

تاریخ دریافت: ۹۷/۸/۱۴

فصلنامه علمی عرفان اسلامی

تاریخ پذیرش: ۹۸/۲/۱۰

سال هفدهم، شماره ۶۶، زمستان ۹۹

[DOR:20.1001.1.2008.0514.1399.17.66.1.3](https://doi.org/10.1017/2008.0514.1399.17.66.1.3)

مقاله پژوهشی

خیال خلاق در دیوان شمس تبریزی

زهره محمدعلی^۱

احمد غنی پور ملکشاه^۲

مرتضی محسنی^۳

مسعود روحانی^۴

چکیده

نظریه خیال در فلسفه و عرفان نظری جایگاه ویژه‌ای دارد. یکی از بزرگ‌ترین نظریه پردازان در حوزه خیال ابن عربی است. در کلام او، خیال در یک معنا، ماسوی الله و به صورت تجلی خداوند است اما خیال در معنای دوم واسط و برزخ بین مراتب است. در معنای دیگر قوه خیال در انسان نوعی ادراک است که بین صور محسوس و معانی مجرد جمع می‌کند. بر اساس آیه قرآن انسان در زمین جانشین آفریدگار خلاق است و می‌تواند با استمداد از خلاقیت خیال خویش دست به آفرینش‌های علمی، ادبی، هنری و... زده و منشأ وجود و کمال باشد. از مهم‌ترین اهداف پژوهش، تأکید بر نقش خیال خلاق در هویت‌بخشی به انسان سرگردان، برای رهایی از بحران بی هویتی و وصول به جایگاه حقیقی اوست و نیز پاسخ به این پرسش است که آیا دیوان شمس را می‌توان یکی از شاخصه‌های عرصه بهره‌مندی از خیال خلاق در ادبیات عرفانی دانست؟ و آیا اشعار مورد بررسی در تقویت و تثبیت جایگاه حقیقی انسان که صورتی از خداوند است تأثیرگذار است؟ در این پژوهش نظری، آراء مشترک ابن عربی و مولوی در نظریه تجلی خداوند در خلقت استخراج و با استفاده از شیوه تطبیقی-تحلیلی و به صورت کیفی مورد بررسی و واکاوی مفهومی قرار گرفته است. در نهایت با ارائه اشعار و مستندات، یافته‌ها حاکی از مثبت بودن پاسخ‌های پژوهش است.

کلید واژه‌ها:

عرفان، خیال، ابن عربی، مولوی، دیوان شمس.

^۱- دکتری رشته زبان و ادبیات فارسی، دانشگاه مازندران، ایران.

^۲- دانشیار گروه زبان و ادبیات فارسی، دانشگاه مازندران، ایران. نویسنده مسئول:

a.ghanipour@umz.ac.ir

^۳- دانشیار گروه زبان و ادبیات فارسی، دانشگاه مازندران، ایران.

^۴- دانشیار گروه زبان و ادبیات فارسی، دانشگاه مازندران، ایران.

پیشگفتار

۱-۱- بیان مسأله

نظریه خیال در نظام معرفتی مسلمانان، حائز اهمیت بوده و مطالب گسترده‌ای پیرامون آن بیان شده است؛ لذا در منطق، فلسفه، کلام، عرفان، تفسیر، قرآن و حدیث، نقش آفرینی نموده است. موضوع خیال اساساً در دو حوزه وجودشناسی (هستی‌شناسی) و معرفت‌شناسی (انسان‌شناسی) مطرح می‌شود. برخی از متفکران خیال را با تعریف انواع ویژگی‌های آن با مسأله شهود عارفان مرتبط دانسته و بر این باورند که دریافت حقایق دینی و عرفانی، مانند معنابخشی به حیات پس از مرگ بدون اعتقاد به عالم خیال یا واسطه قابل درک نبوده و نیز به درک صحیح موضوعات دینی خلل وارد می‌نماید و در نتیجه دستان انسان را از آستانه حیات فرا زمینی و ملکوتی کوتاه می‌سازد. تأمل در عنصر و کارکرد قوه خیال نیز می‌تواند از مهم‌ترین مبانی درک زیبایی‌شناسی در مقوله عرفان، حکمت و هنر به شمار آید. نزد حکیمان، خیال به دو نوع متصل و منفصل تقسیم می‌گردد که خیال متصل، یکی از قوای ادراک انسانی و خیال منفصل جهان خارج را نامند. ابن عربی از برجسته‌ترین نظریه‌پردازان در حوزه خیال، معتقد است که خداوند حقیقت وجود و وجود حقیقی است و ماسوی‌الله و غیر او موجودیت حقیقی ندارند و هرچه هست اوست و خلقت به وسیله «عماء» یا نفس رحمانی خداوند و بر پایه خیال مبتنی گشته است.

در کلام ابن عربی، خیال در یک معنا همان ماسوی‌الله است که به صورت تجلی خداوند، ابتدا بر اسماء خویش و سپس بر اعیان ثابت است. «به این معنا خیال همان است که ابن عربی از آن به نفس رحمانی تعبیر می‌کند. همه عالم، خیالی بیش نیست و خلقت همین خیال است. ابن عربی به همین دلیل در تبیین رابطه خالق و مخلوق با الگوی خلق از عدم مخالفت ورزیده و معتقد است عالم هیچ گاه 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 رسیده و به جای ارائه خلق از عدم، الگوی تجلی را بنا می‌نهد.» (کوربن، ۱۳۹۰: ۲۱).

در باور ابن عربی، خیال در معنای دوم برزخ یا واسطه بین مراتب است. او جهان و انسان را دارای بیش از یک ساحت می‌داند که در ساحت واسطه یا خیال، مراتب فراتر و فروتر به هم می‌رسند و در عالم برزخ رابطه میان آن دو عالم امکان‌پذیر می‌شود. به عنوان مثال ساحت طبیعت در مرتبه نازل و ساحت مجردات در مرتبه عالی قرار دارند؛ عالم مثال واسطه این دو عالم است درعالم واسطه است که اجسام مجرد و مجردات تجسم پیدا می‌کنند و بدین‌سان رابطه میان دو عالم معنادار

می‌گردد. شیخ، خیال را در دو معنای مستقل و متفاوت اما دارای پیوندی مشترک می‌داند که این پیوند مشترک همان خلاقیت خیال است. در نگاه ابن عربی، انسان به صورت خداوند آفریده شده و خلیفه و جانشین خداوند در زمین است (ابن عربی، ج ۱، ۱۶۵). در کنار این نکته اساسی و تعیین‌کننده وضعیت انسان در این خاکدان، خدا به آدمی «علم الاسماء» را آموخته است و بدین ترتیب در آفرینش عالم و آدم در قوس نزول، همه چیز مهیا شده برای این که آدمی بتواند در پهنه زمین کار خدایی و هنرنمایی کند (حکمت، ۱۳۸۴: ۲۱۰). شیخ در این زمینه چنین می‌گوید: «العارف یخلق بهمته ما یشاء». اگر در انسان عارف هنرمند و آفرینشگر، نیروی خلاقیت دل به فعلیت شایسته برسد می‌تواند به اذن خداوند همان نمونه خلاقیت مبدا هستی که به صورت خیال خلاق بود را تکرار کند بدین‌گونه که چون خلقت به صورت تجلی است عارف نیز می‌تواند آنچه را که در مرتبه بالاتر موجود است در مرتبه فروتر متجلی بسازد و خیال به این معنا خلاق است و امکان این خلاقیت در همه انسان‌ها به درجات مختلف وجود دارد (کوربن، ۱۳۹۰: ۲۳). اگر قدرت خلاقیت انسان‌ها در مجرای صحیح صورت بگیرد به خلق اثر هنری یا ادبی و... منجر می‌گردد. بر این اساس خلاقیت هنری، دیگر نه خلاقیت به معنای مجازی کلمه و نه تنها استعداد بشری بلکه لطیفه‌ای در نهاد بشر است که در صورت اتحاد با مرتبه بالاتر می‌تواند منشا وجود و کمال بوده، درهویت‌بخشی به انسان در عصری هویتی حاکم شایان توجه باشد؛ زیرا وصول به آگاهی و دانایی که از نیازهای فطری انسان است، در گرو درک حقیقی از استعدادها و فراهم آمدن شرایط دستیابی به آن‌ها است.

مولوی را می‌توان از جمله شعرای باورمند به نظریه تجلی محسوب نمود. او با بهره‌گیری از خیال خلاق در تصویرآفرینی خود، مخاطبین را در شور حاصل از شهودات خود سهیم می‌نماید، او در برخی از اشعار خود به ارائه مفاهیم مرتبط با این نظریه پرداخته است که خود شاهدهی بر این مدعاست. نگارندگان کوشیده‌اند با استناد به ارائه نمونه‌هایی از اشعار دیوان شمس در حوزه ادبیات عرفانی پاسخگوی سؤال پژوهش باشند.

۲-۱- سؤال پژوهش:

کوشش پژوهشگران بر مبنای پاسخ به این پرسش است که آیا امکان استفاده از قوه خیال خلاق برای وصول به جایگاه حقیقی انسان وجود دارد؟ و آیا مولوی در دیوان شمس از این امکان بهره جسته است؟

۳-۱- روش پژوهش:

در این پژوهش ابتدا به جایگاه و نقش خیال نزد حکیمان، فلاسفه و عارفان از متقدمین و برخی متأخرین پرداخته شده است؛ سپس پژوهشگران به ارائه مبانی نظری و دسته بندی واژگان مرتبط با مفاهیم خیال و تجلی در پیدایش خلقت با توجه به مبانی فکری مشترک مولوی و ابن عربی پرداخته و ضمن توجه به خلاقیت خیال شاعر در آفرینش دیوان شمس با ارائه نمونه اشعار، به بررسی و تحلیل مفهومی آن‌ها اهتمام نموده‌اند. این پژوهش از نوع نظری و با رویکرد تطبیقی تحلیلی ارائه شده است و روش گردآوری اطلاعات کتابخانه‌ای و روش تحلیل اطلاعات کیفی بوده است. کوشش پژوهشگران مبتنی بر این بوده است که جایگاه و نقش خیال و خلاقیت حاصل از آن در اشعار دیوان شمس تبریزی مورد بررسی و تحلیل قرار گیرد.

۴-۱- پیشینه پژوهش:

به طور کلی اندیشمندانی مانند ارسطو، فارابی، ابن سینا، سهروردی، ابن عربی، هانری کوربن، ۱ ساموئل تیلور کالریج، ۲ ویلیام چیتیک، ۳ و دیگر پژوهشگران به بررسی موضوع خیال به شکل مبسوط پرداخته‌اند؛ اما در باب خیال خلاق می‌توان به کتاب‌های عوالم خیال ویلیام چیتیک، تخیل خلاق در عرفان ابن عربی هانری کوربن، نقش خیال ابن عربی، تصویرگری در دیوان شمس تبریزی حسین فاطمی، تولدی در عشق و خلاقیت رضا آراسته و نیز کتاب حکمت و هنر در عرفان ابن عربی نصراله حکمت اشاره نمود. ویلیام چیتیک در بیان تعالیم ابن عربی، بر این باور است که کسانی که عالم خیال را درک نکرده‌اند اصلاً هیچ نفهمیده‌اند. وی مباحث وجود، اعیان ثابت، اسماء و صفات الهی، خلقت انسان، انسان کامل، تحصیل کمال، استعاره و تشبیه را از منظر شیخ تبیین می‌کند. هانری کوربن در تشریح دیدگاه‌های شیخ، به تبیین و تحلیل عناوین زمان آفاقی و انفسی، الگوی تجلی، خیال فعال یا خلاق، نیروی قلب و همت پرداخته است.

حسین فاطمی در کتاب «تصویرگری در غزلیات شمس» به موضوع انواع خیال، تشخیص بخشی و اقسام تصویرگری مولوی به تفکیک مواد سازنده و محتوا در اشعار دیوان شمس پرداخته است. رضا آراسته در کتاب «تولدی در عشق و خلاقیت» به جنبه‌ها و تأثیرات روانی حاصل از دیدار شمس و مولوی پرداخته، و حاصل آن را آگاهی از مراتب بالاتر حیات و جهش روحی مولوی می‌داند. نصرالله حکمت با نگاهی خاص به عرفان ابن عربی، کل عرفان او را حکمت و هنر معرفی نموده؛

1- Henry Corbin.

2- Samuel Taylor Coleridge.

3- William C Chittick.

زیرا خلق عالم را تنزیل حکم، و صنع بشری را پیمودن راه صعود و خلاقیت در سلوک می‌داند. پایان‌نامه‌ها و مقالات متعددی با موضوع خیال نگاشته شده که به برخی از آنان اشاره می‌گردد:

- مقاله «نقش خیال در مکاشفات صوری از نظر ابن‌سینا» با نگارش محمدابراهیم نتاج که به نقش خیال در مکاشفات عارف پرداخته و تأثیر این مکاشفات را به دو طریق بهره‌مندی خیال سالک از ادراک صور کمالی و حقیقی و التذاذ حاصل از آن‌ها و سلوک عملی که همراه با مکاشفات معنوی و صوری است امکان‌پذیر می‌داند.

- مقاله «خیال ابن‌سینا و کالریج» از حسن بلخاری به رشته تحریر درآمده است و با بررسی آرای ابن‌سینا در کتاب شفا و مقایسه آن با دیدگاه کالریج یکی از نظریه‌پردازان انگلیسی در این حوزه به تفاوت خیال و تخیل از منظر دو اندیشمند اشاره و اذعان می‌دارد که ابن‌سینا در هشتصد سال پیش و قبل از کالریج به این تفاوت اشاره نموده است.

- مقاله «جایگاه خیال در آثار استاد محمود فرشچیان»، نگاشته امیر رضایی نبرد. وی با تبیین عنصر خیال در سبک فرشچیان عنصر خیال را جوهره اصلی آثار وی دانسته که عبارتند از: تنوع موضوعی، درصد بالای طبقه غنایی و بیان قدرتمند و خلاقانه آثار. او معتقد است رویکرد فرشچیان به عنصر خیال دارای سیر استعلایی و نقشی بنیادین است.

براین اساس کتاب‌ها و مقالاتی در حوزه خیال نگاشته شده اما پژوهشی در راستای تحلیل و بررسی دیوان شمس برمبنای دیدگاه‌های مشترک مولوی و ابن‌عربی در نظریه تجلی در خلقت و خلاقیت خیال مولانا نوشته نشده است.

۱-۵- اهداف پژوهش

اساساً در هر پژوهش هدف یافتن شیوه و دانش جدید از طریق تحلیل و مقایسه دیدگاه‌هاست که به روشنگری اذهان در شیوه اندیشمندان می‌انجامد. اهم اهداف در این پژوهش عبارت است از ارائه آراء مشترک ابن‌عربی و مولوی در سیر قوس نزول (آفرینش) و صعود (معرفت) در عرفان اسلامی. و نیز بیان معیارهای ارائه شده برای دستیابی به مدل انسان کامل با استناد به اندیشه‌های مولوی و ابن‌عربی. و امکان به کارگیری، معیارهای ارائه شده، خلاقیت خیال برای رهایی انسانها از بحران بی‌هویتی در جوامع. و در نهایت تبیین نقش خلاقیت خیال مولوی در اشعار دیوان شمس تبریزی؛

۲- مبانی نظری:

۲-۱- تعریف خیال:

خیال در لغت به معنای پندار، گمان، وهم، و جمع آن اخیله است (عمید، ۱۳۶۰: ۴۳۷). معنای

اصطلاحی خیال ابتدا در فلسفه افلاطون مطرح و به عالم مثل که عالم واقعی و ثابت و اصل عالم طبیعت است، اطلاق گردید؛ خیال در اصطلاح گاهی به عنوان یکی از مراتب و قوای نفس انسانی به کار برده می‌شود که از یک طرف به عنوان خیال متصل و مقید مطرح است و از طرف دیگر به عنوان یکی از قوای ادراکی نفس که به عنوان حواس باطنی معروف است و نقش خود را در برقراری ارتباط میان دو عالم عقل و حس ایفا می‌نماید؛ اما عالم خیال دارای جایگاه دیگری است؛ بدین سان که عالم خیال با حفظ شان واسطه بودن، در میان عالم جبروت و ملک قرار دارد، که به دلیل شباهت‌هایی از جمله صورت و محسوس بودن، شبیه جوهر جسمانی و به دلیل روحانی و نورانی بودن، شبیه جوهر عقلانی است؛ اما آنچه حائز اهمیت است نقش واسطه بودن خیال است. سجادی می‌گوید: قوه خیال یکی از قوای باطنی انسان است که بدان مصوره هم می‌گویند و آن قوتی است در انسان که حافظ صور موجوده در باطن است. در عرفان، خیال اصل وجود است. محقق کاشی گوید: عالم مثال به اصطلاح حکما عالم نفوس منطبعه است و آن در حقیقت خیال عالم است (سجادی، ۱۳۷۵: ۳۱۹).

در میان اندیشمندان، عرفا توجه ویژه‌ای به خیال داشته‌اند، از آنجا که مباحث آنان مستند بر کشف و شهود است، مانند فلاسفه در صدد اقامه برهان نبوده‌اند. ابن عربی خیال را در دو معنا به کارگرفته است. در یک معنا، خیال همان ماسوی الله است، تجلی خداوند است، خیال در معنای دوم مرتبه واسطه یا برزخ میان مراتب است خواه این مراتب، عالم کبیر (جهان) باشد و خواه عالم صغیر (انسان) (کوربن، ۱۳۹۰: ۲۱). معنای دوم، کلمه خیال برعالمی حد واسطه بین عقول مجرد، عالم ماده و مادیات اطلاق می‌شود. ویژگی خاص این عالم، برزخ بودن آن در بین مراتب هستی است (کاشانی، ۱۳۷۰: ۱۴۵).

۲-۲- تعریف خلاق (خلاقیت)

اصطلاح خلاقیت خیال در حوزه‌های روان‌شناسی، هنر و عرفان به کار می‌رود و در لغت به معنای بسیار آفریننده، آفریدگار، و نیز یکی از نام‌های باری تعالی است. (عمید، ۱۳۶۰: ۴۵۹). «وجود خلاق همان ذات یا جوهر ازلی و ابدی است که در هر دم، در صور وجودی بی شماری متجلی شده است» (کوربن، ۱۳۹۰: ۳۰۲). به این اعتبار، خلقت فعل نیروی خیالی الهی است و این خیال خلاق الهی اساساً یک خیال تجلی‌گون است. به بیان دیگر، شأن صفت خلاقیت خداوند در خلقت مراتب موجودات تحقق یافته و متجلی شده است. آفرینندگی و خلاقیت، مهم‌ترین و اساسی‌ترین قابلیت و توانایی انسان است و شاید بتوان گفت بنیادی‌ترین عامل متمایزکننده دیگر موجودات از اوست، به طوری که در همه ابعاد و جوانب زندگی انسان نقش حیاتی و چشمگیری را ایفا می‌نماید

و انسان را در صعود به قله خلیفه‌گی و جانشینی خداوند یاری می‌رساند. بر این مبنا شاید بتوان اهمیت و جایگاه نقش خیال را که به عنوان یکی از قوای ادراکی آدمی و حد واسط بین قوه حسی و عقلی و نیز دارای شأنی خلاق و مولد است را بهتر دریافت یکی از اندیشمندانی که در این زمینه به موضوع تشابه ذهن انسان و خلقت اولیه خداوند در نظم‌بخشی جهان آفرینش، نظریه خویش را ارائه نمود ساموئل تیلور کالریج است. بلخاری در این زمینه می‌گوید: «دل مشغولی متفکران قرن هفده و هیجده در لزوم کشف نوعی رابطه بین ذهن و طبیعت کالریج را به این اندیشه که عمل ذهن به مثابه عمل خدا در نظم‌بخشی به جهان آغازین است سوق داد. وی از همین معنا بنیانی برای عملکرد متفاوت و خلاق ذهن در عرصه شعر ساخت... اگر نفس می‌تواند همچون خدا عمل کند، پس قطعاً قادر به تصرف و آفریدن هست. این اندیشه او که ذهن انسانی می‌تواند چون خدا به پدیده‌ها نظم بخشد، علاوه بر تأثیرپذیری او از دستگاه افلاطونی، می‌توانست مبتنی بر این اصل باشد که خداوند انسان را بر انگاره و صورت خود آفرید. این اصل در تمدن اسلامی با جمله «ان الله خلق آدم علی صورته» مشهود است» (بلخاری، ۱۳۸۷: ۱۸).

۲-۳- سابقه این نظریه در میان برخی اندیشمندان:

ارسطو خیال را با نور و بینایی مرتبط دیده و می‌گوید: خیال متعلق به احساس است و عالی‌ترین حس، بینایی است و بینایی بدون نور تحقق پیدا نمی‌کند (ارسطو، ۱۳۹۳: ۴۲۳-۴۲۷). فارابی تفکیکی بین خیال و متخیله قائل نیست و از یک قوه که وظایف هر دو را عهده‌دار است نام می‌برد. ابن‌سینا در شرح نظریه خیال و ماهیت قوای ادراکی انسان، به بحث در ماهیت و اقسام ادراک و سپس به تحلیل قوای مدرکه باطنی می‌پردازد (ابن‌سینا، ۱۳۷۵: ۳۰۸-۴۰۲).

سهروردی وجود عالم خیال را مطرح کرده و بسیاری از مباحث دینی همانند برزخ و معاد جسمانی را با اثبات چنین عالمی قابل دفاع می‌داند. وی ضمن به کارگیری ادراکات چهارگانه توسط ابن‌سینا به بیان ویژگی‌های هر یک و نیز مقایسه بین آنها پرداخته است (سهروردی، یحیی بن حبش، ۱۳۸۰، ج ۳: ۴۰۷). صدر المتألهین با استناد به عرفان ابن‌عربی و به شکل مبسوط، با دلایل فراوانی به اثبات عالم خیال می‌پردازد. او در اسفار، براهینی بر تجرد خیال اقامه کرده‌است (ملاصدرا، ۱۴۱۰، ج ۸: ۲۲۷). ابن‌عربی نقش اساسی خیال را دارای چنان اهمیتی می‌داند که بدون آن، سامان وجودشناسی و معرفت‌شناسی درهم می‌ریزد.

۲-۴- مؤلفه‌های خیال

۲-۴-۱- خیال متصل و خیال منفصل (قوة خیال و عالم خیال)

خیال نزد حکیمان مسلمان دارای دو معنای متفاوت اما مرتبط است؛ نخست: عالمی بیرونی و عینی به عنوان عالم خیال. عالمی مستقل و منفصل از انسان که به آن عالم ملکوت نیز می‌گویند. بدین معنا که خیال منفصل قائم به خود و مستقل از نفوس جزئی متخیل است. دوم: نوعی از ادراک آدمی که به سبب ربطش به انسان بدان عالم خیال متصل می‌گویند. خیال متصل وابسته به کسی است که تخیل می‌کند و قوه خاصی برای نفس است که بین امور جسمانی و روحانی ارتباط برقرار می‌کند، از یک سو امور جسمانی را که محسوسند تجرید و در حافظه ذخیره سازی می‌کند و از دیگر سو امور مجرد را که با قلب ادراک می‌شوند، تجدد می‌بخشد و به آنها شکل می‌دهد. (چیتیک، ۱۱۶: ۱۳۸۵).

این نوع خیال قائم به نفوس جزئی متخیل می‌باشد؛ به این معنا که خداوند در انسان قوه‌ای قرارداده که بین صور محسوس و معانی مجرد جمع می‌کند؛ به گونه‌ای که معانی در این عالم تنزل و صور محسوس ترقی می‌کنند.

۲-۴-۲- ادراک حسی و ادراک خیالی:

عرفا، جهان را دارای دو بعد غیب و شهادت می‌دانند و سیر سالک از عالم حس آغاز و تا عالم غیب ادامه می‌یابد و آنچه وی را در این سیر معنوی منتفع می‌نماید دریافت‌های کشفی و شهودی اوست که از طریق خیال حاصل می‌شود.

اصولاً معرفت‌شناسی عرفانی بر مبنای ادراک خیالی استوار است زیرا با هیچ قوه‌ای از قوای ادراکی انسان جز قوه خیال نمی‌توان وجود مطلق، عدم مطلق و برزخ میان آن دو را درک کرد. در تقسیم‌بندی‌های رایج دانشمندان نفس را دارای چهار نوع ادراک خیالی، وهمی، عقلی و حسی می‌دانند. همه نفوس انسانی دارای ادراک حسی و ادراک خیالی هستند. اگر چه این دو به هم نزدیک هستند؛ اما ادراک حسی بر اثر تماس اندام‌های حسی به وجود می‌آید؛ اما ادراک خیالی در پی تصور حسی و ارتباط با خارج حاصل می‌شود اما بقای آن منوط به بقای ارتباط با خارج نیست (پهلوانیان، ۱۳۹۲: ۱۰۳).

۲-۴-۳- نظریه تجلی و ابن عربی:

تجلی در لغت به معنای جلوه‌کردن، آشکارشدن، تابش، ظاهرشدن و... است (سجادی، ۱۳۷۳: ۲۲۳). عزالدین کاشانی در فصل سوم کتاب مفتاح گوید: مراد از تجلی، انکشاف شمس حقیقت حق است تعالی و تقدس.. و برسه قسم است: تجلی ذات، تجلی صفات و تجلی افعال (کاشانی، ۱۳۷۰:

۱۲۹). فلاسفه اسلامی در تحلیل چگونگی تحقق یافتن آفرینش، از طرح علیت ایجادیه بهره می‌گیرند اما در بینش عرفا، که حقیقت وجود را حق تعالی دانسته و ماسوی الله را سایه و شئون وجود به شمار می‌آورند؛ علیت ایجادیه جای خود را به تجلی و ظهور می‌دهد. بدین سان به وجود آمدن عالم از منظر برخی مکاتب عرفانی تجلی خداوند بر خود و بر دیگر ممکنات است. در اصطلاح عرفان، تجلی به دو معنای سلوکی و متافیزیکی آمده است. در معنای اول؛ تجلی عبارت است از آشکار شدن صفات و افعال حق تعالی بر ضمیر سالک، اما در معنای دوم؛ عالم هستی، تجلی حق تعالی است بر خویش، این دو معنا با حدیث قدسی «كنت كنزاً مخفياً فاحببت ان اعرف فخلقت الخلق لكي اعرف» که در سخنان عرفا آمده ارتباط نزدیکی دارد. عرفا برخی تعبیرات قرآنی مانند «نفخت فيه من روحي» و حدیث قدسی «خلق الله آدم علی صورته» را مرتبط با تجلی دانسته و گفته‌اند که روحی که در آدم دمیده شد، تجلی ذات و صفات الهی بود از این رو آدم بر صورت الهی خلق شده است (عطار، ۱۳۶۸، ج ۱: ۵۰۴ و بقلی، ۱۳۴۴، ج ۱: ۳۷۸-۳۷۷).

با توجه به این که در نظریه تجلی موضوعات چگونگی پیدایش هستی و شئون و مراتب آن مورد توجه است لذا می‌توان آن را یک نظریه بنیادین در عرفان اسلامی دانست، زیرا تجلی در جهان بینی عرفانی بنیاد هستی‌شناسی و جهان‌شناسی و از سوی دیگر معرفت‌شناسی است. از آنجا که زبان ادبیات عرفانی زبانی رمزی و نمادین و هنری است، لذا عرفا در بیان مقاصد خود از این زبان بهره می‌گیرند به عنوان نمونه، شمس یا خورشید را رمز حقیقت و آئینه را به عنوان رمز جهان و دل به کار می‌برند و با زبان عارفانه و شاعرانه از تجلی خورشید حقیقت در آئینه جهان هستی و تجلی خورشید در حقیقت آئینه دل سخن می‌گویند. تجلی در نگاه ابن عربی علاوه بر نقش سلوکی آن، به نظریه‌ای وجودشناسانه تبدیل شده است که به تبیین نظام هستی و نحوه ارتباط خالق و مخلوق و ارتباط جهان کثرات با وحدت مطلق نظر دارد. این تلقی وجود شناسانه در شکل ساده و شاعرانه در اشعار منطق الطیر و الهی‌نامه عطار و دیگر شعرا وجود داشت اما ابن عربی و پیروان وی، تجلی را از اصطلاح به نظریه ارتقاء دادند. بر این مبنا در عرفان نظری تجلی در حوزه معنایی دارای دو کاربرد است، یکی تجلی از منظر جلوه‌گر شدن حقیقت بر دل سالک عارف که به شناخت حق منجر خواهد گشت که این حوزه معرفت‌شناسانه تجلی است و حاصل امر کوشش سالک و کشش و جذب به حق است، و دیگری جنبه وجودشناسانه که مرتبط با خلقت است.

ابن عربی در فصوص الحکم، وفتوحات مکیه با توضیح کیفیت تجلی و تمییز آن از دیگر انحاء ارتباط حق و خلق، از استعاره مرآت «آئینه» استفاده می‌کند. همچنان که تصویر در آئینه، نه با آئینه متحد شده و نه در آن حلول کرده، حق تعالی نیز نه با عالم یکی شده نه در آن حلول کرده است.

این استعاره در آثار عرفای دیگر نیز آمده است (ابن عربی، ۱۳۶۶: ۶۲-۶۱ و الفتوحات المکیه، ج ۴: ۳۱۶). سابقه اصطلاح تجلی در آیات ۱۴۳ و ۱۸۷ سوره اعراف و آیه ۳ سوره حشر و آیه ۳ سوره شمس و آیه ۲ در سوره لیل و مجموعاً ۵ بار در قرآن کریم آمده است؛ اما مشهورترین آنها آیه ۱۴۳ اعراف است که: «...فلما تجلی ربه للجبل جعله دكاً و خر موسی صعقاً...» چون خدای موسی ع بر کوه تجلی کرد، کوه درهم شکست و موسی مدهوش بیفتاد» مراتب تجلی در بین عرفا دارای تقسیم-بندیهایی است که عبارتند از: تجلی صفات، تجلی ذات و تجلی افعال.

۲-۴-۴- ابن عربی و خیال:

در عرفان ابن عربی خیال دست کم دو معنای خاص و عام با وجوه مشترک بسیاری دارد و در نهایت با تفسیری که در معنای دوم رخ می‌دهد، سه معنا متجلی خواهد شد، همچنان که برخی تصریح کرده‌اند «برای خیال می‌توان سه مرتبه لحاظ کرد: اول خود عالم هستی، دوم عالمی واسطه در دل عالم کبیر، سوم عالمی واسطه در دل عالمی صغیر»

(چیتیک، ۱۱۳: ۱۳۸۵) او در این زمینه می‌گوید: شاید متمایزترین ویژگی تعالیم ابن عربی تأکیدی است که او بر خیال روا می‌دارد. شیخ با ریشه بخشیدن خیال در واقعیت عینی، از دیدگاه‌های جدید فاصله می‌گیرد و خیال را نه تنها عنصر تشکیل دهنده ذهن بلکه کل عالم می‌داند. به باور او نسبت صوری که این عالم را پر کرده‌اند از جمله ما و اذهانمان - به خدا، مانند نسبت صور خیالی با فرد صاحب خیال است (چیتیک، ۱۳۹۲: ۱۶). تجلی، یکی از مهم‌ترین مفاهیمی است که ابن عربی پدید آمدن عالم و نفس را در قالب آن توضیح می‌دهد، خدا هم در عالم کبیر و هم در عالم صغیر خود را با ظاهر ساختن اسماء و صفات خویش متجلی می‌سازد.

۲-۴-۵- تخیل و خیال:

در آثار ارسطو تفاوتی میان قوه خیال و متخیله به عنوان دو قوه به چشم نمی‌خورد. فارابی تفکیکی میان قوه خیال و متخیله قائل نیست و از یک قوه نام می‌برد که فعالیت‌های هر دو را انجام می‌دهد. تمایز این دو قوه را نزد ابن سینا می‌یابیم. ابن سینا برای اولین بار با تمایز میان کارکرد قوه خیال (که قادر به انتزاع صورت ماده از ماده و نیز حفظ آن است) و متخیله (که قادر به «استفاده» و «ابتکار» و احضار صوری است که از ملائکه سماوی و جواهر ملکی حاصل می‌شود) رویکردی متفاوت از فلاسفه مقدم بر خود، در تمایز میان خیال و تخیل پیش گرفت؛ رویکردی که تأثیری مهم در آراء فلاسفه و حکمای جهان اسلام بر جای گذاشت (بلخاری، ۱۳۸۷: ۲). فارابی سه فعالیت

عمده برای قوه متخیله قائل است. حفظ مدرکات حسی پس از قطع ارتباط حسی، پیوند یا تجزیه آنها، محاکات و تصویرگری.

آراء سهروردی در محاکات معقولات با فارابی یکسان است. در نگاه ابن عربی، تخیل فعلی ارادی است که انسان در قوه متخیله روی صورت‌های محسوسی که در خزانه خیال است انجام می‌دهد و با دخل و تصرف در آنها، مجموعه‌ای به وجود می‌آورد که اگر نه ترکیب آن مجموعه، ولی آحاد آن از طریق صورت‌های حسی به دست آمده است. (حکمت، ۱۳۸۵: ۹۱).

کالریج از جمله نظریه‌پردازانی است که تئوری خود را درباره تمایز خیال و تخیل ارائه نمود. از دیدگاه وی، خیال همه مواد خود را حاضر و آماده از طریق قانون تداعی به دست می‌آورد؛ اما پدیده تخیل، پدیده دو بعدی است که به دو صورت اولیه و ثانویه پدیدار می‌شود تخیل اولیه نیروی حیاتی و میانجی میان حس و ادراک و یا به عبارتی عامل اصلی هر نوع ادراک انسانی است، اما تخیل ثانویه که مرتبه‌ای بالاتر از شکل اولیه و نه لزوماً چیز دیگری است تخیلی خلاق و اساساً زنده می‌باشد. در تخیل ثانویه، اراده آگاهانه عامل خلاقیت و آفرینندگی است در حالی که این معنا در تخیل اولیه وجود ندارد. خیال نیز که وامدار تداعی است با تخیل که عامل خلاقیت است متفاوت است. (بلخاری، ۱۳۸۷: ۳). باور کالریج در مشابهت‌سازی فعالیت نفس انسان در انتظام امور با نظم آفرینش خداوند، او را به این عرصه رهنمون نمود که انسان می‌تواند همچون خداوند دست به آفرینش بزند و این همان امکانی بود که ابن عربی بدان اشاره نموده بود. او هنر را نه تقلید که مکاشفه نفس می‌دانست «هنر تقلید نیست، بلکه مکاشفه نفس است، زیرا ذهن و طبیعت هم ذاتند» کالریج با توجه به رابطه ذهن و طبیعت و کشف اینکه عمل ذهن را به مثابه عمل خدا در نظم بخشی به جهان آغازین دید توانست از آن بنیانی برای عملکرد متفاوت و خلاق ذهن در عرصه شعر بسازد. او بر این باور بود: اگر نفس می‌تواند هم چون خدا عمل کند، پس قطعاً قادر به تصرف و آفریدن نیز هست. این اندیشه او که ذهن انسانی می‌تواند چون خدا به پدیده‌ها نظم بخشد، می‌توانست مبتنی بر این اصل رایج باشد که خداوند انسان را به انگاره و صورت خود آفرید (این اصل در تمدن اسلامی با جمله «ان الله خلق آدم علی صورته» مشهور است (همان، ۱۸-۱۷)).

بر این اساس، چنانکه ابن سینا نیز در ذکر قوه متخیله متذکر گردیده بود، نیروی تخیل نیرویی خلاق، آفریننده و نظام بخش است. ... تأکید شیخ‌الرئیس بر این معنا که ایجاد نسبت میان عالم غیب و قوه متخیله سبب می‌شود آن چه از ملکوت در غیب می‌درخشد، در آئینه قوه متخیله منعکس گشته و شخص به ادراک مغیباتی نائل گردد، همان تخیل ثانویه کالریج را به یاد می‌آورد (همان، ۲۱). وجه مشترک دیدگاه ابن سینا و کالریج در امر تمایز میان خیال و تخیل است.

۳- تجزیه و تحلیل نمونه‌هایی از اشعار:

۳-۱- مولوی و خیال

هنرمند در روند آفرینش اثر هنری، تلاش می‌کند تا از حقیقت که حاصل شناخت و یا دریافت قلبی اوست پرده بردارد و آنچه درون او پنهان است با عناصر زیبایی‌شناسی ترکیب و به عرصه وجود بیاورد. جهان هنرمند با جهان دیگران مشترک است اما از جهان هنرمند تعابیر تازه‌ای به واسطه الهام به دست می‌آید. هنرمند در آفرینش اثر هنری از ادراک خیالی بهره می‌جوید، و اغراق نیست اگر بتوان گفت انسان در هنر خود تجلی می‌کند. انسان در عرصه زبان و کلام می‌تواند خلاقیت فاعلانه و هنرمندانه خود را متجلی بسازد. در این ساحت، فعالیتی وجود دارد که در آن آفرینشی مضاعف مشاهده می‌شود و آن سرودن شعر است. بنابر آنچه در حوزه خیال، تخیل، و مؤلفه‌های آنها بیان شد، اینک می‌توان به نقش‌آفرینی مولانا جلال‌الدین رومی بلخی اشاره نمود. او با بهره‌گیری از قدرت تخیل خلاق، و شور عشقی که از دیدار با شمس به آن نائل آمده بود و نیز با استفاده از آرایه‌های ادبی و نمایه‌های فلسفی به تصویرآفرینی و خلق آثار هنری خویش پرداخت. مولوی در بین شعرای نام‌آور، گسترده‌ترین دامنه خیال را دارد. دیوان شمس او که حاوی اشعار عرفانی و در قالب غزل سروده شده، از نوعی وحدت موضوعی برخوردار است و روح حاکم بر آن عاشقانه و غنایی است. مولوی در این دیوان به خلق و آفرینش بالغ بر سه هزار و دویست غزل و رباعی و مثنوی نائل آمده است. از آنجا که عشق عارفانه مولوی همه جهان را در برمی‌گیرد و همه چیز را آمیخته با عشق می‌بیند، لذا گویی زبان گویای همه دوران‌ها است. او در سرایش اشعار مقلد نیست و شیوه‌های بیان و صور خیال و الفاظ و معانی هنجارگریزی و ساختارشکنی، تشخص و برجسته‌سازی‌اش انحصاراً در اختیار خود اوست. اندیشه‌های تازه، تصویرسازی‌های بدیع تعبیرهای نو، قدرت تخیل، پویایی تصاویر، تصویرسازی‌های مرکب از ویژگی‌های اسلوب شعری اوست و نوآوری‌های او در مضامینی که حتی قبل از او بارها آورده شده باز هم متفاوت به نظر می‌رسد و تکرار تصاویر در شعر او دارای ارزش هنری است.

مثنوی ما دکان وحدت است غیر واحد هر چه بینی آن بت است

دیدگاه مولوی درستی‌شناسی با نگاه ابن‌عربی منطبق است و لذا در موضوع تجلی حق در مراتب آفرینش عالم و انسان کامل در مجموعه اشعارش نظرات مشابهی را ارائه می‌دهد. او در دفتر ششم مثنوی را دکان وحدت می‌نامد.

اوهر پدیده طبیعی را تجلی اسماء و صفات الهی دانسته و هیچ ذره‌ای را خالی از تجلی جمال

وجلال الهی نمی‌داند و معتقد است که جوهره اصلی همه موجودات متکثر، وجودی واحد است.

گرتو صد سبب و صد آبی بشمری صد نماید یک شود چون بفشری
در معانی قسمت و اعداد نیست در معانی تجزیه و افراد نیست
(مولوی، ۱۸ و ۱۶: ۱۳۸۶)

ابن عربی در تبیین نقش خیال در بعد هستی‌شناسانه و معرفت‌شناسانه، از واژگانی استفاده نموده که نقش آفرین معنای واحدی از خیال در حوزه آفرینش است. «... و نیز شروع نزول هستی با تجلی و خیال است و شروع عروج معرفت با تجلی و خیال است» (حکمت ۶۸: ۱۳۸۴). «و گزاره نیست اگر گفته شود، همه عرفان ابن عربی بسط و تفصیل ساحت‌های وجودی و معرفتی انسان است» (همان: ۴۹).

اینک نمونه‌هایی از اشعار دیوان شمس که در آنها کلمات و نمایه‌های فلسفی، که به نوعی پیوند با آفرینش دارد، و بیانگر دیدگاه مولوی در نظریه تجلی است ارائه می‌شود. پژوهشگران ابتدا به تعاریف واژگان مرتبط مبادرت نموده و سپس ضمن انطباق آن با دیدگاه مولوی، ابیاتی از اشعار را به استشهاد آورده‌اند.

۳-۲- تجلی:

سجادی در تعریف تجلی چنین می‌گوید: «در عرفان نظری و حکمت اشراقی و ذوقی، خلقت جهان عبارت از تجلی حق است که همه چیز را آفرید. در تجلیات نظم خاصی برقرار است و اقسامی دارد مانند تجلی اول و دوم و سوم، تجلی جمالی، تجلی جلالی، تجلی اسمائی، تجلی افعالی» (سجادی، ۱۳۷۳: ۲۲۳).

مولوی بر اساس نظریه تجلی، وجود حقیقی را از آن خداوند دانسته و هرچه غیر از خدا را تجلی و ظهور حق و غیر حقیقی و سایه آن حقیقت می‌داند؛ و بر همین اساس است که در اشعارش، اساس هست شدن هستی را بر مبنای این نظریه ترسیم نموده است. او در دیوان شمس مفهوم تجلی را این گونه بیان می‌نماید:

عالم چوکوه طور دان ما همچو موسی طالبان هر دم تجلی می‌رسد، برمی‌شکافد کوه را
ای طالب دیدار او، بنگر در این گهسار او ای که! چه باده خورده‌ای؟ ما مست گشتیم از صد
(مولوی ۱۴/۱۳۸۶)

در این دو بیت که عالم به کوه طور و انسان به حضرت موسی تشبیه شده است، شاعر از جنبه

هستی‌شناسانه، به قابلیت عالم تکوین در تجلی انوار الهی و از جنبه معرفت‌شناسانه به قابلیت و شأن پیامبرگونه انسان اشاره نموده است؛ و نیز در مقایسه نسبت دریافت تجلی خداوند میان کوه با انسان با کنایه از ناهشیاری انسان شکایت و او را به بازبینی موقعیت خود و انبساط حواس ظاهری و باطنی خویش فرا می‌خواند. وی در غزل ۹۴۵ بیت ۱۰ می‌گوید:

زعکس رخ آن یار در این گلشن و گلزار به هرسو مه و خورشید و ثریاست خدایا

مولوی، پرتو ازلی و تجلی صفات حق تعالی را در هر سوی عالم مشهود می‌بیند و از این پرتو با یار، هم سخن می‌گردد. وی در غزل ۳۹۴ بیت ۳ می‌گوید:

باغ و طاووسند هریک از جمالش بانصیب زاغ را خالی ندارد گرچه بی آرایش است

مولوی در این بیت با اشاره به انعکاس جلوه نور خداوندی در عالم به تفاوت صورت‌ها در آفرینش و نیز به اصل بسیار مهم انتفاع همگان از جمال و جلال خداوند اشاره می‌نماید.

۳-۳- وجود و تنزل وجود

وجود و تنزل وجود یکی از مفاهیم مرتبط با موضوع خیال در معنی خلقت است. سجادی در تعریف وجود به اختصار چنین می‌گوید: وجود یعنی هستی، مقابل عدم یعنی نیستی؛ در این که آیا وجود را می‌توان تعریف کرد یا نه میان فلاسفه اختلاف است (سجادی، ۱۳۷۵: ۸۱۴). جامی در تعریف وجود گوید: حقیقتی که هستی وی به ذات خود است و هستی باقی موجودات. در نگاه ابن عربی، وجود در بالاترین مرتبه عبارت است از؛ واقعیت نامحدود خدا «واجب الوجود»ی که نمی‌تواند وجود نداشته باشد. و نیز به عنوان ذات حق، آن بنیاد غیر قابل تعریف و غیر قابل شناخت هر شی است که در همه اطواری که آن شی امکان یافت شدن دارد، حاضر است (چیتیک، ۱۳۹۲: ۲۶).

«در نگاه ابن عربی از ذات حضرت حق تنزلات وجودی جاری می‌شود و به عالم پدیده‌های محسوس می‌رسد. خلقت خداوند سرآغاز نزول است و تعداد این عوالم به پنج حضرت تقسیم می‌شود و این تنزلات، همان تشخصات هویت الهی‌اند» (کوربن، ۱۳۹۰: ۳۳۳). مولوی، نیز انسان را دارای جایگاه ویژه‌ای در نظام آفرینش دانسته، وی را منعکس‌کننده صفات حق تعالی می‌داند. او بر این باور است که انسان با ظرفیت وصول به آگاهی و دانایی، قادر است، تجلیات حق تعالی را در آنات و لحظات در وجود خویش ببیند. مولوی، خداوند را یگانه وجود حقیقی و وجود انسان و تمام ممکنات را غیر حقیقی می‌داند؛ از این رو در این فراز راز تجلی حق تعالی به انسان را در

نیست انگاری انسان در مقابل خدای تعالی دانسته است، تجلی خداوند را پس از تخلی از خودیت انسان، ممکن دانسته و در غزل شماره ۵۱۴ در بیت ۳ و ۶ می‌گوید:

کیست که از دمدمه روح قدس حامله چون مریم آبست نیست؟...
... جان بر او بسته شد ولنگ ماند زانکه از این جاش برون جست نیست

شاعر در ابیات فوق از تنزل وجود بر کائنات در قوس نزول پس از دمیده شدن نفخه الهی سخن به میان آورده و جان را به روح القدس تشبیه می‌کند که در اسارت تن است. وی در غزل ۸۲۴ گوید:

عاشقان پیدا و دلبر ناپدید در همه عالم چنین عشقی که دید؟
قاب قوسین از غلی تیری فکند تا سپرهای فلک‌ها را درید

شاعر در این ابیات به سیر آفرینش و سریان عشق در کائنات اشاره نموده و از آشکار بودن مظاهر معشوق و اختفای حضرتش شکوه می‌کند و نیز به ملاقات پیامبر (ص) با جبرئیل امین اشاره دارد و یا در غزل ۳۰۴ می‌گوید:

ما غریبان فراقیم ای شهان! بشنوید از ما الی الله الماب
هم زحق رستیم اول در جهان هم بدو وا میرویم از انقلاب

شاعر از غربت فراق در سیر نزول انسان در عالم وجود و نیز شوق وصول به سوی اصل خویش سخن گفته است.

۳-۴- خلقت

خداوند در کتاب قرآن، هدف خلقت انسان را عبودیت اعلام نموده است. در نگاه ابن عربی انسان به صورت خداوند آفریده شده و خلیفه خداوند بر روی زمین است، یعنی مظهر اسماء و صفات الهی است. ابن عربی در بعد فلسفی خیال را با خلقت و جریان آفرینش دارای پیوند می‌داند. وی براساس حدیث قدسی «کنز» که «من گنجی پنهان بودم، دوست داشتم شناخته شوم، پس عالم را آفریدم و مرا شناختند» می‌گوید: «سبب هستی هریک از اشیا این عالم، سماع و شنیدن کلمه «کن وجودی» است که از جانب خدا گفته شده است؛ این «کن»ها مبدایی دارند و از درون سرچشمه‌ای جوشیده‌اند. «کن»ها اسباب وجودند و مبدأ آن‌ها حب الهی است.» (حکمت، ۱۳۸۴: ۲۶۴).

مولوی در غزل ۱۰۹۴ نیز به حدیث کنز اشاره نموده است و می‌گوید:

پس کمالات آن را، که او نگارد جهان را
چون تقاضا نباشد عشق و هنجار دیگر
بحر از اینروی جوشد، مرغ از اینرو خروشد
تا در این دام افتد، هر دم اشکار دیگر
چون خدا این جهان را، کرد چون گنج پیدا
هر سری پر ز سودا دارد اظهار دیگر
و در غزل ۱۲۸۴ می‌گوید:

بگویمت که چرا چرخ می‌زند گردون
که اش به چرخ درآورد؟ تاب اختر عیش
بگویمت که چرا بحر موج درموج است
که اش به رقص درآورد؟ نورگوهر عیش

مولوی در این ابیات نیز به راز خلقت عالم (چرخ گردون و بحر خروشان) اشاره نموده و علت این همه را همانا عشق و محبت خداوند به مخلوقاتش می‌داند. او در غزل شماره ۷۴ بیت ۶ می‌گوید:

چون دانه شدافکننده برست ودرختی شد
این رمز چو در یابی افکننده شوی با ما
مولوی در این بیت با تصویرسازی از مراحل رشد درخت به موت اختیاری سالک که شرط کمال اوست، اشاره نموده است. وی در غزل شماره ۳۴ در بیت ۴ می‌گوید:

ای هفت گردون مست تو ما مهره‌ای دردست تو
ای هست ما از هست تو در صد هزاران مرحبا
مولوی در این بیت به عشق و شور و مستی، از ایجاد هستی همه مخلوقات اعم از انسان‌ها و آسمان‌ها در جریان خلقت اشاره دارد و به چنین خالقی صدها تبارک می‌گوید.

۳-۵- آینه

در اصطلاح عرفانی، آینه را به تمام مخلوقات خداوند که هر کدام دارای جلواتی از جلال و یا جمال الهی است گویند اما به شکل خاص به انسان کامل که وجودش منعکس کننده صفات و اسمای الهی گردیده؛ و به شکل اخص به قلب انسان مؤمن گویند و قلب را مرکز تجلیات نامند؛ و نیز پیامبران الهی نمونه تام انسان کامل تلقی می‌شوند. سجادی در تعریف آینه گوید: در کلمات اهل ذوق، مراد از آن قلب انسان کامل است از جهت مظهریت او زیرا ذات و صفات و اسماء را آینه گویند و این معنی در انسان کامل که مظهریت تامه دارد اظهر است. (سجادی، ۱۳۷۳: ۴۳).

کوربن نیز قلب انسان عارف را چون آینه می‌داند و می‌گوید: قلب عارف درحالت بی حجاب آن، بسان آینه‌ای است که صورت حق به مقیاس عالم صغیر در آن منعکس گشته است. وجود بشری که خداوند او را به مثابت تصویر کامل خویش متجلی ساخته و در آینه‌ای که همین تصویر باشد،

حضرت او را که انسان تصویر اوست به خودش نشان می‌دهد. تصاویر مشهود در آینه، که نه اشیای عینی‌اند و نه تصورات انتزاعی، همه این‌ها واقعیات واسطه‌ای‌اند. (کوربن، ۱۳۹۰: ۳۲۴-۳۲۹). مولوی در دیوان شمس نیز آینه را در معنای قلب انسان آورده و می‌گوید: اگر بازتاب آن نور تابنده را در دل نمی‌بینی، بدان که زنگار موجب کدورت آن شده است؛ از این رو در غزل ۶۹۴ می‌گوید:

ماهی که بیافت آب حیوان بر خشک چرا درنگ دارد؟
در آینه عکس قیصر روم گر نیست، بدان که زنگ دارد

و در غزل ۷۷۴ بیت ۳ می‌گوید:

دل آهنگم چو آتش، چه خوش است درمنارش نه که آینه شود خوش چودراو صفادرامد!

مولوی در این بیت دل خود را که درصیقل آتشدان دوست قرار یافته به آینه‌ای که در حال زدودن اجرام و پاک شدن است تشبیه کرده و از این گداختن وصفای دل خشنود است. او در غزل ۱۲۸۴ می‌گوید:

درون پرده زارواح عیش صورتهاست زعکس ایشان این پرده شد مصورعشق

او نهانخانه هستی را سرشار از شور و عشق می‌بیند؛ از این رو انعکاس صورت‌های بالایی را نقش آفرین عشق در مرتبه آفرینش می‌داند. به عبارتی دیگر صورتی در زیر دارد آنچه در بالاستی. او در غزل ۶۰۴ می‌گوید:

ازعکس ویست ای جان گوچرخ ضیادارد یا باغ گل خندان، یا سرو و سمن دارد

در این بیت به صفت آینه گی مخلوقات و انعکاس انوار الهی اشاره می‌نماید و در غزل ۱۵۷۴ می‌گوید:

چون آینه نقش خود زداییم چون عکس چنان جمال خواهیم

و در این بیت آدمی را ترغیب به صفت آینگی می‌نماید؛ زیرا آینه، هیچ‌گونه صفت و شأنیتی برای خویش ندارد و هر آنچه می‌نمایاند تصویر صاحب جمال است و او تنها نقش باز تابانندگی دارد.

۳-۶- انسان کامل

ارسطو انسان را حیوان ناطق می‌داند، اخوان الصفا می‌گویند انسان عالم صغیر و عالم، انسان کبیر است. انسان کامل تعبیری در زبان عرفا است و ظاهراً اولین بار به وسیله ابن عربی در اولین فص

از کتاب فصوص الحکم به کاررفته است. سجادی می‌گوید: سالکان طریق درباره انسان کامل سخن بسیار گفته‌اند. قیصری گوید: جمیع مراتب الهی و کونی از عقول و نفوس کئی و جزئی و مراتب طبیعت تا آخر تنزلات وجود، مرتبه انسان کامل است؛ و از این جهت انسان خلیفه خداست که کتاب جامع کتب الهی و کونی است... و در رسائل اخوان الصفا آمده: بدان که انسان کامل را باید چهار چیز به کمال باشد: اقوال، افعال، اخلاق نیک و معارف (سجادی، ۱۳۷۳: ۱۵۰). خلیفه عبدالحکیم در تعریف از انسان کامل گوید: انسان کامل به صورت، عالم اصغر است و به معنی، عالم اکبر. انسان کامل کمال مطلوبی است که برای تحقق یافتن آن تمامی خلقت در کارند و مسیر تکامل متوجه این هدف است (عبدالحکیم، ۱۳۸۹: ۱۰۵). اگرچه از نظر ابن عربی ذات و حقیقت انسان هیچگاه بر کسی مکشوف نخواهد شد و انسان برزخ میان خدا و عالم است اما حکمت در تبیین دیدگاه او چنین می‌گوید: «انسان کامل از نظر او کسی است که در وجود او تمام معانی کمال الهی محقق و همه صفات الهی در او متجلی گردد» (حکمت، ۱۳۸۴: ۴۴-۵۶).

مولوی باور خود را از آفرینش انسان در صورت و معنا چنین بیان می‌کند:

پس به صورت عالم اصغر توئی پس به معنی عالم اکبر توئی
ظاهر آن اختران قوام ما باطن ما گشته قوام سما

او شمس تبریزی را نمونه بارز و انسان آرمانی و مظه‌ری از نور مطلق و از انوار حق می‌داند. ارادت بی شائبه مولانا در دیوان غزلیات نسبت به «شمس» یا «انسان کامل» اشتیاق او را برای دستیابی به «رهبر روحانی» نشان می‌دهد. او در دیوان غزلیات بیش از ۹۰ بار نام شمس را به کار می‌برد، و این نمایانگر عمق تأثیر شمس، پیر و رهبر مولانا، بر مردی است که درباره او هرچه می‌نویسد و می‌گوید، باز بسیاری از زوایای شخصیت او بر همگان آشکار نشده است. او در غزل ۷۰۴ می‌گوید:

احمد چو تو راست پس ز بوجهل عشقا، سزدت که عار باشد

او در این بیت ضمن استفاده از تقابل‌های دوگانه (احمد و بوجهل) مخاطبانش را به پیروی از پیامبر، این نمونه کامل انسانیت و انسان کامل فرا می‌خواند. وی در غزل ۸۴۴ می‌گوید:

از پشت پادشاهی مسجود جبرئیلی ملک پدر بجویی، ای بی نوا چه باشد؟
ای اولیای حق را، از حق جدا شمرده! گر ظن نیک داری بر اولیا، چه باشد؟

در این ابیات خطاب مولوی به انسان‌های گمگشته‌ای است که در این خاکدان از اهداف عالیه خلقت به دور مانده‌اند؛ از این رو گوشزد می‌کند که قداست آن‌ها از کجاست و از کجا آمده‌اند! او دامن اولیای الهی را از گرد توهمات کج‌فهمان بدور دانسته، آنها را در گمراهی پندار انفصال اولیای حق از حق می‌داند و هم و در دیوان شمس غزل شماره ۲۱۷۴ بیت ۹ می‌گوید:

شمس الحق تبریزی، ای مایهٔ بینایی نادیده مکن ما را چون دیدهٔ مایی تو

مولوی در این بیت، شمس را مایهٔ بینایی واصل بینایی می‌داند و التفات وی را می‌طلبد.

۴- نتیجه‌گیری:

انعکاس این تفکرات را در اندیشه و اشعار مولوی می‌توان به وضوح دریافت. برخی از نقاط اشتراک دیدگاه مولوی و ابن‌عربی را می‌توان در وحدت وجود در صفات الهی؛ که نظریهٔ تجلی نیز مبتنی بر آن است، وحدت ماهوی میان ادیان با وجود اختلاف در صورت و ظواهر و نظریهٔ انسان کامل دریافت نمود. ابن‌عربی هدف غایی از آفرینش را، انسان کامل و پیامبران و اولیا خداوند را نمونهٔ این کاملان واصل می‌داند. او پیامبر اسلام را اتم کاملان دانسته و می‌کوشد انسان‌ها را در قوس صعود به سوی الگوی انسان کامل راهنمایی کند. مولوی نیز در دیوان شمس با الهام و دریافت‌های شهودگونهٔ خود و با بهره‌گیری از کارکرد خیال خلاق به تصویر آفرینی عارفانه و هنرمندانه پرداخته است. او عالم وجود را مجلای ظهور حضرت حق می‌داند و در بیان مظاهر و تجلیات واجب الوجود واژگان را به استخدام در آورده است. صرف نظر از خلاقیت‌های لفظی و معنوی مولوی در دیوان شمس رویکرد شاعر به مقولهٔ آفرینش که خیال تجلی‌گون الهی است مورد تأکید است. در این رهگذر تلاش مولانا مبتنی بر ایجاد پیوند میان انسان و مبدأ آفرینش برای سیر استعلایی انسان است. بر این مبنا به نظر می‌رسد موضوع بررسی نقش «خیال» و خلاقیت حاصل از آن بتواند در تبیین هویت اصلی و ثبات جایگاه انسان، که صورتی از خداوند بر روی زمین است، موثر باشد؛ زیرا در دنیایی که انسان امروز برای خویش ساخته، فراگیری علوم متعدد و متنوع، بدون اتصال به منشاء آن که پروردگار است می‌تواند مشکلات عظیمی را فرا راه او قرار دهد و در نتیجه وی را از رشد متناسب و متوازن دور ساخته و از صفات انسانی - الهی که ریشه در کلیت، وحدت، و هماهنگی دارد، جدا سازد و منجر به نابودی او و عالمی که خود، روح مدبر آن است، گردد. با این همه هر یک از هنرآفرینان و اندیشه‌پژوهان تاریخ که مولوی نیز از جملهٔ این خیل است، گوشه‌ای از هجوم خیل خیال را دیده‌اند و آن را به زبانی که می‌دانسته‌اند و شهود می‌نموده‌اند ترجمه کرده‌اند.

منابع و مأخذ:

- ۱- قرآن کریم، (۱۳۸۷)، انتشارات اسوه. چاپ ششم.
 - ۲- ارسطو، (۱۳۹۳)، درباره نفس: داوودی، علیمراد، تهران، حکمت.
 - ۳- ابن سینا، (۱۳۷۵)، الاشارات والتنبیها: قم، نشر البلاغه.
 - ۴- ابن عربی، محیی الدین، (۱۳۶۶)، فصوص الحکم والتعلیقات علیه: عفیفی، ابوالعلاء: تهران
 - ۵- ابن عربی، محیی الدین، (ق ۱۴۰۵)، فتوحات المکیه ج ۴: چاپ عثمان یحیی: قاهره.
 - ۶- بقلی، روزبهان، (۱۳۴۴)، شرح شطحیات، ج ۱، کورین، هانری: تهران.
 - ۷- چیتیک، ویلیام، (۱۳۹۲)، عوالم خیال: کاکایی، قاسم، تهران: هرمس.
 - ۸- حکمت، نصر الله، (۱۳۸۴)، حکمت و هنر در عرفان ابن عربی: تهران: فرهنگستان هنر.
 - ۹- سجادی، جعفر، (۱۳۷۵)، فرهنگ علوم فلسفی و کلامی: تهران: امیر کبیر.
 - ۱۰- سجادی، جعفر، (۱۳۷۳)، فرهنگ اصطلاحات و تعبیرات عرفانی: تهران: طهوری.
 - ۱۱- سهروردی، شهاب الدین، (۱۳۸۰)، ج ۳، رساله یزدان شناخت «مجموعه مصنفات»: کورین، تهران، پژوهشگاه علوم انسانی.
 - ۱۲- شیرازی، صدرالدین، (۱۴۱۰)، الحکمه المتعالیه فی الاسفار الاربعه: ج ۸، بیروت، دار الحیاء التراث العربی.
 - ۱۳- عطار، محمد ابن ابراهیم، (۱۳۸۶)، الهی نامه: تهران، بیهق کتاب.
 - ۱۴- عمید، حسن، (۱۳۶۰)، فرهنگ لغت: تهران، امیرکبیر.
 - ۱۵- عبدالحکیم، خلیفه، (۱۳۸۹)، عرفان مولوی: محمدی و میرعلایی، تهران، شرکت انتشارات علمی و فرهنگی.
 - ۱۶- فتوحی، محمود، (۱۳۷۹)، نقد خیال: تهران، روزگار.
 - ۱۷- کاشانی، عزالدین محمود، (۱۳۷۰)، مفتاح الکفایه ومصباح الهدایه: تهران سنایی.
 - ۱۸- کورین، هانری، (۱۳۹۰)، تخیل خلاق در عرفان ابن عربی: رحمتی، ان شاء الله، تهران، جام.
 - ۱۹- مولوی، جلال الدین، (۱۳۸۶)، کلیات شمس تبریزی: فروزانفر، بدیع الزمان، تهران، بیهق.
 - ۲۰- مولوی، جلال لدین، (۱۳۱۹)، مثنوی معنوی: رمضان، تهران، کلاله خاور.
- مقاله های علمی - پژوهشی**
- ۲۱- اسپرهم، داوود، (۱۳۹۰)، «نقش خیال در فرآیند ادراک از نظر ابن عربی» دوره ۷، شماره ۲
 - ۲۲- بلخاری، حسن، (۱۳۸۷)، «بررسی تطبیقی آراء ابن سینا و کالریج در مورد تمایز میان خیال و تخیل» اندیشه دینی، شیراز.
 - ۲۳- پهلوانیان، احمد، (۱۳۹۲)، «بررسی تطبیقی خیال در اندیشه ابن عربی و ملاصدرا»، ذهن ۵۴
 - ۲۴- مفتونی، نادیا، (۱۳۸۸)، «خیال مشائی، خیال اشراقی و خلاقیت» خردنامه ۳۲.
 - ۲۵- نتاج، محمد ابراهیم، (۱۳۹۲)، «نقش خیال در مکاشفات صوری از نظر ابن سینا» فصلنامه آیین حکمت. سال چهارم، شماره ۱۴.
 - ۲۶- رضایی نبرد، امیر، (۱۳۹۴)، «جایگاه خیال در آثار محمود فرشچیان» فصلنامه علمی پژوهشی نگره، ش، ۳۵.

Received: 2019/11/5

Accepted: 2019/4/30

Creative Imagination in Shams Tabrizi's Divan

*Zohreh Mohammadail¹, Ahmad Ghanipour Malekshah², Morteza Mohseni³,
Masood Rowhani⁴*

Abstract

The theory of imagination has a special position in philosophy and theoretical mysticism (Sufisms). Ibn Arabi is one of greatest theoretician in the field of imagination. In his words, Imagination is, in a sense, everything except God and His manifestation, but in human being imagination is a kind of perception that gathers between tangible forms and abstract meanings. Human is the successor of the creative God and can use his imagination to create scientific, literary, and artistic creations, and can be the source of perfection. The most important purpose of the paper is to emphasize the role of the creative imagination in wandering human's identity, in order to escape from the crisis of identity and to achieve its true status. Rumi's poetry in Divan Shams is one of the hallmarks of the creative imagination in mystical literature. In this study, Ibn Arabi's and Rumi's common views on the theory of God in the creation have been compiled and analyzed using a comparative-analytic approach.

Keywords: *Sufism, Imagination, Manifestation, Ibn Arabi, Rumi, Divan Shams*

¹. PhD Student, Persian Language and Literature, University of Mazandaran.

². Associate Professor, Persian Language and Literature, University of Mazandaran, Corresponding Author.

³. Associate Professor, Persian Language and Literature, University of Mazandaran.

⁴. Associate Professor, Persian Language and Literature, University of Mazandaran.