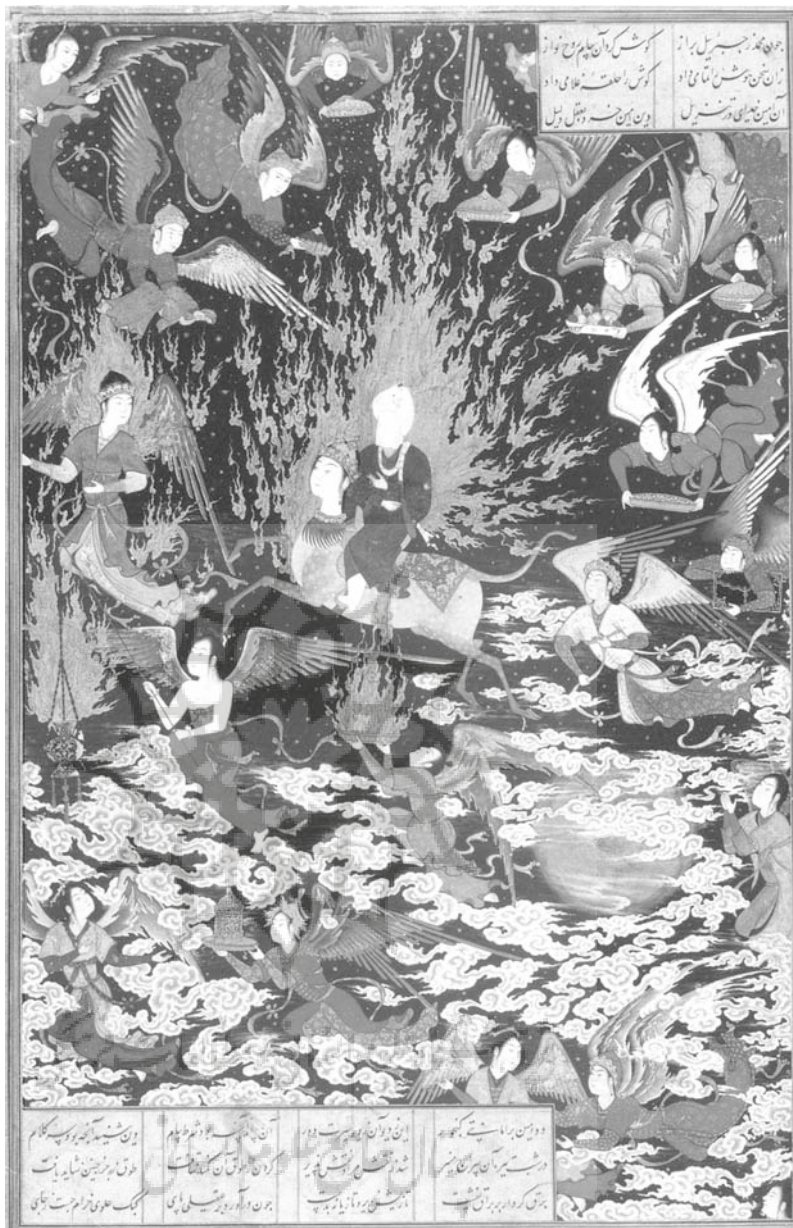


تصویر ۲- دیوان عطار -سی مرغ، حبیب الله، هرات، ۸۸-۱۴۸۷

بیشتر است تا عجایب شهرهای جابلقا و جابرصا در عالم مثال». (داداشی، الف ۱۳۸۱، ۱۰)

به نظر سهروردی، در بینایی و ابصار، چشم و یا یکی از قوای باطنی نیست که می‌بیند، بلکه نفس است که با اشراق حضوری اشیاء را می‌بیند، و چنانچه نفس از قوای حسی رو برگرداند، می‌تواند بدون زحمت و کدورتِ عالم ماده و حس، عوالم علوی را شهود کند. از این رو، انسان بعد از مرگ همه‌عالم را با وضوح تمام ادراک می‌کند. بنابراین ما در عالم ادراک سه مرتبه داریم، اول عالم حس، که انواع خطاها مربوط به عالم

دارد: عنصری و افلاکی. اگر اقلیم هشتم یا عالم مثال را مشابه آن بدانیم، این عالم نیز دو بخش دارد: عالم مثال عنصری و عالم مثال فلکی. عالم مثال فلکی را هورقلیا می‌نامند. و عالم مثال عنصری نیز دو شهر دارد: جابلقا و جابرصا. هر کدام از این عوالم نیز عجایبی دارند. در بخش فلکی عالم جسمانی، خورشید صورت بخش همه‌صور جسمانی است. ولی در بخش فلکی عالم مثال، هورخش یا خورشید مثالی عالم خیال با نور خود صور را ایجاد می‌کند. در حالی که نور خود را از عوالم نورانی بالاتر و نورالانوار می‌گیرد. لذا عجایب عالم هورقلیا



تصویر ۳- معراج پیامبر (ص) خمسه نظامی، سلطان محمد، تبریز، ۴۳-۱۵۳۹ کتابخانه بریتانیا

ماده و عوارض آن هستند. ولی موجودات عالم میانی به نحوی خاص تجرد دارند. بسیاری از هنرمندان اثری را هنری می‌دانند که دخالت خیال در آن زیاد باشد. بنابراین هنرمند باید از عالم حس فاصله بگیرد و به عالم خیال برسد و در عالم خیال فرهیخته بماند و از عالم عقل نیز فاصله بگیرد زیرا عالم عقل عالم بی‌صورتی است و بسیاری از حکما خود نیز به ادراک عقلی اشیا نایل نشده‌اند. عالم خیال با عالم هنر در ارتباط است. اگر بتوانیم قوه خیال گروهی از مردم را با دارویی حذف کنیم خواهیم دید آن‌ها در تولید آثار هنری ناتوان می‌شوند.

حس است، زیرا حقایق در عالم حس بر ما پوشیده است. دوم عالم خیال، که بالاتر از عالم حس است و همچنین نوزم راتب و دارای صورت است. این نوع وجود از پاره‌ای جهات، همانند نداشتن ماده، به وجود عقلی شباهت دارد و از وجوه دیگر، همانند داشتن شکل و اندازه، به وجود محسوس. صدر المتألهین، افلاطون و همه حکمای قبل از او، قائم به ذات بودن موجودات این عالم را قبول داشتند. سوم عالم عقل، که بالاتر از عالم خیال و عالم تجرید و بی‌صورتی است. در واقع موجودات عالم عقل، مجرد از ماده و عوارض آن و موجودات عالم حس منغمز در



تصویر ۴- فرشتگان برای خمسه نظامی - احتمالاً تبریز یا قزوین اواسط قرن ۱۶ م، گالری فریر واشنگتن

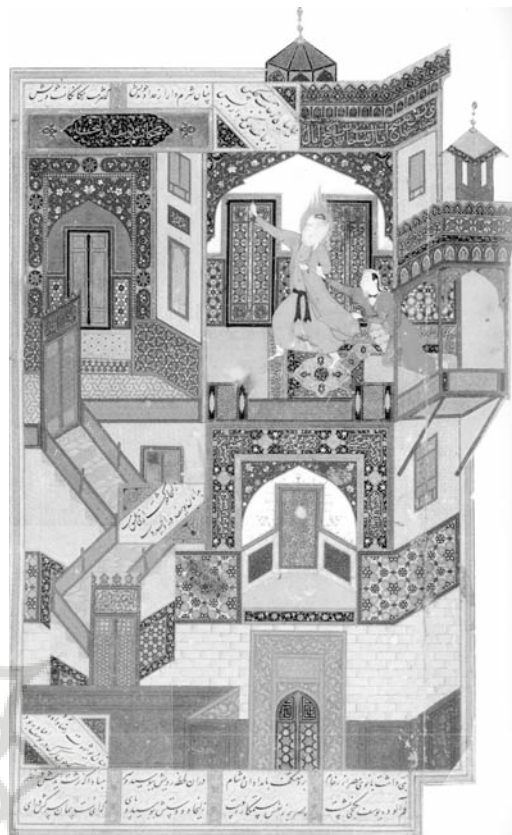
بنابراین می‌توان گفت تقویت قوه خیال به تقویت عالم هنر می‌انجامد. البته هنرمندی که به تعبیر مولوی دچار عشق شود - هر که را جامه ز عشقی چاک شد/ او ز حرص و عیب کلی پاک شد- می‌تواند بهترین استفاده را از قوه خیال ببرد زیرا پاکی در حُسن استفاده از قوه خیال مؤثر است.

زمان آفاقی متصل و زمان انفسی منفصل
زمان آفاقی، زمان محسوس و ملموس زندگی یومیه است، بنابر آنچه در فلسفه اسلامی درباره زمان آمده، زمان مقدار حرکت است. سه ویژگی کمیت، اتصال و بی‌قراری، ذاتیات زمان را تشکیل می‌دهد. زمان ذاتاً قسمت‌پذیر و نسبت‌پذیر است و بنابراین در مقوله «کم»

از حقایق دینی که ابواب اساسی تاریخ قدسی محسوب می‌شوند، ناکام خواهیم ماند. برای مثال «عهد الست» یا میثاق ازلی میان خداوند و بندگانش، در کدام مقطع تاریخ روی داده است؟ آن رویداد شکفتن ملاقات میان حضرت موسی (ع) و خضر (بنابر تفسیر مفسران از سوره کهف) در کدام مقطع تاریخی رخ داده است.

چگونه می‌توان اثبات کرد که حضرت موسی (ع) و خضر هم روزگار بوده‌اند؟ چگونه معنای این حدیث حضرت پیامبر (ص) را می‌توان درک کرد که می‌فرماید: «انا اول الانبیاء خلقاً و آخرهم رسالاً»؟ چه بسیاری از حوادث اخروی و وقایعی که بنا بر نص قرآن و روایات برای آدمی روی داده یا روی خواهد داد، ثواب و عقاب‌هایی که در عالم آخرت در انتظار اوست، همه این‌ها نمونه‌هایی از این قسم حوادث است.

حال در تفسیر حوادثی از این دست یا باید معنایی مجازی برای آن‌ها در نظر گرفت و یا باید معنایی حقیقی و ما به ازای واقعی برای آن‌ها در نظر گرفت و پیداست که ادیان اصیل آسمانی تفسیر نخست را بر نمی‌تابند، چه قبول این تفسیر مساوی است با نفی و انکار دین و معنویت. در نهایت لازمه تفسیر نخست فروکاستن دین است به صرف نیازها و خواست‌های روانی بشر. در این صورت دین و معنویت بی‌هیچ مابه‌ازایی در واقعیت، صرفاً ترجمان آرزواندیشی و خیال‌بافی‌های حتی بیمارگون بشر است. زیرا در زمان و مکان شناخته شده‌ها جایی برای آن‌ها نمی‌توان یافت. بنابر تفسیر دوم، واقعیت این حوادث پذیرفته می‌شود لیکن برای آن‌ها که بتوان این حوادث را واقعی دانست، باید واقعیت زمان و مکان دیگری را تصور کرد. اگر زمان آفاقی، وصف جسم است، زمان دیگری هم هست که زمان نفس است. این همان زمان انفسی است. این زمان که از چنبره زمان آفاقی بیرون است، دیگر کمیت نیست، بلکه زمان کیفی است (امتداد محض نیست) و چون کیفی است، صدر و ذیل آن با هم جمع می‌شود. به عبارت دیگر چون زمانی بی‌قرار نیست گذشته، حال و آینده در آن یک جا اجتماع می‌کنند و به جای اتصال و امتداد زمان آفاقی، انفصال زمان انفسی را خواهیم داشت. در این جا حوادث می‌توانند جای خود را تغییر دهند. دو پدیده‌ای که معیت آن‌ها در زمان آفاقی ناممکن است، در زمان منفصل به هم می‌رسند. در این زمان است که می‌توان تصور کرد پیامبری چون حضرت موسی (ع) با خضر هم‌زمان شود و دست ارادت به او بدهد. در همین زمان است که پیامبرگرامی (ص) بر همه پیامبران قبل از خود تقدم پیدا می‌کند. همچنین بسیاری از کشف و شهودهای عارفان، خرقة‌پوشی از دست خضر (به خصوص در مورد ابن عربی) و ملاقات‌ها و گفت‌گوهای آن‌ها با اولیاء دوران‌های گذشته در همین زمان معنا پیدا می‌کند.

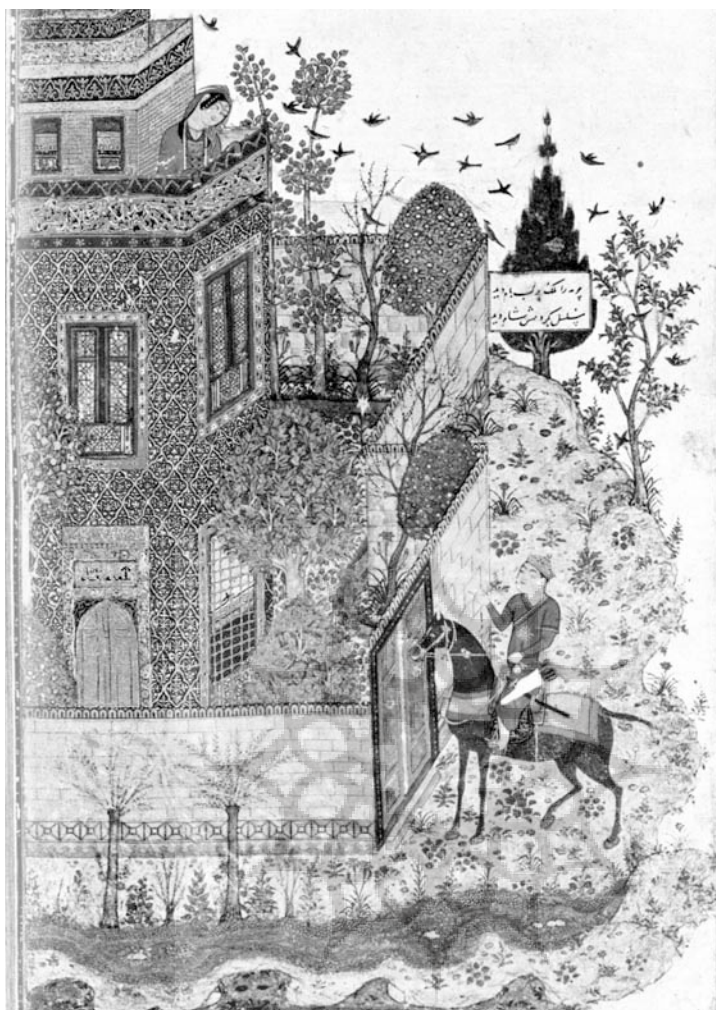


تصویر ۵- بهزاد، گریز یوسف از زلیخا، بوستان سعدی، هرات ۸۹۲ هـ. ق. قاهره کتابخانه ملی

قرار می‌گیرد. و از آن جا که ذاتی آن بی‌قراری است هرگز اجزای آن با هم اجتماع نمی‌کنند. گذشته، حال و آینده سه حالتی است که می‌توان برای آن فرض کرد که البته هر یک از این حالات نیز خود، موضوع چنین تقسیمی قرار می‌گیرند و همین طور می‌توان این تقسیم را تا بی‌نهایت ادامه داد. و این از آن روست که زمان مقدار حرکت است و حرکت هم در جایی پدید می‌آید که «مادیت» وجود داشته باشد. تاریخ محسوس و مادی ما مبتنی بر این زمان است و هر حادثه‌ای که در این تاریخ روی داده، جایگاه مشخصی در زمان دارد.

طبق این تصور همه حوادث روی داده در زمان آفاقی که تاریخ، متشکل از آن‌هاست، چنان با مقطع زمانی خویش پیوند خورده و همنشینی‌شان با آن مقطع زمانی چندان عمیق و وثیق است، که اگر جایشان در زمان تغییر کند، ماهیت‌شان نیز تغییر خواهد کرد و دیگر همانی که هستند نخواهند بود.

اگر موجود یا واقعه‌ای زمان خود را از دست بدهد یا جای خود را عوض کند، در اصل همه چیز و همه حقیقت خود را از دست داده است. حال اگر ما باشیم و صرف همین تاریخ مادی و این زمان آفاقی، در تفسیر بسیاری



تصویر ۶- همای بر در قصر همایون ، دیوان خواجوی کرمانی، اثر جنید ، بغداد ، ۷۹۹ هـ. ق

این زمان متفاوت، نه تنها واقعی، بلکه از واقعی هم (که همین واقعیت عالم محسوس باشد) واقعی‌تر است و حتی این واقعیت در قیاس با آن رنگ می‌بازد و چیزی بیش از مظهر و مجلایی برای آن نیست. عالمی که زمان انفسی در آن جاری است، عالمی است که سهروردی از آن به اقلیم هشتم تعبیر می‌کند. این اقلیم از اقلیم هفتگانه دنیای محسوس (در نظر قدما) بیرون است. بدون این سرزمین و بدون این اقلیم هشتم، بسیاری از معارف دینی و عرفانی معنای خود را از دست می‌دهند. «حقایق دینی و عرفانی را، که به نوعی لازمه فکر و حیات بشر اند، بدون عالمی که از آن به عالم خیال یا عالم واسطه تعبیر می‌شود، نمی‌توان درک کرد چگونه بدون اعتقاد به چنین عالمی عقاید ادیان ابراهیمی درباره حالات آدمی در زندگی پس از مرگ را معنا کرد، و چگونه می‌توان آن همه رموز دینی و عرفانی را درک و فهم کرد؟ بدون این

عالم که در میانه عالم عقلی محض و عالم مادی واقع است و صور غیر مادی مخصوص به خود را دارد، نه امکان یک جهان‌شناسی تمام و کمال وجود دارد و نه می‌توان برخی تعالیم سنتی در خصوص معادشناسی را تبیین و تاویل کرد.

شهرهای مثالی جابلقا و جابلسا در تفکر عارفان مسلمان و کوه مقدس در تفکر مسیحی که جام مقدس در آن یافت می‌شود، همه در این اقلیم هشتم جای دارند.» (کرین، ۱۳۸۴، ۱۹)

مفهوم خیال در زبان ابن عربی

از نگاه ابن عربی خیال دو معنای نسبتاً متفاوت دارد، اگر چه این دو معنا کاملاً از هم متمایز نیست، اما می‌توان گفت که رشته پیوند میان آن دو خلاقیت خیال است. در یک معنا، خیال، همان ماسوی‌الله است. در این معنا، خیال، تجلی خداوند است، ابتدا بر اسماء خویش و



ابواب صور اسماء الهی گشوده می‌شود که همان حضرت اعیان ثابتة باشند. این حضرت اعیان ثابتة نیز همان حضرت قضاء الهی و قدر ربوبی است که منشاء بداء است یعنی در این حضرت است که هر صاحب مقامی به مقامش اختصاص می‌یابد و استعدادها در این مقام تقدیر می‌شوند. و سپس این اعیان بر حسب فرا رسیدن وقت و حصول شرایط، در عین خارجی خود ظهور می‌یابند. اما خیال در معنای دوم از دیدگاه ابن عربی به این صورت است که مرتبه واسطه یا برزخ میان مراتب است. خواه این مراتب، مراتب عالم کبیر (جهان) باشد و خواه مراتب عالم صغیر (انسان). در جهان بینی ابن عربی هم جهان و هم انسان، هر دو بیش از دو ساحت دارند و این ساحت‌های مختلف را اگر شبیه یک طیف (صرف نظر از تعداد آن‌ها) فرض کنیم، در ساحت واسطه، ساحت خیال است که مراتب فروتر و مراتب برتر به هم می‌رسند.

در عالم کبیر که ساحت طبیعت در مرتبه نازل و ساحت مجردات در مرتبه عالی قرار گرفته، عالم مثال واسطه این دو عالم است. در این مرتبه است که اجسام، تجرد و مجردات، تجسم پیدا می‌کنند. و به این ترتیب رابطه میان آن دو عالم امکان پذیر می‌گردد. در مورد عالم صغیر نیز، مرتبه خیال درست همین نقش را ایفاء می‌کند. در این جا خیال واسطه میان عقل مجرد و بدن مادی است، با این تفاوت که در عالم صغیر، خیال هم شأن وجودی دارد و هم شأن معرفتی. تفاوت میان شأن وجودی و شأن معرفتی خیال، همان تفاوت میان خیال منفصل و خیال متصل است. خیالی که شأن وجودی دارد، خیال قائم بالذات و مستقل از فاعل خیال است. هم خیال موجود در عالم کبیر و هم خیال موجود در عالم صغیر هر دو شأن وجودی دارند و محصول قوه خیال انسان نیستند، موجوداتی واقعی در عالم هستند و از این لحاظ خیال منفصل‌اند. حال آن که خیال یا خیالاتی که محصول قوه خیال انسان است، به فاعل خیال وابسته بوده و بدون او از میان می‌رود. ولی عاملی که موجب شده، قوه خیال در انسان چنین ارجمند باشد، این است که میان خیال منفصل و خیال متصل، شکافی غیر قابل عبور موجود نیست و همین قوه خیال (به عنوان خیال منفصل) می‌تواند به مرحله‌ای برسد که به خیالات خود (که در اصل متصل‌اند) وجود ببخشد و آن‌ها مستقل از آن موجود باشند. بنابراین، تمایز این دو، تمایزی تام و تمام نیست. خیال همچنین، مرتبه جمع نقیضان است. از ابوسعید خراز پرسیدند، خدا را چگونه شناختی، گفت از راه «جمع نقیضان». این جمع نقیضان در مرتبه خیال شکل می‌گیرد، اما نه به این معنا که در آن مرتبه جمع نقیضان منتفی می‌شود یا آن قاعده مسلم منطقی نقضی پیدا می‌کند. حقیقت این است که در ساحت خیال، یک

سپس بر اعیان ثابتة. خیال، همان «عماء» یا توده ابری عظیم، در معنای رمزی کلمه، که از نفس الهی پدید آمده است. به این معنا خیال همان است که ابن عربی از آن به نفس رحمانی تعبیر می‌کند. «در علم اسماء و صفات، از برای ذات مقدس حق جلا و اعلا اعتباراتی است که برای هر اعتباری، اصطلاحی مقرر شده، اعتبار ذات به مقام تعیین غیبی و عدم ظهور مطلق را مقام احدیت گویند و تعبیر «عماء» با این مقام سازش دارد». (امام خمینی (ره)، ۱۳۷۳، ۶۲۴)

«از حضرت مصطفی (ص) پرسیدند: «این کان ربنا قبل ان خلقه؟» پروردگار ما پیش از آفرینش خلق کجا بود؟ حضرت فرمودند: «کان فی عماء ما فوقه هواء» و ما تحت هواء، در ابر تنگی بود که در بالا و زیر آن هوا بود». (صدری‌نیا، ۱۳۸۰، ۳۷۳)

همه عالم، خیالی بیش نیست و خلقت عبارت از همین خیال است. به همین دلیل، ابن عربی در تبیین رابطه خالق و مخلوق، با الگوی خلق از عدم مخالفت می‌ورزد، زیرا عالم هرگز معدوم نبوده، بلکه عالم عبارت از قوه و قابلیت‌هایی است که در ذات حق مکنون بوده و در اثر نفس رحمانی به ظهور و فعلیت درآمده اند.

و به همین دلیل است که ابن عربی، به جای الگوی خلق از عدم برای تبیین خلقت، الگوی تجلی را مطرح می‌کند. همه بحث‌های وجودشناسی از تجلی سرچشمه می‌گیرد و اگر ما ذات را متجلی در نظر نگیریم، نمی‌توانیم به تبیین جهان هستی بپردازیم.

زیرا امکان حصول شناخت از ذات، جدا از تجلی اش وجود ندارد او غنی علی‌الاطلاق است و در مقام ذات حتی به تجلی هم نیاز ندارد. الگوی تجلی به طور اجمال چنین است، ذات، که همان حقیقت غیبی است خود را در فیض اقدس متجلی می‌کند و فیض اقدس که جانشین این حقیقت غیبی است، نور خود را در اسماء منعکس می‌کند، البته اولین اسمی که از حضرت فیض اقدس کسب فیض می‌کند اسم اعظم یعنی «اسم الله» است. حقیقت اسم اعظم با فیض اقدس متحد است. نکته دیگر این که حقیقت اسماء در باطن ذات خویش همان حقیقت مطلق غیبی هستند و هر اسمی جامع حقایق همه اسماء است.

به بیانی دیگر ذات احدیت به فیض اقدس در حضرت واحدیت تجلی کرد. حضرت واحدیت همان عالم اسماء و صفات است که فیض اقدس در لباس اسماء و صفات در آن ظاهر شد. «و قالت العرفاء الكاملون ان الذات الاحدیة تجلی بالفیض الاقدس، ای الخلیفه الکبری، فی الحضرة الواحدیة، و ظهر فی کسوة الصفات و الاسماء» (امام خمینی (ره)، ۱۳۷۲، ۲۶)

احتمال دارد که حقیقت عماء، همین حضرت فیض اقدس باشد که جانشین حقیقت غیبی است. در ضمن به واسطه ظهور فیض اقدس در لباس اسماء و صفات،

امر واحد در ساحت‌های مختلف دیده می‌شود. منظور ابوسعید این است که خداوند که در مرتبه «کنز مخفی» یا «غیب محض» به ادراک نمی‌آید. در مرتبه تجلی، ادراک می‌شود یعنی همین «کنز مخفی» تاب مستوری نداشته و خود را بر اسماء خویش و نمایان ثابت عیان می‌سازد لیکن این خدای عیان شده، هر چند همان ذات مطلق ناشناختنی حق است، ولی در عین حال غیر از آن است. و این جاست که می‌بینیم این خدا که تجلی کرده است، هم خداست و هم خدا نیست. این خدا هم دیدنی است و هم نادیدنی. اندام درک کننده این معنا همان اندام خیال، اندام ادراک جمع نقیضان است.

این ویژگی در تفکر خیال اندیش عارفان مسلمان بسیار مشهود است. اینان تناقض را حل یا دفع نکرده‌اند، بلکه راز و رمز چنین تناقض‌هایی را دریافته‌اند. «ما بعدالطبیعه خیال ابن عربی، بسیاری از ویژگی‌های «حکمت اشراقی» سهروردی را وام می‌گیرد. خیال، اندام خلقت است و خلقت اساساً تجلی الاهی است. حق، خالق است، زیرا می‌خواسته است خود را در قالب موجوداتی که حضرت او را می‌شناسند، بشناسد. وجود عیان شده ما همان تخیل الاهی است. تخیل خود ما، تخیلی در متن تخیل حضرت او است». (کربن، ۱۳۸۴، ۲۸۹)

جهان گل کرده یکتایی اوست
ندارد شخص تنها جز خیالات

(بیدل دهلوی، ۱۳۸۰، ۲۷۸)

در پرده بود صورت موهوم هستیم
آیین خیال تو افشای راز کر

(همان، ۱۳۸۰، ۴۳۳)

بنابراین از خداوند باید چشمی خدانشناس خواست. دیده‌ای از شاه خواجه شه‌شناس / تاشناسد شاه را در هر لباس.

عالم خیال متصل و عالم خیال منفصل

عالم عرفان، عالم خیال شناسی است. عالم خیال، عالمی است که مکاشفات عرفانی در آن صورت می‌گیرد. رؤیایها و خواب‌ها در آن شکل می‌گیرد. ما با دو نوع عالم خیال مواجهیم، اولی عالم خیال متصل و دومی عالم خیال منفصل است. در عالم خیال متصل، خیال، قائم به فاعل است یعنی وابسته به ذهن شخص است. خیال من درون مغز من است و خیال شما درون سر شما هر کسی خواب خود را می‌بیند. اگر شما خواب خود را برای من بگویید می‌توانم بفهمم چه خواب دیده‌اید، یعنی خیال، داخل ذهن ماست و کاملاً شخصی و درونی است و دیگری نمی‌تواند آن را درک کند.

اما آیا خیال «عینی» داریم یا نه؟ آیا می‌توان خواب «عینی» دید؟ معمولاً هر کسی خواب خود را می‌بیند که «ذهنی» است و اگر همه ما خواب عینی ببینیم دیگر آن خواب نیست. در این میان یکی از امور مهم، خیال «عینی»

است که حکمای ما بسیار درباره آن سخن گفته‌اند. این امر، خلاف عرف (paradox) است و بسیاری از امور با شکوه و زیبا در همین خلاف عرف‌ها و تناقض‌ها اتفاق می‌افتند. عالم خیال منفصل نیز امری خلاف عرف است، یعنی هم خیالی است و هم جدا از وجود آدمی مکاشفات عرفا در عالم خیال منفصل شکل می‌گیرد در عالمی که موجودات آن در عین این که ذهنی هستند، عینی هم هستند، یعنی خیالات عرفا آن‌ها را درست نکرده و ساخته و پرداخته اوهام آن‌ها نیست. بلکه عالمی است کاملاً مستقل و حقیقی و قائم به ذات خویش. عرفا معتقدند که ملائکه و موجودات روحانی متعلق به این عالمند. بنابراین عالم خیال منفصل قائم به ذهن ما نیست. ما حتی اگر نباشیم، آن عالم وجود دارد. اما وقتی عرفا می‌گویند، ملائکه در عالم خیالند، یعنی ملائکه تصاویر عالم خیالند و از یک واقعیتی برخوردارند. دارای اندازه و قانون هستند در واقع ملائکه از جنس عالم خیالند و از نظر هستی در مرتبه خیالند. و می‌توانیم آن‌ها را ببینیم. اما عالم خیال نوزماتب نیز هست. شیاطین متعلق به جایگاه پست و ظلمانی عالم خیالند و ملائکه، خواب‌های راست، پریان، متعلق به جنبه نورانی عالم خیالند.

عالم خیال منفصل «عالمی حقیقی است که پس از تنزل به مرتبه ارواح، نمود دارد و صور اشیا در آن به گونه‌ای بین روحانیت و مادیت ظاهر می‌شوند. این عالم به قوای ادراکی بشر وابسته نیست و تجسد ارواح و تروح اجساد و تجسم اعمال و ظهور معانی به صور مناسب و مشاهده ذوات مجردات در صور اشباح جسمانی، در این عالم واقع می‌شود». (رحیمیان، ۱۳۷۶، ۲۸۰)

عالم خیال منفصل را عالم مثال نیز نامیده‌اند. «از جهت این که مشتمل بر صور ملکوتی موجودات عالم جسمانی است و نیز تنها مرتبه‌ای از مراتب ملکوتی هستی است که صور اعیان و حقایق، به اذن حضرت حق، در آن، صور مثالی پیدا می‌کنند». (مطهری، ۱۳۸۱، ۱۰) «حضرت پیامبر (ص) جبرئیل امین را بر صورت دحیه کلبی در این عالم می‌دید. و ارواح گذشتگان از انبیاء و اولیاء که مشایخ در صور اشباح مشاهده می‌کنند در این عالم است. و خضر را در این عالم می‌بینند و صوری که در آیینها و چیزهای صافی می‌نماید، همه از صور این عالم است و هر موجودی را صورتی در این عالم مناسب این عالم هست». (جامی، ۱۳۶۰، ۵۳-۵۲)

اما خیال متصل، وابسته به قوای ادراکی بشر و در این عالم است که منامات و رؤیایها و برخی مکاشفات واقع می‌شوند. قوه خیال متصل آدمی ممکن است، هم در عالم رؤیا و هم به لحاظ رابطه با عالم مثال و ماورای آن دچار شهود کشفی شود مانند رؤیایی که حضرت ابراهیم (ع) در آن دید که باید پسر خویش را قربانی کند. بنابراین عالم خیال دو نقش مهم را بر عهده دارد: «الف)



خیال با عالم اندیشه و تعقل، مقدمات وحی در خواب‌های راست توجیه می‌شود و رؤیا در عالم نبوت از پایگاهی قطعی برخوردار است. ابن عربی در دو فص اسحاقی و یوسفی از فصوص الحکم به عالم مثال و خیال پرداخته است. در فص یوسفی، سخن از تعبیر خواب به میان می‌آورد و در فص اسحاقی نیز خواب حضرت ابراهیم (ع) را در مورد ذبح فرزند مورد بحث قرار می‌دهد و در پایان بحث‌های خود نتیجه می‌گیرد که طلیعه وحی انبیاء، خواب‌های خوش بوده و البته این نتیجه‌گیری درست است، زیرا خواب در نبوت از پایگاهی قطعی برخوردار است. داستان حضرت یوسف (ع) با خوابی که می‌بیند، آغاز می‌شود.

حضرت ابراهیم (ع) نیز بر اساس خوابی که می‌بیند، تصمیم به قربانی فرزند می‌گیرد. پیامبر اکرم (ص) نیز خواب می‌بیند که با عزت و احترام وارد مکه می‌شود و بر همین مبنا نیز به سوی مکه به راه می‌افتد. اما، با این همه، انبیاء اهل خیال نیستند. و قرآن می‌فرماید: و ما علمناه الشعر و ما ینبغی له (و ما به محمد (ص) شعر نیاموختیم و شاعری شایسته مقام او نیست) زیرا شاعری مقام خیال پردازی است و پیغمبر باید بیان واقع بکند. پیغمبری با هنرمندی به معنای خیال پروری و سر و کار داشتن با قوه خیال کاملاً در تقابل است.

کار پیامبر فراتر از خیال‌پردازی است. آموزه‌های پیامبر هیچ یک منشاء خیالی ندارد. پس این دو مطلب را چگونه می‌توان توجیه کرد؟ در عرفان نیز به دنیای رؤیا اهمیت داده‌اند. بیشتر کرامت‌ها، غیب‌گویی‌ها، راز شناسی‌ها و اشراف بر ضمائر، از خواب‌ها و رؤیاها سرچشمه گرفته است.

پاسخ تمام این پرسش‌ها در نورانیت عالم خیال است. چرا که انسان در عالم رؤیا از عالم ملک و محدودیت به دنیایی نسبتاً مجرد وارد می‌شود، این عالم، عالمی نورانی و بهره‌مند از تعقل است و انسان در آن، فضاهایی را در می‌یابد که در عالم محدود و منحصر طبیعت، مجال دریافتش را ندارد. پس رؤیا، ورود به عالم مجرد است، اما این ورود تا عالم مثال است و چون خود عالم مثال با عالم مجرد محض نسبت دارد، می‌توان با خواب‌های خوش، پیام‌های غیبی را برای بیداری خود دریافت کرد و از اسرار آگاه شد که در عالم بیداری به دلیل محدودیت حواس، امکان آگاهی نسبت به آن‌ها وجود ندارد. عالم مثال مطلق، دارای امکانات، مخلوقات، حدود جغرافیایی و ساکنان ویژه خویش است. «ابن عربی در فتوحات به سرزمینی به نام ارض الحقیقه اشاره می‌کند که جهان مثال و فراگیر همه صور عقلانی است. در همین عالم است که احادیث نبوی و ولوی، مواعید نبوت و شئون آخرت توجیه می‌شود. شهرهای طلایی و سرزمین‌های مشک و زعفران نیز متعلق به

در قوس نزول: در وساطت فیض و تنزل و تشکل ارواح و عقول و عالم معانی در اشکال و قوالبی شبیه به عالم طبیعت (تجسد ارواح در قوس نزول).

(ب) در قوس صعود: در معرفت بخشی به جهت وقوع مکاشفات خواب‌ها و رؤیت حق و تجلی او در صور و زمینه‌سازی برای دریافت تجلیات بدون صورت (تروح اجساد در قوس صعود) ابن عربی از این دو نقش عالم خیال بدین عبارت مختصر و جامع تعبیر نموده است: اگر خیال نبود، امروز در عدم بودیم و هیچ یک از اغراض و حوایج ما برآورده نمی‌شد». (رحمیان، ۱۳۷۶، ۲۸۱)

ابن عربی بین خیال متصل به فاعل خیال و لاینفک از او (خیال متصل) و خیال قائم به ذات و قابل انفکاک از فاعل خیال (خیال منفصل) تفاوت می‌گذارد. در مورد نخست، باید میان خیالاتی که از طریق یک فرآیند ذهنی آگاهانه قصد یا ایجاد شده‌اند و آن‌هایی که به صرافت طبع، خود را بر ذهن عرضه می‌کنند یعنی اموری مانند رؤیا (یا خیال‌باقی‌ها) فرق گذاشت. ویژگی خاص این خیال متصل، جدایی ناپذیری‌اش از فاعل خیال است به طوری که مرگ و حیاتش به همین فاعل وابسته است. از سوی دیگر خیال قابل انفکاک از فاعل خیال، در مرتبه عالم واسطه، همان عالم مثال، واقعیتی مستقل و قائم بالذات دارد.

این خیال که خارج از فاعل خیال است، می‌تواند در عالم خارج به رؤیت انسان‌های دیگر درآید، ولی در عمل این افراد باید عارف باشند (زیرا، یک بار که حضرت پیامبر اکرم (ص) جبرئیل امین را رؤیت کرد، اصحابش نیز در آن جا حضور داشتند ولی آن‌ها فقط آن جوان زیبای عرب [یعنی دحیه کلی] را دیدند). این خیالات منفصل در عالم مختص به خود وجود دارند، به طوری که خیال محل وقوع آن‌ها خود مرتبه‌ای است که جایگاهی ذاتی دارد و پیوسته قادر است معانی و ارواح را دریافت کرده و جسمی مثالی به آن‌ها ببخشد. عالم عقول با آمدن به عالم مثال یک مرتبه، تنزل پیدا می‌کند، چون مجرد محض او دارای صورت می‌گردد. اما عالم ماده با حرکت به سمت عالم مثال ترفیع می‌یابد، زیرا ماده خود را رها و تنها مقدارش را در عالم مثال حفظ می‌کند.

«عالم مثال از جهان حسی مجردتر بوده، تجردش از عالم عقلی کم‌تر است و جهانی است که در آن جمیع صور و اشکال و مقادیر و آنچه بدان متعلق است موجود است نظیر حرکات، سکنا، اوضاع و غیره و همه قائم به ذات و معلقه یعنی غیر مقرر در مکانی یا متعلق در محلی می‌باشند». (شیخ‌الاسلامی، ۱۳۸۳، ۲۵)

وسعت عالم مثال به اندازه‌ای است که میان رؤیا و وحی ارتباط برقرار کرده و با وجود بیگانگی خواب و

(خیال: صورت ذهنی، پندار، گمان، وهم، ظن، یکی از قوای نفس که صورت محسوسات را در خود دارد، صورت دیده شده در خواب و بیداری بدون حضور شیء، آنچه در آینه دیده شود، عالم مثال، برزخ بین اجسام و ارواح - لغت‌نامه دهخدا، لوح فشرده. ذیل خیال.)

همین عالم است. بسیاری از تلقی‌های دینی ما در آیات و اخبار نیز متعلق به همین جهان است.» (شیخ‌الاسلامی، ۱۳۸۳، ۵۴)

اشارات مولانا درباره خیال

خیال در فرهنگ اسلامی، خصوصاً در نزد عرفا، جایگاهی مهم دارد. اگر به معانی این کلمه رجوع کنیم، با مراتب معنایی گوناگون مواجه می‌شویم. مولانا به این مراتب معنایی دقیقاً واقف است. در نزد وی، همه صورت‌ها به نوعی مرتبه‌ای از خیال‌اند. به عبارت دیگر، تجلیات حق تعالی، از نخستین تجلی، (که از نظر مولانا، نخستین تجلی، تجلی حق بر خود است که در آن، حق تعالی خود آیین خویشتن می‌شود و صورت محقق خود را در مراتب خویشتن می‌بیند) تا آخرین مرتبه تجلی حق تعالی به صورت اعیان موجودات، همگی از درجات خیال‌اند. نکته مهمی که باید به آن توجه کرد این است که ذات خداوند چه پیش از تجلی و چه پس از آن از هر گونه تعینی مبرا بوده و خواهد بود.

مولوی معتقد است در ترتیب آفرینش، عوالم از نیستی به هستی آمده‌اند و از آن نیستی، در طی مراتبی، آشکار و متجلی شده‌اند که پایین‌ترین مرتبه آن عالم ناسوت یا هستی مادی است. البته ذات خداوند فراتر از هستی و نیستی است و هیچ معرفتی به ذات راه ندارد. وقتی بانگ الهی «باش» در گوش عدم طنین افکند، عدم بلی گفت و جان وجود، مستمع الست شد و وجود جان یافت.

بانگ رسید در عدم، گفت عدم بلی نعم

می‌نهم آن طرف قدم، تازه و سبز و شادمان

مستمع الست شد، پای دوان و مست شد

نیست بُد او و هست شد، لاله و بید و ضیمران

(مولوی، ۱۳۸۰، ۶۵۶)

همچنین مولوی عدم را همان شهر لامکان، جهان محو، وطن یار نهران، بی‌رنگی، طرف غیب، جای مبارک و غیره می‌داند.

این عدم خود چه مبارک جایی است

همه دل‌ها نگران سوی عدم

این همه لشکر اندیشه دل

ز تو تا غیب هزاران سال است

که مددهای وجود از عدم است

این عدم نیست که باغ ارم است

ز سپاهان عدم یک علم است

چو روی از ره دل یک قدم است (همان، ۱۶۵)

«خیال در نهایت و معنای مطلق خود یعنی اولین

ظهور حق بر خود، تحقق همه هستی در نزد حق تعالی،

اولین صورت منعکس در آیین عدم یا اولین تعین، دم

الهی در عدم، که همان خیالات و عکس مهرویان بستان

خداست که دام اولیا می‌شود.» (داداشی، ب، ۱۳۸۱، ۲۰)

آن خیالاتی که دام اولیاست

عکس مهرویان بستان خداست (مولوی، ۱۳۸۴، ۸)

نکته دیگر این که از نظر مولوی، خیال یک موجود بین عدم و وجود است، مانند هلال که دیدار می‌نماید و پرهیز می‌کند. در داستانی از مثنوی، حضرت جبرئیل (ع) به حضرت مریم (ع) می‌گوید: مریم! بنگر که نقش مشکلم/ هم هلالم هم خیال اندر دلم، در واقع جبرئیل می‌گوید: بین من یک نقش پیچیده‌ای هستم، گویی هم هستم، هم نیستم. یعنی از درون عالم خیال سر می‌کشم در درون وجود تو. «در دومین فصل از نخستین حکایت مثنوی، پادشاه به سبب عجز طیبیان دنیایی از معالجه کنیزک به درگاه خداوند پناه می‌برد و چون در خواب مژده آمدن ولی‌ای از اولیای خدا را به او می‌دهند، به راه منتظر می‌نشیند:

چون رسید آن وعده‌گاه و روز شد

آفتاب از شرق اختر سوز شد

بود اندر منظره شه منتظر

آفتابی در میان سایه‌ای

می‌رسید از دور مانند هلال

نیست بود و هست بر شکل خیال

نیست وش باشد خیال اندر روان

تو جهانی بر خیالی بین روان

بر خیالی صلحشان و جنگشان

وز خیالی فخرشان و ننگشان

(همان، ۸)

«عالم خود بر خیال استوار است و از خود هیچ حقیقتی ندارد. لذا آن را به رؤیای شخص خوابیده مانند کرده‌اند (الدنيا كُحْلُ النَّائم). که باید تعبیر شود، یعنی باید از آن عبور کرد و به حقیقت ماورای آن رسید. خیال سایه حقیقت است و حجاب آن است» (داداشی،

۱۳۸۲، ۲۳)

این جهان را که به صورت قائم است

گفت پیغمبر که حلم نائم است

(همان، ۴۱۴)

«عالم بر خیال قائم است و این عالم را حقیقت

می‌گویی - جهت آن که در نظر می‌آید و محسوس

است - و آن معانی را که این عالم فروغ اوست، خیال

می‌گویی! کار به عکس است. خیال، خود، این عالم است

- که آن معنی صد چو این عالم پدید آرد و بپوسد و

خراب شود و نیست شود و باز عالم نو پدید آرد و او

کهن نگردد» (مولانا، ۱۳۷۴، ۱۰۵) چنان که قبلاً گفتیم،

خیال، همان گونه که عالم حس را به عالم معنی متصل

می‌سازد، در جهت عکس نیز عمل می‌کند یعنی می‌تواند

عالم معنی را نیز تا حد عالم حس، تنزل دهد، زیرا کار

او تمثل است، یعنی متمثل ساختن معانی در عالم حس.

معنای «تمثل» را مولانا از قرآن کریم اخذ کرده است. در



مفهومی را که در ذهن دارد بر لوح، نقش می‌کند یا با آجر و سنگ بر پا می‌سازد یا در قالب کلمات می‌ریزد. در همه این اقسام، آنچه در ذهن خود پدید می‌آورد فارغ از مواجهه حسی است. به علاوه، آنچه در ذهن اوست جزئی است و صورت و شکل دارد و به این ترتیب، از نوع ادراک خیالی است. به همین سبب است که آنچه هنرمند می‌آفریند به توان قوه مخیله او بستگی دارد. هنرمندی که انبیا خیال او آکنده از صور شهوانی است نوعی اثر هنری می‌آفریند و از خلق اثر هنری ناتوان است. «کافی است در خیال خود وجود چیزی را اراده کنیم تا آن شیء، فارغ از آن که وجود عینی و مادی آن عقلاً ممکن باشد یا نباشد، بلافاصله به وجود آید. خیال قوه‌ای سیال است که هیچ چیز نمی‌تواند مانع آن شود. چنین است که حافظ می‌گوید:

گفتم که بر خیالت راه نظر ببندم

گفتا که شبرو است او از راه دیگر آید

اگر زمام خیال، به جای عقل، به دست شهوت و غضب بیفتد، عالمی به تباهی کشیده می‌شود. هنرمند در کار هنری بیش از دیگر مردم با قوه خیال سر و کار دارد. توفیق هنرمند در آفرینش زیبایی بسیار وابسته به قدرت و طهارت خیال اوست. هنرمند، بسته به این که متذکر چگونه اموری باشد، قوه خیال خود را تربیت و می‌پروراند، و اثر هنری او از همین کوزه برون می‌تراود. قوه خیال، بسته به این که بیشتر با امور رحمانی سر و کار داشته باشد یا شیطانی، با همان رنگ غالب خود در عالمی بسیار وسیع، و بلکه در وسیع‌ترین عالم وجود، به حرکت درمی‌آید.

از همین روست که مولانا می‌گوید: آن خیالاتی که دام اولیاست/ عکس مهرویان بستان خداست» (ابراهیمی دینانی، ۱۳۸۱، ۱۱) اگر تخیل، صورت‌های خود را از عالم حس و ماده بگیرد و آن‌ها را ترکیب و منتقل کند، این تصاویر، متأثر از نفس اماره‌اند و نتیجه محاکات آن‌ها فاسد و زشت است.

اما اگر تخیل، صورت‌هایش را از مقام نفس مطمئنه دریافت کند، در نتیجه محاکات او صحیح و طیب است. وقتی قوه خیال، با امور روحانی سر و کار داشته باشد، هنری که در این ساحت آفریده می‌شود، هنر مقدس است، قداست، از صفات خداوند است و او به صفت قدوس ستوده شده است لذا هر آنچه جنبه الهی داشته باشد و حضور خداوند را تداعی کند، مقدس است. اگر هنری مبتنی بر اصل الهی یا حقیقت وجود باشد، مجلای حضور خداوند می‌شود. هنر می‌تواند مقدس و در عین حال غیر مقدس و دنیوی هم باشد. شاید بهترین تمثیل برای بیان هنر مقدس، تمثیل خواب دیدن باشد.

خواب ممکن است ساخته و پرداخته ذهن ما باشد، که در لسان قرآن «اضغاث احلام» خوانده می‌شود و به

سوره مریم (ع) آمده است که آن گاه که حضرت مریم از اطرافیان و خویشانش دوری گزید و به مکانی شرقی رفت. خداوند متعال حضرت جبرئیل (ع) را به سوی او فرستاد و در واقع یک موجود روحانی به صورت انسان در برابر حضرت مریم متمثل شد و حضرت مریم (ع) با دیدن او به چشم خیال و در عالم مثال به خداوند پناه برد. آیا آن موجود روحانی را مریم توهم کرد یا تخیل؟ قرآن می‌گوید هیچکدام. روح خویش را که به صورت انسانی معتدل تمثیل یافته بود به سمت او فرستادیم. قرآن از کلمه تمثیل استفاده می‌کند نه توهم و تخیل. مکاشفه یعنی همین، یعنی ادراکات روحانی، صورت‌ها و کشف‌هایی که واقعیت عینی دارند و با خواب متفاوتند. و عموماً مکاشفات عرفا، در عالم مثال رخ داده است. اصولاً بدون تمثیل معانی در این عالم، انسان هرگز نمی‌تواند آن معانی مجرد را ادراک کند. مولانا در مثنوی داستان حضرت مریم را چنین ذکر می‌کند.

دید مریم صورتی بس جان فزا

جان فزایی دل‌ربایی در خلا

پیش او بر رُست از روی زمین

چون مه و خوشید آن روح‌الامین

لرزه بر اعضای مریم افتاد

کو برهنه بود و ترسید از فساد

صورتی که یوسف ار دیدی عیان

دست از حیرت بریدی چون زنان

همچو گل پیشش برویید آن ز گل

چون خیالی که بر آرد سر ز دل

گشت بی‌خود مریم و در بی‌خودی

گفت بجهم در پناه ایزدی (همان، ۵۰۰-۴۹۹)

بانگ بر وی زد نمودار کرم

که امین حضرتم از من مرم

از وجودم می‌گریزی در عدم

از وجودم می‌گریزی در عدم

در عدم من شاهم و صاحب علم

مریما بنگر که نقش مشکلم

هم هلالم هم خیال اندر دلم

چون خیالی در دلت آمد نشست

هر کجا که می‌گریزی با تو است

جز خیالی عارضی‌ای باطلی

کو بود چون صبح کاذب آفلی

من چون صبح صادقم از نور رب

که نگردد گرد روزم هیچ شب (همان، ۵۰۲)

طهارت خیال و هنر مقدس

هنرمند، مانند سایر انسان‌ها، با همه مراتب ادراک سر و کار دارد، اما از آن جهت که هنرمند است، در آفرینش هنری، با ادراک خیالی، عمل می‌کند. هنرمند

معنای خواب آشفته و پراکنده و فاقد تعبیر است. خیال با گردآوری صورت‌ها و به هم بافتن آن‌ها صور جدیدی پدید می‌آورد که فاقد معنای حقیقی است. در حالی که رؤیای صادقه متأثر از شهود معنای حقیقی، خیال را بر آن می‌دارد تا بر تن این معنای لباسی متناسب از صور ببوشاند. هنر مقدس به رؤیای صادقه شباهت دارد. که مبتنی بر حقیقت و شناخت آن است. به عبارت دیگر حقیقت در خیال هنرمند جلوه می‌کند و در عالم خارج متجلی می‌شود. در واقع هنریکی از وجوه بیان حقیقت و یکی از بهترین آن‌ها است، زیرا حقیقت در زیبایی جلوه می‌کند. روح یک اثر هنری، معنایی است که در آن بیان شده و صورت هنر نسبت به معنای آن به مانند نسبت

جسم به جان است. معنا در خیال هنرمند متمثل به صورت جزئی و در عالم خارج متحقق می‌شود. در دنیای امروز هنر را امری ذهنی و اعتباری تلقی می‌کنند که معطوف به عاطفه و احساس است اما هنر مقدس یک واقعیت عینی است که از بطن وجود و نیز از باطن وحی برمی‌خیزد. هنر مقدس تابع قوانین و قواعد ظهور است. همان گونه که اسماء الهی و ذات نامتناهی و بدون نام و عنوان در عالم ظهور و تجلی می‌یابد، همان اصول نیز در مرتبه انسانی در واقعیت هنر پدیدار می‌شوند. خلاصه آن که هنر قدسی با فهم حقایق و با حکمت ارتباط دارد. در حالی که هنر دنیوی با خیالات آشفته مرتبط است.

نتیجه

در برداشتی کلی از این پژوهش می‌توان نتیجه گرفت:

- ۱- خیال دو معنای متفاوت دارد: نخست، عالمی بیرونی با عنوان عالم خیال که عالمی مستقل و منفصل از وجود انسان است و دوم، قوه خیال که به سبب وجودش در انسان، نوعی از ادراک آدمی است.
- ۲- ناکجاآباد در تفکر شیخ اشراق همان شهر لامکان یا عدم در اندیشه مولاناست.
- ۳- زمان آفاقی، زمانی کمی است اما زمان انفسی، زمان کیفی است. زمان انفسی از محدوده زمان آفاقی بیرون است و امتداد محض نیست و چون کیفی است، صدر و ذیل آن با هم جمع می‌شود به عبارت دیگر چون زمانی بی‌قرار نیست گذشته، حال و آینده در آن یک جا اجتماع می‌کنند. عالمی که زمان انفسی در آن جاری می‌باشد، عالمی است که سهروردی از آن به اقلیم هشتم تعبیر می‌کند که به وقایع همان عالم خیال است.
- ۴- همه مباحث وجودشناسی از الگوی تجلی سرچشمه می‌گیرد و اگر ما ذات خداوند را متجلی لحاظ نکنیم، نمی‌توانیم به تبیین عوالم وجود بپردازیم.
- ۵- میان عالم خیال و قوه خیال انسان، شکافی غیرقابل عبور نیست یعنی امکان انکشاف عالم خیال برای قوه خیال انسان وجود دارد. قوه درونی خیال انسان، نشانه عالم خیال بیرونی است و عالم مثال بیرونی، گستره عالم خیال درونی اوست.
- ۶- عالم مثال، برزخ میان عالم فراتر عقل و فروتر جسم است و به جوهر عقلانی، صورت می‌دهد و نه مجرد صرف است و نه مادی محض. موطن تجسم ارواح و تروح اجساد است. عالم کشف و شهود است، در واقع رؤیاهای گوناگون از راه عالم مثال قابل توجیه است. عالم مثال از لحاظ رتبه وجودی محیط بر عالم طبیعت است.
- ۷- ساکنان عالم خیال عبارتند از فرشتگان، موجودات آینه‌ای، صور منامات و موجودات اخروی. صورت‌های عالم خیال و صورت‌های آینه، معدوم نیستند، زیرا مشاهده می‌شوند ولی وجود آن‌ها با وجود مادی تفاوت دارد. فرشتگان به صورت موجودات مثالی بر پیامبران ظاهر می‌شدند و عالم آخرت نیز از جنس عالم خیال است.
- ۸- هنرمندی که مخزن خیالش آکنده از صور شهوانی است نوعی اثر هنری می‌آفریند و از خلق اثر هنری عاجز است.
- ۹- هنر مقدس به رؤیای صادقه شباهت دارد زیرا متأثر از شهود معنای حقیقی است و خیال را



بر آن می‌دارد تا بر تن این معانی حقیقی، لباسی متناسب از صور بیوشاند.

منابع و مأخذ

- آیت‌اللهی، حبیب‌الله، شیوه‌های مختلف نقد هنری، سوره مهر، تهران، ۱۳۸۴.
- ابراهیمی دینانی، غلامحسین، ادراک خیالی و هنر، خیال، فصلنامه فرهنگستان هنر، شماره ۲، ۱۳۸۱.
- بیدل دهلوی، عبدالقادر بن عبدالخالق، غزلیات بیدل دهلوی، تصحیح اکبر بهداروند، پیک، تهران، ۱۳۸۰.
- جامی، عبدالرحمن بن احمد، نقدالنصوص فی شرح نقش الفصوص، با مقدمه و تصحیح و تعلیقات ویلیام چیتیک و پیشگفتار جلال‌الدین آشتیانی، مؤسسه پژوهشی حکمت و فلسفه ایران، تهران، ۱۳۶۰.
- خمینی، روح‌اله، شرح چهل حدیث (اربعین حدیث)، مؤسسه تنظیم و نشر آثار امام خمینی (ره)، قم، ۱۳۷۳.
- خمینی، روح‌اله، مصباح الهدایه الی الخلافه و الولایه، مقدمه از استاد سید جلال‌الدین آشتیانی، مؤسسه تنظیم و نشر آثار امام خمینی، ۱۳۷۲.
- داداشی، ایرج، عالم خیال به روایت شیخ اشراق، خیال، فصلنامه فرهنگستان هنر، شماره ۱، ۱۳۸۱.
- داداشی، ایرج، خیال به روایت مولانا جلال‌الدین محمد بلخی، خیال، فصلنامه فرهنگستان هنر، شماره ۳، ۱۳۸۱.
- داداشی، ایرج، خیال به روایت مولانا جلال‌الدین محمد بلخی، خیال، فصلنامه فرهنگستان هنر، شماره ۵، ۱۳۸۲، صفحه ۶.
- رحیمیان، سعید، تجلی و ظهور در عرفان نظری، دفتر تبلیغات اسلامی، قم، ۱۳۷۶.
- زرین کوب، عبدالحسین، آشنایی با نقد ادبی، سخن، تهران، ۱۳۷۶.
- شیخ‌الاسلامی، علی، خیال، مثال و جمال در عرفان اسلامی، فرهنگستان هنر، تهران، ۱۳۸۳.
- صدری نیا، باقر، فرهنگ مأثورات متون عرفانی، سروش، تهران، ۱۳۸۰.
- قره‌باغی، علی‌اصغر، هنر نقد هنری، سوره مهر، تهران، ۱۳۸۳.
- کربن، هانری، تخیل خلاق در عرفان ابن عربی، ترجمه دکتر انشاءالله رحمتی، جامی، تهران، ۱۳۸۴.
- لایس، کالین، نقد هنر، (مجموعه مقالات زیبایی‌شناسی و فلسفه هنر، ۲)، مترجمان: امیر مازیار، امیر نصری، فرهنگستان هنر، تهران، ۱۳۸۵.
- مولوی، جلال‌الدین محمدبن محمد، مثنوی معنوی، به تصحیح رینولد ا. نیکلسون، هرمس، تهران، ۱۳۸۴.
- مولوی، مولانا جلال‌الدین محمد، کلیات شمس تبریزی، مطابق با نسخه تصحیح شده استاد بدیع‌الزمان فروزانفر، پیمان، تهران، ۱۳۸۰.
- مولانا، جلال‌الدین محمد، مقالات مولانا (فیه مافیة)، ویرایش متن: جعفر مدرس صادقی، مرکز تهران، ۱۳۷۴.
- مطهری الهامی، مجتبی، نور خیال، خیال، فصلنامه فرهنگستان هنر، شماره ۴، ۱۳۸۱.