

## مثال و خیال

### جایگاه عوالم واسط در هستی‌شناسی و معرفت‌شناسی عرفانی و هنر

رضا الهی‌منش\*

محمد رودگر\*\*

#### چکیده

نظریه عالم مثال نظریه‌ای هستی‌شناختی است که عمدتاً در فلسفه، کلام، و به‌ویژه عرفان کارایی دارد. عالم خیال نیز عالمی است که انسان در ارتباط با عالم مثال به آن دست می‌یابد. امروزه کارایی‌های جدیدی برای این عوالم در فلسفه دین، روان‌شناسی، فلسفه ذهن، هنر، و ادبیات نیز تعریف شده که اهمیت بسیاری است. نوع نگرش فرهنگ غرب به عوالم ماورا، از جمله مثال و خیال، دچار آفاتی است که اگر بدان توجه نکنیم، می‌تواند ما را به‌رغم برخورداری از تراش عظیم علمی و معنوی در این زمینه، به همان معضلاتی دچار کند که امروزه در غرب به آن مبتلا هستند. تعریفی که آنان از این عوالم و کارکردهایشان ارائه داده‌اند، به قیمت نادیده‌گرفتن و زیر سؤال بردن بسیاری از آموزه‌های دینی، مثل توحید و معاد تمام شده است. از این‌رو، ما در این نوشتار درصدد بیان جایگاه اصلی این عوالم در عرفان اسلامی، با توجه ویژه به آرای سهروردی، ابن عربی، و ملاصدرا برآمده‌ایم، همچنین مقاله حاضر به یکی از کارایی‌های جدید این بحث در دنیای معاصر، یعنی در هنر، اشاراتی می‌کند، و ثمره نگرش عرفانی - اسلامی به این نظریه را با نگرش غربی مقایسه کرده است.

**کلیدواژه‌ها:** عالم مثال، عالم خیال، جهان موازی، هستی‌شناسی عرفانی، هنر.

\* استادیار دانشگاه ادیان و مذاهب قم

\*\* دانشجوی دکتری تصوف و عرفان اسلامی، دانشگاه ادیان و مذاهب Roodgar@gmail.com

تاریخ دریافت: ۱۳۹۳/۱/۱۵، تاریخ پذیرش: ۱۳۹۳/۲/۲۰

## ۱. مقدمه

جهان‌بینی غالب در فرهنگ غربی، اصالت را به ماده و جسم داده و برای عوالم مافوق ماده جایگاهی قائل نیست. در این فرهنگ حتی عالم خیال را که زیربنای خلاقیت هنری است به سطح ماده کشانده، آن را موازی عالم ماده و نیازهای مادی قرار داده است. در این صورت عالم خیال و هنری که زاینده آن است ماده شده و حقیقتی مجرد که برتر از ماده پنداشته نمی‌شود، تا از ماده و مادیات به آن جایگاه رفیع صدور کند و هنر اصیل انسانی و الهی را فرا روی بشر قرار دهد.

وقتی عالم پنهان و خیال که از نگاه عمیق فلسفی و عرفانی حکمت اسلامی بلکه تمام حکمت‌های اصیل شرقی و غربی، برتر از ماده است انکار شد و صرفاً غرب کنونی به پذیرش قوه خیال در سطح ماده بسنده کرد در این صورت بوده و است که هنر با ابتدال و فحشا هم‌آغوش می‌شود و هنرمند می‌تواند با مصرف مواد مخدر و روان‌گردان، به قول خودشان، دست به خلاقیت هنری بزند.

در فرهنگ اصیل اسلامی که زیربنای عمیق عقلی و فلسفی دارد و همراه با لطافت و ذوق عرفانی است، هم جهان آفرینش دارای ماده، مثال و خیال و عقل است، و هم انسان که عصاره آفرینش است دربردارنده همه این عوالم و مراتب درخور است.

همچنین در انسان ساحت و مرتبه‌ای فراتر از همه این مراتب مادون حق تعالی هست که انسان در این ساحت آیین تمام‌نمای صفات و کمالات حقیقت خداوند می‌شود و بر این اساس هنرمند کسی است که به ساحت عقل بلکه ساحت الهی ارتقا می‌یابد و صفات جماله خاصه‌ای را در عمق جان او مشهود می‌شود و سپس به عالم خیال و مثال خویش برمی‌گردد و این شهودات را در قالب هنر در انواع گوناگون آن آشکار می‌سازد.

## ۲. عالم مثال و عالم خیال

حکمای اشراقی و عرفایی چون ابن عربی و به خصوص ملاصدرا، قائل به وجود عوالم واسط بین عالم عقول مجرد و عالم ماده شده‌اند و از آن‌ها با اسامی گوناگون یاد کرده‌اند؛ عالم مثال<sup>۱</sup>، عالم ملکوت، اشباح و صور معلقه، ارض حقیقت، عالم شهادت مضاف، برزخ (واسط و میانجی)، جهان پس از مرگ (چه مرگ طبیعی و چه اختیاری)، خیال منفصل، عالم اظله (جهان سایه‌ها)، اقلیم ثامن، شرق اوسط، و ... است.<sup>۲</sup>

مثال، عالم واسط میان عالم جبروت و ملک و شهادت است؛ از طرفی بُعد دارد و به سبب داشتن وضع، محاذات، مقدار، و شکل (جسم و پیکره) و محسوس بودن، شبیه جوهر جسمانی است و از طرف دیگر به دلیل نورانیت و تجرد، از ماده، قوه، حرکت، زمان، مکان، تجدد، کون و فساد، و سایر قیود مادی به دور بوده، عالمی روحانی و علمی و ادراکی، شبیه جوهر مجرد عقلی است. عالمی که شبیه عالم ارواح، غیر مادی است و شبیه عالم اجسام، صورت و شکل و مقدار دارد. برخی از عرفا اشارات ویژه‌ای به نقش مقادیر در این عالم داشته‌اند، تا آن‌جا که آن را «عالم مقادیر» خوانده‌اند (← احمدی و حسینی خامنه، ۱۳۸۸: ۷۰).

این عالم، نه طبیعی و مادی محض است و نه روحانی و عقلی صرف؛ بلکه نیمه مجرد، نیمه مادی، و هم‌سنخ با عالم مجرد و عالم ماده بوده، آثار و اعراض مادی را به خود می‌گیرد.

جامی در تعریف این عالم می‌نویسد: «مرتبه بین عالم الارواح و عالم الاجسام» (جامی، ۱۳۷۰: ۱۵۵).

درواقع، عالم مثال جامع صفات مشترک دو عالم ماده و معنا و به دور از صفات مفترق این دو عالم است؛ چنان‌که جامی می‌نویسد: «کل ما هو برزخ بین الشیئین لابد أن یکون غیرهما، بل له جهتان یشبه بکل منهما ما یناسب عالمه» (همان: ۵۵).

شاه‌نعمت‌الله ولی، در مورد کارکرد این عالم می‌نویسد: «از اثر برزخ است که معقول، محسوس شود و محسوس، معقول» (شاه‌نعمت‌الله ولی، ۱۳۵۳: ۵ / ۱).

این عالم نزد عرفا بیش از همه مورد توجه و بررسی قرار گرفته است، تا آن‌جا که برخلاف فلاسفه قائل به دو نوع عالم مثالی در سیر صعود و نزول شده‌اند (← شیرازی، ۱۴۱۰ ق: ۱ / ۳۰۲). این دو سیر، معمولاً به شکل یک دایره رسم می‌شود که در مبدأ وجود، قوس نزول و در معاد وجود، قوس صعود را پشت سر می‌گذارد (← جامی، ۱۳۷۰: ۵۶-۵۷؛ همایی، ۱۳۶۶: ۱ / ۱۲۱-۱۲۳). از آن‌جا که این عالم میان عالم معنا و عالم ماده حایل است، در لسان شرع و علم کلام به «عالم برزخ» معروف شده است.<sup>۳</sup> چنان‌که عرفا و اهل لغت در معنای لغوی این واژه نوشته‌اند: «هو الحائل بین الشیئین» (کاشانی، ۱۳۷۰: ۱ / ۴۹). «خیال» در لسان عرفا، هم به معنای صور خیال به کار رفته است و هم قوه خیال. قوه خیال (مثال متصل) یکی از حواس باطنی انسان است که مدرک صور جزئیه است، در برابر عقل که مدرک کلیات است.<sup>۴</sup>

در فلسفه، حس و خیال و وهم، برخلاف عقل با جزئیات سر و کار دارند. درک کلی اشیا اگر با اضافه و نسبت به یک امر محسوس و جزئی لحاظ شود «ادراک وهمی» نامیده می‌شود. مثل ادراک کلی محبت، در صورتی که به شخص خاصی نسبت داده شود.

اما «عالم خیال» چیست؟ اگر عالم مثال منفصل عالم سیر ظهوری معنا به ماده و سیر بطونی ماده به معنا است (← پورنامداریان، ۱۳۶۷: ۲۰۶-۲۲۱)، عالم خیال (مثال متصل) عالم تجلی این ظهور و بطون در قلب انسان است. انسان با بهره‌گیری از یک قوه نیرومند درونی، یعنی قوه خیال، به عالم مثال منفصل متصل می‌شود. پس می‌توان عالم خیال را نیز بر حسب اتصال به ماورا (عالم مثال منفصل در قوس صعود و نزول) یا انفصال از آن، تقسیم‌بندی کرد. ثمره این تقسیم آن است که معارف حاصل از هر یک متفاوت خواهد بود. این معارف می‌توانند واقعی و ناب باشند یا همانند کشف و شهود عرفا قابل تأویل به واقعیت محض بوده، یا این‌که کاملاً غیر واقعی یا ناخالص، انحرافی یا حتی پوچ و بی‌اساس باشند و انسان را به اشتباه بیندازند. معرفت حاصل از یکی، از نوع علم حضوری ناب و بی‌واسطه است، و از دیگری کاملاً به عکس، به‌هیچ‌وجه معرفت به حساب نمی‌آید. به عبارتی دیگر، یکی به معرفت شهودی متصل است و دیگری نه.

چنان‌که پیداست، عالم خیال ویژگی‌های عالم مثال را داشته، عالم ذات متحرک و صور معلقه است. پس می‌توان این عالم را بخشی از عالم مثال دانست که در ارتباط با انسان پدید می‌آید. صور خیال، برآمده از صور مثال است. انسان هر لحظه شاهد صور مثال در همین عالم ماده است: صور منعکس در آئینه، آب، چشم، خواب، و هر صورت دیگر.<sup>۵</sup> اما متقن‌ترین شاهد بر وجود عالم مثال، چه در مرتبه ذهن و چه در مرتبه عین، رؤیا و رؤیت است که بدون میانجی‌گری خیال، غیر ممکن خواهد بود؛ چراکه خیال قوه ای است واسط برای ادراک عوالم واسط.

در برابر بزرگانی که بر لزوم وجود عوالم واسط صحه گذاشته‌اند، مخالفان سرسختی از فلاسفه اسلامی جبهه گرفته‌اند. امروزه به طور رسمی، حکمای مشا و به‌ویژه بوعلی‌را، منکر وجود عالم مثال می‌دانند. ایشان حتی امکان تحقق چنین عالم را منتفی می‌دانند (آشتیانی، ۱۳۷۲: ۱۷۸). محقق داماد در *جندوات*، فرضیه عالم مثال را به باد تمسخر گرفته است. محقق لاهیجی نیز در *گوهر مراد*، در رد این فرضیه برهان آورده است.<sup>۶</sup>

کار به جایی کشیده که سعدی، علیه‌الرحمه، نیز در نفی این عالم سروده است:

علم الله که خیالی ز تنم بیش نماند      بلکه آن نیز خیالی است که می‌پندارند

### ۳. مثال و خیال از منظر بزرگان عرفان اسلامی

در میان متفکران مسلمان، اول از همه شیخ اشراق سهروردی، آن‌گاه ابن عربی، و بعد ملاصدرا بیش از همه به عالم مثال و خیال پرداخته‌اند. البته پیش از سهروردی و فلسفه عرفانی وی، زمزمه‌هایی از وجود عالم مثال را در آثار کلامیان عرفان‌گرا، مانند ابو حامد محمد غزالی<sup>۷</sup> و عرفای کلام‌گرا، همچون عین‌القضات همدانی می‌بینیم. ضمن این‌که نمی‌توان نقش بعضی فلاسفه الهی، مانند فارابی و ابن سینا را در طرح اولیه این عالم از یاد برد (عباس مطلق، ۲۰۰۱: ۱۰۲-۱۳۷). فارابی با همه شهرتی که به مشائی‌گری دارد، در کتاب *الجمع بین رأیی الحکیمین می‌کوشد تا ارسطو را موافق مثل افلاطونی نشان دهد و حتی برای این منظور، دلایلی نیز می‌آورد (فارابی، ۱۴۰۵ ق: ۱۰۵-۱۰۹). او اولین فیلسوف مسلمان است که به طور جدی به عالم خیال پرداخته است. پیروان سهروردی و ابن عربی، به‌ویژه در حوزه حکمت شیعی، همین طرح‌ها را گسترش بیش‌تری دادند (کرین، ۱۳۷۴: ۲۰۲-۴۰۴؛ رضوی، ۱۳۷۷: ۱۹۲-۲۱۲؛ فولادی، ۱۳۸۵: ۵۷).*

#### ۱.۳ سهروردی<sup>۸</sup>

در قرن ششم، شیخ اشراق زمزمه‌های وجود عالم مثال و خیال را در سخنان بوعلی و فارابی پی گرفت، تا آن‌جا که آن را یکی از مهم‌ترین مباحث فلسفه خویش و عرفان نظری ابن عربی ساخت. سهروردی نخستین کسی است که بحث در مورد این عالم را وارد فلسفه اسلامی کرد. چیزی که بیش از همه او را وادار به این کار می‌کرد، مشاهدات خودش و کسانی بود که موجودات مثالی را بارها رؤیت کرده بودند (سهروردی، ۱۳۷۲: ۲/ ۲۳۱ و ۲۳۲). امروزه نیز به گزارش‌هایی از این دست، از افرادی خاص برمی‌خوریم و به قول هانری کرین، «آن‌ها را نمی‌توان شیزوفرنیک [مبتلا به نوعی ناهنجاری روانی] پنداشت» (کرین، ۱۳۷۲: ۶۰ و ۶۲).

شیخ اشراق در هستی‌شناسی عرفانی خود، علاوه بر عوالم عقول و نفوس و اجسام که مشائیان نیز به آن‌ها قائل بودند به عالم دیگری نیز اعتقاد داشت. هرچند مشائیان نیز پیش‌تر از صور خیالی و قوه خیال صحبت کرده بودند، شیخ از «عالم مثال» سخن گفت (ابراهیمی دینانی، ۱۳۷۹: ۳۶۳). او چهار عالم را برشمرد: عالم انوار قاهره (عقول)، عالم انوار مدبره (نفوس)، عالم برازخ (اجسام) و عالم صور معلقه یا عالم خیال (سهروردی، ۱۳۷۲: ۲۳۲).

اگر عالم انوار مدبره را به واسطه تجردش از ماده، به عالم انوار قاهره ملحق کنیم، درواقع شیخ سه قوه ادراکی برای انسان (عالم صغیر) قائل شده است: حس، خیال، و عقل؛ متناظر با سه گانه ملک و ملکوت و جبروت در عالم هستی (عالم کبیر). آن‌گاه شیخ شهید با تکیه بر مکاشفات خود، می‌کوشد که وجود عالم مثال را با بهره‌گرفتن از براهین عقلی چون «قاعده امکان اشرف» ثابت کند (ابراهیمی دینانی، ۱۳۷۹: ۴۱۹-۴۲۳). وی در این باره می‌نویسد: «از قواعد اشراقی یکی این است که هرگاه ممکن اخس به وجود آمد، لازم است ممکن اشرف موجود بوده باشد» (سهروردی، ۱۳۷۲: ۱۵۴/۲).

روح، یک‌سره به جسم نمی‌پیوندد، بلکه برای این کار، به ناچار یک مرحله میانجی را نیز پشت سر می‌گذارد که هم روحانی است و هم جسمانی. گذر از عالم محسوس به عالم معقول باید با واسطه‌ای صورت گیرد؛ باید میان این دو عالمی باشد که هم از خواص محسوسات و هم معقولات بهره‌ای برده باشد. او این عالم میانی را مثال یا خیال می‌نامد که در مراتب معرفتی، منطبق بر ادراک خیالی، مابین ادراک حسی و ادراک عقلی است. سهروردی از این عالم در کنار اقلیم هفت‌گانه معروف قدما، با نام «اقلیم هشتم» یاد می‌کند (همان: ۲/۲۵۴).

وی در مقام اثبات اقلیم هشتم، به نیروی سالکان اشاره می‌کند و می‌گوید: «ارواح سالکان در مراحل رهایی از قید و بند بدن مادی جایگاهی دارند که می‌توانند به هر گونه که بخواهند، مثل و صور قائم به ذات بیافرینند. این مقام را «مقام گُن (باش)» می‌نامند» (همان: ۲/۲۴۲).

در مقام «گُن»، سالکان به هر صورتی که فرمان دهند، آن صورت‌ها به وجود خواهند آمد. هر که به این مقام رسید، به یقین می‌داند که جز عالم مادی، عالم دیگری نیز وجود دارد که مقام مثل معلقه (عالم مثال) است.

شیخ شهید چنان سعه وجودی عظیمی برای عالم مثال قائل است که می‌نویسد:

جن و شیطان از همین نفوس و مثل معلقه (عالم خیال) پدید می‌آیند. خوشبختی و همی نیز در همین عالم است. این مثل گاهی از بین می‌روند و گاهی از نو پدید می‌آیند، چنان‌که تصویر آینه‌ها و صورت‌های خیالی چنین‌اند (همان: ۲/۲۳۴).

به نظر شیخ، صور معلق عالم مثال بر دو قسم است: نورانی (نزدیک به مراتب عالی و مجرد عالم والا) و ظلمانی (نزدیک به مراتب سافل و مادی این جهان) (همان: ۲/۲۳۲-۲۳۳). پس او عالم مثال را ذومراتب و تشکیکی می‌داند.

سهروردی نخستین کسی است که به تفصیل در این باره، در کتاب *حکمة الاشراق*، بحث کرده است. او صور خیالی را صوری قائم به ذات می‌داند و آن‌ها را از نوع صور دارای مکان و محل نمی‌داند، بلکه آن‌ها را در جهان خارج از نفس موجود به‌شمار می‌آورد. به باور او، صور خیالی نه در عالم ذهن‌اند و نه در عالم عین، بلکه در عالم مثال یا خیال منفصل جای دارند (کازرونی، ۱۳۸۳: ۴۵۰). قوه خیال، قوه دریافت‌کننده صور عالم مثال است و کارکردی دوگانه دارد؛ اگر از جنبه الهی نفس مدد گیرد، انسان را به عالم مثال و مشاهده صور مثالی رهنمون می‌شود و اگر گرفتار مادیات شود، چیزی جز توهمات و خواب‌های پریشان در پی نخواهد داشت.

خیال انسان (قوه خیال) با خیال منفصل (عالم مثال) در تعامل است؛ گاهی از او تأثیر می‌پذیرد و گاهی با ایجاد صور معلقه در آن تأثیر می‌گذارد. البته به نظر سهروردی، تأثیر خیال متصل در منفصل در حد ابداع و خلاقیت در عالم مثال، کار هر کسی نیست، بلکه فقط از کاملان برمی‌آید (همان: ۴۸۷).

### ۲.۳ ابن عربی<sup>۹</sup>

پس از شیخ اشراق، بسیاری از مشائیان به نقد نظریه او در باب امکان تحقق صورت فارق از ماده پرداختند. غافل از این‌که با مبنای مشائی، نمی‌توان به مصاف کسی رفت که اساساً منکر هیولا است. عوالم واسط، عرصه جمع میان ضدیت‌ها و تناقض‌های میان مادیت و تجرد است. شیخ اکبر می‌نویسد: «چیزی در هستی پیچیده‌تر از مشتبه‌شدن خیال به حس نیست» (ابن عربی، ۱۴۰۵: ۳/۵۰۷).

وقتی خود سهروردی و ابن عربی از میان تمام عوالم وجود، به خیال و مثال «عالم عجایب» می‌گویند، از ذهن عقل‌گرای مشائیان بعید نخواهد بود که زیر بار این تناقض‌ها نروند و وجود مستقل این عالم را منکر شوند. تناقض‌های نهفته در این عالم، در نوع نام‌گذاری سهروردی بر این عالم، هویدا است: ناکجاآباد. ابن عربی نیز در وصف کوتاه خود از این عالم، به تجمع اضداد در آن اشاره دارد: «لاموجود و لامعدوم» (همان: ۴/۴۰۸).

چنان‌که برخی گفته‌اند: «آن‌جا عالم هم این هم آن، یا نه این نه آن است» (چیتیک، ۱۳۸۴: ۱۱۴). شیخ اکبر عالم خیال و مثال را، یکی از «حضرات خمس»<sup>۱۰</sup> می‌داند که جامع صور اشیاست. وی آن را «عالم خیال مطلق» یا «منفصل» می‌امد، در برابر «عالم خیال مقید» یا «متصل» که همان عالم خیال انسانی است. تفاوت دیدگاه شیخ اکبر با مشائیان و دیگران در

این نکته نهفته است که به نظر او عالم خیال مقید حافظه تصویری صور حسی و مثالی نیست که از طریق حس به آن دست می‌یابد و در خود ذخیره و بایگانی می‌کند، بلکه آئینه‌ای در عقل انسانی است که صور عالم مثال مطلق در آن منعکس می‌شود. انسان به وسیله این آئینه، به عالم مثال مرتبط می‌شود (عفی‌فی، ۱۳۸۰: ۷۴؛ ابن عربی، ۱۹۸۰: ۸۹).

ابن عربی وجه تسمیه عالم مثال را در دو چیز می‌داند: اول این که این عالم مشتمل بر صور تمام موجودات عالم ماده است؛ دوم این که دربر دارنده اولین مثال‌های صوری و حقایق واقع در حضرت ختمی (ص) است. این که به آن خیال منفصل هم گفته‌اند، به علت مشابهت با خیال متصل است (ابن عربی، ۱۹۸۰: ۸۹).

وی در فص یوسفی به بحث خیال می‌پردازد و معتقد است که حکمت، نوری از خزانه غیب و از انوار عالم مثال به‌شمار می‌آید، پس واقعیت محض است. او نیز همانند سهروردی، گستره بسیار وسیعی برای این عالم در نظر گرفته، آن را عظیم‌ترین عالم، نمایان‌گر عظمت خداوند و بزرگ‌ترین آفریده وی دانسته است. در ابتدای فص نهم که به رؤیای حضرت یوسف می‌پردازد، شیخ اکبر رؤیا را از عالم خیال و اولین نشانه نزول وحی به اهل عنایت می‌داند: «هذه الحكمة النورية انبساط نورها على حضرة الخيال و هو اول مبادى الوحي الالهى فى اهل العناية» (همان: ۹۹).

وی در ادامه، وحی به انبیا را از عالم خیال می‌داند و می‌افزاید: «فما ادرك الا فى حضرة الخيال ... و كذلك اذا تمثل له الملك رجلا فذلك من حضرة الخيال» (همان: ۱۰۰).

گویا او عالم وحی را، جزئی از عالم خیال می‌داند. گویا انبیا و اولیا با بهره‌گیری از خیال مجرد خویش، با صورت نازله فرشتگان در عالم مثال ملاقات داشته‌اند.

همچنین در فص موسوی، شیخ قدرت فرا بشری حضرت موسی (ع) را در برابر ساحران، پدید آمده از عالم خیال می‌داند (همان: ۲۱۰).

خیال رؤیایی است که پس از بیدارشدن از خواب به حقیقت می‌پیوندد. جایگاه محسوس ساختن معقولات و معقول ساختن محسوسات است. ابن عربی در تفسیر آیه «هذا تأویل رؤیای من قبل قد جعلها ربى حقاً»، حق را به معنای حس گرفته است؛ یعنی آنچه معقول بوده، اکنون محسوس شده است (همان: ۱۰۱). یگانه ابزار توجیه گر معجزات و کرامات بزرگان نیز، وجود عالم مثال و خیال است. گاهی در جهان محسوس شاهد رخدادهایی غیبی هستیم که به هیچ وجه قابل توجیه نیست، مگر به واسطه پذیرش عالم مثال و خیال. همچنین آگاهی از برخی امور غیبی میسر نیست، مگر به واسطه اتصال به این عالم.



به نظر شیخ اکبر، عقل تنزیه می‌کند و خیال تشبیه. در فص الیاسی در وصف الیاس آمده است که او خدا را منزّه می‌دانست. کسی که به دانسته‌های عقلی خود بسنده کند، معرفتش به خدا تنزیهی خواهد بود؛ ولی وقتی معارف حق از راه تجلی به قلب وارد شود، انسان از معارف تشبیهی برخوردار خواهد شد. چنین کسی سریان حق در صور طبیعی و عنصری را شهود می‌کند و هر صورتی را عین حق می‌بیند. پس معرفت کامل، معرفت تشبیهی است، هرچند عقل برتر از خیال است؛

خیال در این دنیا از عقل قوی‌تر است، چراکه عاقل اگرچه در اندیشه به کمال رسیده باشد، از سیطره خیال و تصور آنچه که درک می‌کند، آزاد نخواهد بود. پس خیال در این صورت کامل انسانی، بالاترین قدرت خواهد بود. شرایع بدان نازل شده‌اند؛ بنابراین، قائل به تنزیه و تشبیه شدنند، با خیال در موضع تنزیه تشبیه کردند و با عقل در موضع تشبیه تنزیه نمودند. (همان: ۱۸۱).

ابن عربی نیز عالم مثال را دارای دو قسم می‌داند: مطلق و مقید (جامی، ۱۳۷۰: ۵۶)؛ شبیه سهروردی که صور معلقه را نورانی و ظلمانی می‌داند. محی الدین گاه عالم مثال را به صورت یک عین خارجی می‌بیند و آن را رده‌بندی می‌کند، و گاه جنبه ذهنی عالم مثال را مد نظر قرار می‌دهد. وی علاوه بر عالم مثال عینی و مطلق که در فضای باز نفس کلی جهان موجود است، نمونه‌ای کوچک و جزئی از آن را در نفس بسته، مقید و ذهن آدمی موجود می‌داند. از نظر او، خیال کلی «خیال منفصل» است و خیال جزئی «خیال متصل» (همان). خیال منفصل، همان نیروی خیال است با حضور و عمل در سطح نفس کلی یا عالم مثال مطلق، اما خیال متصل، باز همان نیروی خیال است با حضور و عمل در سطح نفس جزئی یا عالم مثال مقید.

در فص یوسفی می‌خوانیم: فاعلم انک خیال و جمیع ما تدرکه مما تقول فیه لیس الا خیال. فالوجود کله خیال فی خیال؛ بدان که تو خیالی و هر آنچه ادراک می‌کنی و غیر نام می‌نهی هم خیال است. پس کل وجود خیال در خیال است.

از این منظر، دایره شمول خیال از منظر ابن عربی و شارحانش بسیار گسترده‌تر از دیگران است، زیرا او جمیع اموری را که به صور گوناگون در حس و عقل ظاهر می‌شوند و برای شناخت آنها محتاج تأویل و تعبیر هستیم خیال می‌داند. وی وجود ظلی و ناپایدار کثرات را، چیزی جز وهم و خیال نمی‌داند؛ زیرا ذات و ماهیت کثرات، عبارت است از تغییر، تبدل، حرکت، و انتقال و از این جهت، با وهم و خیال تفاوتی ندارد. به این اعتبار، عالم تکوین و تمام ماسوی الله خیال است و هیچ در هیچ؛ چنان‌که حافظ سروده است:

جهان و کار جهان، جمله هیچ در هیچ است هزار بار من این نکته کرده‌ام تحقیق

ابن عربی نیز که ماسوی‌الله را خیال، عکس و وهم می‌داند، می‌سراید:

کل ما فی الکون وهم أو خیال أو عکوس فی المرایا أو ظلال

البته چنان‌که گذشت، خیال، عکس، و وهم از نظر ابن عربی، به معنای نوعی خلأ وجودی و عدم محض نیست، بلکه به معنای آیه و نشانه است که دربر دارنده حصار از وجود است. عالم محسوس، تمثیل، و تجسد معانی و حقایق عالم مثال است. هرچه در عالم مثال هست صورت حقایقی است که در عالم ارواح و افعال موجود است. آنچه در عالم ارواح و جبروت هست مثال آن چیزی است که در عالم اسما است. هر اسم، صورت صفتی است از صفات حق و هر صفت وجه آن ذات است.

بنابراین، خیال در منظر ابن عربی گاهی به معنای مرتبه‌ای از ادراک هستی‌شناسانه انسان، بین عقل و حس است (عالم خیال)، و گاهی به معنای ماسوی‌الله. تمام موجودات این جهان، صور خیالی و وهمی به معنای آیه، نشانه، و نمادند و محتاج به تعبیر و تأویل هستند. از این طریق به اهمیت جایگاه والای تعبیر و تفاسیر تأویلی عرفا در مکتب ابن عربی پی می‌بریم.

عالم مثال نیز اگر به معنای یک عالم بیرونی و عینی باشد، خیال منفصل و اگر در ارتباط با انسان باشد، خیال متصل نامیده می‌شود.

### ۳.۳ ملاحظه‌ها

پس از ابن عربی، حکمای بزرگ ایرانی مانند ملاصدرا، قطب‌الدین لاهیجی، بهاء‌الدین لاهیجی، و حاجی ملاهادی سبزواری، به شرح و بسط مفصل این عالم پرداختند و رسائل بسیاری در وصف آن تألیف کردند. در فلسفه صدرایی انسان دارای سه نوع ادراک است: حسی (با حضور ماده شیء)؛ خیالی (بدون حضور ماده شیء)؛ و عقلی (ادراک شیء از حیث ماهیت آن به نحو کلی). از آن‌جا که او بین عالم اصغر و اکبر تطابق تام برقرار می‌داند، عوالم کلی وجود را نیز دارای سه مرتبه می‌داند: عالم محسوسات (ماده)؛ متخیلات (صور ماده)؛ و معقولات (عاری از ماده) (شیرازی، ۱۳۸۲: ۱/۳۲۳).

اگر سهروردی با قاعده امکان اشرف در صدد اثبات عالم مثال برآمد، ملاصدرا برای این کار «قاعده امکان اخص» را مطرح کرد (مصباح یزدی، ۱۳۷۷: ۲/۱۶۶). او آن‌گاه به وضوح،

برزخ و مثال صعودی را از مثال نزولی تفکیک کرده است (شیرازی، بی تا ب: ۳۲۵؛ آشتیانی، ۱۳۵۹: ۳۲۲)،<sup>۱۱</sup> مثال صعودی را معلول اعمال و رفتار انسان در عالم حس می‌داند (شیرازی، بی تا ب: ۲۴۸). از این رو، گرچه سیر نزولی انسان‌ها به یک شکل بوده، سیر صعودی ایشان بر حسب اوصاف و احوال و اعمال ایشان، متفاوت است (شیرازی، ۱۳۸۲: ۳۲۱). مثال، خیال، و برزخ نزولی، عالمی مستقل و منفصل از غیر و از خیال انسانی است که صدرا (شیرازی، ۱۴۱۰ ق: ۴۶) آن را به تبعیت از ابن عربی (ابن عربی، ۱۴۰۵ ق: ۳/ ۷۸؛ ۲/ ۴۲۵)، «غیب امکانی» (برزخ نخستین) نامیده، زیرا ظهور و تعین حقایق آن در عالم ماده امری ممکن است. وی برزخ صعودی را «غیب محالی» (برزخ واپسین) خوانده است، زیرا بازگشت حقایق برزخ دوم به عالم ماده و شهادت، تا پیش از قیامت قاعدتاً محال است (جامی، ۱۳۷۰: ۵۷؛ آشتیانی، ۱۳۶۵: ۸۴).

نکته قابل توجه در نظرات صدرا، رابطه‌ای است که میان عالم مثال صعودی با مجرد قوه خیال تصویر شده است. ابتکاری که صدرا از خود نشان داد این بود که خیال را به مغز نسبت نداد، بلکه آن را مرتبه‌ای از نفس آدمی برشمرد که دارای مجرد برزخی و مثالی بوده، قوه پردازش‌گر صور خیالی است. بر خلاف شیخ اشراق، صدرا بر آن است که قوه خیال ذاتاً غیر مادی است، زیرا یک نیروی مادی نمی‌تواند پردازش‌گر مقولات مجرد باشد. او این تناقض را به خوبی در سخنان شیخ اشراق دریافت و بر این باور شد که به علت لزوم سنخیت بین مدرک و مدرک، باید قوه پردازش‌گر صور خیالی دارای نوعی مجرد باشد. اگر قوه خیال دارای مجرد برزخی نباشد، اتصال آن به عالم مثال محال است (همان: ۹/ ۱۹۱؛ شیرازی، ۱۴۱۰ ق: ۸/ ۲۱۴؛ بهایی لاهیجی، ۱۳۷۲: ۱۰)؛ بنابراین، موطن صور خیال، نفس مجرد آدمی است، و گرنه چگونه می‌توان صور مخترع خیال را که از دعابات وهم و خیال زمینی انسان است، به عالم مثال مطلق مستند ساخت؟ چراکه عالم مثال مطلق، عالم تام و کاملی است و از این صور وهمی و برگرفته از خیال غیر منطبق بر واقع، مبرا است (شیرازی، ۱۳۶۷: ۵/ ۳۷۸؛ شیرازی، ۱۳۶۲: ۶۱).

قول به مجرد خیال متصل، از ویژگی‌های مکتب صدرا است. از این منظر، می‌توان خیال را دو قسم دانست: متصل مشائی و منفصل اشراقی؛ خیال متصل مشائی عبارت از قوه‌ای است که صورت‌های حسی را بعد از قطع ارتباط با محسوسات، در خود حفظ می‌کند و به عبارت دیگر، همان ادراک خیالی شیء بدون حضور حسی آن است. صورت در این مرتبه از خیال، متصل به ساحت ادراک خیالی آدمی است. این صورت‌ها ابتدا در حس مشترک

(بنطاسیا) که مجمع صور پنج‌گانه حواس ظاهری است جدا می‌شوند، آن‌گاه به خزانه خیال سپرده می‌شوند و در جریان ادراک خیالی هنگام غیبت ماده شیء در برابر مدرک، دوباره به یاد آورده می‌شوند (تخیل).

مرتبه عالی‌تر خیال عبارت است از «خیال منفصل»؛ این مرتبه از خیال در تاریخ تفکر اسلامی، به یاری نحله‌های اشراقی و صدرایی و نیز تفکر عرفانی ابن عربی در برابر دیدگاه مشایی مطرح شد. از نظر مشائیان، چنان‌که گذشت، جدا از جهان مادی و عقلی، جهانی واسط به نام جهان خیال یا خیال منفصل در کار نیست. از این منظر، خیال متصل یا قوه خیال، وجه جسمانی داشته، فاقد هر گونه تجرد است. بر بنیاد این دیدگاه‌ها با تفاوت نظر، «صور خیال» وجودی جدا و منفصل از ساحت ادراکی انسان دارند و به همین سبب به صفت منفصل، موصوف می‌شوند. جایگاه این صور، عالم خیال منفصل (عالم مثال) است.

صدرا علاوه بر تثبیت نظریه شیخ اشراق درباره خیال منفصل و تجرد آن، خیال متصل مشائی را نیز دستخوش تغییر ساخت و تجرد آن را نیز مستدل کرد تا آن‌جا که می‌توان آن را «خیال متصل صدرایی» خواند. اثبات تجرد خیال متصل در برابر دیدگاه مشا، ثمرات بسیاری برای مکتب صدرا در پی داشت. وقتی خیال را قوه و نیرویی ملکوتی و مجرد (از مراتب نفس مجرد) بدانیم، این نیرو می‌تواند پس از مرگ، به تبع نفس مجرد، مستقل از ارگانسم مادی به حیات خود ادامه دهد. قوه خیال، برتر از قوای ادراک حسی و ظاهری است. تمام نیروهای روح پس از مفارقت از جسم، در قوه خیال فعال متمرکز و به قوه‌ای واحد (حس مشترک) تبدیل می‌شوند: قوه تصویر و تمثیل. صدرا بارها به این نکته تأکید داشته است (← شیرازی، بی تا ب: ۲۹۹). وی با اعتقاد به خیال مجرد، توانست عالم مثال را در سیر نزولی تبیین کند، بسیاری از اشکالات واردشده بر معاد و معراج جسمانی را رفع کند و نیز عوالم برزخی را در قوس صعود ثابت کند.<sup>۱۲</sup> او علاقه نفس به بدن مادی و حتی مسائل جزئی‌تری چون چشم‌زخم را نیز، از طریق خیال و مثال تبیین کرده است (همان: ۳۵۶).

#### ۴. ثمره مثال و خیال در هنر

چنان‌که گذشت، نظریه عالم مثال علاوه بر هستی‌شناسی، تأثیر بسیاری نیز در دین‌شناسی داشته، زمینه‌ساز پیوند دین و فلسفه و عرفان بوده است. این نظریه علاوه بر این‌که مبانی عقلی وحی بر پیامبران، معاد و جایگاه پس از مرگ آدمیان، کیفیت معراج پیامبر (ص)، و ... را توجیه و تفسیر می‌کند، ارمغان برتری نیز با خود به همراه دارد که عبارت است از

تأثیر شگرف در معرفت‌شناسی، از راه معرفی برترین ابزار معرفتی: معرفت‌شهودی، حداقل از طریق کشف صوری. این نظریه توانست با معرفی این ابزار، بشر را از انسداد باب علم نجات دهد.

«احساس» و «معرفت» دو عنصر مهم در خلق یک اثر هنری است. عقل‌گرایی دکارت و تجربه‌گرایی جان لاک، شناخت را عمدتاً محدود به دو ابزار عقل و حس کرده است. این دو نگرش به شکاکیت محض یا علم‌گرایی افراطی می‌انجامد؛ زیرا توجه افراطی به یک ابزار شناخت، باعث انسداد باب علم می‌شود.

این‌گونه جهان‌بینی که بر عقل و یا حس تکیه دارد، ظاهراً بر ثنویت استوار است و منطقی آن منطقی جدایی و عدم اشتراک است. جدایی بین ذهن و عین، عقل و احساس، خدا و طبیعت، طبیعت و انسان و انسان‌ها از یک‌دیگر، از پیامدهای این‌گونه نگرش به جهان بود. در چنین منطقی، عقل بالاترین جایگاه را دارد و دیگر قوای ذهن و در میان آن‌ها خیال در مرتبه‌ای بسیار نازل‌تر جای می‌گیرند. خیال تنها به عنوان قوه‌ای تصویرساز، ناظر به جهان مادی و متکی به عقل معرفی می‌شود و به دلیل این‌که تنها با مفاهیم بیرونی در ارتباط است، همیشه در معرض خطا است (اسدی امجد، ۱۳۸۶: ۸).

جهان‌بینی غربی مبتنی بر اصالت ماده و نیز حس و عقل هوش‌محور و مادی، ناقص و محدود است. هنر غربی نیز که بر این نوع نگرش بنا شده، به همین صورت است. در مقایسه با هستی‌شناسی عرفان اسلامی، آن‌چه امثال کانت به آن رسیده‌اند اساساً «جهان‌بینی» نیست، زیرا آن‌ها جهان را غیر قابل شناخت می‌دانند و هرگونه بینش و معرفت یقینی را تعطیل کرده‌اند. به همین سبب است که کانت هستی‌ها را به دو قسم آن‌گونه که هستند (noumena) و آن‌گونه که بر ما پدیدار می‌شوند (phenomena) دانسته است. ویلر، کانت، و دیگرانی چون لاک و هابز اگرچه تلاش کردند که بر ثنویت غلبه کنند و به وحدت برسند، ولی نه تنها موفق نشدند، بلکه در ثنوتی خطرناک‌تر گرفتار آمدند (همان: ۱۳).

تفکر مادی‌گرایی افراطی تبعاتی دارد از جمله بی‌اعتنایی به ماورای طبیعت، عوالم واسط و فراتر از آن و در نتیجه تحقیر جایگاه خیال. از این منظر، تصاویر خیال لزوماً ما را به واقعیت و یقین نمی‌رساند، بلکه اغلب امر را بر همه مشتبه می‌سازد. هر معرفتی که با حس و عقل مادی تأیید نشود پوچ و خیالی است. بر اثر گرایش افراطی به علم تجربی یا عینیت، اعتقاد به وجود عالم ماورا و از جمله عالم مثال و خیال، یا به صورت کامل منتفی می‌شود و یا محدود به تأیید از راه داده‌های حسی می‌شود. به همین سبب داده‌ها و تجارب دینی،

کشف و شهودات عرفانی و معارف شهودی، همگی از اعتبار می‌افتند. تمام این تبعات فاسد، خود ریشه در مفسده بزرگ‌تری دارد که عبارت است از ثنویت و به طریق اولی، بی‌ارزش دانستن مسئله مهم معاد. در عرصه هنر نیز کم‌ترین بازتاب این تفکر، کم‌رنگ یا تهی کردن هنر از عنصر احساس بوده است. تا آن‌جا که «احساس‌گریزی»، برای هنرمند، به ارزش تبدیل می‌شود!

اما در فرهنگ و عرفان اسلامی، خیال هرگز امری هیچ و پوچ و واهی نبوده است، بلکه از جایگاه رفیعی برخوردار بوده است. خیال محل حصول معارف شهودی، علم ناب حضوری و در مقامی بالاتر از ابزارهای شناخت، و از جمله عقل است. عرفای مسلمان فلسفه‌های عقل‌گرای محض را همیشه تقبیح کرده‌اند و عقل را در خدمت قوه خیال و این هر دو را ابزار قلب دانسته‌اند. انسان در سیر صعودی باید از مراتب میانه بگذرد تا به مراتب عالی دست یابد، چراکه «ظفره» محال است؛ بنابراین، آدمی صرفاً از راه خیال و گذار از مجرای آن به حقیقت می‌رسد. حتی حقیقت عذاب جهنم و نعم بهشتی، از منظر عرفان اسلامی در خیال تعریف شده است. سهروردی، صدرا، و بوعلی عذاب یا نعمت را در این نشئه، بسیار حقیقی‌تر، واقعی‌تر، دردناک‌تر، و لذت‌بخش‌تر از رنج و نعمت‌های نشئه دنیوی می‌دانند (شیرازی، ۱۴۱۰ ق: ۱۷۲/۹؛ شیرازی، بی تا ب: ۲۴۸؛ ابن سینا، ۱۳۸۴: ۱/ ۴۳۲)؛ چنان‌که در قرآن آمده است: «و عذاب الآخرة اشد و ابقى». علت اتمیت لذت و رنج در مرتبه برزخ و خیال در مقایسه با دردها و رنج‌های جهان مادی، فقدان جرم و رهایی از محدودیت‌های مادی است. تجرد نسبی حاکم بر عالم مثال، لذت محض یا درد و رنج نامحدود را در پی خواهد داشت.

اهمیت خیال به اهمیت کشف بازمی‌گردد. «شهود» به معنای نمود زیبایی مجرد، از ارکان عرفان اسلامی است. اهمیت کشف و شهود آن‌گاه رخ می‌نمایند که ما دریابیم هیچ‌کس نمی‌تواند از طریق عقل استدلالی به کنه حقیقت راه یابد. تمام تصورات ما از حقیقت الهی، توهماتی بیش نیست و مردم به پندار خود از حقیقت قانع‌اند و خدایی را نیز می‌پرستند که خود آفریده‌اند.<sup>۱۴</sup> حقیقت ناب، فوق‌طور عقل بوده، دست عقل از حقایق و معارف شهودی کوتاه است. نوع کارکرد عقل، «عن بعد»، اما شهود، «عن قرب» است. عقل و حس، زبان الکنی برای بیان حقیقت است که گرچه از آن بی‌نیاز نتوان بود، بسنده کردن به آن نیز حجاب است.

عرفا مخالف هر گونه عقل و موافق هر گونه خیال نیستند؛ ایشان طرف‌دار «تبدیل

خیال»<sup>۱۵</sup> مثال مقید به خیال، مثال مطلق و در نتیجه، دست یافتن به «عقل منور» هستند. آثار عارفان، سراسر سرشار از عقل است و خرد. آنان با عقل تاریخی و مشائی مخالف اند، نه با مطلق عقل. آنان نه با عقل سلیم، بلکه با عقل مشوب و مغلوب به خیالات مخالف اند. ایشان بدین علت پای استدلالیان را چوبین می دانند که استدلالیان فقط عقل جزئی را می شناسند و مطیع آن اند، و حال آن که عرفا چنین چیزی را نادیده گرفتن کارایی های حضرت عقل و توهین به آن می دانند: «عقل جزئی، عقل را بدنام کرد». ایشان قائل به عقل کلی و مطاع و نیز «عقل منور» هستند.

یگانه وسیله حقیقت یاب، «علم حضوری» است.<sup>۱۶</sup> اهل حقیقت یگانه کسانی هستند که بر اثر سلوک در عرفان عملی، عقل جزئی خویش را ارتقا بخشیده اند. با رؤیت، مکاشفه، و علم حضوری که همگی در قلمرو خیال متصل مصون از خطا، بلکه در خیال منفصل رخ می دهند، می توان جلوه هایی از آن حقیقت را درک کرد (← آشتیانی، ۱۳۶۵: فصل ۶). قلب منور به نور ایمان، در رأس هرم ابزارهای شناخت و در جایگاهی مشرف بر حس و خیال و عقل، این هر سه قوه را به نور معارف شهودی برمی فروزد. آن گاه هر آن چه انسان به علم حضوری شهود کند، در عقل منور به گونه حصولی تنزل و تجلی می یابد. چنین عقلی را، حتی می توان به پیامبری برگزید؛ پیامبر درون و نبوت جزئی که در هر انسانی موجود است. جایگاه نزول حقیقت، دل آدمی است و این حقیقت در «مرتبه خیال» صورت و تمثیل حسی پیدا می کند؛ چنان که در «عقل منور» به گونه فکر و استدلال برهانی نمود می یابد. در واقع هنر اصیل عبارت از تمثیل حقایق فراطبیعی و ادراک مراتب باطنی هستی، در قلب منور به نور الهی است که از طریق قوه خیال به صورت انواع احساسات حق باطنی در قالب نقاشی، شعر، و ... بروز می یابد. چنین هنری حکایت گر حکمت و حقیقت است.

در این نگرش خاص به هنر، بحث درباره عالم خیال، اهمیت زیادی دارد. بصیرت، عشق، و احساس معنوی که در دنیای هنر حرف اول را می زنند، محقق نخواهند شد مگر از طریق خیال. یکی از برترین رهاوردهای نظریه عالم مثال و خیال، غنای معرفت شناسی آن است. عالم مثال مطلق و منفصل، منبع الهام حقایق و معارف متقن شهودی است که از طریق سلوک بر اهل ریاضت آشکار و قابل تأویل و تعبیر می شود (همان). فلسفه و فرهنگ غرب که چشم خود را روی عالم مثال و قوه خیال بسته، در واقع خود را از یگانه مجرای حقیقت و معرفت ناب که برای هر انسانی متصور است محروم کرده است، اما عارفان مسلمان ارزش های معرفت شناسی این عالم را به خوبی دریافتند و آن را «ارض حقیقت» نامیده اند.

## ۵. تعدد عوالم، توازی یا توالی؟

قول به توازی یا توالی عوالم، هر یک تبعات خاص خود را دارد؛ اگر قائل به توازی باشیم، اصل معاد زیر سؤال می‌رود. در حالی که قول به توالی در مراتب باطنی هستی، کلید بیان و توجیه وجوه گوناگون معاد، ایمان به غیب، کشف و شهود عرفا و وحی به انبیاست. در عرفان اسلامی، عالم مثال و مبحث معاد دو بعد متفاوت از یک موضوع هستند. مرز دقیقی بین سه عالم معنا، مثال، و ماده وجود ندارد؛ به قول حکما نسبت این عوالم با یکدیگر، به گونه ذات مراتب و تشکیکی است؛ یعنی همه آنها مراتب یک وجود و یک حقیقت را حمل می‌کنند. در مقابل، تفکر مادی غربی فقط به وجود یک عالم اعتقاد داشته، همه چیز را در ماده منحصر می‌بیند. چنین تفکری اگر به موازات جهان مادی، از «عالم احساسات» به عنوان موطن هنر یا حتی «عالم اجنه و شیاطین» سخن به میان آورد، در واقع از عالمی مستقل از عالم ماده سخن نگفته است. حال که اندیشه مادی‌گرایی به چیزی فراتر از ماده نمی‌اندیشد، ترکیب «عوالم موازی» نادرست بوده، بهتر است به جای کلمه «عالم» در «عالم احساسات» و مواردی از این دست، از واژه «بُعد» استفاده کنند. اجنه و شیاطین نیز، ابعاد موازی دیگری از همین جهان مادی را تشکیل می‌دهند. بنابراین، حتی اگر تفکر مادی بتواند قائل به «ابعاد موازی» برای جهان مادی باشد، باز هم نمی‌تواند آن را «عوالم موازی» بخواند. به هر حال، کسانی که بر توازی عوالم (ابعاد) تأکید دارند، در واقع قائل به سیر از کثرت به کثرت و نهایی نامعلوم شده‌اند؛ برخلاف عرفای مسلمان که تأکید همگی آنان بر سیر از کثرت به وحدت است. قول به توازی به این معناست که به تعداد تمام انسان‌های روی زمین، عوالمی به موازات یکدیگر وجود دارد که هیچ‌گاه با هم به وحدت نمی‌رسند. عوالمی که از سوژه‌های ذهن ما تشکیل می‌شود! ولی در عرفان اسلامی سیر و سلوک از عالمی به عالمی دیگر مطرح است. سالک در حرکت به سوی مرکز حقیقت، از عالمی به عالم دیگر می‌رود، تا این‌که به نقطه مرکزی لاهوت می‌رسد و به اندازه طاقت خلقی خویش به کنه حقیقت دست می‌یابد. مقصد این سفر عاشقانه، کانون اسمای الهی است که منشأ تمام زیبایی‌های هنری است. آن‌گاه سالک با عنایت حق و از مجرای «خیال پاک الهی» خویش، می‌تواند در فعالیت‌های هنری خویش، از رهاوردهای این سفر نیز الهام بگیرد. این سفرها که از لاهوت به ناسوت و از ناسوت به لاهوت در جریان است (انا لله و انا الیه راجعون)، در بستر اعتقاد به تعدد عوالم رخ می‌دهد. عناصر خیال در این سفرها، عبارت از هر سوژه ذهنی نیست، بلکه سوژه‌های خیال مجرد و مهذب ملاک است. در این سفرها



دنیا سازی به مفهوم world building مطرح نیست، بلکه کشف و شهود عوالم متوالی از طریق قوه خیالی با ویژگی های فوق مورد توجه است. تحت چنین شرایطی است که وجود عالم مثال در سلوک یک امر لازم و بدیهی به حساب می آید. اصولاً سلوک با اعتقاد به عوالم متوالی و تعدد مراتب باطنی معنا می دهد و نه متوازی. اگر عالم مثال در منظومه عوالم متوالی نبود و «شیخ الغیب» که یک راهنمای مثالی است دستگیر سالک نباشد، اصولاً سلوکی صورت نمی گرفت و کشف و شهودی رخ نمی داد.

این که ما به جای مفهوم مجعول و تصنعی «همزاد» در قول به عوالم یا ابعاد موازی با این جهان، در عرفان اصیل به مفهوم «شیخ الغیب»<sup>۱۷</sup> در عالم مثال برمی خوریم، امری تصادفی و از سر اتفاق نیست. جمالتی نظیر «یحذوا حذو العالم الحسی» (شیرازی، ۱۴۱۰ ق: ۶۹/۴؛ شیرازی، بی تا الف: ۱۸۷؛ کازرونی، ۱۳۸۳: ۴۹۴؛ شهروزی، ۱۳۸۳: ۴۶۱) که در عرفان و فلسفه اسلامی درباره عالم مثال وجود دارد، به هیچ وجه دال بر «توازی» یا وجود «همزاد» نیست. در روایات اسلامی نیز از عالم مثال که بالاتر از عالم ماده است، سخن به میان آمده، از آن با نام «جابر سا» یاد شده است.<sup>۱۸</sup> هر انسانی با جسم و من مثالی خود در جابرسا حضور دارد؛ چنان که امام صادق (ع) فرمود: «ما من مؤمن الا وله مثال فی العرش...» (مجلسی، ۱۴۰۳ ق: کتاب اسماء العالم / ۳۵۴).

من مثالی یا همان شیخ الغیب، بسیار متفاوت است با همزاد در عوالم موازی. سالک می تواند با مرگ اختیاری و خلع از بدن و حواس مادی و از این بالاتر، با منسلخ شدن از قوه خیال خویش، من مثالی و عین نفسش را در عالم مثال مشاهده کند و با اصل آسمانی و رب النوع خود روبه رو شود. آینه تصویر سالک با دید خود او به او می نگرد و سالک به او با نگاه خود او می نگرد (کربن، ۱۳۷۱: ۳۰۳-۳۰۵). این جاست که هر انسانی مظهر اسم (خالق، مصور، و باری) خداوند می شود. این پیکره مثالی، راهنمای سالک است در سرزمین عجیب مثال که پیچیدگی های کشف و شهود را رمزگشایی می کند. شیخ الغیب می تواند حتی در این دنیا به برخی یاری رساند؛ چنانکه امام علی (ع) فرمود: «والله ما قلعت باب خبیر بقوة جسمانية ولكن قلعته بقوة ملکوتية (ربانية)» (بستان القلوب: ۳۷۲؛ شرح ابن میثم بحرانی علی المائه کله: ۲۵۷).

بنابراین، هر جا سخن از «محاذات» و «شیخ الغیب» به میان آمد، دال بر توازی و همزاد نیست. غربی ها «بُعد» را با «عالم مستقل» خلط کرده اند. جهان ما دارای «ابعاد» موازی است و نه «عوالم» موازی. در عرفان اسلامی عوالم موازی وجود ندارد، ولی وجود ابعاد موازی را

می‌توان با بهره‌گیری از بحث عالم مثال، تا حدودی توجیه کرد. برخی شئون عالم مثال، ابعاد موازی جهان ماده را تشکیل می‌دهد. هر ماده‌ای دارای یک روح مثالی است و هر ظاهری دارای باطنی غیبی که به موازات یک‌دیگر و در تعامل با هم هستند. از این جهت، عالم مثال و برزخ در مراتب فرودست خویش در همین جهان مادی در جریان است.<sup>۱۹</sup> ابعاد گوناگون این جهان، به موازات این جهان وجود دارند، گرچه خود اصالتاً متعلق به جهانی متوالی با این جهان، یعنی عالم مثال هستند. پس می‌توان قائل به توازی در عین توالی شد. البته این توازی زیر مجموعه توالی خاصی است که تداخل و در هم تنیدگی عالم مثال در عالم ماده ایجاد کرده است. اصل در توالی است، اما ویژگی تداخل باعث می‌شود که عوالم گوناگون در مراتبی به موازات یک‌دیگر در جریان باشند؛ در مراتب پایین‌تر خود، به موازات با عالم فرودست و در مراتب بالاتر خود به موازات با عالم فرادست.

### ۶. هنر تجسم خیال است

خلاقیت هنری، نشئت گرفته از قوه خیال هنرمند است. کشف و شهود، عامل تجلی صور خیال بر نفس سالک بوده، هنرمند با بهره‌گیری از قوه خیال خویش، این تصاویر را تجسم می‌بخشد و به شکلی محسوس در عالم ماده، عرضه می‌دارد. بدیهی است که در این جا مراد از خیال، خیال فلسفی است. رابطه تنگاتنگی بین قوه خلاقه هنرمند اصیل (خیال فلسفی) و کشف و شهود (خیال مجرد عرفانی) برقرار است. صدرا یکی از ویژگی‌های بارز پیامبران را، همین برخورداری از قوه خیال بسیار قوی می‌داند؛ تا جایی که در بیداری هم می‌توانند از عالم غیب، اصوات، و صور مثالی برخوردار شدند (شیرازی، ۱۳۸۲: ۳۴۲).

رسالت هنر، تجسم، یا تجسد یک حقیقت مثالی در قالب لفظ یا شیء محسوس مادی، یا تمثیل یک امر محسوس مادی در قالب یک حقیقت مجرد یا نیمه‌مجرد در عوالم واسط است. اعجاز هنر در نمایش و اثبات تناقض‌های پنهان در دنیای به نظر منطقی و حساب‌شده ماست، به گونه‌ای که اموری چون «در هم تنیدگی تجرد و ماده»، «تفکیک صورت از جرم»، و «آمد و شد میان تمثیل و تجسم» کاملاً مقبول افتد. مهم‌ترین ابزار هنر برای انجام این کار سترگ، تحریک و تلطیف احساسات است. گرچه هنرمند در این مقام به ساحر و معجزه‌گر شباهت دارد، ولی اطلاق سحر و اعجاز برای چنین فرایندی خالی از مسامحه نیست. از آن‌جا که تمثیل و تجسم امور مجرد و مثالی و تروح و تجرد امور مادی و جسمانی در «مقام کن» میسر است، پس هنرمند بالاتر از هر ساحر، افسون‌گر و کیمیاگری

در مقام یک آفریننده، مظهر اسم «خالق» الهی است. هیچ کس خارج از مجرای اراده الهی، نمی‌تواند دست به آفرینش بزند.

صدرا فرایند تروح و نیز تمثل و تجسم را فرایندی درونی دانسته است. در منظومه فکری او، «تروح» به معنای سفر به دیار نورانی خیال منفصل یا عالم عقول، همان سفر نفس ناطقه انسانی در خویشتن خویش است؛ سفری که به بازیافتن حقیقت منجر می‌شود: «هنری این چنین که با شهود آغاز شده است، با حقیقت بقا می‌یابد. برای همین است که در حکمت او، قوه متخیله یا مصوره از اهمیت والایی برخوردار است» (ندیمی، ۱۳۷۸: ۹).

هنر امری وجودی است. حکما وجود را دارای چهار قسم عینی، ذهنی، لفظی، و کتبی دانسته‌اند (نسفی، ۱۳۵۹: ۳۲). مقوله هنر، از حصه لفظی و کتبی وجود است (← فولادی، ۱۳۸۵: ۵۷)؛ برای مثال، ادبیات عبارت است از تغییر کارکرد زبان از پرداختن به الفاظ و امور وضعی، به مرتبه مثالی یا حتی فراطبیعی. بسیاری از ویژگی‌های عالم مثال در هنر و ادبیات نیز وجود دارد، از جمله شهود، الهام، و تأویل‌پذیری که در هر اثر هنری حضور دارند. خلاقیت هنرمند، ریشه در خیال خلاق وی دارد.

غلبه فلسفه مادی‌گرای غرب، به قیمت نادیده‌گرفتن این نیروی عظیم (قوه خیال) به‌ویژه در حوزه هنر تمام‌شده است. وقتی مرتبه خیال متصل و مجرد در وجود آدمی از اعتبار بیفتد، عالم مثال (منفصل و مطلق) و ملکوت بیرون از وجود آدمی و در ارتباط با آن را نخواهیم داشت. هنری کربن درباره نحوه ناپدیدشدن عالم مثال در غرب می‌نویسد:

این زوال و انحطاط در غرب از هنگامی آغاز شد که آیین ابن رشد، کیهان‌شناسی ابن سینا را همراه با سلسله مراتب فرشتگان واسطه مرکب از نفوس یا نفوس فلکی، مردود شمرد. این نفوس فلکی ... از موهبت قوه خیال به خالص‌ترین صورت آن برخوردار بود. آن‌گاه که عالم این نفوس ناپدید شد، قوه خیال نیز مختل گردید و کوچک‌شده شد (کربن، ۱۳۷۲: ۶۲).

وی به صراحت از انحراف قوه خیال در غرب می‌گوید (همان: ۶۳) و تفاوت عمده هنر و فرهنگ اسلامی را با غرب، در بی‌توجهی به ساحت خیال می‌جوید:

هنر و تخیل در فرهنگ سنتی اسلامی با ویژگی‌هایی چون قداست، جدیت، وقار، شیوه‌پردازی، و معنا متمایز می‌شود. نه اتوپیاها، نه قصه‌های علمی-تخیلی و نه حتی امگاپوینت (omega point) شوم ما، هیچ‌یک در عبور از این عالم به سوی ناکجاآباد [عالم مثال منفصل] توفیقی ندارند. آنان که اقلیم هشتم را شناختند، به جعل اتوپیا پرداختند،

چنان‌که غایت تفکر شیعی نیز تحقق یک خیال خام اجتماعی - سیاسی نیست؛ این تفکر یک معادشناسی است، نوعی انتظار است، و این چنین، هم‌اکنون و همین‌جا بر حضوری حقیقی در عالم دیگر دلالت دارد و بر آن عالم شهادت می‌دهد (همان).

هنر و ادبیات، چیزی جز نقب‌زدن به عوالم والا به وسیله قوه خیال نیست. برای هنر دو چیز بسیار ضروری است: اعتقاد به وجود عالم واسط مثال (منفصل) و قوه واسط خیال (متصل). وجود مقوله هنر در جهان محسوس، یکی از برترین براهین امکان و تحقق عوالم متوالی و موازی غیر محسوس در کنار هم است. فلسفه صرفاً عقل‌گرا، نمی‌تواند به طور مستقل و بدون واسطه از جهانی غیر از جهان محسوس برخوردار شود. چنین فلسفه‌ای ذاتاً در تقابل با هنر است، زیرا هنر تجسم خیال است. این‌که هنر در دنیای ما تا این حد مهم و مسئله‌ساز است، خود نشان‌گر وجود دنیای دیگری غیر از این عالم است، دنیایی که حقایق آن ثابت و ایستا نیست بلکه متغیر و پویا و سیال است. هنرمند کسی است که با بهره‌گیری از خیال، نقاط اتصال عالم ماده را با عالم مثال دریابد، از ظاهر به باطن برسد و آن را با زبانی وهم‌انگیز که همان زبان هنر است، به دیگران منتقل کند. مهم‌ترین تفاوت هنرمند عارف و عارف صرف، در التزام یا عدم التزام به انتقال مفاهیم دریافتی نهفته است.

عارف الزامی نمی‌بیند که یافته‌های شهودی خود را به دیگران هم انتقال دهد، چه اگر حال خود را با بیانی زیباشناسانه و به مدد صورت‌های خیالی و در بستری از عاطفه‌های انسانی چنان واگوید که نظیر همین حال برای مخاطب نیز پدید آید، پای در وادی هنر نهاده است. برای همین است که باید نسبت میان عرفان و هنر را نسبت عموم و خصوص مطلق بدانیم (باوندیان، ۱۳۸۹: ۷۳).

آن‌چه عارف در شهودات خویش بدان می‌رسد، یا غیر قابل ارائه است یا فقط با زبان هنر بیان خواهد شد. کارکرد هنر، ظهور ابعاد مثالی جهان در قالب صور خیال هنرمند، با بهره‌گیری از تکنیک‌های بیان هنری که عبارت است از زبان اشارت و نه عبارت. متفکران اسلامی به زبان اشارت هنری، «تشبیهات» و «الفاظ مشابه» گفته‌اند؛

عالم خیال، وجه مشترک بین تمام رشته‌های هنری با تکنیک‌های مختلف است. اگر خیال نباشد، هنر با علم و صنعت تفاوتی نخواهد داشت. از نظر حکما و عرفا، خیال عالمی است واقعی و حقیقی، برتر از واقعیات این جهانی. واقعیت و حقیقت عالم خیال، به مراتب بیش‌تر از عالمی است که ما آن را عالم محسوس می‌دانیم (پورجوادی، ۱۳۶۵: ۱۱).

کسی که به خیال مجرد رسید، هرچه در عالم خیال ببیند، در عالم واقع محقق خواهد

شد؛ همانند انبیا و اولیا که آن‌چه در خواب می‌دیدند، در واقع محقق می‌شد و میان این دو عالم برای ایشان جدایی و مفارقتی وجود نداشت. در این مرحله، خیال تابع جهان محسوس نیست، بلکه از قوانین عالم مثال تبعیت می‌کند. هرچه تجرد خیال بیشتر باشد، دستیابی آن به حقیقت بیشتر خواهد بود. هرچه از تجرد کاسته شود، در نهایت چیزی جز «خیال باطل» و «اضغاث احلام» (خواب‌های پریشان که تعبیری ندارند) نخواهیم داشت (← مقدمه قیصری، فصل ۶). پس مراد حکما و عرفا از برتری حقیقت در عالم خیال نسبت به حقایق مادی، هر خیالی نیست؛ بلکه خیال مجرد است. خیال آدمی هر چه در طبقات عالم مثال بیشتر صعود کند، از تجرد بیشتر برخوردار می‌شود. اگر هنر و شعر، برگرفته از چنین خیالی باشد، مشعر حقیقت خواهد بود، وگرنه قرآن آن را تافته و بافته ذهنی مادی و فاقد ارزش معنوی می‌داند:

قال ربی یعلم القول فی السماء و الارض و هو السميع العليم. بل قالوا اضغاث احلام بل افتراه بل هو شاعر فلیاتنا بایة کما ارسل الاولون؛ [پیامبر] گفت پروردگرم [هر] گفتار [ی] را در آسمان و زمین می‌داند و اوست شنوای دانا. بلکه گفتند خواب‌های شوریده است [نه] بلکه آن را بریافته و او شاعر است. پس همان گونه که برای پیشینیان هم عرضه شد باید برای ما نشانه‌ای بیاورد (انبیا: ۴ و ۵).

قالوا اضغاث احلام و ما نحن بتاویل الاحلام بعالمین؛ گفتند خواب‌هایی است پریشان و ما به تعبیر خواب‌های آشفته دانا نیستیم (یوسف: ۴۴).

اثر هنری با اوصاف فوق، برخاسته از فطرتی پاک نبوده، رابطه‌ی سالمی با دیگران برقرار نخواهد کرد. بنابراین، هنرمند واقعی کسی است که همانند انبیا و اولیا به سوی خیال مجرد سلوک داشته، به درجه‌ای از آن نزدیک شده باشد. هنر بدون این سلوک، فاقد ارزش خواهد بود. «گاهی خیال هنرمند به درجه‌ی تجرد و صفا می‌رسد و صوری که در نفس او متمثل و متجسد می‌شود، تمثیل حقایق برتر و اعلی می‌گردد» (اعوانی، ۱۳۷۵: ۳۶۶).

هنرمند فقط در این صورت می‌تواند مظهر اسم «خلاق» شود، دست به آفرینش هنری بزند و روح خلاقانه نهفته در عالم صغیر هر انسانی را نیز بیدار کند. کارکرد یک هنرمند، برابر است با کارکرد عالم مثال که برزخ لاهوت و ناسوت است. هنرمند سالک، واسطه انتقال حقایق از لاهوت به ناسوت است. وی با سیر صعودی و نزولی در این عوالم، می‌تواند دستاوردهای هنری سترگی را برای دیگران به ارمغان بیاورد. هنرمندی که قوه خیالش از توهمات ناسوتی پالایش نیافته، در مراتب مجرد مثالی نهفته در این جهان سیر

نکرده است و فقط در تاریکی‌های ناسوت نفس خویش پرسه زده است، خواب‌های پریشانش تأویلی نخواهد داشت. هنرمندی که به خیال منفصل راه نیافته، پرندۀ خیالش در قفس خیال متصل و مقید به این جهان، مجال چندانی برای پریدن ندارد. آنچه او ارائه می‌دهد، واقعیات جاری و نازل زمینی است. وی با تکنیک، فرم و ساختار و نگرشی جدید و جذاب جذب مخاطب کند، ولی بهره‌ای از آسمان‌ها نخواهد داشت.

## ۷. نتیجه‌گیری

عالم مثال بیرون از انسان، جایگاه تجلی و تنزل حقایق معقول به مرتبۀ صور محسوس، و ارتقای صور محسوس و نزدیک‌شدنشان به حقایق معقول، در عالمی است لطیف‌تر از ماده. عالم خیال در انسان نیز دارای همین جایگاه است، با این تفاوت که تمام مراتب و عوالم از ناسوت (ماده) تا ملکوت (خیال و مثال) و نیز جبروت و لاهوت، همگی در وجود آدمی زمینه بروز و ظهور دارد. آدمی می‌تواند به واسطه قوه خیال و پالایش آن، به عالم مثال و خیال منفصل خویش ارتقا یافته، حقایق را از مرتبۀ جبروت و لاهوت برگیرد و تا مرتبۀ ناسوت تنزل دهد.

عالم مثال، خاستگاه هنر بوده، هنر نیز زبان بیان آن است در عالم ماده. انسان می‌تواند با تربیت قوای خلاقه و خیال خویش، به جایی برسد که زیبایی‌های نهفته در موجودات را که متعلق به عالمی دیگری است، بسی لطیف‌تر و زیباتر از این عالم، کشف کند. پس از این کشف، او نمی‌تواند آنچه دریافت کرده است را با زبان متداول در عالم ماده به برای دیگران بازگو کند؛ بلکه نیازمند زبانی میانجی‌گر و واسط میان این عالم و عالم مثال است؛ زبانی که از نظام معنایی دیگری تبعیت می‌کند. از این نظر، هنر برتر از علم و صنعت است. هر علمی درصدد توضیح و تبیین هستی است، ولی هنر در مقام شهود، نشان‌دادن و جلوه‌گرساختن هستی است. پس هنر به آفرینش هستی پهلوی می‌زند. یک اثر خلاقانه هنری، نمودار آفرینش است.

عرفان اسلامی قائل به توالی عوالم است، نه توازی؛ زیرا عرفانی وحدت‌انگار است. یگانه ابزار شناخت این وحدت، خیال است. خیال جامع اضداد مادی با معنوی و مبدل جمیع عوالم و کثرات گاه متباین است به یک نظام هماهنگ و در هم تنیده سحرآمیز. خیال قوه‌ای است که ماده و معنا را با هم سازگار می‌کند، و بسیاری از حقایق که از دید عقل پنهان است و عقل جزئی آن را غیر ممکن (متناقض‌نما) می‌داند را تبیین می‌کند. خیال بر

خلاف عقل، میان علت و معلول جدایی نمی‌اندازد. ارزش هنر به این است که نتایج سلوک یک خیال تزکیه شده یا مجرد را در قالبی حسی، تصویری، مجسم، ممثل، کاملاً قابل درک، و نه معقول، علمی و نظری، در اختیار دیگران قرار بدهد. هنر به خیال تجسم می‌بخشد و ذهن را آماده پذیرش هزاران گزاره احساسی و مثالی می‌کند.

عدم اعتقاد به توالی، ما را از معاد و وحدت که زیربنای عرفان اسلامی است، تهی می‌کند. تمام چیزهایی که امثال ملاصدرا با اثبات نظریه عالم مثال و خیال در صدد توجیه آن برآمده بودند، از جمله ایمان به غیب (الذین یؤمنون بالغیب)، و معراج جسمانی به واسطه توازی عوالم، انکار می‌شود. اعتقاد به توازی، اعتقاد به خیال غیر مجرد، پوچ و بیهوده است. خیال برآمده از توازی عوالم که امروزه هنر غرب و به‌ویژه سینمای هالیوود<sup>۲۰</sup> توجه معناداری به آن دارد، یا افسانه‌ای است بی‌بهره از حقیقت، یا از مقوله صور خیالی است که با مصرف مواد مخدر و روان‌گردان پدیدار می‌شود.

در اسلام به وضوح آمده است که دسترسی به عوالم دیگر به واسطه علوم و وسایط زمینی هرگز برای کسی میسر نخواهد بود: «یا معشر الجن و الانس إن استطعتم أن تنفذوا من أقطار السموات و الأرض فانفذوا لا تنفذون إلا بسلطان» (سوره الرحمن: ۳۳): ای گروه جن و انس، اگر بخواهید از اقطار آسمان‌ها و زمین بگذرید، قادر نیستید مگر به اذن پروردگار.

یگانه راه نیل به این مقصود، تزکیه خیال مجرد و تأنیس روح با این عوالم روحانی است، به اضافه اذن الهی و شمول الطاف خداوندی.

از منظر حکمت متعالیه، خیال از چنان جایگاهی برخوردار است که می‌توان آن را یگانه ابزار اتصال انسان به هر گونه حقیقت و از جمله حضرت حق برشمرد. عزیمت سالک در عرفان اسلامی و هنرمند به وحدت، همه از راه خیال و تزکیه آن است. جالب این‌که آن‌چه می‌تواند حلقه اتصال انسان به خدا باشد، همچنین می‌تواند نقطه عزیمت او به سوی ثنویت و سیر از کثرت به کثراتی نامتناهی و بی‌انجام باشد.

امثال ابن عربی، سهروردی، و ملاصدرا جدایی ظاهری بین شناسا و موضوع شناسایی را با هم‌نوع دانستن شناخت و موضوع آن که همانا اصل اصیل «وجود» است، منتفی می‌دانند و بر ثنویت غرب فائق می‌آیند. جهان سایه خداست و یگانه ابزار شناخت، معرفت شهودی است. از آن‌جا که قانون نور و سایه بر تمام گیتی حاکم است، پس ادراک و مُدرک هر دو از یک جنس (نور) هستند و هیچ‌گونه جدایی و ثنویت در کار نیست. قوه خیال، یک نیروی عظیم در انسان‌هاست که آشتی‌دهنده تنزیه و تشبیه است.

## پی‌نوشت

۱. دو وجه تسمیه برای این اسم (عالم مثال) ذکر کرده‌اند: اول آن‌که این عالم هم مثل عالم حس بوده و هم مثل عالم عقل، از خواص هر دو بهره‌مند است؛ دیگر آن‌که مثال و نمونه‌ای از جمیع صور عالم حس در این عالم موجود است (← بهایی لاهیجی، ۱۳۷۲: ۱۷۳).
۲. در ادبیات عرفانی نیز، سهروردی اصطلاح «ناکجاآباد» را به‌زیبایی برای این عالم جعل کرده است؛ به معنای سرزمین لامکان، یا مکانی بیرون از مکان. ناکجاآباد را عموماً به رنگ سبز زمردی وصف کرده‌اند و در فرهنگ شیعی برخی از علما آن را «سرزمین امام غایب» دانسته‌اند (کرین، ۱۳۷۴: ۱۵۰ و ۱۵۱).
۳. مثال صعودی در عرفان، مطابق است با عالم برزخ در کلام؛ البته فارغ از برخی اختلافات جزئی (← ترکاشوند و میر سپاه، ۱۳۹۰: ۱۱۴).
۴. حواس ظاهری: بینایی، شنوایی، بویایی، چشایی، و بساوایی؛ و حواس باطنی: حس مشترک، خیال، وهم، حافظه، و متصرفه.
۵. سهروردی و ابن عربی، صور منعکس در آینه را از جنس صور برزخی و مثالی می‌دانند (شهرزی، ۱۳۷۲: ۴۰۹؛ ابن عربی، ۱۴۰۵ ق: ۳/ ۶۲).
۶. برای دیدن برخی از استدلال‌های مخالفان نظریه عوالم واسط، ← ابن سینا، ۱۳۸۴: ۱۶۷/۱؛ شیرازی، ۱۴۱۰ ق: ۴/ ۳۳؛ لاهیجی، ۱۳۷۲: ۶۰۴. برای دیدن مجموعه پاسخ‌ها به ایشان و استدلال طرف‌داران این نظریه، ← ایمانپور، ۱۳۸۴: ۳۶-۴۰.
۷. محمد غزالی در *مشکوة الأنوار*، در تفسیر آیه نور، ترکیب «فانوس خیال» را در وصف روح، نور، و موجودات خیالی و مثالی ابداع کرد.
۸. برای دیدن دیدگاه‌های سهروردی درباره عالم مثال و خیال، ← سهروردی، ۱۳۷۲: ۲/ ۲۴۲-۲۱۱.
۹. محمود الغراب دیدگاه‌های ابن عربی را درباره عالم مثال و خیال که در آثار او، به‌ویژه *فتوحات* و *فصوص* پراکنده است، در کتاب *الخیال، عالم البرزخ، و المثال* ... (۱۴۰۴ ق) گردآوری کرده است.
۱۰. حضرات خمس: غیب مطلقه، عقول و نفوس کلیه (عالم جبروتیه و ملکوتیه)، عالم مثال یا عالم خیال، شهادت مطلقه (عالم حس) و انسان کامل محمدی.
۱۱. برای مشاهده تفاوت‌های مثال نزولی با صعودی از منظر ملاصدرا و هانری کرین، ← ارشد ریاحی و واسعی، ۱۳۸۸: ۸۴.
۱۲. البته شهید مطهری و مصباح‌یزدی برآنند که فلسفه چنان که باید و شاید، قادر به اثبات عوالم متوسط نیست و بهتر است که در این زمینه به آنچه در کتاب و سنت آمده بسنده کرد، یا این‌که خود اهل کشف و شهود بود (طباطبایی، ۱۳۸۵، ۱۹۴/۵؛ مصباح‌یزدی، ۱۳۷۷: ۲/ ۱۷۹).



۱۳. هانری کربن بارها این گونه تفلسف غربی را نقد کرده است. وی معرفت برتر را همان معرفت شهودی می‌داند که سهروردی با طرح نظریه عالم مثال به آن دست یافته است (کربن، ۱۳۷۱: ۲۴۸). وی گرایش فلسفه غرب به علوم پوزیتیو و تکیه بر شناخت حاصل از عقل و حس و نادیده گرفتن علم حضوری و شهودی را، مردود می‌داند (کربن، ۱۳۷۴: ۳).
۱۴. ابن عربی به صیاغ مضارع «یحبهم و یحبونه» (مائده: ۵۴) استناد می‌کند که محبت امری غائب، و در نتیجه، معدوم نسبی است (ابن عربی، ۱۴۰۵ ق: ۲ / ۳۳۲). حتی کسی که به مرتبه شهود و علم حضوری رسیده است نیز، نمی‌تواند آن حقیقت واحد را درک کند؛ زیرا آن وجود بی‌نهایت، جلواتی دارد و خود در پس پرده آن‌هاست (همان: ۲ / ۳۲۲ و ۳۲۳).
۱۵. تبدیل یا فنای خیال را، می‌توان مرتبه‌ای از فنای مطلق دانست. در این مرتبه، خیال سالک مطابق با حقایق مندرج در عوالم ماورا و از جمله عالم مثال، به تجرد می‌رسد، تزکیه می‌شود، و از توهمات مادی خالی می‌شود. همان دلی که خیال را درک می‌کرد، اکنون خود، محل خیال شده و به خیال پیوسته است و دیگر آن دل سابق نیست؛  
ز بس بستم خیال تو، تو گشتم پای تا سر من      تو آمد خُرده خُرده، رفت من آهسته آهسته
۱۶. شهود در اصطلاح، بیش‌تر در معنای عام «علم حضوری» به کار رفته است. این واژه همچنین به معنای مشاهده و رؤیت به کار رفته است، که از مراتب شهود هستند. در این مبحث در بیش‌تر موارد، مراد از شهود، یکی از مهم‌ترین مراتب آن، یعنی رؤیت است.
۱۷. گزارش‌های بسیاری از ادیان و فرهنگ‌های عرفانی متفاوت، درباره شهود این پیکره مثالی وجود دارد و اسامی گوناگونی به آن داده‌اند: دئنا، عقل سرخ، شیخ‌الغیب، جاوید خرد، سوفیا (Sophia Aetena)، عقل فعال، اسفندارمز، فرشته حکمت، وهومنه (بهمن)، خضر، ولی کامل، سیمرخ، هدهد، مینوی خرد (روح‌العقل)، و ... . ایرانیان باستان، کالبد روح یا جسم هورقلیایی را در عالم مثال و جهان مینوی «فروهر» می‌گفتند، هندوان «لینگا شاریرا»، مصریان «کا»، عبرانیان «نفس»، و یونانیان «آشما» می‌خواندند. فیثاغورث آن را «ائی دلون»، یعنی محمل روح نامید و آلان کاردک، پدر روح‌شناسی نو، به آن «پریسپری» گفت (کزازی، ۱۳۷۲: ۱۰۳).
۱۸. برای دیدن برخی از این روایات، ← پورنامداریان، ۱۳۶۷: ۲۰۶. به نظر می‌رسد که منظور از دو مشرق و دو مغرب در آیه «رب المشرقین و رب المغربین» (الرحمن: ۱۷)، اشاره به مشرق و مغرب مادی و مشرق و مغرب مثالی (جابلقا و جابرسا) باشد. قرآن با آوردن کلمه «العالمین» در اولین آیه سوره حمد، راه را برای اندیشه در باب تعدد عوالم باز کرده است. همچنین در قرآن تجلی فرشته در این دنیا بر مریم بنت عمران، به صراحت «تمثل» خوانده شده است (فتمثل لها بشراً سوياً). این یعنی نه تنها عوالم متعددی وجود دارد، بلکه تجسم و تمثل در آن‌ها در جریان بوده، می‌توان از عالمی به عالم دیگر رفت.

۱۹. همچنین عالم اجنه و شیاطین (عالم دخان)، بعد موازی جهان ماده است. به نظر شیخ اشراق، این موجودات همراه با جمعی از فرشتگان، در طبقات پایین عالم مثال قرار دارند و نفوس خبیثه انسانی نیز پس از مفارقت از بدن به آنان می‌پیوندند (شهرزی، ۱۳۷۲: ۴۹۲ و ۴۹۵). پس طبقات پایین عالم مثال به جهت نزدیکی بیش ترشان به عالم ماده، بعد موازی دنیا به حساب می‌آیند. بیش تر رؤیت‌ها، رؤیاهای الهام‌ها، خلاقیت‌های هنری و حتی سحر، طلسمات و امور خوارق عادت را، باید مربوط به این طبقات نازله از عالم مثال دانست. بدیهی است که ساحت هنر راستین، برتر از این مرتبه است.

۲۰. در سال‌های اخیر، شاهد ظهور موج فیلم‌هایی با موضوع جهان موازی در قالب آثار شاخص هالیوودی، همچون «ماتریکس»، «آواتار»، «ترون (میراث)» و «تلقین» (Inception) هستیم که وجود چنین جهانی را به شیوه‌ای هنری، زیبا، و تأثیرگذار به بیننده القا می‌کنند. همچنین در سریال معروف و پربیننده «فرینج» (Fringe) (به علومی که ما را به جهان موازی وصل می‌کنند «Fringe Science» می‌گویند؛ مثل سایبرنتیک، تلپورتیشن، و سایکوکنسیس)، شخصیت فیلم داستان به کمک ماده مخدر کورتیکسیفان، از جهانی به جهانی دیگر رفت‌وآمد می‌کند.

## منابع

قرآن کریم.

ابراهیمی دینانی، غلامحسین (۱۳۶۶). شعاع اندیشه و شهود در فلسفه سهروردی، تهران: حکمت.  
ابراهیمی دینانی، غلامحسین (۱۳۷۹). شعاع اندیشه و شهود در فلسفه سهروردی، تهران: حکمت.  
ابن عربی (۱۴۰۵ ق). الفتوحات المکیة، تحقیق عثمان یحیی و ابراهیم مدکور، جلد‌های ۲ و ۳ و ۴ و ۶، قاهره: المكتبة العربية.

ابن عربی (۱۹۸۰). فصوص الحکم، بیروت: دارالکتب العربية.  
احمدی، حسن و سید محمدرضا حسینی خامنه (۱۳۸۸). «جایگاه عالم مثال در فلسفه سهروردی»، خردنامه، ش ۵۶.

آشتیانی، سیدالدین الدین (۱۳۵۹). معاد جسمانی، شرح بر زاد المسافر ملاصدرا، تهران: انجمن اسلامی حکمت و فلسفه ایران.

آشتیانی، سید جلال الدین (۱۳۶۵). شرح مقدمه فیصری بر فصوص الحکم، قم: دفتر تبلیغات اسلامی.  
آشتیانی، سید جلال الدین (۱۳۷۲). تعلیقات بر رساله نوریه در عالم مثال، تهران: سازمان تبلیغات اسلامی.  
ارشاد ریاحی، علی و صفیه واسعی (۱۳۸۸). «عالم مثال از منظر ملاصدرا»، فصل‌نامه اندیشه دینی دانشگاه شیراز، پیاپی ۳۰.

اعوانی، غلامرضا (۱۳۷۵). حکمت هنر معنوی، تهران: گروس.

ایمانپور، منصور (۱۳۸۴). «عالم مثال (برزخ) مفصل در فلسفه ما»، خردنامه صدرا، ش ۴۲.

- اینس، ابراهیم (۱۳۶۷). المعجم الوسيط، تهران: دفتر نشر فرهنگ اسلامی.
- باوندیان، علیرضا (۱۳۸۹). «نقش خیال در فرایند آفرینش هنری»، اندیشه‌های نوین تربیتی، دوره ششم، ش ۱. بهایی لاهیجی، محمد بن محمد سعید (۱۳۷۲). رساله نوریه در عالم مثال، تعلیق و تصحیح جلال الدین آشتیانی، تهران: سازمان تبلیغات اسلامی.
- بو علی سینا، حسین بن عبدالله (۱۳۸۴). الاشارات و التنبیها، ج ۱، قم: مؤسسه مطبوعات دینی.
- بو علی سینا، حسین بن عبدالله (۱۴۰۴ ق.). الشفاء، الطبيعيات، قم: منشورات مكتبة آية الله المرعشي النجفي.
- پورجوادی، نصرالله (۱۳۶۵). «عالم خیال از نظر احمد غزالی»، معارف، ش ۸
- پورنامداریان، تقی (۱۳۶۷). رمز و داستان‌های رمزی در ادب فارسی، تحلیلی از داستان‌های عرفانی - فلسفی ابن سینا و سهروردی، تهران: علمی و فرهنگی.
- ترکاشوند، احسان و اکبر میرسپاه (۱۳۹۰). «سیری تطبیقی در معنای برزخ و مثال از دیدگاه فلاسفه، عرفا و متکلمان»، معرفت فلسفی، سال نهم، ش ۱.
- جامی، عبدالرحمن (۱۳۷۰). نقد النصوص فی شرح نقش النصوص، مقدمه و تصحیح و تعلیق ویلیام چیتیک و پیشگفتار سیدجلال الدین آشتیانی، تهران: مؤسسه مطالعات و تحقیقات فرهنگی.
- چیتیک، ویلیام (۱۳۸۴). عوالم خیال، ابن عربی و مسئله اختلاف ادیان، ترجمه قاسم کاکایی، تهران: هرمس.
- رضوی، مهدی امین (۱۳۷۷). سهروردی و مکتب اشراق، ترجمه دکتر مجد الدین کیوانی، تهران: نشر مرکز.
- رضی، هاشم (۱۳۸۰). حکمت خسروانی، حکمت اشراق و عرفان از زرتشت تا سهروردی، تهران: بهجت.
- سهروردی، شهاب الدین یحیی (۱۳۷۲). مجموعه مصنفات شیخ اشراق، تهران: مسسه مطالعات و تحقیقات فرهنگی.
- شاه‌نعمت‌الله ولی، سید نورالدین (۱۳۵۳). رساله‌های حضرت سید نور الدین شاه‌نعمت‌الله ولی، ج ۱، به کوشش سید جواد نوربخش، تهران: خانقاه نعمت‌اللهی.
- شهرودی، شمس الدین محمد (۱۳۷۲). شرح الحکمة الإشراق، تصحیح و مقدمه حسین ضیائی تربتی، تهران: مؤسسه مطالعات و تحقیقات فرهنگی.
- شهرودی، شمس الدین محمد (۱۳۸۳). رسائل شجرة الإلهية فی علوم الحقائق الربانية، مقدمه و تصحیح و تحقیق نجفقلی حبیبی، تهران: مؤسسه حکمت و فلسفه ایران.
- شیرازی، صدرالدین محمد (۱۳۶۲). رسائل فلسفی، تعلیق و مقدمه جلال الدین آشتیانی، قم: مرکز انتشارات دفتر تبلیغات اسلامی.
- شیرازی، صدرالدین محمد (۱۳۶۷). تفسیر القرآن الکریم، به تصحیح محمد خواجوی، ج ۵، قم: بیدار.
- شیرازی، صدرالدین محمد (۱۳۶۸). الحکمة المتعالیة فی الأسفار العقلیة الأربعة؛ صدرالدین محمد شیرازی، قم: مکتبة المصطفوی.
- شیرازی، صدرالدین محمد (۱۳۸۲). الشواهد الربویة، تعلیق و تصحیح جلال الدین آشتیانی، قم: مطبوعات دینی.
- شیرازی، صدرالدین محمد (۱۴۱۰ ق.). الحکمة المتعالیة فی الأسفار الأربعة، جلد‌های ۱ و ۴ و ۸ و ۹، بیروت: دار احیاء التراث العربی.

## ۲۸ مثال و خیال؛ جایگاه عوالم واسط در هستی‌شناسی و معرفت‌شناسی عرفانی و هنر

- شیرازی، صدرالدین محمد (بی تا الف). الحاشیة علی إلهیات الشفاء، قم: بیدار.
- شیرازی، صدرالدین محمد (بی تا ب). المبدأ و المعاد، قم: منشورات مکتبة المصطفوی.
- طباطبایی، محمد حسین (۱۳۸۵). اصول فلسفه و روش رئالیسم، مقدمه و پاورقی استاد مطهری، ج ۵، تهران: صدرا.
- عباس مطلق، فضیله (۲۰۰۱). الأصول الإشراقیة عند فلاسفة مغرب، بغداد: بیت‌الحکمة.
- فیاض لاهیجی، عبدالرزاق (۱۳۷۲). گوهر مراد، تصحیح و تعلیق قربانی لاهیجی، تهران: وزارت فرهنگ و ارشاد اسلامی.
- عفیفی، ابوالعلاء (۱۳۸۰). تعلیقات بر فصوص الحکم ابن عربی، تهران: الزهرا.
- فارابی، ابونصر (۱۴۰۵ ق). الجمع بین رأیی الحکیمین، به تصحیح البیر نصری نادر، تهران: الزهرا.
- فاضل، اسدی امجد (۱۳۸۶). «جایگاه خیال در معرفت‌شناسی رمانتیسیسم و عرفان اسلامی»، پژوهش زبان‌های خارجی، ش ۳۷.
- فرهنگ، «عالم مثال و ادبیات»، ش ۵۷.
- فولادی، علیرضا (۱۳۸۵). کزازی، میر جلال‌الدین (۱۳۷۲). رؤیا، حماسه، اسطوره، تهران: نشر مرکز.
- کازرونی، محمود بن مسعود (۱۳۸۳). شرح حکمة الأشراق سه‌روردی، به اهتمام عبدالله نورانی و مهدی محقق، تهران: انجمن آثار و مفاخر فرهنگی.
- کاشانی، کمال‌الدین عبدالرزاق (۱۳۷۰). اصطلاحات الصوفیه، ج ۱، به تحقیق محمد کمال ابراهیم جعفری، قم: بیدار.
- داریوش شایگان (۱۳۷۱). کرین، هانری: آفاق تفکر معنوی در اسلام ایرانی، ترجمه باقر پرهام، تهران: آگاه.
- کرین، هانری (۱۳۷۱). تاریخ فلسفه اسلامی، ترجمه اسدالله مبشری، تهران: امیرکبیر.
- کرین، هانری (۱۳۷۲). «عالم مثال»، ترجمه سیدمحمد آوینی، نامه فرهنگ، ش ۱۰ و ۱۱.
- کرین، هانری (۱۳۷۴). ارض ملکوت، ترجمه سید ضیاء‌الدین دهشیری، تهران: کتابخانه طهوری.
- مجلسی، محمدباقر (۱۴۰۳ ق). بحار الأنوار، ج ۵۷، بیروت: دار احیاء التراث العربی.
- مجموعه مصنفات شیخ اشراق؛ به تصحیح هانری کرین، ج ۲، تهران: مؤسسه مطالعات و تحقیقات فرهنگی (پژوهشگاه).
- مدنی، رامین (۱۳۸۶). «خیال، جوشش هنری هنرمند»، مجموعه معراج هنر، دانشگاه هنر اصفهان.
- مصباح یزدی، محمدتقی (۱۳۷۷). آموزش فلسفه، ج ۲، تهران: سازمان تبلیغات اسلامی.
- نجفی افرا، مهدی (۱۳۷۵). «مثل از افلاطون تا علامه»، کیهان اندیشه، ش ۶۸.
- ندیعی، هادی (۱۳۷۸). «تأملاتی در باب چیستی هنر از دیدگاه حکمت متعالیه»، رواق، ش ۴.
- نسفی، عزیز‌الدین (۱۳۵۹). کشف الحقایق، به کوشش احمد مهدوی دامغانی، تهران: بنگاه ترجمه و نشر کتاب.
- همایی، جلال‌الدین (۱۳۶۶). مولوی‌نامه، مولوی چه می‌گوید؟، ج ۱، تهران: مؤسسه نشر هما.