

واقعیت مجازی و خیال در اندیشه ابن عربی

دکتر عادل صادقی دهلان*

چکیده

در رویکرد پست مدرنیستی، واقعیت مجازی مؤلفه‌های خود را چنان‌که بخواهد بر می‌سازد و واقعیت را به‌عنوان مقوله‌ای منفک از نشانه‌های آن در جهان اشباع‌شده از سیطره رسانه‌ها به کار می‌بندد. بر این اساس، با سیطره ایماها و نشانه‌ها، امر واقع محو و مرجع حقیقت از وجود خارجی تهی می‌گردد. با انباشت و فوران نشانه‌ها و تصاویر در همه شئون زندگی مانند اقتصاد، سیاست، اجتماع، هنر و تولید و توزیع معانی، به نشانه‌ای شدن فرهنگ، سیاست و اجتماع می‌انجامد و معرفت تا مرتبه‌ای پایین آورده می‌شود که واقعیت و خیال صرفاً برای کامل در تصورات ادراک‌شده از طریق حواس به کار می‌رود و هرگونه بحث از معناگرایی در فضای جهان‌شمول واقعیت مجازی غیرممکن فرض می‌شود. سؤال این است که آیا چارچوب نظری و حکمی برای تبیین استقلال حوزه معنا از جهان مجازی شده و تحویل نشدن حقایق به نشانه‌ها و ایماها در اندیشه ابن عربی وجود دارد یا خیر؟ در این پژوهش، به مدد روش تحلیل محتوای کیفی با بازاندیشی و تحلیل واقعیت مجازی بر پایه مبانی خیال ابن عربی و زمینه شکل‌گیری مجاز بر پایه پارادایم دینی، به کاستی‌های

موجود در نظریه‌های شناخته‌شده پست‌مدرنیته در مورد واقعیت مجازی پرداخته‌شده است. یافته‌های تحقیق نشان می‌دهد تعریف، برساخت و گسترش واقعیت مجازی متناسب با پارادایم دینی از منظر ابن عربی امکان‌پذیر است.

واژگان کلیدی: واقعیت مجازی، واقعیت، خیال، ابن‌عربی، فیلم، رسانه.

۱. مقدمه و طرح مسئله

مفهوم پسامدرنیسم دارای تفاسیر و دریافت‌های متفاوتی در نظر اندیشمندان حوزه پست‌مدرنیته است. از جمله این دریافت‌ها می‌توان به ابتدای مفهومی آن بر تشکیک در معرفت‌شناسی مدرنیستی، تمایز آشکار سوژه (ذهن) و ابژه (موضوع) و به بی‌باوری به فراروایت‌ها اشاره کرد. در واقع سوژه عبارت است از «منی» که جهان را تجربه میکند و با آن کنش متقابل دارد (Malpas, 2005, 56). در اندیشه پسامدرنیته با قطع ارتباط دنیای ما با امر واقع، زوال مصداق‌ها از طریق وانمود سازی^۱ و جداسازی جامعه از امر واقعی، بازتولید واقعیت مجازی و انفجار درون معنا در رسانه‌ها اتفاق افتاده است. تمایز بین تصویر و بازنمایی با وفور نسخه‌بدل و تولید انبوه توسط رسانه‌ها از بین رفته و با هم نشینی نشانه و انتقال علامت‌ها و معانی، کارکرد بین رمزگشا و رمزگذار برداشته‌شده و دیگر تمایزی بین واقعیت و بازنمود آن نیست. جهان مرسوم سوژه و ابژه، جهان هدف‌ها و ابزارها، جهان خیر و شر دیگر با وضعیت جهان ما همسان نیست و صرفاً وانموده و شبیه‌سازی شده‌ای از واقعیت است. واقعیت آن چیزی است که بازنمود و تصویر جای آن را گرفته است. اینک به جای واقعیت، ما با خیال‌بافی‌های ایجادشده به وسیله رسانه‌ها زندگی می‌کنیم. نظام مبتنی بر دال و مدلول‌های قاعده‌مند از درون متلاشی و نامربوط به واقعیت است. شناخت گزاره‌ها جز با شاخص‌های نظام نشانه‌ای و رمزی درک نمی‌شود و نظام دلالت‌های خود مرجع، فهم انسان نسبت به هستی را دچار بی‌ثباتی کرده و رابطه قاعده‌مند فهم و هستی از هم گسسته است و انسان با ادراک درونی خود واقعیاتی ساخته که

1. siumulation

آغازی برای آفرینش واقعیت یا جهان مجازی است.

حال، رسانه در ترازوی دیگر با مسئله‌ای به‌غایت مهم‌تر روبه‌روست. اینکه ممکن است، مقهور همین تصاویر و انگاره‌های خودساخته شویم و توهمی را باور کنیم که خود آن را خلق کرده‌ایم و این امور شبیه‌سازی شده آن‌چنان واقعیت موجود را اشباع کنند که دیگر به نظر رسد تجربه به‌صورت عام و تجربه دینی به‌طور خاص، فقط به‌واسطه همین امور امکان‌پذیر است. در این شرایط است که سوژه، انتخاب عمل را از دست داده و هرگونه صورت‌تعالی خواهانه از این وضعیت برای گونه‌ای دیگر از زندگی نفی می‌گردد.

اکنون این پرسش فرا روی واقعیت در رسانه و هنر مطرح می‌شود که کدام چارچوب نظری با پشتوانه‌های فلسفی و حکمی برای تبیین استقلال حوزه معنا از جهان مجازی شده کنونی و تحویل نشدن حقایق به وانموده‌ها و واقعیت مجازی وجود دارد؟

۲. مروری بر ادبیات

الف. واقعیت در فلسفه

واقعیت و حقیقت مترادف هم و در بسیاری از موارد به‌جای هم بکار برده می‌شوند، اما در فلسفه واقعیت به نفس الامر اطلاق گردیده و همه مراتب و گونه‌های وجود را شامل می‌شود. علامه طباطبایی واقعیت را به معنای عالم خارج و آنچه در نفس الامر^۱ است، ذکر کرده است (طباطبایی، ۱۳۸۹: ۱۵). واقعیت علاوه بر عالم خارج به آنچه وهمی نیست، نیز صادق است و به معنای امر ثبوت و دارای تحقق اشاره دارد.

امر واقع در وجوهی بسیار متفاوت از واقعیت تلقی خواهد شد. پدیده‌ای مبهم و

۱. نفس الامر در مباحث فلسفی موجود بماهو موجود به صورت کلی و مطلق به واقعیت تعبیر می‌شود. از نظر علامه طباطبایی در هر مطابقت سه رکن وجود دارد مطابق، مطابق، مطابقت (حکمی، محکی، حکایت). مطابق همان اندیشه‌ها و قضایای ذهنی است. مطابق همان واقعیتی است که قضیه منطبق بر آن بوده و از آن حکایت می‌کند. مطابقت و حکایت نسبت مطابق و مطابق (نهایه الحکمه، ۱۵).

پیچیده و درعین حال تغییرناپذیر، ماهیتی از وجود که ما به حضورش اذعان داریم اما در دسترس ما نیست و نمی‌توانیم آن را مشاهده کنیم. امری که ما به ازای بیرونی آن فیزیکی است، اما ماهیت خود در هاله‌ای از ابهام و متافیزیکی قرار دارد. به روایت هومر امر واقع وجود دارد چراکه تجربه‌اش می‌کنیم و می‌دانیم که به شکل نشانه‌ای دارد عرصه کلام می‌شود اما نمی‌توان منشأ آن را نمادین کرد به نحو ناخودآگاه عمل می‌کند یعنی به شکل اختلالی در واقعیت نمادین بروز می‌کند (هومر، ۱۳۹۰: ۱۵). «درواقع اعتقاد فیلسوف به واقعی بودن عالم خارج نه از جهت معتبر شمردن تاثرات حسی خود، بلکه از این جهت است که بدون قول به وجود عالم خارج از خود، نمی‌تواند برای احساس‌های خود جهت‌ی بیابد» (فولکیه، ۱۳۶: ۲۸۷).

نخستین مفهوم در بسط مفهومی دو گانه‌های فوق در نگاه متفکران یونان باستان و ذیل اصطلاح «تقلید»^۱ یا «محاکات»^۲ شکل گرفته است. غایت این اصطلاح، نزدیکی و قربت ذهن و عین و ایجاد شباهت میان آن دو است؛ بدین معنا که ذهن (سوژه) می‌کوشد از طریق تقلید با موضوع (ابژه) خود، ارتباطی یک‌به‌یک و بری از سلطه و خشونت ایجاد کند (فرهادپور، ۱۳۷۵: ۲۶۵).

ارسطو هنر را صرفاً تقلید طبیعت می‌دانست اما هنرمند می‌تواند با بال خیال به پرواز درآید و چگونگی نمونه آرمانی آن را تصور کند، بی‌آنکه با بازنمایی واقعیت، چنان‌که هست و حتی چنان‌که باید باشد وابسته بماند. حال آنکه افلاطون تقلید طبیعت را بر نسخه‌برداری و جعل تعبیر می‌کرد، اگرچه او نیز می‌پذیرفت که محاکات در عالم هنر امری مسلم است (پاکباز، ۱۳۸۱: ۶۱۵).

او در مشهورترین بخش کتاب جمهوری و تمثیل غار، انسان‌ها را به زندانیان یک غار توصیف می‌کند همه آنچه می‌توانند ببینند سایه‌های خودشان و اشیاء پشت سرشان است که به سبب تابش نور آتش بر دیوار نقش می‌بندند. از این منظر، جهان ما کپی از عالم مثل

1. Mimesis
2. Imitation

می‌شود که در قالب شکل ایده‌ها،^۱ به وسیله ذهن^۲ و صرفاً به شکل ناقصی از روی ساختار مثالی ساخته شده است (افلاطون، ۱۳۸۰: ۱۰۴). شکل شماره ۱

دیواری که سایه‌ها روی آن می‌افتد	پرده یا دیوار کوتاه	صف زندانیان	راه مرتفع	آتش مدخل غار
----------------------------------	---------------------	-------------	-----------	--------------

شکل شماره ۱. تمثیل غار و عالم مثال

بعد از کانت مهم‌ترین تحول در مفاهیم اصل / فرع در نوشته‌های نیچه^۳ پدیدار می‌شود. مقاله «در باب حقیقت و دروغ به مفهومی غیراخلاقی» که ماحصل تدریس فلسفه ماقبل افلاطون در سال ۱۸۷۳ توسط نیچه است. بارقه‌های اولیه آنچه را که در قرن بیستم با عنوان «چرخش زبانی» در آثار لودویک ویتگنشتاین^۴ و هابرماس^۵ دیده می‌شود، با خود به همراه دارد. نیچه در این مقاله از سه استعاره بنیادینی صحبت می‌کند که از خلال آن‌ها آدمی دچار توهمی می‌شود که خود را مالک «حقیقت» بیندارد. او بیان می‌دارد که در

قدم اول، محرکی عصبی به یک تصویر انتقال می‌یابد و بدین ترتیب نخستین استعاره شکل می‌گیرد. آنگاه این تصویر به نوبه خود به صورت بدل می‌شود و دومین استعاره پدیدار می‌شود. در مرحله بعدی مفاهیم شکل می‌گیرند و این امر از طریق «برابر دانستن چیزهای نابرابر» ناشی می‌شود. مسلم است که هیچ برگی با برگ دیگری یکسان نیست.

1. Forms - Ideas

2. Mind

3. Nietzsche(1844-1900)

4. Ludwig josef johann wittgenstein(1889-1951)

5. Jurgen Habermas(1929)

سعی می‌کند جایگاه زبان را در ارتباط با واقعیت مشخص کند و سعی می‌کند به این سؤال بنیادین پاسخ دهد که آیا زبان به‌عنوان عاملی خنثی، صرفاً نقش بیانگری واقعیت را بر عهده دارد و یا اینکه خود نیز بر واقعیت تأثیرگذار است؟ او در رساله منطقی فلسفی نظریه «تصویری زبان» را مطرح می‌کند که بر مبنای آن «گزاره، تصویر واقعیت یا به‌عبارت‌دیگر الگویی از واقعیت است» (خالقی، ۱۳۸۲: ۸۵)؛ اما در دوره دوم فعالیت فکری خود که در پژوهش‌های فلسفی متجلی می‌شود با طرح نظریه «بازی‌های زبانی» به برداشتی جدید از رابطه زبانی به امر واقع می‌رسد. به باور ویتگنشتاین «من» بیرون از حوزه زبان قرار ندارد و بر این اساس، ویتگنشتاین در نگاهی جدید و بدیع، زبان را نه پدیده‌های تک‌بعدی و منفعل، بلکه مجموعه پیچیده‌ای از بازی‌های زبانی گوناگون در نظر گرفته است که در نهایت ویژگی مهم آن «نوعی درهم تنیدگی ارگانیک بازندگی روزمره محسوب می‌شود و این خود منجر به تفکیک ناپذیری «من» و «جهان» می‌شود» (خالقی، ۱۳۸۲: ۱۰۶).

بنابراین ویتگنشتاین که در دوره اول شناخت واقعیت را در چارچوب زبان محقق می‌پندارد در پژوهش‌های فلسفی اعتبار زبان برای بیان واقعیت را زیر سؤال می‌برد و زبان را به بازی‌های زبانی فرو می‌کاهد که بنابر بافت‌ها و موقعیت‌های زبانی دارای قواعد مختلف و متکثری است.

در فلسفه جدید، رویکرد مابعدالطبیعی به یک رویکرد معرفت‌شناسی تقلیل یافت. پس نه تنها بحث حقیقت و معنا بلکه همه مسائل مابعدالطبیعی نیز جزئی از نظریه معرفت به حساب آمد. لذا پرسش از حقیقت به این صورت مطرح شد که معیار صدق و کذب ادراکات ما چیست؟ و چگونه می‌توان به صدق ادراکات پی برد؟ به بیان‌دیگر بحث حقیقت و معنا فقط به بازنمایی ذهن محدود شد. پس در واقع پرسش اساسی این شد که آیا ذهن در بازنمایی از اشیاء، درست عمل می‌کند یا نه؟ و نیز این‌که چه رابطه‌ای میان بازنمودها یعنی ادراکات ذهن و اشیایی که بازنموده می‌شوند یعنی امور واقع وجود دارد؟

اما چون رویکرد معرفت‌شناختی نیز در توجیه و حل مسائل مابعدالطبیعی با شکست مواجه شد، فلاسفه معاصر غربی به رویکرد معناشناختی روی آوردند و سعی کردند این

مسائل را با تکیه بر فلسفه زبان حل و توجیه نمایند. از این رو موضوع بازنمایی ذهن و ادراکات ذهنی از جهان عینی به مسئله و رابطه زبان با جهان تبدیل شد (بیک‌پور، ۱۳۹۰: ۱۹).

در فلسفه اسلامی، واقع یعنی آنچه ادراک ما به آن تعلق می‌گیرد؛ و حق ادراکی است که ما از واقع داریم و این دقیقاً منطبق با یکدیگر بوده بلکه یکی هستند و دوگانگی آن‌ها اعتباری است؛ اما علت این‌که ادراک یقینی از واقع را حق نامیده‌اند به معنای لغوی آن برمی‌گردد ما وقتی وجود خارجی چیزی را اثبات نمودیم آن امر برای ما ثابت می‌شود از طرفی حق در لغت یعنی ثابت. به این سبب معرفت یقینی انسان به امر واقعی را حق می‌گویند و حقیقت رابطه بین حق و واقعیت است (ابراهیمیان، ۱۳۷۸: ۳۷).

ب. فیلم، رسانه و واقعیت مجازی

پست‌مدرنیسم به‌عنوان جنبش فلسفی نسبی‌گرایی و عدم قطعیت در زمینه شناخت، با مفاهیم حقیقت، اخلاقیات، خرد مخالف است و در پس واقعیت همان چیزی را می‌بیند که می‌خواهد ببیند نه آنچه هست. پست‌مدرنیسم با رد غایت برای جهان بر چندگانگی فرهنگ‌ها و معناگرایی برای همه فرهنگ‌ها، اقوام و جنسیت‌ها تأکید می‌کند و یک نظم اجتماعی نوینی را به تصویر می‌کشد که در آن قدرت رسانه‌های جمعی بر تمام اشکال دیگر روابط اجتماعی و فرهنگ‌عامه حاکم است و از طریق تصاویر و نشانه‌ها بر احساس و تصور ما از واقعیت تأثیر می‌گذارد. بر این اساس، درک ما از پیرامون خود، در وهله اول ادراکی است که توسط رسانه‌ها و باشگاه‌های خبری ساخته و ایجاد می‌شود؛ و در وهله دوم این درک وابسته به قدرت و گفتمان ویژه‌ای است که رسانه در خدمت آن قرار گرفته است. فیلم «سگ را بجنبان»^۱ به کارگردانی بری لوینسون نمونه‌ای مناسب از این وانمایی رسانه‌ای و واقعیت مجازی است^۲؛

۱. Wag the dog

۲. واقعیت مجازی، واقعیتی است که به کمک وسایل و تکنولوژی‌های واسط ساخته می‌شود و سعی می‌کنند دنیای واقعی را شبیه‌سازی کرده و آن‌ها را بازنمایی کنند (Tiffn and

(Terashima, 2001, 12)

که در پی رسانه‌ای شدن ماجرای رسوایی رئیس‌جمهور و ریزش آمار رای دهندگان آمریکایی، مشاور تبلیغاتی رئیس‌جمهور مأمور ترمیم آبروی دولت می‌شود. در پی این تصمیم وی با همکاری تهیه‌کننده‌ای هالیوودی در استودیوی خود، جنگی فرضی را در آلبانی طراحی می‌کند که چند ساعت بعد به‌عنوان یک گزارش خبری روی آنتن می‌رود. (سمتی، ۱۳۸۵: ۱۳).

رسانه واقعیت را تغییر و آن را آن‌گونه که قصد دارد، منتقل می‌کند. شبیه‌سازی واقعیت و بر سازی معنا، برساخته فرهنگی و اجتماعی است و مبتنی بر فرهنگی است که مولود معرفت و دانش گفتمان جامعه است. بر اساس آن گفتمان تولید معنا و معنا سازی انجام می‌گیرد و واقعیت تبدیل به مجاز و واقع‌نمایی توسط رسانه و هنر انجام می‌گیرد.

پ. خیال در آثار ابن عربی

کار سترگ ابن عربی عزل نظر از مرجعیت عقل (به‌عنوان ابزار شناخت و مدرک نهایی در نظر فلاسفه) و عطف توجه و سپردن آن به خیال بوده است.

یک-خیال به معنای بازنمایی

همان ادراک و بازتاب صورت‌های حسی توسط قوای حسی (بویایی، چشایی، بساوایی، شنوایی، بینایی)، است خیال آن‌ها را با قوه تخیل خود حفظ می‌کند و در زمانی که محسوس غایب است صورت‌های باقی‌مانده و تصویر شده را در خود می‌نمایاند. خیال به این معنا از قوای پنجگانه ادراکی انسان به حساب می‌آید و نمی‌تواند منفک از ادراک حسی باشد و در نتیجه نباید از آن انتظار داشت که برای ما نسبت به خدا تحصیل معرفت کند.

در این معنا خیال صورت‌های حسی را بی‌کم‌وکاست بازنمایی و مجدداً حاضر می‌کند «لایمسک الا ما له صوره محسوسه او مرکب من اجزاء محسوسه ترکیبها القوه المصوره» (ابن عربی، ۱۴۲۰: ۱۶۳).

دو- خیال به معنای وانمایی^۱

در این مرتبه، خیال بعد از احضار صورت‌های حسی با تصرف در جزئیات به ابداع و تولید صور می‌پردازد که در عالم واقع موجود نیستند. ذهن آدمی با جذب نشانه‌های صوری و محسوسات خارجی و با تصرف نوآورانه صورت‌های جدید خلق می‌کند. اهل هنر از این قوه و فعالیت‌های خلاقانه برای خلق اثر هنری استفاده می‌کنند و چون خیال از داده‌های حسی استفاده می‌کند موجب حصول معرفت و شناخت نیست «هو قوه تحفظ ما یدرکه الحس المشترك كلما التفت اليها فهو خزانه الحس المشترك» (جرجانی، ۱۹۳۸: ۶۵).

سه- خیال به معنای برزخ

این معنا از خیال از بنیادی‌ترین و محوری‌ترین واژه در مکتب او به شمار می‌رود و از این منظر «ابن عربی بزرگ‌ترین نظریه‌پرداز مسلمان در باب خیال است» (چیتیک، ۱۰۹: ۱۳۸۵).

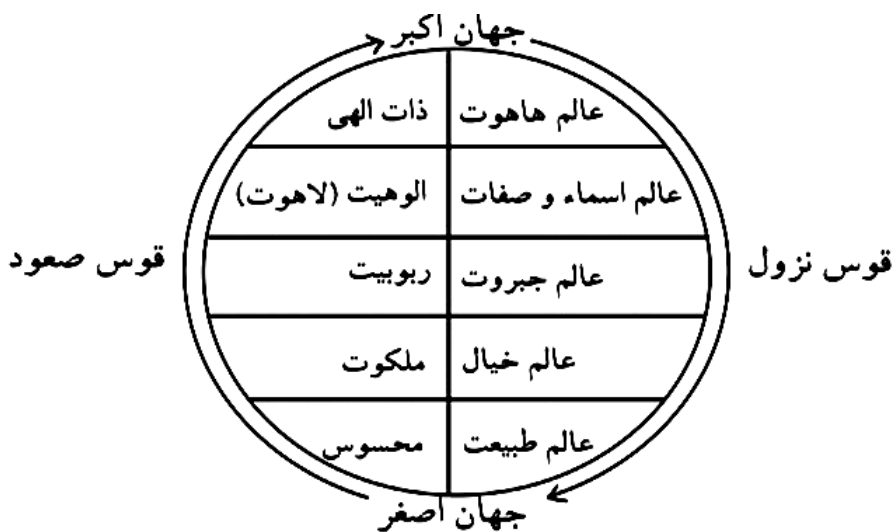
ابن عربی در ساحت هستی‌شناسی، خیال را برزخ می‌نامد که حدفاصل بین پدیده‌های عالم و حقایق آنهاست. این برزخیت، هم‌زمان وضعیت دوگانه و متضاد دارد. ضمن آنکه حدفاصل بین دو چیز است در همان حال حد واسط نیز هست. پس خیال پیوند دو سوی تمام عوالم دوگانه یا دوقطبی است (اسپرهم، ۱۱: ۱۳۹۰). همانطور که در شکل شماره ۲ آمده است، او برای هستی، عوالم پنج‌گانه‌ای در نظر می‌گیرد و از آن به نام حضرات خمس یا مراتب وجود یاد می‌کند. حضرت اله، حضرت ارواح یا عالم مثال مطلق، حضرت خیال یا عالم مثال مقید، حضرت حس، حضرت انسان کامل (اسپرهم، ۱۱۵: ۱۳۹۰). اولین حضرت، محل حضور اسماء و صفات در ظل وحدت (احدیت و

۱. تولید الگوهای امر واقعی، امری که فاقد خاستگاه و فاقد واقعیت

است (Baudrillard, (1981,85)

واحدیت) است. همچنین محل علم خفیه و سری الهی به اعیان ثابت. دومین حضرت، مکان حضور ملائکه و ارواح است در صورت خاص و هیئت اصلی خود، بدون آنکه به شکل دیگری ظاهر شوند، حضرت مثال مقید یا خیال، حوزه تمثیلها، تروحها و تجسدهاست. در اینجا به مناسبت‌هایی خاصی، به اشکالی متفاوت یا به طرقی نامأنوس تجلی می‌یابند. حضرت حس عالم مادی است، با همه وسعت و تکرر محدود خود که در برابر وسعت و تکرر سه عالم فوق، مضیق و فقیر می‌نماید. حضرت انسان کامل، مقام جمع همه مراتب چهارگانه است. در انسانی که واصل به حق بوده، خلیفه راستین او بر زمین است. عالم مثال مقید را **برزخ** می‌نامند. این پهنه مشتمل بر دو بخش است؛ خیال متصل یا محل مشاهده رؤیا و منافات و خیال منفصل و دربردارنده وحی، الهام و ملاقات با اشباح و نفوس زندگان و مردگان است. آنچه در قلمرو خیال ظاهر می‌شود از حیث لطافت، به عالم مثال مقید یا حضرت ارواح شباهت دارد. حال آنکه از حیث محسوس بودن به عالم ماده و ناسوت مانند است. درحالی‌که عالم ارواح مجرد و غیر محسوس است، عالم طبیعت مادی و محسوس است (جامی، ۱۳۵۶: ۵۵). شکل شماره ۲

برزخ یک واسط و یک فاصل خیالی است و تنها با خیال می‌توان پارادوکس ظاهری عوالم متناقض نما را نشان داد «مرج البحرین یلتقیان بینهما برزخ لایبغیان» «و من ورائهم برزخ الی یوم یبعثون فاذا نفخ فی الصور فلا انساب بینهم و لایتسائلون» (رحمن: ۱۹).



شکل شماره ۲. الگوی چرخه خیال ابن عربی

ت. معرفت شناسی خیال از دیدگاه ابن عربی

در جهان بینی ابن عربی، هم جهان و هم انسان هر دو بیش از دو ساحت دارند و در ساحت واسطه (خیال)، مراتب فراتر و فروتر به هم می‌رسند. خیال به مرتبه‌ای واسطه میان مراتب اشاره دارد. خواه در عالم کبیر و خواه در عالم صغیر. در عالم کبیر که ساحت طبیعت در مرتبه نازل و ساحت مجردات در مرتبه عالی قرار گرفته، عالم مثال رابط و واسطه این دو عالم است. در عالم صغیر نیز مرتبه خیال درست همین نقش را دارد؛ یعنی خیال، واسطه میان عقل مجرد و بدن مادی است. هم خیال موجود در عالم صغیر و هم خیال موجود در عالم کبیر هردوشان وجودی دارند و موجوداتی واقعی در عالم‌اند. و پیام چیتیک از منظر ابن عربی دو معنای عام و خاص و سه مرتبه برای خیال ذکر می‌کند. اول خود عالم هستی، دوم عالمی واسطه در دل عالم کبیر، سوم عالمی واسطه در دل عالم صغیر. معنای عام؛ معنای نخست خیال در عرفان ابن عربی بامعنای سایه و شبیح هر چیزی که در آینه منعکس می‌شود مطابقت دارد و معنای عام خیال، بر کل ماسوی الله اطلاق می‌شود. ماسوی الله همانند سایه و شبیح وجود حق تعالی است و وجود حقیقی

ندارد. معنای دوم خیال (خاص)، بر عالمی حد واسط بین عقول مجرد و عالم ماده اطلاق می‌شود. ویژگی این عالم، برزخ بودن آن در بین مراتب هستی است. این دو عالم یعنی عالم جسمانی و عالم روحانی که دو سوی این برزخ قرار دارند. با توجه به صفات متضادشان ضد یکدیگرند، صفاتی مثل نورانی و ظلمانی، مرئی و نامرئی، باطن و ظاهر، عالی و دانی، لطیف و کثیف، در هر یک از موارد، خیال برزخی است بین دو طرف که اوصاف هر دو را واجد است، لذا عالم خیال کبیر را نه این / نه آن یا هم این / هم آن باید توصیف کرد. نه نورانی است نه ظلمانی یا هم نورانی است و هم ظلمانی. نه نامرئی است نه مرئی یا هم مرئی است نسبت به اجسام نورانی و نامرئی است نسبت به ارواح ظلمانی (چیتیک، ۱۱۴: ۱۳۸۵).

یک- خیال متصل

خیال متصل همان ادراک صورت خیالی شیء بدون حضور حسی آن است و یکی از قوای نفس ناطقه انسان شمرده می‌شود. در این مرتبه از خیال، صورت متصل به ساحت ادراک خیالی آدم است. این صورت ابتدا به وسیله حس مشترک حاصل می‌شود و به خزانه خیال سپرده و در جریان ادراک خیالی هنگام غیبت ماده شیء برای مدرک دوباره به یاد آورده می‌شود. خیال متصل، از سویی صور جزئی را که در حس مشترک یافت شده ادراک و حفظ می‌کند و از سوی دیگر، ابزاری برای درک موجودات مثالی در عالم خیال و صورت بخشی به صور و معانی کلی و عقلی و متمثل کردن آن‌هاست (قیصری، ۱۳۷۵: ۶۹۵). این عملکرد خیال بر اساس تجزید امور خارجی و حسی است به طوری که وجود خارجی و مادی را از ماده انتزاع کرده، به آن صورت مثالی می‌دهد. در واقع، خیال با این کار میان محسوسات و معقولات ارتباط ایجاد می‌کند و امور متضاد و متناقض را درک می‌نماید و این قدرت را دارد که چهره‌های مختلفی را از یک حقیقت ارائه کند و به مرتبه‌ای از ادراک برسد که موجودات مثالی را در بیداری و خواب مشاهده نماید؛ زیرا صورت بخشی به موجودات از آن نفس است و در واقع این موجودات فعل نفس‌اند و همواره می‌توانند همراه

نفس باشند.

دو- خیال منفصل

عالم خیال منفصل که عالم مثال نیز بدان گفته می‌شود، عالم موجودات خیالی است که از عقل و احساس وسیع‌تر است (ابن عربی، ۱۹۱۱/۳: ۳۹۰). این عالم را باید از سنخ جوهر روحانی مقداری و حد وسط میان مجرد محض و جسمانیت محض دانست (قیصری، ۱۳۷۵: ۹۷). بنابر این هم شباهت به عالم اعلا دارد و هم نظیر عالم اسفل است. این عالم، همان‌طور که صور عالم محسوس را می‌پذیرد صورت‌های روحانیان را نیز می‌پذیرد و نقش ویژه‌ای را میان آن دو ایفا می‌کند؛ بدین‌صورت که تکائف عالم ماده را تلطیف و لطافت‌های عالم معنا را متکائف می‌نماید (ابن عربی، ۱۹۱۱/۲: ۳۱۲) و به‌صورت صور مثالی ظاهر می‌کند.

ث. تناظر عالم و آدم

بر اساس دیدگاه ابن عربی عالم و آدم متناظر هم‌اند و هرچه از عالم هستی در عالم وجود تحقق دارد مشابه آن در انسان است. از نگاه او، انسان عالم صغیر و جهان هستی عالم کبیر است (ابن عربی، ۱۹۱۱/۲: ۶۷). ثمره تناظر آدم با عالم شناخت این نکته است که آنچه از مراتب در عالم هستی است مشابه و متناظر آن در آدم تحقق دارد؛ بنابراین همان‌طور که متناظر با عالم عقل مرتبه عقل در انسان وجود دارد همچنین مشابه عالم خیال یا مثال که مرتبه‌ای بعد از عالم عقل است در انسان بعد از مقام قوه عاقله‌اش عالم خیال متصل است (حسن‌زاده آملی، ۱۳۷۸: ۱۶۷). بر این اساس، برای خیال انسان صورتی به‌سوی عالم مثال یا خیال و صورتی به نفس و بدن است. بر مبنای این دو چهره از خیال، نفس انسان در سیر صعودی خود از عالم طبیعت به خیال مقید رهسپار می‌شود و پس از آن، به عالم خیال منفصل و سپس به عالم عقل منتقل می‌گردد و از راه عبور از خیال متصل و اتصال به خیال

منفصل به عالم عقول مرتبط می‌شود. پس از عالم عقول عبور می‌کند و به عالم اعیان ثابته متصل می‌شود. بدین سبب، استعداد و پرورش روحی انسان به‌گونه‌ای است که می‌تواند از عالم حس به عالم کامل‌تر از آن یعنی عالم عقل راهی شود. همه این تحولات بر محور شخصیت و هویت واحد شکل می‌گیرد و این صعود لاجرم باید از مسیر عالم مثال بگذرد؛ زیرا این عالم کامل‌تر از عالم حس و شهادت است و خیال متصل از عالم خیال مطلق نور می‌گیرد (جامی، ۱۳۵۶: ۵۶).

در بررسی پیشینه پژوهش اگر چه مباحث مختلفی با نگاه به موضوعات جامعه‌شناختی و معرفتی درباره نظریه ابن عربی صورت گرفته است اما رویکرد اغلب آن‌ها مبتنی بر بازنمایی واقعیت و تأمل در تصورات ادراک‌شده از طریق حواس و واسط میان عقل و حس مورد مطالعه است که به بعضی از آن‌ها اشاره می‌شود:

اسپرهم (۱۳۹۰) در مقاله «نقش خیال در فرایند ادراک از نظر ابن عربی» با روش توصیفی تحلیلی، با عزل نظر از مرجعیت عقل و عطف توجه به مرجعیت خیال، آن را داور نهایی در مدرکات به‌شمار آورده است.

سرمدی (۱۳۸۹) «مسئله خیال از دیدگاه ابن عربی» در این پژوهش به تشریح عالم خیال یا مثال از دیدگاه ابن عربی پرداخته شده است. پژوهشگر، برقراری ارتباط قوه خیال با عالم مثال را امکان‌پذیر دانسته است و با روش تحلیلی در پی یافتن معنای جامع و مشترک از انواع معانی برای خیال برآمده است و با رسیدن به واژه تجلی، خود را به این هدف نزدیک کرده است.

رودگر (۱۳۸۹) «خیال ابزار معرفت» پژوهشگر با روش اسنادی و تحلیلی، خیال را به‌عنوان یک ابزار معرفتی و حافظ صورت‌های حس مشترک معرفی کرده است. از حیث هستی‌شناسی، عالم خیال مرتبه‌ای از مراتب وجود و واسطه بین دو عالم یا دو ساحت وجودی انسان است که اگر قوه خیال انسان به خیال منفصل اتصال یابد از طریق تزکیه، قدرت شهود مجردات عالم را به دست خواهد آورد.

اژدر و دیگران (۱۳۹۲) «نقش خیال در مکاشفات صوری از دیدگاه ابن عربی» خیال

از دیدگاه ابن عربی به‌عنوان واسطه میان عقل و حس و فاصل میان عالم عقل و عالم حس و ارتباط وجودی این دو عالم را مورد بررسی قرار داده است و با رویکرد اسنادی و تحلیلی، به این نتیجه رسیده است که صور مثال موجود در عالم خیال منفصل در خواب و بیداری قابل انکشاف است و این کشف صوری از درجات مختلفی برخوردار است که بالاترین آن وحی انبیاء است.

۳. یافته‌ها

از چند ساحت می‌توان واقعیت مجازی و خیال ابن عربی را بررسی کرد: نخست از منظر مفهوم شناسی، از این منظر مفاهیم مشترک واقعیت مجازی و خیال مورد تحلیل قرار می‌گیرد. دوم از منظر رتبه شناختی، جایگاه دو مفهوم در سلسله مراتب وجود تعیین و از منظر نقش آن‌ها در عالم هستی که آیا نقش آن‌ها مشابه هم است یا مغایر هم مورد بررسی قرار می‌گیرد. همچنین این دو مفهوم از منظر نسبتی که با واقعیت و حقیقت برقرار می‌کنند و تأثیری که در رسانه و هنر می‌توانند داشته باشند مورد بحث قرار گرفته‌اند.

الف. تشابه واقعیت مجازی و خیال

یک - تشابه در زمینه‌ها و علت‌ها

سهروردی نخستین کسی بود که مرتبه هستی شناختی این دنیای مثالی را معلوم کرد پیش از او ابن سینا در فلسفه مشرقی خود از آن سخن گفته است این اقلیم هشتم در حیطه‌های هستی شناسی، کیهان شناسی و فرشته شناسی بازتاب‌های متعدد دارد. منشأ صوری که از آن ساطع می‌شوند، ضمیر ناخودآگاه انسان نیست، بلکه ضمیر فرا آگاه اوست؛ بنابراین، صور این جهان، صوری عقلی‌اند. تصویر متافیزیکی در آن، تفکر فرشته است. به عبارت دیگر، شیوه تجسم این تفکر در قالبی مکانی است. این جهان، عرصه پیوند

و رویارویی است؛ فضایی است که در آن روح بشر و فرشته به تخیل یکدیگر راه می‌یابند. تصویر عقلی، جسم^۱ لطیف فرشته است؛ زیرا دنیایی بینابینی و برزخی است میان معقول و محسوس که قدرت تصویر و تمثیل معنوی دارد.

این دنیای بینابینی، جایگاه رخدادهای روح است، تجلی‌گاه حکایت‌های تمثیلی است که در حالت‌های شهودی عرفا اهمیت بسیار دارد. این دنیا، وجود زبان نمادین را ممکن می‌کند؛ زیرا در این مکان نیمه روحی - نیمه جسمانی، صور دچار استحاله‌ای معنوی می‌گردند و تأثرات نفس در قالب تمثیل ظاهر می‌شوند. این جهان که انکشافی درونی است متضمن تقلیب و واژگونگی زمان و مکان نیز هست. در آنجا هرچه در زیر حجاب ظاهر نهان بود، ناگهان عیان می‌گردد تا آنچه را تاکنون مکشوف بود مستور کند. به عبارت دیگر، نامشهود، مشهود می‌شود. از این پس روح است که ماده را در زیر پوشش خود نهان می‌کند. گذر به این جهان مستلزم چرخش از زمان آفاقی به زمان انفسی یعنی مستلزم تأویلی معنوی است.

از آنجاکه جهان مثال جهانی واسط است، دو بعد دارد و این امر آن را از دو جهان دیگر، یعنی جهان معقول و جهان محسوس، متمایز می‌کند. این جهان به جهان مجازی (سایبرسپیس^۲) شبیه است. روح برای آن که بر دیده باطن عیان گردد این جهانی می‌شود و شکل و مقدار می‌پذیرد و در عوض تخیل فعال نیز داده‌های محسوس را به تمثیل تبدیل می‌کند «تجسم اعراض و تجسد اعمال در این عالم صورت تواند بست (لاهیجی، ۱۳۷۷:۴۳۷)». این جهان میان دو شیوه هستی جای دارد، اما به هیچ‌یک از آن دو متعلق نیست و تنها کنش متقابل آندورا ممکن می‌کند. با انطباق دادن و هم‌زمان ساختن این دو جهان، آن‌ها را درهم می‌آمیزد. عالم مثال علم آینه‌ها را نیز به کار می‌گیرد؛ زیرا تخیل

۱. مقصود از جسم منحصر در جسم کثیف نیست. بلکه جسم لطیف و مثالی را شامل می‌شود بر اساس حکمت سهروردی معاد جسمانی بر اساس نظریه عالم مثال و صور موحشه (دوزخی) و بهیه (بهشتی)، که تمثیل و تجسم ملکات نفس است، تعیین می‌گردد (سهروردی، ۱۳۹۷: ۲۳۵).

2. cyberspace

فعال، آینه صورت‌های ازلی است. تصویر معلق بر آینه، نه مادی است و نه کاملاً معنوی، بینابین است. در مورد محسوسات، امر مشهود معنایی دوگانه دارد. هم هست و هم نیست. مشاهده باطنی همچون آینه در عین عیان ساختن هستی، وجه نهانی آن را مستور می‌کند؛ زیرا آینه نیز با نشان دادن تصویری که ظاهر می‌شود به آنچه در ماورای این تصویر پنهان می‌ماند اشاره دارد. این عالم، در برزخی مضاعف جای دارد هم در قوس نزولی گذر از وحدت به کثرت و هم در قوس صعودی گذر از کثرت به وحدت. در قوس نزولی، این عالم میانی مدینه جابلقاست و عالم مثالی است که از لحاظ هستی‌شناسی بر عالم محسوس تقدم دارد، اما در بازگشت به مدینه جابلسا تبدیل می‌شود و در قوس صعودی جای می‌گیرد؛ یعنی در سطحی که از لحاظ هستی‌شناختی بر عالم محسوس تأخر؛ زیرا متضمن گذر از آستانه قیامت صغرا یعنی مرگ است. پس این عالم در قوس صعودی عالم پس از مرگ است که صور روح در آن فعلیت می‌یابند. هر آنچه بالقوه در روح وجود داشت همه صور اعمال و ملکات انسان به صور تمثیلی متمثل می‌شوند. ماهیت این تمثیل‌ها مطابق با کیفیت اعمالی است که از آن‌ها نشات می‌گیرند؛ بنابراین عالم مثال، پس از مرگ، سازنده و طراح جسم لطیف و صورت نوعی متوفی است. این تخیل فعال به روح قدرت خلاقیت بی‌سابقه‌ای می‌بخشد و آن را در ایجاد تصویر و تمثیل توانا می‌کند. به‌علاوه این خلاقیت به روح قدرت مشاهده پیشاپیش تصاویر پس از مرگ را عطا می‌کند. نظاره جهان یا در همین حیات، روح به مشاهده صور عالم منفصل و جهان آخرت توانا می‌شود و یا پس از مرگ که روح به عوالم برزخی بازگشت می‌کند.

دو - تشابه در مؤلفه‌ها

وجوه تشابه رفتار و شیوه ادراک واقعیت مجازی را در معادل اندیشه عرفانی می‌توان به

شرح زیر برشمرد:

- درهم‌فشرده شدن مختصات زمانی مکانی (حضور همه‌جایی).

• شیوه‌های حضوری شناخت (بی‌واسطه‌گی).

• دگرزایی (آنیت).

یکم - درهم‌فشرده شدن زمان و مکان (حضور همه‌جایی).

واقعیتی که مجازی‌سازی از هستی و شناخت عرضه می‌کند وجوهی است که شیوه‌های انکشاف آن در قلمرو خودشان به عالم خیال یا مکاشفه عرفانی نزدیک است. نزدیکی و شباهت انکشاف این دو جهان، زمینه وصل حالت‌های از هستی را فراهم می‌کند که فلسفه کلاسیک تاکنون ما را از رسوخ به آن منع کرده است. شایگان مثالی از کتاب «بهشت، شگفتی‌هایش و جهنم، بر اساس گفته‌ها و شنیده‌ها» راجع به زمان و مکان در بهشت چنین می‌گوید: باوجود آنکه در بهشت نیز مانند زمین، چیزها در پی هم می‌آیند و تکامل می‌یابند، فرشتگان هیچ تصور و مفهومی از زمان و مکان ندارند. همه تحولات ناشی از تغییر حالات است. این حالات همچون تبدیل نور به تاریکی و گرما به سرما، در پی هم‌تغییر حالت‌ها رخ می‌دهد. پس نزدیکی حاصل شباهت‌های درونی است و دوری حاصل تفاوت آن‌ها. به‌عبارت‌دیگر، نزدیکی و دوری حالت‌هایی درونی‌اند که شدت میل و شوق، ایمان و عقل، انگیزه آن‌هاست. از این‌رو فرشتگان زمان بی‌پایان را ادراک نمی‌کنند؛ زیرا برای آن‌ها زمان وجود ندارد. آنچه آنان ادراک می‌کنند حالت بی‌پایان است. در نتیجه برای تفکر درباره ابدیت، نه زمان که حالت را باید مورد توجه قرارداد (شایگان، ۱۳۸۰: ۳۴۶). این تعبیر ما را یاری می‌دهد که حرکت و جابجایی را در عالم خیال تغییری در حالت درونی به حساب آوریم. گویی که زمان حجم و عمق ندارد و دارای ابعاد ثلاثه نیست، بلکه در استمرار بی‌زمان متجلی است که همان حال ابدی است. از سوی دیگر، زمان در جهان مجازی که جانشین گذشته و آینده شده است به حد معینی از سرعت که همان سرعت نور است پیوسته است. فشردگی مفرط زمان واقعی، همه مسیرها را به لامکان تبدیل کرده است. مسیر زمانی در زمان حال دائمی محوشده و مسیر سفر در مکان از اینجا به آنجا، از جایی به جای

دیگر، در دگرجایی نامعلوم و تعریف ناشدنی گم‌گشته است.

حضور همه‌جایی و آنی بودن از مشخصه‌های جهان جدید و زمینه‌ساز امور غیر ملموس و غیر محسوس است. این که زمان حال واقعیت یک لحظه تضادمند باشد، این که فضای واقعی ناکجاآبادی باشد که در اتمسفر ما جایی ندارد. شیوه هستی سیال و ممتد باشد و ما بتوانیم در آن واحد همه جا باشیم و هیچ جا نباشیم. همه این خصوصیات ما را با شیوه‌های هستی ابن عربی همراه می‌کند و شباهت‌های حیرت‌آور و پیوند معنوی این دورا در هم می‌آمیزد و از آنجاکه باورهای کهن و اسطوره‌ها و نمادها جایی برای ظهور و بروز ندارند در قالب واقعیت مجازی جاری می‌شوند. پس خصلت شبیح گونه آن‌ها از طریق رسانه‌ها و پرده سینما تشدید می‌گردد و به شکل خلاق در داستان‌های علمی و تخیلی از طریق جادوی فناوری، برون افکنده می‌شوند. امروز انقلاب الکترونیکی و فناوری موجب شده است که به وضعیتی برسیم که در آن زمان و مکان درهم فشرده شده و یک‌زمان واقعی آنی و بی‌واسطه ایجاد گردد و زندگی روزمره ما را کاملاً تحت تأثیر قرار دهد. این دو نوع واقعیت مجازی دنیای برزخی خیال را موجب شده است که دنیای مثالی و عالم خیال ابن عربی تجلی‌گاه حکایت‌های تمثیلی است. صور این جهان صور عقلی‌اند. تصویر متافیزیکی در آن شیوه تجسد این تفکر در قالب مکانی است.

در جهان موردنظر ابن عربی ارواحنا اجسادنا و اجسادنا ارواحنا (تجسم اعراض و تجسد اعمال) صورت می‌پذیرد. تخیل فعال یا عالم مثال مانند آینه عمل می‌نماید و به عبارتی آینه صورت‌های ازلی و درعین، آشکار کردن اعیان ثابت و وجه نهایی آن را پنهان می‌دارد و مثل آینه با نشان دادن تصویر ظاهر به ماورای این تصویر اشاره دارد. این مرتبه‌ای است میانی بین عالم معقول و عالم محسوس. محو شدن گذشته و حال، اینجا و آنجا و مختصات جغرافیایی متعارف که جسم را از زمان می‌گیرند و رنگ باختن زمان حال به نامشخص و بی‌تعیین و تبدیل زمان به حال محض، از پیامدهای واقعیت مجازی و تکنولوژی رسانه است.

دوم- شیوه‌های حضوری شناخت (بی‌واسطه‌گی).

به اعتقاد فوکو معرفت‌شناسی (اپیستمه)، ماقبل کلاسیک بر شباهت‌هایی چون تشابه و هم‌حسی و همدلی و نظایر آن مبتنی بود. در آن زمان جهان مملو از نشانه‌هایی بود که هر طور شده می‌بایست رمزگشایی شوند. در واقع شناختن پیش از هر چیز به معنای تفسیر بود، اما در عصر کلاسیک به عصر بازنمایی گام نهادیم. به علاوه ثنویتی که دکارت میان فاعل متفکر و جسم ممتد می‌دید، روش جدیدی در شناخت بود. به اعتقاد او، روح و ماده دو جوهر کاملاً متضادند. همه خواص جسم ممتد در معرض احتمال تغییر و نابودی است؛ در حالی که ذات جسم از هرگونه تغییر مصون است. جسم ممتد با فاعل متفکر متفاوت و ناسازگار است. جسم تقسیم‌پذیر و بعد دارد روح غیرقابل تقسیم و بی‌بعد است و امتداد نمی‌پذیرد و چون دکارت هستی و اندیشه را یکی می‌پنداشت، کار روح را تفکر و بازنمودن یا نمایاندن جهانی که به حد اشیای عینی تقلیل یافته بود، می‌دانست و عمل فاعل متفکر را عملی بنیادگذارانه که با اندیشیدن درباره جهان، آن را هم باز می‌نمایاند و هم بنیاد می‌گذارد به شمار می‌آورد. می‌توان گفت واقعیت مجازی که به‌عنوان رمزگذاری جدید رسانه‌ها تعبیر می‌شود، یکی از پیامدهای اجتناب‌ناپذیر ثنویت دکارتی است که ما را آماده پذیرش شیوه‌های حضوری و بی‌واسطه شناخت می‌کند. از طرفی عرفای اشراقی (برخلاف شناخت حصولی و اتصالی)، حضوری و بی‌واسطه است. خیال با اشراق خود موضوع را نزد خود حاضر می‌کند و بی‌نیاز به هیچ واسطه‌ای آن را بر خود عیان می‌سازد و حجاب‌ها را برداشته و جان را به نور معرفت حضوری منور می‌گرداند. در واقعیت مجازی، نوعی فرایند پذیرش دگر بودگی اتفاق می‌افتد. فلیکس گاتادی،^۱ دگرزایی را فرآیند مداوم تردید بخشی دوباره نام می‌برد و این مسئله را در چارچوب محیط‌زیست مورد بحث قرار می‌دهد. او معتقد است که محیط‌زیست فقط شامل محیط طبیعی انسان نیست، بلکه مجموعه وجود او را در بر می‌گیرد و هم بعد اجتماعی و هم بعد ذهنی را، به‌گونه‌ای که هر یک از این حیطه با ممکن ساختن ترکیب حواس، حضور همه‌جایی، فوریت و تأثیر متقابل

1. Pierre-Félix Guattari(1930-1992)

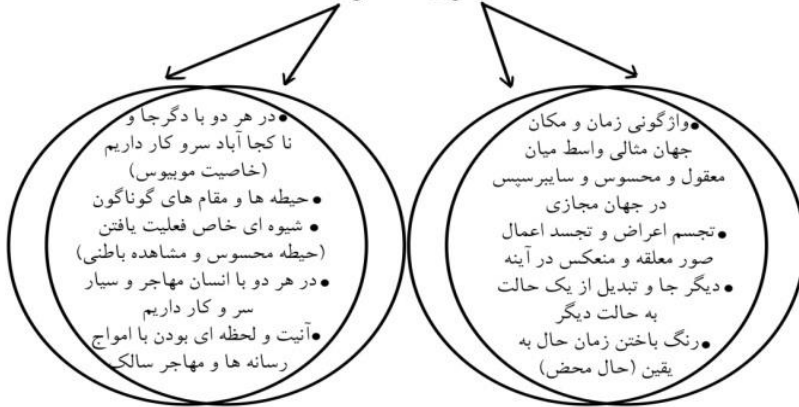
و بی‌واسطه، با دیگر انسان‌ها، ادراک ما را متحول می‌کند و به قول بودریار ما را به قوم آینده‌ها تبدیل می‌کند؛ به شهروندانی که نمونه آن‌ها معلولان ماشین‌وارند (شایگان، ۱۳۸۰: ۳۶۶).

عصر مجازی که عصر تأثیر متقابل همه حواس نیز هست ما را آماده پذیرش شیوه‌های حضوری و بی‌واسطه شناخت می‌کند شناخت حضوری اشراقیان پیش از هر چیز به معنای استحضار است. روح، با اشراق خود موضوع را نزد خود حاضر می‌کند و بی‌نیاز به هیچ وساطتی، آن را بر خود مکشوف و عیان می‌سازد. هنگامی که موضوع در برابر نگاه ماست و حجاب‌هایی که آن را از نظر پنهان می‌کرد برداشته شد، جان به نور معرفت حضوری منور می‌گردد. روان هرچه بیشتر مجرد شود یعنی از ماده ببرد و از آن فاصله بگیرد بیشتر آماده پذیرش نور یا روشنی خواهد شد. شیوه‌های حضوری شناخت که حاصل کنش متقابل حواس یا همان ادراک چند حسی‌اند به تجربه‌های عرفانی بسیار شبیه است.

سوم- دیگرزایی (آنیت)

مجازی‌سازی نوعی دیگرزایی است یعنی در حکم تبدیل شدن به دیگری است یا به عبارت دیگر فرایند پذیرش دگر بودگی است. تغییرات عمده ناشی از انقلاب الکترونیک با ممکن ساختن ترکیب حواس، حضور همه‌جایی، فوریت و تأثیر متقابل و بی‌واسطه با دیگر انسان‌ها ادراک ما را متحول می‌کند. این دیگرزایی مجموعه وجود انسان را در برمی‌گیرد. هم در بعد اجتماعی و هم در بعد ذهنی باید به گونه‌ای عمل کنیم که هر یک از حیطه‌های فرهنگی در جامعه، عامل دیگرزایی باشد انسان امروز از تمیز وهم و خیال عاجز است گذر از یکی به دیگری تنها از طریق گسست ممکن است وجود گونه‌ای دستگاه مختصات فکری، گونه‌ای معیار و مبنا را ضروری می‌سازد چنین دستگاهی بنا بر سرشت خود مستلزم هنر تأویل و چرخش است این گذر، گذر به فضایی است که در آن نمادها در محیط‌زیست معنوی خود سفر می‌کنند (شکل شماره ۳).

قلمرو اشتراک



تشابه در مؤلفه ها

تشابه در علت ها و زمینه ها

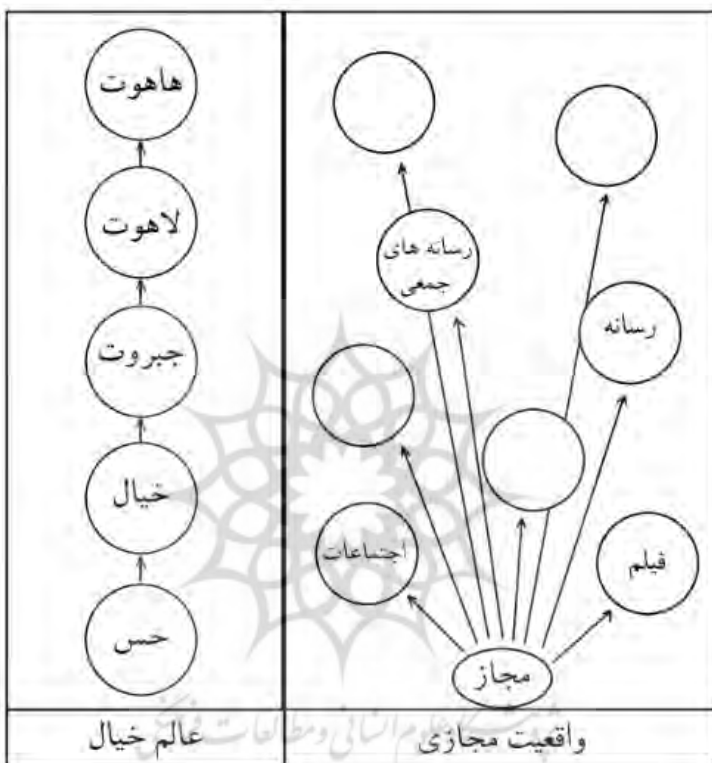
شکل شماره ۳ قلمرو اشتراک واقعیت مجازی و خیال

ب. تفاوت واقعیت مجازی و خیال

یک- تفاوت در زمینه‌ها و علت‌ها

واقعیت مجازی علی‌رغم شباهت‌هایی که با معرفت خیالی دارد، از تمایزهای دوچندان با خیال برخوردار است و ما را به سطوح برتر هستی و لایه‌لایه آن نزدیک نمی‌کند. در محدوده محسوسات باقی می‌مانند و قلمروهای جدید هستی را منزلت می‌بخشند. همچنین با زمینه دگر بودگی و اجتماع نقیضین به‌نوعی تعالی رخدادها را به هم‌زمانی سطوح گوناگون و موزاییک وار تبدیل می‌کنند که منازعه تفسیرهای هر مونتیک و جنبه‌های گوناگون آن را در سطوح مختلف درک ما سبب می‌شوند و بیشتر در سطح افقی به‌صورت ریزوم وار (شبکه‌ای / درختی) باهم مرتبط می‌شوند. واقعیت مجازی به موازات افزایش ارتباطاتش با نشانه‌های دیگر، تغییر ماهیت می‌دهد و برحسب ارتباط‌های که میان نشانه‌ها و چیزها برقرار می‌سازد ابعاد متعدد می‌یابد و در معانی دیگر، عناصر فی‌نفسه نامتجانس و ناهمگون را گرد هم می‌آورد و سبب تحکیم مجموعه‌های می‌شود که شکل

ثابتی ندارند و در میانه امور عمل می‌کنند و با مبدأ و غایت کاری ندارند. این شیوه دگرذیسی رسانه‌های جدید، ما را با هویت‌های مختلف روبه‌رو می‌کند و آن‌ها را به جای واقعیت می‌نشانند؛ اما برعکس، خیال ما را به سطوح عمودی و لایه‌لایه واقعیت مجازی مرتبط و از منظومه‌ای رهسپار منظومه دیگر می‌نماید (شکل شماره ۴).



ریزوم وار و به صورت افقی سلسله مراتبی و به صورت عمودی

شکل ۴. سلسله مراتب خیال و واقعیت مجازی

دو - تفاوت در مؤلفه‌ها

مایکل هایم^۱ در کتاب متافیزیک واقعیت مجازی (هایم، ۱۳۹۰: ۱۵۷)، مجازی‌سازی را

چیزی بیش از تغییر شیوه زندگی می‌داند. در اصل گونه‌ای از جابجایی هستی‌شناختی است. مجازی‌سازی ما را به سوی اقلیمی دیگر از هستی می‌برد، گویی زمینه‌ای که شیوه‌های مأنوس شناخت و هستی ما در آن ریشه‌دارند، زیر و زبر می‌شود و ما را به سوی قاره‌ای ناشناخته پرتاب می‌کند.

انسان امروز از تمیز وهم و خیال عاجز است و گذر از یکی به دیگری تنها از طریق گسست ممکن خواهد بود، گذر به فضایی است که در آن نمادها در زیست معنوی خود سفر می‌کنند و نهادها جایگاه شناختی خود را باز می‌یابند. به مدد علم تکنولوژی، رسانه‌ها موجب پدید آمدن بینش جدید در حیطه‌های مختلف شده‌اند و به راحتی فاصله و مدت‌زمان لازم برای تفکر را از میان برده و تأمل را صرفاً به بازتاب و انعکاس رادیویی و تلویزیونی تبدیل کرده است. همان‌طور که زمان و مکان در واقعیت تبدیل به زمان حال که حاصل آئین است در هم می‌فشرد، ضخامت و عمق نیز بر روی صفحه تلویزیون به اشکال صاف و تخت تبدیل می‌شوند. برای مجازی‌سازی از طریق وانمود سازی و مرگ توهم، شایگان از رابطه آئینه و تصویر استفاده می‌کند (شایگان، ۱۳۸۰: ۴۵). رسانه آئینه واقعیت نیست بلکه خود واقعیت را خلق می‌کند (Merrin, 2005, 33) روابط میان آئینه و تصویر بر حسب بار استحاله بخش نگاه، متغیر است. انسان با بصیرت چیزها را مانند انسان «بصری» که در کهکشان گوتنبرگ میزید (مثل دکارت) نمی‌بیند. نگاه انسان چندین چشم‌انداز در برابر خود دارد. می‌تواند به فراسوی آینده گشوده شود، به سوی ایهام آنچه در عین حال مکشوف و مستور است. در این حال سروکار ما با هستی‌شناسی صور معنوی است. می‌تواند مانند آگاهی متأمل و بازتابنده به تضاد دیالکتیکی آئینه و تصویر محدود شود. می‌تواند از چارچوب خود خارج شود و انبوهی از صور خودمختار و ترکیبی بیافریند. نبود پایگاه مادی یا محمل (یعنی آئینه) و جایگزین شدن آن توسط ویدیو، موجب می‌گردد که تصویر تنها به خود دلالت داشته باشد و در نتیجه به وانمود و دروغ تبدیل شود. فقدان پایگاه مادی به معنای فقدان نگاتیواست (تصویر عکاسی یا سینما مستلزم نگاتیو است)، درحالی‌که تصاویر تلویزیونی و ویدیویی، دیجیتال و ترکیبی اند؛ یعنی

تصاویری اند فاقد نگاتیو. به عبارت دیگر، نسخه اولیه ندارند. این تصاویر، مجازی‌اند و مجازی به وجود نگاتیو، یعنی به نسخه اولیه واقعی و ملموس پایان می‌بخشد. تسری این تصاویر مجازاً بی‌پایان است. آن‌ها خود، بدون هیچ پایه و مبنای در واقعیت یا تخیل، خود را می‌آفرینند. وانمود سازی حاصل از وفور تصاویر فاقد نسخه اولیه، به جای توهم نشسته است. توهم، نشانه‌ای به ما می‌دهد که نمی‌توانیم معنای آن را کشف کنیم. در وانمود سازی جنبه توهم آمیز، نشانه از میان می‌رود و عملکرد آن به جا می‌ماند. عدم تمایز واقعی و غیر واقعی که توهم عامل آن بود به دلیل نبود پایه و مبنای، جای خود را به عدم تمایز واقعیت و نشانه، یعنی به وانمود سازی می‌دهد. هنگامی که این فاصله محو شود، دنیا عاری از آینه می‌گردد. تصاویر خود، کل واقعیت را در احاطه خویش می‌گیرند. ما اکنون شاهد پایان توهماتیم؛ توهم دیگری، توهم خیر توهم شر. همه این توهم‌ها در واقعیت از راه دور در زمان واقعی در فناوری‌های پیچیده و پیشرفته محو می‌شوند تکنولوژی‌هایی که ما را به سوی امر مجازی، به سوی ضد توهم، به سوی توهم زدایی کامل می‌برند.

شکل شماره ۵. قلمرو افتراق واقعیت جازی و خیال



تفاوت در نتایج و آثار

واقعیت مجازی	خیال
<ul style="list-style-type: none">• از هیچ معنایی ورای خود ناشی نمی شود و به هیچ مدلولی اشاره ندارد• افسار گسیخته و آزاد است• ناشی از هستی شناسی سکولار و آزاد است• فقدان مرکزیت و سلسله مراتب• در هر نقطه ای می تواند با هر یک از نقاط دیگر اتصال یابد	<ul style="list-style-type: none">• دارای منشاء اثر است . سعادت و شقاوت ابدی انسان بسته به آن است• این جهان ظهور آن جهان حقیقی است• ناشی از هستی شناسی الهی است• نسبت به وجود حق لا وجود ولی در عین حال دارای واقعیت و اثر است• ناشی از هستی شناسی لایه ای است، احساس وجود خداوند و بقیه ظهورات ذات حق هستند.

۴. بحث و نتیجه گیری

انسان با خیال متصل خود که وصل به خیال منفصل است آثار را خلق می نماید و ارتباط معنادار ظاهر و باطن را برقرار و اصل تناظر زمین و آسمان را معنا می بخشد. ماده تصویر معناست و محسوس صورت متجسد معقول است و طبق قول خداوند انا لله و انا الیه راجعون اصل رجعت برگشت هستی به اصل خویش است و محسوس به معقول رجعت کرده و به واسطه اصل تناظر محسوس در معقول نظاره می کند تا هنر اصیل شکل بگیرد. محسوس وقتی بازتاب معقول است که هنرمند مراحل سیر و سلوک اولیه (عبادت، ذکر، مراقبه) را طی نماید و نفس و ما سواها، فالهمها فجورها و تقواها. قد افلح من زکها و قد خاب من دساها.

نوع خیال مطرح در واقعیت مجازی ذاتاً ناتوان از تصور سلسله مراتب موجودات است و واقعیت را صرفاً مادیگرایانه و به یک ساحت واقعیت فرو می گاهد و عقل را از وجود مراتب سه گانه صورتها و انطباق با هریک از مراتب اولیه عالم اصغر دور می نماید

(صور مادی عالم جسمانی با ادراک حسی، عالم ذوات عقلی با شهود والای عقلی و عالم فرشتگان و ارواح (صور مثالی). با فعل معرفتی نفس در مقام ادراک).

معرفت از طریق خیال که متعلق آن عالم واسطه است، از طریق صور آن عالم (عالم مثال) تبدیل موجودات مرئی به یک فهم ذاتاً رمزی انجام می‌گیرد. همچنین می‌توان مشخص کرد که عالمی که در مرتبه‌ای دون عالم عالی قرار گرفته، نماد آن است که به صورت موجودات مرئی در ساختار عالم طبیعت انعکاس یافته است.

در خیال ابن عربی عینیت مابعدالطبیعی هر مرتبه وجودش را از رتبه‌ای دیگر می‌گیرد که به لحاظ سلسله مراتب مافوق آن است و هر مرتبه که محاط بر مرتبه اسفل است امکانات آن مرتبه را متجلی می‌کند و بر ماهیت نسبی مرتبه مادون صحنه می‌گذارد. همچنین معرفت بشری را بر محور طولی که از مرتبه زمینی تا عوالم ملکوتی گسترده است قطب‌بندی می‌کند. شکل شماره ۶



شکل شماره ۶. مراتب طولی خیال

این رویکرد به خیال مبنایی برای اثبات اعتبار خیالات و شعایر رمزی به دست می‌دهد. در خیال شهودی ابن عربی انطباق عالم طبیعی و الهی تأیید می‌گردد و اتصال مابعدالطبیعی که صور متکثر و متمایز در یک ذات ازلی واحد است متحد می‌گردد و

به صورت رمزی حادث و به کمک نیروی تحول آفرین به مبادی اشیاء دست پیدا می کند. خیال در نزد ابن عربی دارای منشأ اثر است و سعادت و شقاوت انسان بسته به آن است، اما واقعیت مجازی افسارگسیخته و آزاد است. خیال ظهور آن جهان حقیقی است، اما واقعیت مجازی از هیچ معنای والایی ناشی نمی شود و اشاره به هیچ گونه مدلولی ندارد. خیال از مبانی هستی شناسی الهی سرچشمه می گیرد؛ در حالی که واقعیت مجازی ناشی از هستی شناسی سکولار، کاملاً رها و آزاد است. خیال نسبت به ذات حق لا وجود ولی در عین حال دارای واقعیت و اثر است و برخلاف مجاز که فاقد مرکزیت و سلسله مراتب و فرماندهی است و در هر نقطه ای می تواند با نقاط دیگر اتصال پیدا بکند، از هستی شناسی لایه ای است. احساس وجود خداوند متعال و بقیه ظهورات، تجلی ذات حق است. واقعیت مجازی نمودسازی و حاصل از وفور تصاویر فاقد نسخه اولیه است و در حکم کشتن توهم و جایگزین شدن دنیای بیش از حد واقعی است که افراط در واقعیت آن را بیمار کرده است. جنبه توهم آمیز نشانه از بین رفته و عملکرد بجای آن نشسته است و نشانه ای به ما می دهد که نمی توانیم معنای آن را درک کنیم. زمانی که این فاصله محو می گردد دنیا عاری از آینه می شود و تصاویر خود، کل واقعیت را در احاطه خویش در برگرفته است و پیامدهای آن، موزه ای کردن گذشته، بت سازی از گذشته و جمود و بی اعتنایی نسبت به ارزش ها به وجود می آید.

در منظر ابن عربی، واقعیت مجازی خود در سلسله مراتب واقعیت قرار می گیرد و نسبت به مرتبه بالاتر مجاز بوده و با مرتبه بالاتر است که معنا پیدا می کند و ذیل عوالم پنج گانه ابن عربی قابل درک است.

ابن عربی در پی نفی واقع نیست، بلکه می خواهد راه و رسم خروج از خواب، خیال و مجاز را به ما نشان دهد و اسرار طریقت را بازگوید. الناس نیام فاذا ماتوا اتبهاوا. مردم در خوابند، هرگاه بمیرند بیدار می شوند؛ یعنی در عالم خواب، صورت هایی را می بینیم که با صورت های دنیای بیداری منطبق نیست. صورت های عالم خواب رمز و نمادهایی است که باید تأویل شوند و برای ما معنایی محصل داشته باشند. از این روست که رؤیاهای خود

را نزد معبر می‌بریم که اگر درست تعبیر کند به آن صورتی می‌رود که واقعیت دارد و در عالم بیداری قابل فهم است. بدین سان با تعبیر از صورتی که در رؤیا ظاهر شده است به صورتی که در عالم بیداری معادل آن است عبور می‌کنیم و مآل صورت‌های ظاهر شده در رؤیا را پیدا می‌کنیم؛ بنابراین دنیا هم دنیای رمز و نماد است و برای فهم باید مآل معادل آن را پیدا کرد. به نظر ابن عربی، هر چه در این دنیا ادراک می‌کنیم، همان ادراک شخص خوابیده است، بلکه دقیقاً ادراکی است که در خواب صورت می‌بندد و آن خیال است. دنیایی که مردم در آن زندگی می‌کنند شبکه پیچیده‌ای از نمادهاست که برای فهم آن‌ها باید مآل هر نمادی را پیدا کرد. هر چیزی در این دنیا نماینده یک حقیقت است که در باطن آن قرار دارد. صورت‌های ظاهر شده در این دنیا و واقعیت مجازی نیز باطن و مآلی دارد که باید به آنجا ره یافت و بواطن حقایق را دریافت و معنا کرد و واقعیت مجازی پسامدرنیته خود مجاز و باید به واسطه مراتب بالای طولی عوالم تعبیر گردد.

نوع خیال مطرح در واقعیت مجازی ذاتاً ناتوان از تصور سلسله‌مراتب موجودات است و واقعیت را صرفاً مادی‌گرایانه و به یک ساحت واقعیت فرو می‌کاهد و عقل را از وجود مراتب سه‌گانه صورت‌ها و انطباق با هر یک از مراتب اولیه عالم اصغر دور می‌نماید. در حالی که در خیال ابن عربی، عینیت مابعدالطبیعی هر مرتبه وجودش را از رتبه‌ای دیگر می‌گیرد که به لحاظ سلسله‌مراتب مافوق آن است و هر مرتبه که محاط بر مرتبه اسفل است امکانات آن مرتبه را متجلی می‌کند و بر ماهیت نسبی مرتبه مادون صحنه می‌گذارد و معرفت بشری را بر محور طولی که از مرتبه زمینی تا عوالم ملکوتی گسترده است قطب‌بندی می‌کند.

این رویکرد به خیال، مبنایی برای ثبات اعتبار خیالات و شعایر رمزی به دست می‌دهد. در خیال شهودی ابن عربی انطباق عالم طبیعی و الهی تأیید می‌گردد. همچنین اتصال مابعدالطبیعی که صور متکثر و متمایز در یک ذات ازلی واحد است متحد می‌شود و به صورت رمزی حادث و به کمک نیروی تحول‌آفرین به مبادی اشیاء دست پیدا می‌کند.

خیال در نزد ابن عربی از هستی‌شناسی لایه‌ای برخوردار است. احساس وجود خداوند متعال و بقیه ظهورات، تجلی ذات حق است. واقعیت مجازی، نمودسازی و

حاصل از وفور تصاویر فاقد نسخه اولیه است و در حکم کشتن توهّم و جایگزین شدن دنیای بیش از حد واقعی است که افراط در واقعیت آن را بیمار کرده است. جنبه توهّم آمیز نشانه از بین رفته و عملکرد بجای آن نشسته است و نشانه‌ای به ما می‌دهد که نمی‌توانیم معنای آن را درک کنیم. زمانی که این فاصله محو می‌گردد، دنیا عاری از آئینه می‌شود و تصاویر خود، کل واقعیت را در احاطه خویش در برگرفته است و پیامدهای آن، موزه‌ای کردن گذشته، بت‌سازی از گذشته و جمود و بی‌اعتنایی نسبت به ارزش‌ها به وجود می‌آید. در منظر ابن عربی واقعیت مجازی خود در سلسله‌مراتب واقعیت قرار می‌گیرد و نسبت به مرتبه بالاتر مجاز بوده و با مرتبه بالاتر است که معنا پیدا می‌کند و ذیل عوالم چهارگانه ابن عربی قابل درک است.

در رسانه و فیلم، جهان مجازی، جهانی است که همه چیز تحت کنترل و بازنموده است، قوانین و معیارها فردیت انسان را تحت سیطره خود درآورده است و با خلق واقعیت جدید که ترکیبی از رفتارهای جامعه و تصاویر رسانه‌هاست معانی نمادی و نشانه‌ای را بازتاب می‌دهد. در این دنیا، اشیاء و نمادها از معانی ثابت منفک و مفاهیم جدیدی پیدا کرده‌اند. اصطلاح‌هایی همچون سینمای واقع‌گرایانه یا اکسپرسیونیستی به فراموشی سپرده شده است و جهانی که بر پرده سینما نقش می‌بندد خودش تصویر است و واقعی نیست. به عبارتی تصویر تصاویر را نشان می‌دهد.

رسانه و سینما (و به‌طور کلی هنر) از دیدگاه ابن عربی، ابزاری برای گذشتن از عالم واقع و ترسیم دنیایی فراتر از آن بکار می‌رود. واقعیت خلق شده توسط رسانه‌ها از نظر ابن عربی، خود در عداد واقعیت دیگر، در سطوح عمودی و سلسله‌مراتب عوالم دیگر قرار می‌گیرد. محسوس (نمادها و نشانه‌ها) آنگاه به حقیقت می‌نشیند که معقول به حقیقت نشسته باشد. در غیر آن تصور دیدن حادث شده است. حقیقت در آن است که امر معقول را در محسوس پیدا کنیم. ذاتی عالم محسوس همواره رو به کمال است و گرایش به کمال داشتن فطری عالم است و این ضرورتی است که نسبت معقول به محسوس را توجیه می‌کند. اصل هنر (رسانه، فیلم) در آن است که هنرمند با اشراف به صورت معقول، آن را در نمادهای محسوس ارائه

کند که زان هنر نقش و نماد است. صورت محسوس بازنمایی شده در فیلم و رسانه از دیدگاه ابن عربی و لو مجاز است، اما رجعت آن به اصل خویش است. پس به واسطه اصل تناظر، محسوس باید در معقول نظاره کند تا سینما و رسانه اصیل شکل بگیرد.

منابع:

۱. قرآن کریم
۲. ابراهیمیان، حسین (۱۳۷۸). «معرفت شناسی از دیدگاه فلاسفه اسلامی و غرب» قم: انتشارات دفتر تبلیغات اسلامی حوزه علمیه قم
۳. ابن عربی، محی الدین (۱۴۲۰). «الفتوحات المکیه» قاهره: دارالصاد
۴. ازدر، علیرضا و دیگران (۱۳۹۲). «نقش خیال در مکاشفات صوری از دیدگاه محی الدین عربی». «ایین حکمت». شماره ۲۲
۵. اسپرهم، داود (۱۳۹۰). «نقش خیال در فرآیند ادراک از نظر ابن عربی» حکمت و فلسفه. سال هفتم شماره ۲
۶. افلاطون (۱۳۸۰). «جمهور». ترجمه: محمد حسن لطفی، چاپ سوم، تهران، انتشارات خوارزمی
۷. بیگ پور، رضا (۱۳۹۰). «حقیقت و معنا در فلسفه تحلیلی معاصر» تهران: حکمت
۸. پاکباز، روبین (۱۳۸۱). «المعارف هنر» تهران: انتشارات فرهنگ معاصر
۹. جامی، عبدالرحمان (۱۳۵۶). «نقد النصوص فی شرح الفصوص الحکم» تهران. انجمن حکمت و فلسفه
۱۰. چیتیک، ویلیام (۱۳۸۵). «عوالم خیال ابن عربی و مسئله اختلاف ادیان» ترجمه قاسم کاکایی. تهران: هرمس
۱۱. حسن زاده آملی، حسن (۱۳۷۸). «ممدالهمم فی شرح فصوص الحکم». تهران: وزارت فرهنگ و ارشاد اسلامی
۱۲. خالقی، مراد (۱۳۸۲). «قدرت زبان و زندگی روزمره» تهران: گفتمان
۱۳. رودگر محمدجواد (۱۳۸۹). «خیال ابزار معرفت» ذهن. شماره ۴۴
۱۴. سرمدی. نفیسه (۱۳۸۹). «مسئله خیال از دیدگاه ابن عربی» معرفت. شماره ۱۵۵
۱۵. سمتی، محمد مهدی (۱۳۸۵). «سی ان ان و عصر هالیوود» تهران: نشر نی
۱۶. سهروردی، شهاب الدین (۱۳۹۷). مجموعه مصنفات شیخ اشراق، جلد ۲، تهران: انجمن فلسفه ایران
۱۷. شایگان، داریوش (۱۳۸۰). «افسون زدگی جدید» ترجمه فاطمه ولیانی. تهران: نشر فروزان

۱۸. طباطبائی، محمد حسین (۱۳۸۹). «بدایه الحکمه». قم: جامعه مدرسین حوزه علمیه قم
۱۹. فرهاد پور، مراد (۱۳۷۵). «مضامین و ساختارهای دیالکتیک روشنگری». فصلنامه ارغنون. شماره ۱۴
۲۰. فولیکه، پل (۱۳۴۷). «فلسفه عمومی یا مابعدالطبیعه». ترجمه: یحیی مهدوی. تهران: دانشگاه تهران
۲۱. قیصری، داود (۱۳۷۵). «شرح فصوص الحکم». به کوشش جلال الدین آشتیانی. تهران: انتشارات علمی و فرهنگی
۲۲. لاهیجی، عبدالرزاق (۱۳۷۷) گوهر مراد، تهران: انتشارات اسلامی
۲۳. هایم، مایکل (۱۳۹۰). «متافیزیک واقعیت مجازی». ترجمه: سروناز تربتی. تهران: رخدانو
۲۴. هومر، شون (۱۳۹۰). «ژاک لاکان». ترجمه: محمدعلی جعفری. تهران: ققنوس علمی و فرهنگی
۲۵. لاهیجی، عبدالرزاق (۱۳۷۷) گوهر مراد، تهران: انتشارات اسلامی
۲۶. هایم، مایکل (۱۳۹۱). «متافیزیک واقعیت مجازی». ترجمه: سروناز تربتی. تهران: رخدانو
۲۷. هومر، شون (۱۳۹۰). «ژاک لاکان». ترجمه: محمدعلی جعفری. تهران: ققنوس

منابع انگلیسی

1. Baudrillard, jean (1995). simulacra and simulation. Trans by Sheila faria Glaser, University of Michigan press
2. Baudrillard, jean (1981). simulation . Trans by Paul foss. New York. Semiotext
3. Malpas, Simon(2005), The Postmodern (The New Critical Idiom), New - York: Routledge.
4. Merrin, William, (2005). ”Baudrillard and the Media” Polity.
5. Tiffin, john and Terashima Nobuyoshi, (2001). ”Hyper Reality. Paradigm of the Third Millennium” Rutledge publication prees”UK.