

مطالعات عرفانی (مجله علمی)
دانشکده ادبیات و زبان‌های خارجی دانشگاه کاشان
شمارهٔ چهل و یکم، بهار و تابستان ۱۴۰۴، ص ۱۶۶-۱۲۱

نوع مقاله: علمی پژوهشی

مفهوم‌شناسی عالم مثال و قوهٔ خیال در مثنوی

یدالله شکری*

سید حسن طباطبائی**

فاطمه فروزانی***

◀ چکیده

خیال و مباحث مرتبط با آن از جمله موضوعاتی است که در علوم مختلف از جمله در عرفان، فلسفه و ادبیات مورد توجه قرار گرفته است. مولانا، بزرگ‌ترین شاعر عارف ایرانی هم در مثنوی گران‌قدر خود به این موضوع پرداخته است. در این مقاله با بررسی قوهٔ خیال و عالم مثال در مثنوی سعی شده است ماهیت و کیفیت خیال و جایگاه عالم مثال در اندیشهٔ مولانا تا حدودی روشن شود. در پژوهش حاضر، بعد از ذکر مفهوم خیال از نظر فلاسفه و عرفا تحلیل مفهومی عالم مثال و قوهٔ خیال در مثنوی معنوی پرداخته شده است. نتایج پژوهش بیانگر آن است که مولانا همانند حکما، خیال را در دو معنی خیال متصل و خیال منفصل به کار برده است. او در بسیاری از نظریات خود دربارهٔ عالم مثال با ابن عربی و شیخ اشراق دیدگاه‌های مشترکی دارد و به مجرد عالم مثال و نقش آن در شناخت و درک حقیقت باور دارد.

◀ **کلیدواژه‌ها:** مثنوی مولوی، عرفان، قوهٔ خیال، عالم مثال، هستی‌شناسی.

* دانشیار دانشکده ادبیات فارسی و زبان‌های خارجه دانشگاه سمنان، نویسنده مسئول، y_shokri@semnan.ac.ir

** استادیار دانشکده ادبیات فارسی و زبان‌های خارجه دانشگاه سمنان، shtabataba@semnan.ac.ir

*** دانشجوی دکتری زبان و ادبیات فارسی دانشگاه سمنان، fatemehforoozani@alum.semnan.ac.ir

۱. مقدمه

مثنوی معنوی مولانا جلال‌الدین محمد بلخی یکی از بزرگ‌ترین آثار عرفانی و ادبیات فارسی است که همواره مورد توجه پژوهشگران، فلاسفه و علاقه‌مندان به عرفان و فلسفه قرار گرفته است. در این اثر بی‌نظیر، مولانا به تبیین و توضیح مفاهیم عمیق عرفانی و فلسفی پرداخته و از ابزارهای مختلفی برای درک و شناخت حقیقت‌های معنوی استفاده نموده است. یکی از این ابزارهای مهم قوه خیال و عالم مثال است که مولانا به صورت گسترده‌ای در اشعار و حکایات خود به آن پرداخته است. قوه خیال در مثنوی، نقش محوری و اساسی دارند و مولانا با بهره‌گیری از این مفاهیم تلاش می‌کند تا راه‌های تعالی روحانی و شناخت حقیقت‌های الهی را به مخاطبان خود معرفی کند. در این مقاله، به بررسی و تحلیل مفهوم قوه خیال و عالم مثال در مثنوی مولانا پرداخته و سعی شده است تا دیدگاه‌های مولانا با نظریات فیلسوفان و عرفای دیگر همچون فارابی، ارسطو، ابن عربی، سهروردی، ملاصدرا، محمد و احمد غزالی و نسفی مقایسه گردد. رضا داوری، اندیشمند معاصر ایرانی، معتقد است که با بازگشت به عالم خیال، نگاه بشر دگرگون می‌شود و جلوه دیگری از موجودات نمایان خواهد شد (داوری، ۱۳۸۷: ۱۷۰-۱۷۱). هانری کربن، فیلسوف فرانسوی، بی‌توجهی به عالم میانی را خسروانی بزرگ می‌داند (کربن، ۱۳۹۰: ۵۴). ویلیام چیتیک نیز بر اهمیت بازشناسی عالم خیال تأکید دارد و می‌گوید که غرب با اعتماد کامل به خرد، اهمیت خیال را فراموش کرده است (چیتیک، ۱۳۹۲: ۵۷). بنابراین، تحقیق و بررسی ساحت‌های دوگانه معرفت‌شناسانه و هستی‌شناسانه خیال در آرای اندیشمندان اسلامی ضروری به نظر می‌رسد.

پژوهش‌های متعددی به بررسی مفهوم خیال و مباحث مرتبط با آن در اندیشه اسلامی پرداخته‌اند، اما بررسی جامع و مستقلی از نظریه عالم مثال در مثنوی معنوی مولانا، با تمرکز بر ابعاد مختلف آن و ارتباط آن با سایر مفاهیم عرفانی او تاکنون انجام نشده است. از جمله مقاله «بررسی مقایسه‌ای مفهوم خیال از دیدگاه ابن عربی و مولانا» که بر بُعد روان‌شناختی و اخلاقی قوه خیال تمرکز دارد و به نظریه عالم مثال و مفاهیم عرفانی

مرتبط با آن نپرداخته است؛ نویسندگان تلاش کرده‌اند با شواهد کافی، شباهت‌هایی میان دیدگاه‌های ابن عربی و مولانا در باب خیال نشان دهند (علوی‌زاده و تقوی، ۱۳۸۸). سخنرانی «عالم خیال در نظر مولوی و ابن عربی» که دینانی در این سخنرانی کوتاه در مادرید، با مقایسه کلی دیدگاه‌های عرفانی مولانا و ابن عربی، به اشتراک‌ها و تفاوت‌های آن‌ها اشاره کرده و دیدگاه مولانا درباره خیال را به‌اختصار بیان کرده است (دینانی، ۱۳۷۷). مقاله «مثال و خیال در اندیشه مولوی» که دیدگاه مولانا درباره عالم مثال به‌صورت پراکنده و غیرمنسجم، بر پایه ابیاتی از مثنوی بررسی شده و تحلیل منظم و عمیقی از آراء او ارائه نشده است؛ موضوع محوری عالم خیال نیز با تساهل مورد توجه قرار گرفته است (رجبی و غلامحسین‌زاده، ۱۳۹۲). مقاله «نقش خیال در مثنوی مولوی» که نویسنده نقش خیال را در مثنوی مولانا تحلیل کرده و با نگاهی سطحی، بر اشتراک نظر غزالی، سهروردی، مولوی، ابن عربی، حافظ و ملاصدرا در اهمیت و گسترش میدان خیال تأکید دارد (خیابانی، ۱۳۹۰). مقاله «بررسی عناصر خیال در مثنوی از منظر شناختی»؛ نویسنده در این مقاله نشان می‌دهد که مولوی برای ملموس کردن مفاهیم انتزاعی خیال، قلمرو مبدأ حسی و عینی را انتخاب کرده است و نتیجه می‌گیرد که در تفکر مولانا هرچه جز خداوند واحد حی و دود، خیال است (تصدیقی، ۱۴۰۱). پایان‌نامه «وهم و خیال از دیدگاه مولانا در مثنوی» که دیدگاه مولانا درباره ارتباط وهم و خیال با اولیای حق، تأثیر وهم و خیال در شناخت و خطاهای ناشی از وهم و خیال بررسی شده است (کمالی‌نیا، ۱۳۸۵). پایان‌نامه «رؤیا و خیال در مثنوی، مباحث مربوط به خواب مانند خواب صادقانه، مرگ عارفانه، تعبیر خواب و... در مثنوی بررسی و در بخشی به خواب به‌عنوان نوعی خیال هم پرداخته شده است (علیاری، ۱۳۹۰). پژوهش حاضر قصد دارد با بررسی جامع‌تر و تحلیلی‌تر ابیات و داستان‌های مثنوی، تصویری منسجم‌تر و دقیق‌تر از مفهوم خیال، قوه خیال و عالم مثال در اندیشه مولانا ارائه دهد و به درک و شناخت ماهیت و کیفیت قوه خیال در مثنوی معنوی، تبیین جایگاه «عالم مثال» در ماوراءالطبیعه صوفیانه مولانا، آشنایی با دیدگاه‌های معرفت‌شناسانه و هستی‌شناسانه مولانا در مورد خیال در مثنوی کمک کند.

۲. بیان مسئله

مهم‌ترین شاخصه‌هایی که به هر مکتب فکری-فلسفی اعتبار می‌بخشد، چگونگی نگرش آن به جهان هستی، انسان و ارتباط میان این دو با یکدیگر است. «خیال» یکی از مفاهیم پرکاربرد و اساسی در حوزه‌های معرفت‌شناسی، هستی‌شناسی و انسان‌شناسی است. این کلمه که ریشه در اعماق زبان‌های سامی دارد، در لغت به معنی «پندار، گمان، وهم و ظن» (دهخدا، ۱۳۷۷، ج ۶) است. در معرفت‌شناسی، خیال به عنوان قوه‌ای از قوای نفس که تصاویر محسوسات را حفظ می‌کند، مورد توجه است و محل آن بطن اول مغز است (جرجانی، ۱۳۷۷: ۷۴). در هستی‌شناسی، خیال به عنوان عالمی حد واسط میان عالم محسوسات و معقولات است که موجودات روحانی در آن تجسد پیدا می‌کنند و موجودات مادی در آن روحانی می‌شوند (سهروردی، ۱۳۹۲: ۲۶). از نظر مردم، خیال تصورات آزاد و بی‌اساس است، ولی در روان‌شناسی، خیال به عنوان نیرویی که می‌تواند اشیاء را خلق کند، شناخته می‌شود. در بلاغت، خیال فنی است که شاعر به وسیله آن به آفرینش و ابداع می‌رسد (صدیقی و حیدریان شهری، ۱۳۹۰: ۱۴). در فلسفه اسلامی، خیال هم به عنوان قوه‌ای از قوای نفس و هم به عنوان عالمی حد واسط میان عالم معقولات و محسوسات بررسی شده است. فیلسوفانی مانند کندی، فارابی، ابن سینا و خواجه نصیرالدین طوسی به بررسی این قوه پرداخته‌اند. شهاب‌الدین سهروردی وجود عالم خیال را مطرح کرده و بسیاری از مباحث دینی را با اثبات چنین عالمی قابل دفاع می‌داند. در عرفان نظری نیز صوفیانی مانند امام محمد غزالی، احمد غزالی، عین‌القضات همدانی و ابن عربی به تحلیل این مفهوم پرداخته‌اند. ابن عربی با دلایل متعدد در کتاب‌های فتوحات مکیه و فصوص‌الحکم، عالم خیال را در نفس انسانی اثبات می‌کند. مولوی به عنوان یکی از بزرگ‌ترین عارف شاعران، در آثار خود از جمله مثنوی، از ساحت‌های مختلف خیال سخن گفته است.

۲-۱. معنای لغوی و اصطلاحی خیال

خیال، واژه‌ای عربی است که ریشه در زبان‌های سامی دارد. ریشه آن «خَیَل» به معنای

گروه اسبان است و به کسر «خا» به معنی پندار و گمان (جر، ۱۳۸۸، ج ۱: ۹۴۸؛ قریشی، ۱۳۷۸، ج ۴: ۲۲۰). خیال بر جنبش و تغییر شکل دلالت دارد و همچنین به معنای تصویری است که در ذهن یا خواب می‌آید (ابن فارس، ۱۳۵۸، ج ۲: ۴۵۶؛ صفی‌پور، ۱۳۸۸، ج ۱: ۱۳۵۲). در *مفردات الفاظ قرآن* و فرهنگ‌های معاصر فارسی نیز به معنای توهم، تصور و گمان آمده است (راغب، ۱۴۳۳ق: ۳۱۴؛ معین، ۱۳۶۴، ج ۱: ۱۴۶۶).

در اصطلاح، «خیال» معانی پیچیده‌تری دارد و در حوزه‌های مختلف معرفتی تعاریف گوناگونی از آن ارائه شده است. معتقدان به وحدت وجود، خیال را به دو گونه تقسیم می‌کنند: خیال منفصل و خیال متصل. خیال منفصل مستقل از آدمی است و «پذیرای معانی و ارواح» (جهانگیری، ۱۳۷۵: ۱۷۸). قوه خیال یا خیال متصل، یکی از قوای باطنی نفس حیوانی است که تصاویر محسوسات را حفظ می‌کند و در بطن اول مغز واقع است (جرجانی، ۱۳۷۷: ۷۴). فلاسفه مشاء مانند ابن سینا، خیال را یکی از قوای باطنی نفس می‌دانند که به ادراک و شناخت انسان کمک می‌کند (ابن سینا، ۱۳۸۵، ج ۱: ۱۱۸). سهروردی به پنج حس ظاهری و پنج حس باطنی قائل است و قوه خیال را واحد می‌داند (سهروردی، ۱۳۹۲: ۳۴۷). در عرفان، خیال نه تنها به عنوان قوه‌ای ادراکی بلکه به عنوان عالمی واسط بین عالم محسوسات و معقولات شناخته می‌شود. ابن عربی از «خیال متصل» و «خیال منفصل» سخن می‌گوید که اولی قوه متخیل در انسان است و دومی عالمی که صور معانی در آن ظاهر می‌شوند (ابن عربی، ۱۳۷۸، ج ۲: ۳۱۱).

۲-۲. عالم خیال یا مثال

عالم مثال یا عالم خیال منفصل، مفهومی کلیدی در فلسفه اشراق، عرفان اسلامی و حکمت متعالیه است که به عنوان واسط بین عالم محسوسات و معقولات در نظر گرفته می‌شود. موجودات این عالم دارای صورت و شکل هستند اما از ماده مجردند. این مفهوم در اندیشه مولانا برای تبیین مسائل عرفانی مانند رؤیا، وحی، تجسم اعمال و معاد به کار می‌رود. این مفهوم برای اولین بار توسط فارابی برای تبیین وحی مطرح شد، اما فارابی تجرد کامل برای خیال قائل نیست و آن را مادی می‌داند (داوری، ۱۳۸۳: ۱۴۴). فلاسفه

مشاء، به‌ویژه ابن‌سینا، وجود عالم مثال را انکار می‌کنند و معتقدند که هر صورتی که وجود دارد، لزوماً در ماده است (ابن‌سینا، ۱۳۸۵: ۳۹-۴۰). سهروردی با احیای نظریه عالم مثال، آن را به یکی از ارکان فلسفه اشراق تبدیل کرد. او عالم مثال را «عالم مثل معلق»، «عالم اشباح مجرد» و «عالم صور معلقه روشن و تاریک» نامید و تأکید کرد که این عالم با مثل افلاطونی متفاوت است (سهروردی، ۱۳۹۲: ۲۶۴). ابن‌عربی با طرح مفهوم «حضرت مثال»، نظریه عالم مثال را گسترش داد و آن را به مفهومی کلیدی در عرفان نظری تبدیل کرد. او عالم خیال را «عالم برزخ» نامید و آن را «عالم به اجسادی که در آن روحانیت دیدار می‌شود» تعریف کرد (ابن‌عربی، ۱۳۷۸، ج ۲: ۳۸۵). قیصری نیز عالم مثال را «عالم روحانی و جوهری روحانی غیرمادی» تعریف کرد (قیصری، ۱۳۹۳، ج ۱: ۷۲). ملاصدرا نیز با تأکید بر وجود عالم مثال، این نظریه را با مبانی فلسفی خود مانند حرکت جوهری و وحدت وجود مرتبط ساخت و آن را تثبیت کرد. او به وجود عالم خیال منفصل به‌عنوان عالمی مجرد از ماده باور داشت و آن را برزخی بین عالم عقل و طبیعت می‌دانست (ملاصدرا، ۱۳۶۶، ج ۳: ۲۴۳).

۲-۳. خیال مطلق یا عماء

«عماء» در لغت به معنی کور شدن و نادان شدن است (گوهرین، ۱۳۸۲، ج ۱: ۲۲۷) و بر معنای ستر و فروپوشاندن دلالت دارد. ابرهای انبوه، تاریکی و گرد و غبار را نیز عماء می‌گویند (حکیم، ۱۳۹۴: ۶۵۴).

ابن‌عربی خیال را به چهار مرتبه تقسیم می‌کند: خیال مطلق (عماء)، خیال محض، خیال منفصل و خیال متصل. «عماء» به‌عنوان «خیال مطلق»، مرتبه‌ای از وجود است که قبل از هرگونه تعیین وجود داشته است. ابن‌عربی از حدیثی استفاده کرده که پاسخ می‌دهد خداوند قبل از آفرینش کجا بود و می‌گوید: «در عماء که بالا و پایین آن هوا بود». (ابن‌عربی، ۱۳۸۵: ۶۵۵؛ همو، ۱۳۷۸، ج ۲: ۳۱۰). او به خلقت از عدم اعتقادی ندارد و خلقت را تجلی الهی می‌داند. او معتقد است عماء، اولین مظهر الهی و اصل عالم است که از آن، عالم پدیدار شد (قیصری، ۱۳۹۳، ج ۱: ۳۲۵). در فتوحات مکیه آمده است که

عماء، جوهر عالم و پذیرای جملگی صور عالم ارواح و طبایع است و این پذیرش تا بی‌نهایت ادامه دارد. عماء از تنفس حق است و صور از کلمه «کن» ناشی می‌شود. عماء، حقیقت‌الحقایقی است که متصف به حقیقت و خلقت نباشد و مرتبط با «ذات محض» است. (ابن عربی، ۱۳۷۸، ج ۲: ۳۳۰-۳۳۱؛ جیلانی، ۱۳۹۲: ۶۷). «عماء» نه حق است و نه خلق، بلکه مرتبه‌ای ورای این دو است و مانند احدیت در آن چیزی مجال ظهور ندارد (جیلانی، ۱۳۹۲: ۶۷).

۲-۴. خیال در قرآن و حدیث

در قرآن مجید آیات بسیاری در اثبات عالم خیال آمده است. تمامی آیات مربوط به وحی، نبوت، معجزات انبیا، معراج پیامبر، جایگاه روح پس از مرگ، عالم برزخ، بدن مثالی، تمثّل، تجربه‌های دینی و مکاشفات عرفانی، خواب و رؤیا، کرامات اولیا، حیات شهیدان، تکلم مردگان و تجسم اعمال، بر وجود عوالمی مجرد و فراتر از ماده دلالت دارد.

در قرآن در مورد حیات داشتن شهدا پس از مرگ آمده است: «... وَ لَآ تَقُولُوا لِمَن یَقْتُلُ فِی سَبِيلِ اللّهِ اَمْوَاتٌ بَلْ اَحْیَاءٌ وَّلَکِن لَّا تَشْعُرُونَ» (بقره: ۱۵۴). در تفسیر کشاف در شرح «وَلَكِنْ لَّا تَشْعُرُونَ» آمده است که شهیدان در نزد خدا زنده‌اند و روزی آنان را بر ارواحشان عرضه می‌دارند و شادمانی و سرور را احساس می‌کنند (زمخشری، ۱۳۸۹، ج ۱: ۲۵۷). طبرسی در تفسیر مجمع البیان در مورد شأن نزول این آیه می‌گوید که این آیه درباره کشته‌شدگان در پیکار بدر نازل شده است. این شهدا در روز رستاخیز زنده می‌شوند و پاداش فداکاری‌های خود را دریافت می‌دارند (طبرسی، ۱۳۸۷، ج ۳: ۲۹۳). علامه طباطبایی نیز در تفسیر المیزان، این آیه را دلیل روشنی بر حیات برزخی می‌داند و می‌گوید که منظور از حیات در این آیه، حیات حقیقی است، نه حیات تقدیری و فرضی و خداوند در آیات دیگر، حیات کافران را پس از مرگ هلاکت شمرده است (طباطبایی، ۱۳۶۳، ج ۱: ۴۹۰).

از دیگر آیات قرآن که در آن‌ها از عالمی حد واسط میان عالم محسوسات و عالم ارواح سخن گفته شده، آیات ۹۹ و ۱۰۰ سوره مؤمنون است: «... حَتَّىٰ إِذَا جَاءَ أَحَدَهُمُ الْمَوْتُ قَالَ رَبِّ ارْجِعُونِ * لَعَلِّي أَعْمَلُ صَالِحًا فِيمَا تَرَكْتُ كَلَّا إِنَّهَا كَلِمَةٌ هُوَ قَائِلُهَا وَمِن وَرَائِهِم بَرْزَخٌ إِلَىٰ يَوْمِ يُبْعَثُونَ». زمخشری معتقد است که انسان هرگاه یقین کند که دارد می‌میرد، از حقیقت امر آگاه و از کم‌کاری خود پشیمان می‌شود. این نوع حیات غیرمادی که ورای درک حواس مادی انسان است، می‌تواند با مفهوم «خیال» مرتبط باشد؛ به این معنا که این حیات در عالمی ورای عالم محسوسات و در حوزه ادراک «خیالی» یا «مثالی» قابل درک است (زمخشری، ۱۳۸۹، ج ۳: ۳۱۲-۳۱۳).

۲-۵. مفهوم عالم مثال و قوه خیال از نظر فلاسفه

مفهوم عالم مثال و قوه خیال در فلسفه جایگاه ویژه‌ای دارند و به‌عنوان ابزارهایی برای درک واقعیت‌های غیرمادی و مفاهیم انتزاعی استفاده می‌شوند. عالم مثال به جهانی اشاره دارد که در آن ایده‌ها و نمونه‌های کامل و ابدی از اشیا و مفاهیم وجود دارند. این مفهوم اولین بار توسط افلاطون مطرح شد که جهان مادی را بازتابی ناقص از جهان ایدئال و کامل عالم مثال می‌دانست (افلاطون، ۱۳۸۳: ۲۸-۳۱).

قوه خیال یا تخیل، نیرویی مهم است که به انسان امکان می‌دهد از محدودیت‌های حسی فراتر رفته و به تجربه‌های عمیق‌تر و واقعیت‌های معنوی دست یابد. در فلسفه اسلامی، فیلسوفانی مانند فارابی و ابن‌سینا به بررسی مفاهیم عالم مثال و قوه خیال پرداخته و این نیرو را به‌عنوان واسطه‌ای بین حواس و عقل معرفی کرده‌اند (ابن‌سینا، ۱۳۸۵: ۹۵-۱۱۰؛ فارابی، ۱۳۸۱: ۵۵-۷۰).

افلاطون، خیال را ترکیب احساس و ظن یا رابطه میان این دو می‌دانست (برقعی، ۱۳۹۵: ۲۰۲). او محسوسات را بی‌اعتبار می‌دانست و تخیل را که تقلید از محسوسات است، بی‌ارزش‌تر از محسوسات می‌شمرد. بنابراین، آثار هنری که خمیرمایه آن‌ها تخیل است، مانند داستان‌ها و اشعار، فاقد اعتبارند (افلاطون، ۱۳۸۳: ۵۰۹-۵۱۱). افلاطون به‌عنوان بنیان‌گذار فلسفه، تخیل را رد و نفی می‌کرد و آن را دارای کارکردهای منفی و

مخرب می‌دانست (کاسیرر، ۱۳۷۷: ۱۴۲). ارسطو، شاگرد افلاطون، با استاد خود اختلاف نظر داشت و به تخیل به عنوان قوه‌ای مهم در فرایند شناخت و ادراک اهمیت می‌داد. او معتقد بود که تخیل توانایی بازسازی و ترکیب محسوسات به شیوه‌های جدید را دارد و مفهوم «محاکات» را شامل تصرف ذهنی هنرمند و خلق واقعیت جدید در اثر هنری می‌دانست (ارسطو، ۱۳۶۹: ۱۰۰-۱۰۵). ارسطو به نقش تخیل در فرایند شناخت و ادراک تأکید داشت و آن را مشتق از «نور» می‌دانست (بخاری، ۱۳۸۶: ۸۲). او بین صور خیالی و محسوس تمایز قائل بود و معتقد بود که صور خیالی ضعیف‌تر و مبهم‌تر از محسوسات هستند اما همچنان شباهتی با آن‌ها دارند (ارسطو، ۱۳۹۳: ۲۰۲-۲۱۱). ترجمه آثار افلاطون و ارسطو به عربی، تأثیر زیادی بر اندیشه اسلامی گذاشت و فلاسفه مسلمان با تلفیق این دیدگاه‌ها با آموزه‌های اسلامی، به تبیین مفهوم خیال و جایگاه آن در نظام معرفتی خود پرداختند (میرهادی و نجفی، ۱۴۰۰: ۱۱۸). ابن‌سینا، قوه مصوره یا خیال را یکی از قوای باطنی نفس می‌داند که وظیفه حفظ صور جزئی را بر عهده دارد. این قوه در انتهای تجویف مقدم اول دماغ قرار دارد و صورتهایی را که حس مشترک دریافت می‌کند، نگهداری می‌کند (ابن‌سینا، ۱۳۸۵: ۸۱؛ همو، ۱۳۸۷: ۱۳۵). او در نمط دهم اشارات و تنبیهات، به فعالیت قوه تخیل در خواب و ارتباط نفس با عوالم برتر پرداخته و این مباحث را تا حدودی مفصل شرح داده است (پورجوادی، ۱۳۸۵: ۳۲۵؛ همو، ۱۳۶۵: ۴۸-۴۹). وی معتقد است که تحقق صورت و شکل و مقدار بدون ماده، محال است و در نتیجه، وجود عالم خیال را انکار می‌کند (ابن‌سینا، ۱۳۸۵: ۳۹-۴۰). فارابی، قوه متخیله را یکی از قوای نفس می‌داند که وظایف متعددی بر عهده دارد؛ از جمله حفظ و ترکیب صور محسوسات (فارابی، ۱۹۶۸: ۸۰-۹۰). او معتقد است که خیال واسطه‌ای بین ادراک حسی و عقلی است و نقش مهمی در فرایند شناخت دارد. فارابی به نقش عالم خیال در تبیین وحی تأکید دارد و معتقد است که پیامبر از طریق عالم خیال با عقل فعال ارتباط برقرار می‌کند (همو، ۱۳۸۷: ۱۸۰-۱۸۵). فارابی تجرد کامل برای قوای نفس، به جز قوه عاقله، قائل نیست و معتقد است که پس از مرگ تنها عقل جزئی باقی می‌ماند (داوری،

۱۳۸۳: ۱۴۴). این دیدگاه او با نظریه‌های «نفس مجرد» در فلسفه اشراق و حکمت متعالیه متفاوت است. برخلاف ابن سینا که وجود عالم مثال را انکار می‌کرد، فارابی به نوعی «عالم خیال» قائل است که نقش مهمی در وحی و نبوت ایفا می‌کند (فارابی، ۱۳۸۱: ۱۳۰-۱۳۵). سهروردی، بنیان‌گذار فلسفه اشراق که جهان‌شناسی خود را بر پایه نور و ظلمت تبیین کرده و جهان را به مراتبی از نور و ظلمت تقسیم نموده است، صورت افلاطونی را به‌عنوان نور مندرج در اجسام می‌دانست که به اجسام قابلیت وجود می‌بخشد (نصر، ۱۳۸۵: ۷۲). او نخستین فیلسوف اسلامی است که نظریه عالم خیال را مطرح کرده و به تفصیل شرح داده است (سهروردی، ۱۳۸۵: ۱۵۰-۱۶۵). وی، عالم خیال را واسطی بین محسوسات و معقولات می‌دانست که موجودات روحانی در آن تجسد پیدا می‌کنند و موجودات مادی در آن روحانی می‌شوند (همو، ۱۳۹۲: ۲۶). سهروردی جهان را به چهار عالم تقسیم می‌کند: انوار قاهر (عالم عقل)، انوار مدبره (نفس ناطقه فلکی و انسانی)، اجسام فلکی و عنصری، و صور معلق ظلمانی و مستنیر (عالم خیال) (همان: ۲۶۲). عالم مثال دارای عجایب بسیاری است و هر موجودی در عالم محسوس می‌تواند در آن مثالی داشته باشد. دو شهر عظیم در این عالم وجود دارد: جابلقا و جابلسا که هریک هزار دروازه دارند (همان: ۲۴۰-۲۴۲). این عالم واسطه‌ای ضروری برای اعتبار بخشی به تجربه‌های عرفانی و معجزات انبیا و اولیا است و بسیاری از امور مربوط به آخرت و بهشت و دوزخ را می‌توان با این عالم توضیح داد (همان: ۲۶۰-۲۶۲). ملاصدرا، بنیان‌گذار حکمت متعالیه، با تلفیق دیدگاه‌های فلسفی پیشین، تبیین جامعی از قوه خیال و عالم خیال ارائه داده است. او برخلاف مشائین که تجرد برای خیال قائل نبودند، آن را مجرد از ماده و دارای خواص مجردات می‌دانست (قیصری، ۱۳۹۳، ج ۱: ۴۵۸). ملاصدرا نشان داد که انسان موجودی سه‌ساحتی است: نشئه مادی و بدنی، نشئه صوری و برزخی (خیال) و نشئه عقلانی (ملاصدرا، ۱۳۶۶، ج ۳: ۵۱۸). عالم خیال، مرتبه‌ای از هستی است که هرآنچه در عالم عقول و عالم صور جسمانی است، در آن تحقق دارد (همان: ۵۳۰). ملاصدرا بر تجرد برزخی قوه خیال تأکید دارد که به معنای

مجرد بودن از ماده است، اما نه به طور کامل مانند عقل؛ بلکه با برخی ویژگی‌های عالم مادی مرتبط است (همان: ۵۱۸-۵۲۰).

۲-۶. مفهوم عالم مثال و قوه خیال از نظر عرفا

اعتقاد به عالم خیال یا عالم مثال در ایران قبل از اسلام آغاز شد و به دوره اسلامی رسید و توسط حکمای بزرگی مانند سهروردی، ملاصدرا، ملاهادی سبزواری و عرفایی چون احمد غزالی، عین‌القضات همدانی، مولانا، سید حیدر آملی، شیخ محمد شبستری، لاهیجی و جامی بسط و گسترش یافت. بسیاری از آموزه‌های عرفان و تصوف اسلامی مانند واردات غیبی، کشف و شهود، بهشت و جهنم و معاد با توجه به عالم خیال قابل تبیین است.

ابن عربی، عارف بزرگ اندلسی، خیال را واسطه‌ای برای تجربه عشق الهی و شناخت حقایق معنوی معرفی کرده است. ابن عربی قوه خیال آدمی را خیال مقید یا متصل می‌نامد و عالم هستی را به پنج مرتبه (حضرات خمس) تقسیم می‌کند: ۱. عالم ملک (مظهر عالم ملکوت یا مثال)؛ ۲. عالم مثال (مظهر عالم جبروت یا مجردات)؛ ۳. عالم جبروت (مظهر اعیان ثابته)؛ ۴. اعیان ثابته (مظهر اسما و صفات الهی)؛ ۵. حضرت غیب مطلق (مقام احدیت ذاتی) (قیصری، ۱۳۹۳، ج ۲: ۶۶). او عالم خیال را واسطی میان عالم شهادت و عالم مجردات می‌داند. موجودات این عالم دارای شکل و وضع‌اند اما فاقد جسم مادی هستند و از استقلال و استواری برخوردارند (ابن عربی، ۱۳۷۸، ج ۲: ۴۴۹). وی معتقد است که معراج پیامبر (ص)، دیدار با انبیای الهی، مشاهدات پاداش و کیفر آدمیان و تجسم اعمال، در عالم مثال انجام می‌شود (همان: ۶۸۶). ابن عربی همچنین با تأکید بر دشواری تشخیص حقایق خیالی از امور حسی بیان می‌کند که تشخیص بین ادراک چشم خیال و چشم حس نیازمند معرفت ویژه است (همان: ۵۴۹). او در فتوحات مکیه خیال را علمی بزرگ می‌داند که تجلی معانی و روحانیت را در اشکال مختلف نشان می‌دهد. او عالم مثال را جهانی روحانی و برزخ بین عالم معانی مجرد و عالم محسوسات تعریف می‌کند که تجلیگاه معانی و حقایق است (همان: ۴۵۲) و براساس کمالات هر روح یا

معنا، صورتی مثالی دارد (قیصری، ۱۳۹۳: ۷۳). ابن عربی علم خیال را به عنوان علم برزخ معرفی می‌کند که واسطه‌ای برای تجسّد معانی است و هر معنایی در این عالم تجسّد می‌پذیرد (ابن عربی، ۱۳۷۸: ۳۰۹). او چهار مرتبه برای خیال معرفی می‌کند: خیال مطلق، خیال محقق، خیال منفصل و خیال متصل (همان: ۳۱، ۴۷ و ۱۱۳). ابن عربی در تقسیم‌بندی وجود به دو دسته حقیقی و خیالی، خدا را به عنوان وجود حقیقی و هر چه جز اوست، به عنوان وجود خیالی معرفی می‌کند (حکیم، ۱۳۹۴: ۳۵۷؛ چیتیک، ۱۳۹۲: ۱۳-۱۴). مردم در خواب‌اند و عالم خیالی است که حقیقت حقیقی ندارد (ابن عربی، ۱۳۸۵: ۵۴۰-۵۴۱). عزیز نسفی، عارف بزرگ ایرانی، خیال را به عنوان ابزاری مهم برای درک و تفسیر جهان و واقعیت‌ها معرفی کرده و بر نقش آن در ادراک و تحلیل پدیده‌ها تأکید نموده است. او، خیال را خزانه‌دار حس مشترک می‌داند (نسفی، ۱۳۸۶: ۸۹). او معتقد است که عالم مثال یا عالم خیال، جهانی است که در آن تصورات و خیالات انسان شکل می‌گیرند و به عنوان واسطه‌ای بین عالم ماده و عالم عقل عمل می‌کند (همو، ۱۳۸۲: ۲۲۰-۲۲۴). از دیدگاه امام محمد غزالی، متفکر و عارف بزرگ اسلامی، خیال واسطه‌ای بین حس و عقل است که می‌تواند تصاویر و مفاهیمی را از واقعیات بیرونی ایجاد کند و به انسان کمک کند تا به ادراکات عمیق‌تری دست یابد. او معتقد است که بدون قوه خیال، انسان نمی‌تواند به درک عمیق و شناخت حقیقی دست یابد. غزالی بر نقش رؤیاهای و مکاشفات در دستیابی به حقایق عالم مثال تأکید دارد و آن را واسطه‌ای برای درک حقایق غیبی می‌داند. دیدگاه‌های محمد غزالی در مورد عالم مثال و قوه خیال با نظرات ابن سینا و سهروردی شباهت دارد، اما غزالی بیشتر به نقش رؤیاهای و مکاشفات اشاره دارد (غزالی، ۱۳۸۵: ۴۵). احمد غزالی، برادر محمد غزالی، بر نقش مهم خیال در تجربه عشق الهی و تربیت روحانی تأکید دارد و بر این باور است که عالم مثال یا عالم خیال، جهانی است که در آن تصاویر خیالی و معانی عمیق‌تر از واقعیت‌ها وجود دارند و می‌تواند به عنوان پلی بین عالم مادی و عالم عقلائی عمل کند. عالم خیال به انسان کمک می‌کند

تا از طریق تصورات و خیالات به شناخت بهتری از واقعیت‌ها دست یابد (غزالی، ۱۳۷۵: ۴۵-۴۷؛ پورجوادی، ۱۳۸۵: ۵۶-۵۸).

۳. تحلیل مفهومی عالم مثال و قوه خیال در مثنوی معنوی

۳-۱. قوه خیال در مثنوی

مفهوم خیال در ادبیات فارسی جایگاه ویژه‌ای داشته و بسیاری از شاعران و نویسندگان از آن برای تبیین تجربیات و مفاهیم معنوی استفاده کرده‌اند. مولوی نیز در آثار خود به‌ویژه مثنوی، از هر دو ساحت هستی‌شناسانه و معرفت‌شناسانه خیال سخن گفته و آن را در سه معنی به کار برده است: ۱. قوه‌ای از قوای نفس؛ ۲. عالمی وسیع میان عالم ملک و ملکوت؛ ۳. همه هستی و ما سوی الله.

۳-۱-۱. قوه خیال به‌عنوان یکی از قوای مدرکه نفس

یکی از مفاهیم خیال در مثنوی، کاربرد این قوه به‌عنوان قوه‌ای از قوای مدرکه نفس است. برای درک بُعد معرفت‌شناختی خیال از دیدگاه مولانا، ابتدا باید تفسیر او از نفس را بررسی کرد. در مثنوی، نفس در دو مفهوم به کار رفته است: نفس در مفهوم اخلاقی و نفس به‌عنوان عامل ادراک.

نفس در مفهوم اخلاقی دارای تقسیمات مختلفی است:

- نفس مطمئنه

روی نفس مطمئنه در جسد زخم ناخن‌های فکرت می‌کشد

(مولوی، ۱۳۸۶، ج ۵: ۵۷۷)

- نفس به‌عنوان شیطان

نفس و شیطان هر دو یک تن بوده‌اند در دو صورت خویشان را بنموده‌اند

(همان، ج ۱: ۳۰۶۸)

- نفس اژدها

نفس اژدهاست با صد زور و فن روی شیخ او را زمرد دیده کن

(همان، ج ۱: ۳۱۸۶)

- نفس فرعونی

نفس فرعونی است هان سیرش مکن تا نیارد یاد از آن کفر کهن
(همان، ج ۱: ۲۳۵۶)

نفس در معنای دوم به‌عنوان عامل ادراک در مثنوی کاربرد دارد:

- وحدت نفس انسانی

تفرقه در روح حیوانی بود نفس واحد روح انسانی بود
(همان، ج ۱: ۲۳۳۷)

- تأثیر نفس بر نفس دیگر

نفس اول راند بر نفس دوم ماهی از سر کنده گردد نی ز دم
(همان، ج ۳: ۳۰۸۰)

- جایگاه قوای حسی و ادراک حسی

نفس از باطن مرا آواز داد که به گوش حس شنیدم بامداد
(همان، ج ۵: ۳۷۸۸)

- نفس به‌عنوان مادر و عقل به‌عنوان پدر

هست مادر نفس و بابا عقل راد اولش تنگی و آخر صد گشاد
(همان، ج ۶: ۱۴۳۷)

نفس در معنای اخلاقی در مثنوی کاربرد بیشتری دارد و معادل با آرای مشائونی چون ابن‌سیناست (بلخاری، ۱۳۸۷: ۹۵).

۳-۱-۱-۱. حس معادل نفس

برای مولانا، مفهوم اصلی برای ادراک قوای نفس، «حس» است. او نظرات خود را در باب نفس با کلمه «حس» بیان می‌کند، که دارای ویژگی‌های مختلفی است:

- در تقابل با عقل و ادراک حقیقی، به‌عنوان مانعی در برابر ادراک عقلی

خاک زن در دیده حس بین خویش دیده حس دشمن عقل است و کیش

(مولوی، ۱۳۸۶، ج ۲: ۲۰۶۸)

- دون بودن به دلیل محدودیت و عدم توانایی در درک حقایق متعالی
پنبه اندر گوش حس دون کنید بند حس از چشم خود بیرون کنید
(همان، ج ۱: ۵۶۹)

- مانع فیض بردن از علم الهی
علم‌های اهل حس شد پوزه‌بند تا نگیرند شیر زان علم بلند
(همان، ج ۱: ۱۰۱۹)

- تقسیم حس به دینی و دنیوی
حس دنیا نردبان این جهان حس دینی نردبان آسمان
صحت این حس بجوید از طیب صحت آن حس بخواید از حیب
صحت این حس ز معموری تن صحت آن حس ز تخریب بدن
(همان، ج ۱: ۳۰۳-۳۰۵)

مولانا حس را به دو نوع دینی (باطنی) و دنیوی تقسیم می‌کند. حس دینی موجب رشد و تعالی انسان و حس دنیوی، فقط برای اهداف این جهان است.

حس ظاهری (حس دنیوی) در مثنوی دارای ویژگی‌های زیر است:

- دارای ناپاکی‌ها و نجاست‌ها به دلیل نداشتن ادراک کامل
بشنود آن نغمه‌ها را گوش حس کز ستم‌ها گوش حس باشد نجس
(همان، ج ۱: ۱۹۲۳)

- دارای بصیرت و قدرت تمیز، گاه به واسطه نور پروردگار
حس را تمیز دانی چون شود آنکه حس ينظر به نورالله بود
(همان، ج ۱: ۲۶۴۰)

- تحت تأثیر حس مشترک
کوزه‌ای با پنج لوله پنج حس پاک داریم آب را از هر نجس
(همان، ج ۱: ۱۸۰۵)

مولانا تحت تأثیر مثال امام محمد غزالی و دیگر حکمای اسلامی، حس مشترک را همانند برکه‌ای می‌داند که پنج حس ظاهری همچون پنج جوی آب به‌سوی آن روان است.

- از جمله اسامی جهان ماده

باز هستی جهان حس و رنگ تنگ تر آمد که زندانی است تنگ

(همان، ج ۱: ۳۱۰۲)

- تکثر و ترکیب در عالم محسوسات

علت تنگی است ترکیب و عدد جانب ترکیب حس‌ها می‌کشد

(همان، ج ۱: ۳۱۰۴)

علاوه بر پنج حس ظاهر، پنج حس باطنی نیز وجود دارد:

هر طرف کی دل اشارت کردشان می‌رود هر پنج حس دامن‌کشان

(همان، ج ۱: ۳۵۷۳)

مولانا حس مادی را «حس مغربی» و حس باطنی را «حس مشرقی» می‌نامد:

پنج حسی هست جز این پنج حس آن چو زرّ سرخ و این حس‌ها چو مس

(همان، ج ۲: ۴۹)

مر دلم را پنج حس دیگر است حس دل را هر دو عالم منظر است

(همان، ج ۱: ۳۵۵۱)

پنج حس ظاهر و پنج اندرون ده صفاند اندر قیام الصافون

(همان، ج ۴: ۲۰۲۳)

مولانا با تقسیم قوای حس به ظاهری و باطنی، تأکید می‌کند باید از ظاهر گذر کرد و به باطن رسید.

۳-۱-۲. تفاوت بین روح و نفس

عرفا، از جمله مولانا، بین روح و نفس تفاوت قائل‌اند و روح را به زر و نفس را به مس تعبیر کرده‌اند:

پرتو عقل است آن بر حس تو عاریت می‌دان ذهب بر مس تو
(همان، ج ۲: ۷۱۱)

مولانا معتقد است قوای ظاهر و باطن بر یکدیگر تأثیر متقابل دارند:
قوت یک قوت باقی شود مابقی را هریکی ساقی شود
دیدن دیده فزاید نطق را عشق در دیده فزاید صدق را
(همان، ج ۲: ۳۲۳۷-۳۲۳۸)

۳-۱-۳. کاربردهای و ویژگی‌های مختلف خیال و قوه خیال به‌عنوان قوای نفس در

مثنوی

قوه خیال به‌عنوان نیرویی پویا معرفی می‌شود که به انسان امکان می‌دهد تا از مرزهای واقعیت‌های حسی فراتر رفته و به دنیای مفاهیم و تصاویر غیرمادی دست یابد. قوه خیال در مثنوی معنوی ویژگی‌هایی دارد که در تبیین مفاهیم عرفانی و فلسفی مولانا بسیار تأثیرگذارند. از ویژگی‌ها عبارت‌اند از:

الف. قدرت تصور خیال در افعال و احوال مردم
از دیدگاه مولانا، اساس زندگی خلق از صلح و جنگ و فخر و ننگشان همه بر خیال نهاده شده است:

نیست‌وش باشد خیال اندر روان تو جهانی بر خیالی بین روان
بر خیالی صلحشان و جنگشان وز خیالی فخرشان و ننگشان
(همان، ج ۱: ۷۰-۷۱)

خیال به‌معنی صور خیالی است و تأثیر تصورات و تخیلات آدمی در اعمال و افعال وی را بیان می‌کند (مولوی، ۱۳۷۳، ج ۱: ۹۷-۹۸).

هرکه بیدار است او در خواب‌تر هست بیداریش از خوابش بتر
(همو، ۱۳۸۶، ج ۱: ۴۰۹)

چون به حق بیدار نبود جان ما هست بیداری چو دربندان ما
جان همه روز از لگدکوب خیال وز زیان و سود وز خوف زوال

نی صفا می ماندش نی لطف و فر نی به سوی آسمان راه سفر

(همان، ج ۱: ۴۱۰-۴۱۲)

عالم خیال در مرز بین حس و طبیعت واقع شده و به عنوان خزانه‌ای است که تصاویر محسوسات را در غیاب آن‌ها حفظ و منعکس می‌کند. خیال به نفس انسان متصل است و از آن جدا نمی‌شود. مولانا معتقد است که سرگرمی به امور نفسانی و دنیوی، باعث از بین رفتن صفای باطن و مانع نیل به تکامل روحانی می‌شود؛ در نتیجه، سیطره خیال‌های باطل بر روح و جان انسان، موجب از دست رفتن لطافت باطنی و مانع رسیدن او به عالم بالا می‌گردد.

ب. خیال معادل انگیزه‌های مادی و معنوی

مولانا خیال را جمیع انگیزه‌ها، عواطف و احساسات درونی اشخاص می‌داند که شکل‌دهنده رفتار بیرونی آن‌هاست:

هر کسی شد بر خیالی ریش گاو گشته در سودای گنجی کنجکاو

از خیالی گشته شخصی پرشکوه روی آورده به معدن‌های کوه

وز خیالی آن دگر با جهد مُرّ رو نهاده سوی دریا بحر درّ

(همان، ج ۵: ۳۱۹-۳۲۱)

مولانا در این ابیات، سه نمونه از تأثیر خیال بر رفتار انسان را به تصویر می‌کشد: ۱. جست‌وجوی گنج: افراد تحت تأثیر خیال یافتن گنج، تمام همت خود را مصروف جست‌وجوی آن می‌کنند؛ ۲. کسب شکوه و منزلت: افراد به خیال کسب شکوه و منزلت، برای رسیدن به مقامات دنیوی تلاش می‌کنند؛ ۳. جست‌وجوی مروارید: خیال یافتن مرواریدهای گران‌بها، انسان‌ها را به سفرهای پرخطر وامی‌دارد.

ج. صور خیالیّه هرکس مطابق استعداد روحی اوست

مولانا معتقد است که خیال نیرویی است که خداوند بر اساس استعداد و لیاقت هر اندیشه، صور خیالی متناسب با آن را بر لوح ضمیرش نقش می‌زند. کسی که مفتون ثروت‌های مادی است، ذهن و ضمیر و خیالاتش هم‌سنخ آن امور است و آن کس که

به دنبال کسب کمالات و رسیدن به بلوغ فکری و روحی است، همواره ذهن و ضمیرش جاذب این گونه افکار و اخلاقیات می‌شود:

درخور هر فکر بسته بر عدم دم به دم نقش خیالی خوش رقم
حرف‌های طرفه بر لوح خیال برنوشته چشم و عارض خدّ و خال
(همان، ج ۵: ۳۱۳-۳۱۴)

د. خیال ابزار سلطه شیطان است

مولانا شیطان را به عنوان موجودی پلید و سگی درنده‌خو معرفی می‌کند که پیوسته در تلاش برای ربودن ایمان انسان‌هاست. این کار را گاه با تهدید و ایجاد ترس از فقر و گاه با تطمیع و وسوسه لذت‌های دنیوی و شهوانی انجام می‌دهد (همان، ج ۲: ۶۳۴-۶۳۶). یکی از راه‌های نفوذ و تسلط شیطان بر روح و جان انسان‌ها، ورود از راه خیالات باطل و به وهم و گمان انداختن آدمی از راه خیال‌افکنی است:

چون نیابد صورت، آید در خیال تا کشاند آن خیالت در و بال
گه خیال فرجه و گاهی دکان گه خیال علم و گاهی خان و مان
هان بگولا حول‌ها اندر زمان از زبان تنها نه، بلک از عین جان
(همان، ج ۲: ۶۴۰-۶۴۲)

هر خیال‌اندیشی سبب سقوط آدمی است مولانا بیان می‌کند که اکثریت مردم، حقیقت انسان را نمی‌شناسند. وی علت سقوط آدمیان به حسیض دنیا را گرفتار شدن آنان به خیالات واهی و عدم شناخت حقیقی از خود می‌داند:

در چه دنیا فتادند این قرون عکس خود را دید هر یک چه درون
(همان، ج ۶: ۳۱۴۴)

مولانا معتقد است که این جهان و هر آنچه در آن است، سایه‌ای از جهان برین است. اگر آدمی جهان محسوسات را حقیقی بداند و به جهان برین باور نداشته باشد، در چاه دنیا و انحطاط آن سقوط می‌کند:

از برون دان آنچه در چاهت نمود
ور نه آن شیری که در چه شد فرود
برد خرگوشش از ره کای فلان
در تگ چاه است آن شیر ژیان
در رو اندر چاه کین از وی بکش
چون از او غالب تری سر بر گنش
(همان، ج ۶: ۳۱۴۵-۳۱۴۷)

به اعتقاد مولانا، نفس اماره یا شیطان، صاحبان عقول جزئی را می‌فریبد و با خیال‌افکنی و ایجاد توهم به آنان تلقین می‌کند که حقیقت تنها چیزهایی است که به چشم دیده می‌شود:

آن مقلد سخره خرگوش شد
از خیال خویشتن پر جوش شد
او نگفت این نقش، داد آب نیست
این به جز تقلیب آن قلاب نیست
(همان، ج ۶: ۳۱۴۸-۳۱۴۹)

در داستان شیر و خرگوش هم شیر گرفتار فریب خرگوش می‌شود و به سبب درافتادن در دام او هام و خیالات باطل، تصویر خود در آب را رقیب خود می‌پندارد و با پریدن در چاه به هلاکت می‌رسد. بسیاری از انسان‌ها نیز مظاهر دنیوی را که خیالی بیش نیست، حقیقت می‌پندارند و خود را به تباهی می‌کشند. مولانا به انسان‌ها هشدار می‌دهد که از دام‌های خیال و وهم، برحذر باشند و به جای آن به حقایق معنوی و الهی توجه کنند. با این کار، فرد می‌تواند از افتادن در دام‌های خیالی نجات یافته به شناخت و معرفت واقعی دست یابد. پژوهشگاه علوم انسانی و مطالعات فرهنگی
پربان جل موم انسانی
و. اکثر دشمنی‌های آدمی با دیگران روی خیالات است و در واقع دشمنی با خود است

مولانا معتقد است که اکثر نزاع‌های مردم در واقع نزاع با خودشان است. آنچه فرد در دیگری به عنوان رذایل اخلاقی می‌بیند، در واقع انعکاس هویت خود اوست و براساس خیالات، با خود به ستیز می‌پردازد:

گرز بر خود می‌زنی خود، ای دنی
عکس توست اندر خیالم این منی
عکس خود در صورت من دیده‌ای
در قتال خویش بر جوشیده‌ای
(همان، ج ۶: ۷۳۳-۷۳۴)

ز. چیرگی اوهام و خیالات باعث به هم خوردن دوستی‌ها می‌شود
مولانا معتقد است که خیالات بی‌اساس موجب ایجاد سوءظن و بدبینی در روابط
میان انسان‌ها می‌شود و دوستی‌ها را به دشمنی تبدیل می‌کند:

گفت روبه صاف ما را دُرد نیست لیک تخیلات وهمی خُرد نیست
این همه وهم تو است ای ساده‌دل ورنه بر تو نه غشی دارم نه غُل
از خیال زشت خود منگر به من بر محبان از چه داری سوءظن؟
(همان، ج ۵: ۲۶۴۰-۲۶۴۲)

مولانا توصیه می‌کند که اگر اندیشه‌ی یکی نسبت به دیگری براساس اوهام و تخیلات
نادرست دچار شک و ظن شد، بهترین کار بخشش و گذشت است:

این خیال و وهم بد چون شد پدید صد هزاران یار را از هم برید
مشفقى گر کرد جور و امتحان عقل باید که نباشد بدگمان
(همان، ج ۵: ۲۶۴۴-۲۶۴۵)

ح. اوهام و خیالات باطل رهزن سالکان در طی مسیر طریقت است
مولانا بیان می‌کند که تخیلات باطل موجب ظن و گمان می‌شود و این نشانه‌ی جهل و
نادانی است. سالک باید از بحث و جدل که اساس شک و تردید است، بپرهیزد و باطن
خود را پاک و صافی کند:

علم را دو پر گمان را یک پر است ناقص آمد ظن به پرواز ابتر است
مرغ یک پر زود افتد سرنگون باز برپود دو گامی یافزون
(همان، ج ۳: ۱۵۱۰-۱۵۱۱)

تنها راه برای گریختن از خیال و شکوک و ظنون، شعله‌ور ساختن آتش عشق در
قلب است:

چون ز ظن وارست علمش رو نمود شد دو پر آن مرغ، یک پر برگشود
(همان، ج ۳: ۱۵۱۳)

از دیدگاه مولانا، دنیای پندار و خیال و طمع و ترس برای سالک مانعی بزرگ است و رهن هر سالکی است. مولانا برای تبیین تأثیر و نقش بندی‌های خیال حتی بر انسان‌هایی که چون کوه استوارند، به آیات ۷۶ تا ۷۹ سوره انعام اشاره می‌کند و می‌گوید:

عالم و هم و خیال طمع و بیم هست رهرو را یکی سدای عظیم
نقش‌های این خیال نقش‌بند چون خلیلی را که گه بُد، شد گزند
گفت: هذا ربّی، ابراهیم راد چون‌که اندر عالم وهم افتاد
(همان، ج ۵: ۲۶۴۸-۲۶۵۰)

مولانا در حکایت توبه نصوح نیز از زبان زنانی که به او بدگمان بودند، می‌گوید:

بدگمان بردیم و کن ما را حلال گوشت تو خوردیم اندر قیل و قال
(همان، ج ۵: ۲۲۹۲)

ط. نقش خیال در ایجاد پریشانی روحی
آفت عقل جزوی، وهم و گمان است؛ زیرا عقل جزوی در تاریکی‌های وهم و گمان، نشیمن دارد:

عقل جزئی آفتش وهم است و ظن زان که در ظلمات شد او را وطن
بر زمین گر نیم گز راهی بود آدمی بی وهم ایمن می‌رود
بلکه می‌افتی ز لرزه دل به وهم ترس وهمی را نکو بنگر به فهم
(همان، ج ۳: ۱۵۵۶-۱۵۵۸)

همه بدبینی‌های آدمی زائیده توهمات و پندارهای باطل است. نباید از دریچه خیالات زشت و منفی به دیگران نگریست. مولانا در این باره، داستان معلم کتاب را ذکر می‌کند:

گفت اُستا نیست رنجی مر مرا تو برو بنشین مگو یاوه هلا
اندر آمد دیگری گفت این چنین اندکی آن وهم افزون شد بدین
(همان، ج ۳: ۱۵۵۱ و ۱۵۵۳)

ی. غلبه خیال، آدمی را پژمرده می‌کند

همه مردمان مغلوب و مسخر اندیشه خود هستند. اندیشه معادل خیال‌های باطل است و گرفتار شدن در دام آن‌ها، آدمی را خسته‌دل و غمگین می‌کند:

جمله خلقان سخره اندیشه‌اند زان سبب خسته‌دل و غم‌پیشه‌اند

(همان، ج ۲: ۳۵۵۹)

جان آدمی به سبب اشتغال به امور نفسانی و دنیوی و اندیشیدن در سود و زیان‌های مادی از تهذیب روح و صفای باطن بازمی‌ماند. مولانا داستان استادی را ذکر می‌کند که به سبب وهم بیماری که کودکان در وی ایجاد کرده بودند، رنجور شد:

نفسی کرد اما غبار وهم بد اندکی اندر دلش ناگاه زد

(همان، ج ۳: ۱۵۵۲)

مولانا در ضمن این داستان به بیمار شدن فرعون براساس توهم خدا بودن نیز اشاره می‌کند:

سجده خلق از زن و از طفل و مرد زد دل فرعون را رنجور کرد

گفتن هریک خداوند و ملک آن‌چنان کردش ز وهمی منتهک

(همان، ج ۳: ۱۵۵۵-۱۵۵۶)

مولانا معتقد است که بر اثر خیالات، فرد خردمند نیز دیوانه می‌شود:

آن خیالش اندکی افزون شود کز خیالی عاقلی مجنون شود

(همان، ج ۳: ۱۵۵۸)

ک. خیال خوب آدمی را رشد می‌دهد

تا خیال و فکر خوش بر وی زند فکر شیرین مرد را فربه کند

جانور فربه شود لیک از علف آدمی فربه به عزست و شرف

آدمی فربه شود از راه گوش جانور فربه شود از عقل و نوش

(همان، ج ۶: ۲۸۹-۲۹۱)

۳-۱-۲. خیال به عنوان عالمی از عوالم هستی

مولانا، عرفا و بعضی از حکما عقیده دارند که قلمرو جهان درون برتر و والاتر از قلمرو جهان برون است و هرچه در عالم اسفل وجود دارد، کامل تر آن در جهان اعلی هست. آنچه در عالم اسفل است، دم به دم زوال می پذیرد و صورت جدید پدید می آید؛ بدین سان تجلیات حق تعالی پیوسته و دائمی است:

غیب را ابری و آبی دیگر است آسمان و آفتابی دیگر است

ناید آن الا که بر خاصان پدید باقیان فی لبس من خلق جدید

(همان، ج ۱: ۲۰۳۵-۲۰۳۶)

خیال در فلسفه و حکمت و عرفان اسلامی عالمی از عوالم هستی است. مولانا نیز به حضور مراتب در عالم و سیر از وحدت به کثرت معتقد است. او عوالم وجود را این گونه تقسیم بندی می کند: عالم وحدت، عالم عدم، عالم خیال، عالم هستی و عالم حس و رنگ.

۳-۱-۲-۱. عالم وحدت

شاید بتوان مهم ترین و اصلی ترین گفتار مولانا در این زمینه را در بخش های پایانی دفتر اول مثنوی، در داستان به شکار رفتن گرگ، روباه و شیر به روشنی دریافت. این داستان، بستر مناسبی برای شرح عوالمی از جمله خیال است:

شیر گفت ای گرگ چون گفتی بگو چون که من باشم تو گویی ما و تو

(همان، ج ۱: ۳۰۴۶)

مولانا در ابیاتی از قول شیر که تمثیلی از حضرت پروردگار است، از مقام آیه و عالم وحدت سخن می گوید. در نظام فکری و جهان بینی مولانا، در این داستان گرگ نماد انسان های مغرور و خودناشناسی است که در مقابل حضرت پروردگار، خود را صاحب حق می دانند (همان، ج ۱: ۳۰۵۰). مولانا بیان می کند که هرکس در ذات خدا فانی شود، باقی می ماند:

کُل شیء هالک جز وجه او چون نه ای در وجه او هستی مجو

هرکه اندر وجه ما باشد فنا کُلُّ شَیْءٍ هَالِكٌ نَبُودَ جِزَا

(همان، ج ۱: ۳۰۵۲-۳۰۵۳)

مولانا در انتهای دفتر اول مثنوی، قصه عاشقی را بیان می‌کند که می‌خواهد به سالکان الی الله بگوید تا زمانی که وجود موهوم باقی است، نمی‌توان به حقیقت مطلق رسید:

گفت اکنون چون منی ای من درآ نیست گنجایی دو من را در سرا

(همان، ج ۱: ۳۰۶۳-۳۰۶۴)

مولانا در این ابیات مبحث فنای بنده در هستی حق و عالم وحدت را مورد توجه قرار می‌دهد و بیان می‌کند که توحید به معنی اسقاط اضافات است:

دست حق باید مر آن را ای فلان کو بود بر هر محالی کن فلان

(همان، ج ۱: ۳۰۶۷)

مولانا تأکید می‌کند که رشته یکتا شد؛ یعنی وجود متعدد به وحدت گرایید. دو حرف «کاف» و «نون» ظاهراً دو تا هستند ولی معنا و باطناً قدرت ایجاد خداوند را می‌رسانند:

رشته یکتا شد غلط کم شد کنون گر دو تا بینی حروف کاف و نون

(همان، ج ۱: ۳۰۷۸)

شمس حقیقت یکی است با مراتب مختلف. اختلاف‌ها جنبه صوری دارند:

کاف و نون همچون کمر آمد جذوب تا کشاند هر عدم را در خطوب

پس دو تا باید کمند اندر صور گرچه یکتا باشد آن دو در اثر

(همان، ج ۱: ۳۰۷۹-۳۰۸۰)

۳-۱-۲-۲. عالم عدم

عدم در لغت به معنی «نیستی» است و در اصطلاح متصوفه، عدم، «اعیان ثابته» را گویند و حکما «ماهیات ممکنه» را عدم می‌نامند (گوهرین، ۱۳۸۲، ج ۷: ۸۲).

در فلسفه و عرفان اسلامی، «عدم» به معنای «نیستی» نیست، بلکه عالمی با خلائق بسیار است. نسفی توضیح می‌دهد که عالم وجود و عدم هر دو دارای خلائق هستند و به هم مرتبط‌اند. عدم به عنوان عالم اجمال و وجود به عنوان عالم تفصیل توصیف می‌شود

(نسفی، ۱۳۸۶: ۱۷۱). رسول اکرم(ص) نیز بیان کرده‌اند که خداوند زمینی غیر از این زمین دارد که در آن خلایق بسیارند. صوفیان معتقدند که هر روز بسیاری از خلایق از عالم عدم به وجود و بالعکس منتقل می‌شوند (همان: ۱۷۵). در اندیشه مولانا، عدم دارای معانی مختلفی است:

الف. عدم به معنی نابودی و فنا و مقابل وجود و بقا

ما که باشیم ای تو ما را جان جان تا که ما باشیم با تو در میان
ما عدم‌هاییم و هستی‌های ما تو وجود مطلق فانی‌نما
(مولوی، ۱۳۸۶، ج ۱: ۶۰۱-۶۰۲)

ما بدین سبب که وجود حقیقی نداریم، عدم به شمار می‌رویم. هستی ما نیز عدم محسوب می‌شود. پس ما نیست هست‌نماییم در حالی که خداوند وجود مطلق و هست نیست‌نماست:

رخت خود را من ز ره برداشتم غیر حق را من عدم انگاشتم
سایه‌ای‌ام کدخدایم آفتاب حاجتم من نیستم او را حجاب
(همان، ج ۱: ۳۷۹۰-۳۷۹۱)

ب. عدم به معنی فنای در حق

جمله عالم زین غلط کردند راه کز عدم ترسند و آن آمد پناه
(همان، ج ۶: ۸۲۲)

کسانی که از فنای فی الله می‌ترسند، راه خطا می‌پویند؛ زیرا این فنا پناهگاه مطمئنی است.

این‌چنین معدوم کو از خویش رفت بهترین هست‌ها افتاد و رفت
او به نسبت با صفات حق فناست در حقیقت در فنا او را بقاست
(همان، ج ۴: ۳۹۸-۳۹۹)

کسی که به مرتبه فنا فی الله رسیده، همه ارواح و اجسام تحت تصرف او هستند:

جمله ارواح در تدبیر اوست جمله اشباح هم در تیر اوست

آن که او مغلوب اندر لطف ماست نیست مضطر بلکه مختار ولاست
(همان، ج ۴: ۴۰۰-۴۰۱)

ج. عدم به معنی تسلیم و خشوع
آینه هستی چه باشد نیستی نیستی بر، گر تو ابله نیستی
هستی اندر نیستی بتوان نمود مال‌داران بر فقیر آرند جود
(همان، ج ۱: ۳۲۰۱-۳۲۰۲)

مولانا بیان می‌دارد که هستی را در نیستی می‌توان نشان داد. هستی حقیقی با نیستی نمایان می‌شود.

د. عدم به معنی عالم غیب
چهارمین معنی عدم در مثنوی، به معنی عالم غیب و مقام مجردات و روحانیان است که ورای عالم طبع و طبیعت قرار دارد و برای ظاهرینان معدوم و فانی به نظر می‌آید:
پس عدم گردهم چون ارغنون گویدم که اِنَا اِلَیْهِ رَاجِعُونَ
(همان، ج ۳: ۳۹۰۶)
مولانا عالم عدم را عرصه‌ای دور، پهناور و فراخ می‌داند که جان پاک به سوی آن شتاب می‌کند:

تا که سازد جان پاک از سر قدم سوی عرصه دور پهنای عدم
(همان، ج ۱: ۳۰۹۴)
عالم عدم سرچشمه جمیع موجودات است و بر عالم خیال و عالم هستی مشرف است:

صورتی بودی منی اندر عدم پیش حق موجود نه بیش و نه کم
(همان، ج ۱: ۱۲۴۳)
مولانا عدم را به عنوان عالمی که پس از عالم وحدت قرار دارد مطرح می‌کند. او بیان می‌کند که حضرت حق با کلمه «کن» وجودیه به عدم‌ها جامه هستی می‌پوشاند:
بر عدم‌ها کان ندارد چشم و گوش چون فسون خواند همی آید به جوش
(همان، ج ۱: ۱۴۴۸)

این دنیایی که حقیقتاً نیست به صورت هستی نمایان شده، درحالی که آن جهان که حقیقتاً هست، از چشم‌ها پنهان است:

این جهان نیست چون هستان شده و آن جهان هست بس پنهان شده
(همان، ج ۲: ۱۲۸۰)

مولانا بیان می‌دارد که جهان نیستِ هست‌نماست و حضرت حق هستِ نیست‌نماست. این دنیا که ظاهراً منشأ کار و تصرف است، در واقع بی‌کار و پوستی بیش نیست و دنیا منشأ تأثیر و تصرف نیست، بلکه خود دنیا هم مصنوع حقیقت مستور است؛ ولی دنیای غیب که به‌ظاهر نهان است، اصل و مغز و منشأ آثار است.

۳-۱-۲-۳. عالم خیال

از دیدگاه مولانا، پس از عالم عدم، عالم خیال قرار دارد:

تنگ‌تر آمد خیالات از عدم ز آن سبب باشد خیال اسباب غم
(همان، ج ۱: ۳۱۰۱)

عالم خیال از عالم حقیقت کلیه یعنی عالم الهی تنگ‌تر و محدودتر است. مولانا معتقد است خیال عامل غم است، زیرا صور و معانی که در عالم عدم دارند، در عالم خیال ندارند:

صورتی بوده منی اندر عدم پیش حق موجود نه بیش و نه کم
(همان، ج ۱: ۱۲۴۳)

مولانا بیان می‌کند که ظهور صور در عالم ماده، حضور در حصار حواس و زندان حس و رنگ است:

از عدم‌ها سوی هستی هر زمان هست یا رب کاروان در کاروان
(همان، ج ۱: ۱۸۸۹)

۳-۱-۲-۴. عالم هستی و حس و رنگ

پس از عالم خیال، عالم هستی قرار دارد که از عالم خیال، تنگ‌تر است:

باز هستی تنگ‌تر بود از خیال ز آن شود در وی قمر همچو هلال
(همان، ج ۱: ۳۱۰۲)

برخی مفسران عالم هستی را همان عالم ماده و جهان حس و رنگ را عالم حواس دانسته و برخی عالم هستی را جهانی میان عالم خیال و عالم ماده فرض نموده‌اند. انقروی و ملاهادی سبزواری عالم هستی را عالم شهادت و جهان حس و رنگ را جهان رنگ‌ها دانسته‌اند:

علت تنگی است ترکیب و عدد جانب ترکیب حس‌ها می‌کشد

(همان، ج ۱: ۳۰۹۸)

نیکلسون عالم هستی را کل وجود خارجی و جهان حس و رنگ را عالم شهادت تفسیر کرده است. عالم حس و رنگ بخشی از عالم محسوسات است که به شهود و تجربه‌های حسی مربوط می‌شود:

هرکه بیدار است او در خواب‌تر هست بیداریش از خوابش بتر

(همان، ج ۱: ۴۰۹)

مولانا تأکید می‌کند که ادراکات حسی انسان محدود است و برای دستیابی به حقیقت‌های معنوی باید از این محدودیت‌ها فراتر رفت و به دنیای مفاهیم و تصاویر غیرمادی دست یافت. مولانا بیان می‌دارد که جهان حس و رنگ حتی از جهان حواس نیز تنگ‌تر و محدودتر است:

باز هستی جهان حس و رنگ تنگ‌تر آمد که زندانی است تنگ

(همان، ج ۱: ۳۱۰۲)

مولانا در پایان کلام خود با تأکید بر مراتب عالم از عالم وحدت تا جهان حس و رنگ، به همان تقسیم ذاتی اول باز می‌گردد؛ یعنی عالم وحدت و عالم کثرت:

ز آن سوی حس عالم توحید دان گر یکی خواهی بدان جانب بران

امر کن یکی فعل بود و نون و کاف در سخن افتاد و معنی بود صاف

این سخن پایان ندارد بازگرد تا چه شد احوال گرگ اندر نبرد

(همان، ج ۱: ۳۰۹۹-۳۱۰۱)

مولانا در مثنوی بیان می‌کند که قوه خیال نه تنها یک قوه ادراکی باطنی نفس و نه تنها یک عالم مستقل، بلکه همه هستی و ما سوی الله است. همه هستی و ما سوی الله براساس قوه خیال و تصورات ساخته شده‌اند و خیال حتی فراتر از ملک و ملکوت است. مولانا همچنین در داستان‌ها و تمثیلات مختلف مثنوی به بیان اهمیت و نقش قوه خیال در تجربیات معنوی و رسیدن به حقایق الهی پرداخته است.

۲-۳. عالم مثال در مثنوی

عالم مثال در مثنوی، جهانی غیرمادی و فرامادی است که به عنوان واسطه‌ای بین جهان مادی و جهان معنوی عمل می‌کند. مولانا با استفاده از عالم مثال، تجربیات عرفانی و معنوی خود را به تصویر کشیده و مخاطب را به تأمل در مفاهیم عرفانی دعوت کرده است.

۳-۲-۱. قوس صعودی و نزولی

قوس صعود و نزول از مباحث عرفان نظری اسلامی است که نظام هستی را بیان می‌کند. انسان دو نوع حرکت دارد: حرکت نزولی از عالم وحدت به عالم محسوسات و حرکت صعودی از عالم ناسوت به اصل الهی خود:

بشنو این نی چون شکایت می‌کند از جدایی‌ها حکایت می‌کند

کز نیستان تا مرا ببریده‌اند در نفیرم مرد و زن نالیده‌اند

(همان، ج: ۱: ۱-۲)

مولانا توضیح می‌دهد که قوس نزولی حرکت روح از عالم ملکوت به عالم ماده است، درحالی‌که قوس صعودی بازگشت روح به عالم ملکوت و سایر عوالم معنوی است:

از عدم‌ها سوی هستی هر زمان هست یا رب کاروان در کاروان

(همان، ج: ۱: ۱۸۸۹)

مولانا با بیان داستان خلقت آدم به شرح قوس نزولی هبوط آدم و خروج او از بهشت می‌پردازد:

ربنا انا ظلمنا گفت و آه یعنی آمد ظلمت و گم گشت راه
(همان، ج ۱: ۱۲۳۵)

قوس صعودی بازگشت روح به عالم ملکوت و سایر عوالم معنوی است. مولانا در مثنوی نشان می‌دهد که این دو حرکت یعنی نزول انسان از عالم وحدت به عالم محسوسات و بازگشت به اصل الهی خود، به انسان امکان می‌دهد تا از دنیای مادی به عالم مثال و درنهایت به مقام معنوی و الهی بازگردد:

قصه طوطی جان زین سان بود کو کسی، کو مَحْرَم مرغان بود...
هر دمی او را یکی معراج خاص بر سر تاجش نهد صد تاج خاص
(همان، ج ۱: ۱۵۷۵ و ۱۵۸۰)

مولانا در مثنوی بیان می‌کند که عالم مثال همان عالم نفس (جان) است که صورت حقیقی همه موجودات قبل از آمدن به این دنیا در آن موجود است؛ اما انسان‌های عادی با حواس ظاهری خود قادر به درک آن نیستند (رجبی و غلامحسین‌زاده، ۱۳۹۲: ۱۳۲):

صورتی بوده منی اندر عدم پیش حق موجود نه بیش و نه کم
(مولوی، ۱۳۸۶، ج ۱: ۱۲۴۳)

۲-۲-۳. عالم مثال

بنا به قول حکمای اشراقی و متصوفه، عالم مثال عالمی است میان دو عالم: یکی عالم عقل مجرد و دیگری عالم ماده. این عالم از جنس ماده نیست ولی بعضی از لوازم ماده نظیر شکل و طول و عرض را داراست (پورنامداریان، ۱۳۹۰: ۱۷۸):

آن یکی در مرغزار و جوی آب و آن یکی پهلوی او اندر عذاب
(مولوی، ۱۳۸۶، ج ۳: ۳۰۵۱)

عالم مثال یا خیال، باطن عالم محسوس است و درعین حال بر آن محیط است:
او عجب مانده که ذوق این ز چیست و آن عجب مانده که این در حبس کیست
هین چرا خشکی که اینجا چشمه‌هاست هین چرا زردی که اینجا صد دواست
(همان، ج ۳: ۳۰۵۲-۳۰۵۳)

عالم مثال در مثنوی جهانی غیرمادی و فرامادی است که واسطه‌ای بین جهان مادی و جهان معنوی عمل می‌کند. مولانا با استفاده از عالم مثال، تجربیات عرفانی و معنوی خود را به تصویر کشیده و مخاطب را به تأمل در مفاهیم عرفانی دعوت می‌کند. او در مواضع مختلفی از مثنوی و دیوان شمس به عالم مثال و صورت‌های برزخی اشاره کرده است:

مرغ در بالا پیران و سایه‌اش می‌دود بر خاک پیران مرغ‌وش

(همان، ج ۱: ۴۲۰)

مولانا بیان می‌کند که صیاد نادانی که با دیدن سایه پرنده به دنبال صید آن برمی‌آید، از این مطلب غافل است که این سایه‌ای بیش نیست و فقط عکس آن پرنده‌ای است که بر هوا پرواز می‌کند.

مولانا در مثنوی به وجود عالم مثال اشاره کرده است؛ مانند تصور پیامبر(ص) از جبرئیل، داستان دقوقی، ماجرای غزیز و خرش و بسیاری از داستان‌های دیگر:

هست بر سمع و بصر مَهر خدا در عجب بس صورت است و بس صدا
آنچه او خواهد رساند آن به چشم از جمال و از کمال و از کرشم

(همان، ج ۲: ۶۷۹-۶۸۰)

مولانا بیان می‌دارد که امور و حقایق عالم مثال اصل و آنچه در عالم محسوسات رخ می‌دهد، سایه و فرع و انعکاس آن حقایق است. به همین دلیل، امور دنیا را نیست هستی‌نما و اعتباری بی‌ارزش می‌داند:

مرغ در بالا پیران و سایه‌اش علوم پیران بر خاک پیران مرغ‌وش...

(همان، ج ۱: ۴۲۰)

تمام ارواح انسانی پیش از تعلق به ابدان در عالم مثال وجود داشته و با حقایق امور عالم آشنا شده‌اند:

پیش‌تر از نقش جان پذیرفته‌اند
پیش‌تر ز افلاک کیوان دیده‌اند
دیده چون بی‌کیف هر باکیف را
دیده پیش از کان صحیح و زیف را

(همان، ج ۲: ۱۷۰، ۱۷۴، ۱۷۹)

مولانا بیان می‌کند که اولیا و انبیا پیش از به وجود آمدن جسم، دارای روح بوده و به اسرار و حقایق وجود واقف شده بودند.

۳-۲-۳. بدن مثالی یا هورقلیایی

بدن مثالی یا صورت برزخی، جوهر بدن عنصری جسمانی است که دارای تجرّد مثالی برزخی است. این بدن ماده ندارد اما شکل و مقدار و طول و عرض دارد:

تا بدانی که تن آمد چون لباس رو بجو لا بَس لباسی را ملیس
روح را توحید الله خوش تر است غیر ظاهر دست و پایی دیگر است
(همان، ج ۳: ۱۶۱۰-۱۶۱۱)

مولانا می‌گوید برای روح، یکتاپرستی حق تعالی از هر چیز دیگر محبوب‌تر است و روح دارای دست و پای دیگری به جز ظاهر است. وی به موضوع بدن مثالی پرداخته و نشان می‌دهد که جسم برای روح به منزله لباس است و روح از اهمیت بیشتری برخوردار است. ابن عربی نیز به جسد مثالی یا هورقلیایی قائل است و می‌گوید: «آن‌گاه که خداوند بخواهد آدمی را به سوی خود برد، مرکوبی برای او فراهم آورد که از جنس سرای دنیا نباشد، بل از جنس سرای جاودان باشد» (ابن عربی، ۱۳۸۵: ۲۶۵).

مولانا معتقد است که صورت‌های مثالی و برزخی را هر چشمی نمی‌تواند دید. این صورت‌های باطنی تنها برای دیدگان خواص نمایان می‌شود. برخی انسان‌ها می‌توانند با تهذیب نفس و تنزیه روح و جان از صفات رذیله، در بیداری به یاری قوه خیال متصل به این عالم عروج کرده، امور آن را مشاهده کنند:

همچنان که دید آن صدر اجل پیش کار خویش تا روز زَجَل
آنچه خواهد بود بعد از بیست سال داند اندر حال آن نیکو خصال...
(مولوی، ۱۳۸۶، ج ۳: ۳۳۹۶-۳۳۹۷)

دیدن زنجیر قضا تنها کار پیامبر خاتم(ص) و وارثان به حق اوست:

دیدن آن بند احمد را رسد بر گلوی بسته حَبِل من مَسَد
دید بر پشت عیال بولهب تنگ هیزم گفت حَمَالَهُ حَطَب
(همان، ج ۳: ۱۶۶۳-۱۶۶۴)

مولانا بیان می‌دارد که شخص محتضر به سبب رفع حجاب‌های دنیوی قادر به دیدن امور غیبی است:

هم به صورت می‌نماید گه گهی ز آن همه رنجور باشد آگهی
گوید آن رنجوری، ای یاران من چیست این شمشیر بر ساران من
(همان، ج ۳: ۱۱۷-۱۲۲)

۳-۳. تجرد خیال و عالم مثال در مثنوی

گروهی از فلاسفه و حکما مانند ابن سینا به تجرد خیال باور نداشتند. حالآنکه شیخ اشراق و حکمای متأخر مانند شیخ بهایی، ملاصدرا و حکیم سبزواری قوه خیال را مجرد دانستند. مولانا نیز در مثنوی داستان‌هایی دارد که بر تجرد خیال دلالت دارد (همایی، ۱۳۷۶، ج ۲: ۳۵۶). مولانا در داستان دیدار روح القدس با مریم می‌گوید:

دید مریم صورتی بس جان‌فزا جان‌فزایی دلربایی در خلا
پیش او بررست از روی زمین چون مه و خورشید آن روح الامین
(مولوی، ۱۳۸۶، ج ۳: ۳۷۰۱-۳۷۰۶)

مولانا با اشاره به آیه‌های ۱۶ تا ۱۸ سوره مریم بیان می‌کند که ظهور جبرئیل (ع) به حضرت مریم (س) از طریق تمثّل بوده و تمثّل به معنی نظیر چیزی شدن و در هیئت و شکل کسی درآمدن است. این ظهور از نوع مکاشفه روحانی در عالم مثال بوده و نه رؤیت با چشم ظاهر:

از وجودم می‌گریزی در عدم در عدم من شادم و صاحب علم
(همان، ج ۳: ۳۷۷۱-۳۷۷۵)

مولانا از زبان جبرئیل (ع) خطاب به حضرت مریم (س) که مضطرب شده و به خدا پناه برده، می‌گوید که آیا مریم از وجود او به سوی نیستی فرار می‌کند در حالی که او در عالم الهی و جهان غیب نیز سلطان است. این ظهور از نوع مکاشفه روحانی در عالم مثال بوده و تنها بر حضرت مریم (س) مکشوف بوده است.

۳-۱. حشر و محشور شدن با بدن در مثنوی

مولانا در داستان عزیز، به عالم مثال یا عالم خیال اشاره دارد و حشر با بدن مثالی و کشف و شهود حقایق غیبی را در مقابل دیدن توهمی و چشم ظاهر مقایسه می‌کند. این داستان برگرفته از آیه ۲۵۹ سوره بقره است که در آن عزیز از کنار ویرانه‌ای می‌گذرد و با بقایای اجساد و استخوان‌های پوسیده مواجه می‌شود و با خود می‌گوید خدا چگونه این مردگان را زنده می‌کند؟ خداوند جان او را می‌ستاند و صد سال بعد او را زنده می‌کند و به او نشان می‌دهد که چگونه استخوان‌های مرکوبش را دوباره زنده می‌کند:

هین عزیزا در نگر اندر خرت که بپوسیدست و ریزیده برت

(همان، ج ۳: ۱۷۶۳)

مولانا به حشر و نشئه برین، یقین داشته:

چشم بگشا حشر را پیدا ببین تا نماند شبهه‌ات در یوم دین

(همان، ج ۳: ۱۷۶۸)

در باب معاد و اعاده ابدان، سه قول وجود دارد: معاد جسمانی محض، معاد روحانی محض و معاد جسمانی و روحانی توأمان. مولانا به معاد جسمانی و روحانی توأمان قائل است و در مثنوی بارها به آن اشاره کرده است (زرین کوب، ۱۳۸۲: ۱۷۵).

مولانا بار دیگر در دفتر چهارم، داستان عزیز را نقل می‌کند؛ از فحوای آن به‌روشنی برمی‌آید که او در حشر قائل به بدن مثالی است؛ یعنی عقیده وی، حشر ابدان با این بدن مادی دنیایی نیست، بلکه از نوع دیگری است که مطابق با نشئه اخروی است. او با اشاره به حشر با بدن مثالی عزیز، بیان می‌کند که عزیز پس از صد سال بسیار جوان است و پسرانش کلان‌سال و نمی‌توانند او را بشناسند:

گشته ایشان پیر و باباشان جوان پس پدرشان پیش آمد ناگهان

(مولوی، ۱۳۸۶، ج ۴: ۳۲۷۲)

مولانا این حکایت را برای نشان دادن تفاوت میان اصحاب علم‌الیقین و اصحاب عین‌الیقین آورده است. دسته اول به آثار و علائم بسنده می‌کنند، در حالی که دسته دوم

حقیقت را بعینه شهود می‌کنند. پسر اول که از شنیدن خبر آمدن عزیز شادمان می‌شود، نماد دسته اول است و پسر دوم که از شنیدن آن خبر بیهوش می‌شود، نماد دسته دوم است.

۳-۴. خیال خواص و خیال عوام

مولانا در مثنوی خیال را به دو دسته خیال عوام و خیال خواص تقسیم می‌کند:

الف. خیال عوام

خیال عوام همیشه با وهم همراه است و به همین دلیل رهنز راه و عامل جهل جان است:

گفت موسی با یکی مست خیال کی بداندیش از شقاوت وز ضلال

(همان، ج ۲: ۲۰۳۷)

در داستانی مولانا به خیالی که یکی در عهد عمر هلال ماه رمضان را رؤیت کرد، اشاره می‌کند:

چون عمر بر آسمان مه را ندید گفت کاین ماه از خیال تو دمید

(همان، ج ۲: ۱۱۴)

مولانا به خیال عوام اشاره می‌کند که موجب تفرقه و جهل می‌شود:

این خیال و وهم بد چون شد پدید صد هزاران یار را از هم برید

(همان، ج ۵: ۲۶۴۴)

ب. خیال خواص

خیال خواص در مثنوی به معنای رؤیت بی واسطه معانی و حقایق عالم است:

آن خیالاتی که دام اولیاست عکس مه‌رویای بستان خداست

(همان، ج ۱: ۷۲)

انقروی و سبزواری به تفسیر این بیت پرداخته و «بستان خدا» را مرتبه واحدیت و «مه‌رویای بستان» را مرتبه اسما و صفات دانسته‌اند (انقروی، ۱۳۸۰، ج ۱: ۶۶). فروزانفر معتقد است مه‌رویای بستان خدا، معانی غیبی است و دل‌بستگی به آن‌ها موجب توقف

در سیر اولیا به سوی کمال بالاتر می‌شود (مولوی، ۱۳۷۳، ج ۱: ۱۸). خیال در عرفان اسلامی قوه‌ای است که به ادراک و رویت صور نوری در عالم مثال کمک می‌کند. عارف بنا به تزکیه جان، حقیقت صور را ناظر است (بلخاری، ۱۳۸۷: ۱۴۰). خیال عارف، شهود حقیقت است و نمایانگر فاعلیت عارف بر آن است. مولانا در قصه شاه و کنیزک بیان می‌کند که عارف، صور مثالی اعراض مادی را ادراک می‌کند (زرین‌کوب، ۱۳۸۲: ۱۲۵). این معنا را مولانا در ابیات دیگر چنین شرح داده است:

اولیا را خواب مُلک است ای فلان همچو آن اصحاب کهف اندر جهان
(مولوی، ۱۳۸۶، ج ۳: ۳۵۵۳)

اولیاءالله حتی در بیداری صورتهای ملکوتی و حقیقی موجودات را مشاهده می‌کنند:

هر شبی از دام تن ارواح را می‌رهانی می‌کنی السواح را
(همان، ج ۳: ۱۷۸۶)

خیالات فاسده و شکوک و اوهام بر اولیاءالله چیره نمی‌شود. این‌ها حاجب درگاه سلطان حقیقت‌اند و راه حق را به روی نااهلان می‌بندند، مگر به روی کسی که از سپاهیان غیبی مدد می‌گیرد:

دور باش غیرتت آمد خیال گرد بر گرد سرپرده جمال
(همان، ج ۱: ۳۶۷)

مولانا در داستان «جزع نکردن شیخی بر مرگ فرزندان خود» در دفتر سوم، از اتصال و ارتباط اولیاءالله با عالم مثال در حالت بیداری سخن می‌گوید:

من چو بینمشان معین پیش خویش از چه رو، رو را کنم همچون توریش
گرچه بیرونند از دور زمان با منند و گرد من بازی‌کنان
(همان، ج ۳: ۱۸۱۹-۱۸۲۰)

اولیا حتی در بیداری می‌توانند با عالم غیب و عالم مثال در ارتباط قرار گیرند و آنچه را مردم عادی در خواب می‌بینند، در بیداری مشاهده می‌کنند. مولانا از عالم مثال با

عناوینی چون عالم روحانی، عالم غیب و جهان برزخ نیز یاد می‌کند.

۳-۴-۱. داستان دوقوی و عالم مثال در مثنوی

دوقوی عارفی بلندمرتبه و وارسته بود که در جست‌وجوی اولیای خاص خدا سال‌ها در پهنه زمین می‌گشت. او پس از سال‌ها رنج و مشقت به ساحل دریایی می‌رسد و هفت شمع فروزان می‌بیند که به هفت مرد نورانی تبدیل می‌شوند. آن هفت مرد به هفت درخت پربرگ و میوه‌های آبدار تبدیل می‌شوند. سپس آن هفت درخت به یک درخت و سپس دوباره به هفت مرد تبدیل می‌شوند. دوقوی با آن‌ها نماز جماعت اقامه می‌کند. در اثنای نماز، دوقوی کشتی‌ای را در ورطه امواج می‌بیند و از خداوند برای نجات بلازدگان دعا می‌کند. دعای دوقوی مقبول می‌افتد و کشتی به سلامت به ساحل می‌رسد. پس از نماز، آن هفت نفر درباره دعای دوقوی نجوا می‌کنند و دوقوی می‌بیند که هیچ‌کس پشت‌سرش نیست (همان، ج ۳: ۱۹۲۴-۲۲۸۱). حکایت دوقوی از مفصل‌ترین حکایات مثنوی است که اهم مباحث عرفان و تصوف را بیان می‌کند (برای مطالعه بیشتر ر.ک: نوروزپور و جمشیدیان، ۱۳۸۷؛ توکلی، ۱۳۸۶). داستان دوقوی تجربه‌شده و عملی آن آموزه‌هایی است که فیلسوفان و عارفان در کتاب‌ها گنجانده‌اند. «می‌توان گفت که دوقوی کسی نیست جز مولانا و هموست که مکاشفات و واقعات روحانی خود را از زبان دوقوی بیان کرده است» (مولوی، ۱۳۸۶، ج ۳: ۵۰۰).

۴. نتیجه‌گیری

با بررسی جنبه‌های مختلف عالم مثال و قوه خیال در مثنوی، مولانا قوه خیال را به‌عنوان یکی از ابزارهای مهم شناخت و درک انسان معرفی می‌کند که واسطه‌ای بین حس و عقل است. قوه خیال، توانایی تصویرسازی و تجسم ذهنی است که تأثیرات عمیقی بر روح و اخلاق انسان دارد و می‌تواند او را به سوی تعالی و رشد هدایت کند. مولانا به تفاوت بین خیال و حقیقت اشاره کرده و به لزوم شناخت حقیقت و رای خیال تأکید می‌کند.

عالم مثال در نظام عرفانی مولانا جایگاه مهمی دارد. مولانا معتقد است که عالم مثال جهانی فرامادی و ابدی است که نقش کلیدی در درک و شناخت حقیقت برای صوفیان دارد. او تجرد عالم مثال را باور دارد و معتقد است این عالم فقط بازتابی ناقص از جهان مادی است. مولانا به تفصیل به نقش‌های هستی‌شناسانه و معرفت‌شناسانه خیال پرداخته است و شناخت حقیقی را تنها از طریق درک عالم مثال امکان‌پذیر می‌داند. او همانند حکما، خیال را در دو معنی خیال متصل و خیال منفصل به کار برده است. خیال متصل به تصورات ذهنی فردی و خیال منفصل به تصورات عقلانی و ایدئال‌ها اشاره دارد. مولانا به تجرد و فرامادی بودن قوه خیال نیز تأکید دارد برخلاف فارابی که قوه خیال را واسطه‌ای بین ادراکات حسی و مفاهیم عقلانی می‌داند و تجرد کامل برای خیال قائل نیست. وی در بسیاری از نظریات خود درباره عالم مثال با ابن عربی و شیخ اشراق دیدگاه‌های مشترکی دارد و به تجرد عالم مثال و نقش آن در شناخت و درک حقیقت باور دارد. مولانا برخلاف ابن سینا به وجود عالم مثال باور دارد. دیدگاه‌های مولانا با سهروردی که با احیای نظریه عالم مثال، ویژگی‌های این عالم را توضیح داده و آن را واسطه‌ای بین عالم عقل و جهان ماده دانسته، همسوست. مولانا معتقد است که قوه خیال و عالم مثال هر دو به‌عنوان واسطه‌ای میان جهان مادی و جهان معنوی عمل می‌کنند و سبب ارتباط عمیق با حقایق معنوی می‌شوند. قوه خیال به‌عنوان یکی از قوای نفس انسانی، مستقیماً بر شناخت و تجربیات انسانی تأثیر می‌گذارد، درحالی‌که عالم مثال به‌عنوان یک عالم مستقل عمل می‌کند که در آن موجودات روحانی تجسّد می‌یابند و موجودات مادی به شکلی روحانی ظاهر می‌شوند. در پایان، مولانا با استفاده از مفاهیم قوه خیال و عالم مثال، به تبیین تجربه‌های عرفانی و معنوی پرداخته است. هرچند این دو مفهوم از نظر ماهیت و عملکرد متفاوت‌اند، هر دو نقش مهمی در شناخت حقایق معنوی و تجربیات شهودی دارند. مولانا با بهره‌گیری از این مفاهیم، تلاش می‌کند تا مخاطبان خود را به سوی درک عمیق‌تر از حقیقت‌های معنوی هدایت کند.

منابع

- قرآن کریم. ترجمه محمد مهدی فولادوند. تهران: دارالقرآن الکریم.
- ابراهیمی دینانی، غلامحسین. (۱۳۷۷). عالم خیال در نظر مولوی و ابن عربی. *خردنامه صدرا*، شماره ۱۴، ۱۱-۱۶.
- ابن سینا، حسین بن عبدالله. (۱۳۸۷). *رسالة الطیر*. چ ۲. تهران: دانشگاه تهران.
- ابن سینا، حسین بن عبدالله. (۱۳۸۵). *شفقا*. تهران: انتشارات اسلامی.
- ابن عربی، محیی الدین. (۱۳۷۸). *فتوحات مکیه*. ترجمه محمد خواجوی. چ ۱. تهران: مولی.
- ابن عربی، محیی الدین. (۱۳۸۵). *فصوص الحکم*. ترجمه محمدعلی موحد. تهران: کارنامه.
- ابن فارس، حسین بن احمد. (۱۳۵۸). *معجم مقائیس اللغه*. بیروت: دارالفکر.
- ارسطو. (۱۳۹۳). *درباره نفس*. ترجمه محمدسعید حنایی کاشانی. چ ۴. تهران: حکمت.
- ارسطو. (۱۳۶۹). *فن شعر*. ترجمه عبدالحسین زرین کوب. تهران: امیرکبیر.
- افلاطون. (۱۳۸۳). *جمهوری*. ترجمه فؤاد روحانی. چ ۲. تهران: خوارزمی.
- انقروی، رسوخ الدین. (۱۳۸۰). *شرح کبیر انقروی بر مثنوی معنوی مولوی*. ترجمه عصمت ستارزاده. تهران: برگ زرین.
- برقی، مهدی. (۱۳۹۵). *خیال و مفهوم آن در فلسفه*. چ ۱. تهران: حکمت.
- بخاری، محمود. (۱۳۸۶). *فلسفه هنر*. تهران: سروش.
- بلخاری، حسن. (۱۳۸۷). *عکس مهرویان خیال عارفان*. تهران: فرهنگستان هنر.
- پورجوادی، نصرالله. (۱۳۸۵). *شرح سوانح احمد غزالی*. تهران: نی.
- پورجوادی، نصرالله. (۱۳۶۵). *عالم خیال از نظر احمد غزالی*. معارف، شماره ۸، ۴۵-۶۰.
- پورنامداریان، تقی. (۱۳۹۰). *عقل سرخ، شرح و تأویل داستان‌های رمزی سهروردی*. تهران: سخن.
- تصدیقی، سمیه. (۱۴۰۱). *بررسی عنصر خیال در مثنوی از منظر شناختی*. *پژوهشنامه عرفان*، ۱۳ (۲)، ۲۴-۱.
- توکلی، حمیدرضا. (۱۳۸۶). *نشانه‌شناسی واقعه دقوقی*. *مطالعات عرفانی*، شماره ۵، ۴-۳۴.
- جرجانی، میر سید شریف. (۱۳۷۷). *تعریفات*. ترجمه حسن سیرعرب و سیما نوربخش. تهران: فروزان.
- جر، خلیل. (۱۳۸۸). *فرهنگ لاروس (عربی-فارسی)*. ترجمه سید حمید طبیبیان. تهران: امیرکبیر.
- جهانگیری، محسن. (۱۳۷۵). *ابن عربی چهره برجسته عرفان اسلامی*. چ ۴. تهران: دانشگاه تهران.

- جیلانی، عبدالکریم. (۱۳۹۲). *انسان کامل در معرفت اواخر و اوائل*. چ ۱. تهران: آیت اشراق.
- چیتیک، ویلیام. (۱۳۹۲). *عوامل خیال ابن عربی و مسئله اختلاف ادیان*. ترجمه قاسم کاکایی. چ ۶. تهران: هرمس.
- حکیم، سعاد. (۱۳۹۴). *دانشنامه اصطلاحات ابن عربی*. ترجمه سید ناصر طباطبایی. تهران: مولی.
- خیابانی، بهمن. (۱۳۹۰). *خیال در مثنوی مولوی*. نشریه عرفان اسلامی، شماره ۳۰، ۶۱۷-۶۲۳.
- داوری، رضا. (۱۳۸۳). *فلسفه تطبیقی*. تهران: ساقی.
- داوری، رضا. (۱۳۸۷). *نگاهی دیگر به تاریخ فلسفه اسلامی*. تهران: انتشارات طرح نو.
- دهخدا، علی اکبر. (۱۳۷۷). *لغت‌نامه*. چ ۲. تهران: روزنه.
- راغب اصفهانی، حسین بن محمد. (۱۴۳۰ق). *مفردات الفاظ القرآن*. تصحیح صفوان عدنان داوودی، بیروت: دارالشامه.
- رجبی، زهرا و غلامحسین زاده، غلامحسین. (۱۳۹۲). *مثال و خیال در اندیشه مولوی*. ادبیات عرفانی، ۵ (۸۵)، ۱۲۳-۱۵۰.
- زرین کوب، عبدالحسین. (۱۳۸۲). *نردبان شکسته*. چ ۱. تهران: سخن.
- زمخشری، محمود بن عمر. (۱۳۸۹). *الکشاف عن حقایق التنزیل*. ترجمه مسعود انصاری. تهران: ققنوس.
- سهروردی، شهاب‌الدین یحیی. (۱۳۸۵). *حکمة الاشراق*. ترجمه احمد فرید. تهران: حکمت.
- سهروردی، شهاب‌الدین یحیی. (۱۳۹۲). *مصنفات شیخ اشراق*. تصحیح هانری کربن. تهران: مؤسسه مطالعات و تحقیقات فرهنگی.
- صدیقی، کلثوم و حیدریان شهری، احمدرضا. (۱۳۹۰). *خیال در اندیشه حازم القرطابنی*. دوفصلنامه فلسفی شناخت، شماره ۶۳، ۵۴-۷۰.
- صفی‌پور شیرازی، عبدالکریم. (۱۳۸۸). *منتهی الارب فی لغة العرب*. چ ۱. تهران: دانشگاه تهران.
- طباطبایی، سید محمدحسین. (۱۳۶۳). *تفسیر المیزان*. ترجمه سید محمدباقر موسوی همدانی. قم: دفتر انتشارات اسلامی.
- طبرسی، فضل بن حسن. (۱۳۸۷). *تفسیر مجمع البیان فی القرآن*. چ ۵. تهران: ناصر خسرو.
- علوی‌زاده، فرزانه و تقوی، محمد. (۱۳۸۸). *بررسی مقایسه‌ای مفهوم خیال از دیدگاه ابن عربی و مولانا*. جستارهای ادبی، شماره ۳، ۱۱۱-۱۲۸.

غلیاری، شمس. (۱۳۹۰). *رؤیا و خیال در مثنوی*. پایان‌نامه منتشر شده، دوره دکتری، رشته زبان و ادبیات فارسی، دانشگاه آزاد واحد تهران مرکزی.

غزالی، احمد. (۱۳۷۵). *سوانح العشاق*. تصحیح و مقدمه از نصرالله پورجوادی. تهران: نیلوفر.

غزالی، محمد. (۱۳۸۵). *تهافت الفلاسفه*. ترجمه مهدی محقق. تهران: دانشگاه تهران.

فارابی، ابو نصر. (۱۹۶۸). *آراء اهل المدينة الفاضلة*. ترجمه دکتر جعفر آل‌یس. چ ۲. بیروت: انتشارات دارالفکر.

فارابی، ابونصر. (۱۳۸۱). *فصوص الحکم*. تصحیح مهدی محقق. چ ۱. تهران: انجمن آثار و مفاخر فرهنگی.

فارابی، ابونصر. (۱۳۸۷). *الملل و النحل*. ترجمه و تصحیح جعفر سجادی. چ ۲. تهران: انتشارات علمی و فرهنگی.

قریشی بنایی، علی‌اکبر. (۱۳۷۸). *قاموس قرآن*. چ ۱۲. تهران: دارالکتب الاسلامیه.

قیصری، داود. (۱۳۹۳). *شرح فصوص الحکم ابن عربی*. ترجمه محمد خواجوی. چ ۳. تهران: مولی.

کاسیرر، ارنست. (۱۳۷۷). *اسطوره دولت*. ترجمه یدالله موقن. تهران: هرمس.

کرین، هانری. (۱۳۹۰). *تفکر خلاق در عرفان ابن عربی*. ترجمه انشاءالله رحمتی. چ ۲. تهران: جامی.

کمالی‌نیا، سمیه. (۱۳۸۵). *وهم و خیال از دیدگاه مولانا در مثنوی*. پایان‌نامه منتشر شده، دوره کارشناسی ارشد، رشته زبان و ادبیات فارسی، دانشگاه علامه طباطبایی.

گوهرین، سید صادق. (۱۳۸۲). *شرح اصطلاحات تصوف*. چ ۱. تهران: زوار.

معین، محمد. (۱۳۶۴). *فرهنگ معین*. تهران: امیرکبیر.

ملاصدرا، صدرالدین شیرازی. (۱۳۶۶). *الحکمة المتعالیة فی الاسفار الاربعة*. تصحیح حسن‌زاده آملی. تهران: وزارت ارشاد.

مولوی، جلال‌الدین محمد. (۱۳۷۳). *مثنوی شریف*. شرح بدیع‌الزمان فروزانفر. تهران: دانشگاه تهران.

مولوی، جلال‌الدین محمد. (۱۳۸۶). *مثنوی معنوی*. شرح کریم زمانی. تهران: معین.

میرهادی، سید مهدی و نجفی، محمد. (۱۴۰۰). *هستی‌شناسی و نقش ادراکی خیال در فلسفه اسلامی*. دو فصلنامه علمی حکمت صدرایی، ۹ (۲)، ۱۱۷-۱۲۷.

نسفی، عزیزالدین. (۱۳۸۲). *انسان کامل*. تصحیح و مقدمه از ماریژان موله. تهران: معین.

نسفی، عزالدین. (۱۳۸۶). *کشف الحقایق*. به اهتمام احمد مهدوی دامغانی. چ ۴. تهران: انتشارات علمی و فرهنگی.

نصر، سید حسین. (۱۳۸۵). سنت عقلانی/اسلامی. تهران: علمی و فرهنگی.

نوروزپور، لیلا و جمشیدیان، همایون. (۱۳۸۷). تحلیل داستان دقوقی از مثنوی. کاوش‌نامه، ۹ (۱۷)،

۲۷-۹.

همایی، جلال‌الدین. (۱۳۷۶). مولوی‌نامه. چ ۹. تهران: هما.



Conceptology of the Imaginal World (Alam-e Mithal) and the Faculty of Imagination in Masnavi

Yadollah Shokri

Associate Professor, Faculty of Persian Literature and Foreign Languages, Semnan, (Corresponding Author); Email: University_shokri@semnan.ac.ir

Seyyed Hassan Tabatabaei

Assistant Professor, Faculty of Persian Literature and Foreign Languages, Semnan University; Email: shtabataba@semnan.ac.ir

Fatemeh Forouzani

Ph.D. Candidate in Persian Language and Literature, Semnan University; Email: fatemehforouzani@alum.semnan.ac.ir

Received: 14/02/2024

Accepted: 01/10/2025

Introduction

Imagination and its related discussions are among the most pivotal subjects in the fields of mystical epistemology, ontology, and anthropology, acting as a bridge between the sensible and intelligible realms. Among Islamic thinkers, Mawlana Jalaluddin Balkhi pays special attention to this concept in his "Masnavi", utilizing the tools of imagination and the Imaginal World to explain occult truths, revelation, dreams, and eschatology. Despite numerous studies on imagination, a comprehensive and independent analysis that simultaneously examines Rumi's view on the "Faculty of Imagination" (as a perceptual tool) and the "Imaginal World" (as a level of existence), comparing it with the ideas of major philosophers and mystics, is rarely conducted.

The main issue of this research is to clarify the nature and quality of imagination in Rumi's thought and to determine the ontological status of the Imaginal World within his intellectual framework. This study aims to demonstrate, through the analysis of verses and parables in the *Masnavi*, how Rumi moved beyond Peripatetic views, which denied the independent existence of the Imaginal World, to embrace the Illuminationist and mystical perspectives.

Methodology

This research was conducted using a descriptive-analytical method, relying on library resources. The statistical population is the full text of the *Masnavi*, from which concepts related to imagination, illusion (Wahm), the Imaginal World, and imaginal forms (Suwar-e Barzakhi) were extracted and categorized. These data were then compared and analyzed against the theoretical foundations of philosophers such as Al-Farabi, Avicenna, Suhrawardi, and Mulla Sadra, as well as mystics like Ibn Arabi, to highlight the convergences and divergences of Rumi's thought with these thinkers.

Findings

The findings indicate that Rumi employs "Imagination" (Khiyal) in three general senses: 1) A faculty of the soul; 2) An intermediate world between the physical dominion (Mulk) and the spiritual dominion (Malakut); and 3) The entirety of existence and everything other than God (Ma-siwa-Allah).

A) The Faculty of Imagination as a Perceptual Tool:

Rumi depicts imagination in the *Masnavi* as a double-edged sword. On one hand, if imagination is under the domination of desire and passion, it becomes a tool of Satan and leads to human downfall. Stories like "The Lion and the Hare" illustrate how fantasy and illusion can invert reality and cause destruction. On the other hand, if guided by intellect and the light of faith, imagination becomes a ladder for ascending to the world of meaning and a means of perceiving non-sensible truths. Rumi believes that the imaginal forms of each person are shaped according to their inner spiritual capacity and concerns.

B) The Imaginal World (Disconnected Imagination):

Contrary to Peripatetic philosophers like Avicenna, who denied the immateriality of the faculty of imagination and the existence of the Imaginal World, findings show that Rumi, following the Illuminationist sages and Ibn Arabi, affirms the existence of an independent world called the "Imaginal World" or "Disconnected Imagination" (Khayal-e Monfasel). In Rumi's cosmology, the hierarchy of existence includes the World of Unity, the World of Non-Existence (Fixed Entities), the World of Imagination, the World of Existence, and the World of Sense. Notably, Rumi considers the Imaginal World to be vaster and subtler than the material world (sense and color) and believes the material world is a shadow of that superior realm.

C) Functions of the Imaginal World in Explaining Eschatology:

One of the key findings is the explanation of the "Imaginal Body" in Rumi's thought. In stories such as "Uzair" and the resurrection of the dead, he refers to resurrection with an imaginal body. Rumi believes that souls after death, and even the saints of God in this world (like the story of Daquqi), perceive truths with a body that lacks material mass but possesses quantity and shape (the Hurqalyan body).

Discussion and Conclusion

Analysis of the evidence in the *Masnavi* indicates that Rumi presents an artistic synthesis of philosophy and mysticism regarding imagination. Like Ibn Arabi, he differentiates between "Connected Imagination" (subjective and internal) and "Disconnected Imagination" (objective and external).

The final conclusion of the research suggests that:

1. Immateriality of Imagination: Contrary to Al-Farabi, who did not attribute complete immateriality to imagination, Rumi believes in the "Barzakhi" immateriality of the Imaginal World and the faculty of imagination, holding them to be free from the bonds of matter.

2. Imagination of the Elite vs. Commoners: Rumi draws a precise boundary between the "Imagination of the Commoners" (which causes misguidance and dispersion) and the "Imagination of the Elite" (which is the snare of saints and the beloveds of God's garden). The imagination of the elite is the very intuition of truths in imaginal forms.

3. Ontological Mediation: The Imaginal World in Rumi's thought is the missing link between the material world and the world of spirits. Without this realm, the explanation of revelation, the spiritual ascension (Mi'raj), the embodiment of deeds, and veridical dreams in the *Masnavi*'s intellectual system would be impossible.

Therefore, Rumi moves beyond a merely psychological view of imagination, granting it an ontological status and introducing it as a necessary passage for spiritual wayfarers to move from the multiplicity of the sensory world to the unity of Divine reality.

Keywords: Masnavi Manavi, Rumi, Faculty of Imagination, Imaginal World, Ontology, Islamic Mysticism.

