

## نقد محتوایی عالم خیال



### چکیده:

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

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

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

**واژگان کلیدی:** هستی‌شناسی، معرفت‌شناسی، خیال، هنر قدسی، زمان، نقد محتوایی

Key words: ontology, epistemology, imagination, Sacred art, time, thematic criticism

### مقدمه:

«در شیوه‌ی نقد محتوایی منتقد بیشتر به محتوای اثر توجه دارد. درک و شکافتن محتوا سبب پی بردن به معنا می‌شود. درک محتوا، مخاطب را به مفاهیم و معانی پنهانی هدایت می‌کند.» (آیت‌اللهی، ۱۳۸۴، ص ۵۸) در این مقاله سعی شده است بیشتر نگاهی که دکتر آیت‌اللهی در کتاب شیوه‌های مختلف نقد هنری درباره‌ی نقد محتوایی مطرح کرده‌اند دنبال شود، نه نگاهی که دکتر عبدالحسین زرین‌کوب در کتاب آشنایی با نقد ادبی در ارتباط با نقد معنی عنوان کرده‌اند و مقصود از نقد معنی را فقط این دانسته‌اند که «منتقد باید کشف کند آیا شاعر و نویسنده معنی و مطلبی را که در خاطر داشته است به اقتضای احوال، درست و روشن بیان کرده است یا نه؟» (زرین کوب، ۱۳۷۶، ص ۱۲۹) و نه حتی با زاویه‌ی دیدی که آقای علی‌اصغر قره‌باغی در کتاب هنر نقد هنری درباره‌ی نقد محتواگرا دارند و نقد محتواگرا را به سه گونه تقسیم می‌کنند و قائل‌اند به اینکه «تاریخ‌نگار، نقد تاریخی می‌نویسد، ایدئولوژیست به نقد سیاسی - اجتماعی می‌پردازد و دل مشغولی روان‌کاو، نقد روان‌شناختی است.» (قره‌باغی، ۱۳۸۳، ص ۱۸۳) با نظر به اینکه همه‌ی این نگاه‌ها در جای خود درست است اما این مقاله می‌کوشد محتوای عالم خیال را بر اساس حقایقش بر ملا سازد، بلکه بیشتر با تفسیر سروکار دارد آنچه که کالین لایس در کتاب نقد هنر به آن اشاره می‌کند: «تفسیر به معنای تعیین چارچوب معنایی اثر.» (لایس، ۱۳۸۵، ص ۱۰۶) در واقع وقتی فهم معنای متن دشوار می‌شود منتقد باید بکوشد با تبیین و تفسیر درست، ابهامات را از متن برطرف کند.

در دهه‌های اخیر، بر اهمیت قوه‌ی خیال در آفرینش هنری تأکید بیجا شده و اهل نظر در حوزه‌های ادبیات و حکمت و هنر مباحث ارزنده‌ای در این زمینه مطرح کرده‌اند. با این حال، باب این بحث همچنان گشوده است، هم ناگفته‌ها و دشواری‌های بسیار دارد و هم تأثیر آن در نظر و عمل هنری چندان است که آن را شایسته‌ی اهتمام مضاعف می‌سازد. برای اولین بار، شیخ شهاب‌الدین سهروردی در قرن ششم هجری در کتاب حکمت‌الاشراق به طور تفصیل درباره‌ی عالم خیال بحث می‌کند. منابعی که سهروردی از آنها بهره برده، مقدم بر همه، آثار صوفیه، به خصوص نوشته‌های غزالی است که مشکوٰۃ‌الانوار وی تأثیر مستقیمی بر سهروردی نهاده است. عارفان ما اساساً متخصصان عالم خیال بودند. محیی‌الدین ابن عربی نیز مباحث فراوانی درباره‌ی خیال در دو کتاب فصوص‌الحکم و فتوحات مکیه دارد، در زبان او خیال دو معنای نسبتاً متفاوت دارد، معنای اول خیال، همان ماسوی‌الله است یعنی خلقت، خیال است به عبارت دیگر هرچه غیر از خداست، خیال است. در معنای دوم، او معتقد است که خیال عالمی است میان عالم عقل و عالم حسّ چه در انسان و چه در هستی.

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

## ادراک خیالی

خیال در نزد حکیمان مسلمان دو معنای متفاوت، اما مرتبط به هم دارد:

نخست، عالمی بیرونی و عینی با عنوان عالم خیال، عالمی مستقل و منفصل از انسان که به آن عالم ملکوت نیز می‌گویند؛ دوم، نوعی از ادراک آدمی، که به سبب ربطش به انسان، بدان عالم خیال متصل می‌گویند.

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

ادراک خیالی در مرتبه‌ای بالاتر از ادراک حسی قرار دارد، زیرا در این ادراک، نه مواجهه با مُدْرک لازم است و نه ادراک از طریق حواس صورت می‌گیرد. نمونه‌ی آن ادراک از طریق حافظه است: وقتی شیئی را که قبلاً با ادراک حسی دریافته‌ایم به یاد می‌آوریم، در واقع آن را از طریق ادراک خیالی درک می‌کنیم، در این حالت با شیء مادی مواجهه

نداریم، در این حال، آنچه درک می‌کنیم جزئی است و صورت دارد. امر جزئی یعنی: مصداقی معین از امری کلی، مثلاً، وقتی می‌گوییم انسان، از مفهومی کلی و وقتی می‌گوییم محمد، از مصداق یا جزئی از آن مفهوم کلی سخن می‌گوییم، یا محبت مفهوم کلی است و محبت خاص کسی به ما مصداق یا جزئی از آن است. در ادراک خیالی، با مفاهیم جزئی سروکار داریم که صورت یا شکل دارد. وقتی چیزی را به یاد آوریم یا در خواب ببینیم یا به عمد، مثلاً در هنگام آفرینش هنری یا هر نوع کار خلاقانه‌ی دیگر، در ذهن تصور کنیم که جزئی باشد و صورت داشته باشد، ادراک خیالی رخ داده است. بالاترین مرتبه‌ی شناخت، ادراک عقلی است که کاملاً مجرد است، زیرا در آن، نه مواجهه با امر مادی مطرح است و نه این ادراک از طریق حواس صورت می‌گیرد و نه صورت و شکل دارد و نه جزئی است. مُدْرک عقلی، کلی و بدون صورت و مجرد است، مانند مفهوم محبت.

## عالم خیال از منظر شیخ اشراق

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

به اعتقاد شیخ اشراق، صورت‌های حسی این عالم، عارض به محل و قائم به آن‌اند. در حالی که صور مشهود در آینه و خیال، که آینه و خیال مظهر آن‌ها شده‌اند، قائم به محل نیستند. بنابراین این صورت‌ها، فارغ از زمان و مکان، معلق در عالمی دیگرند. صور اشیا همانند و مثال صورت‌هایی هستند که در عالم خیال قرار دارند با این تفاوت که صور حسی قائم به محل‌اند و صورت عالم خیال قائم به خود. «عالم ماده مانند عالم مثال است، ولی بهره‌ی وجودی و نورانیت آن کم است. صورت‌های عالم خیال و صورت‌های آینه معدوم نیستند، زیرا مشاهده می‌شوند و بر آن‌ها حُکم جاری می‌شود. ولی وجود آنها با وجود مادی تفاوت دارد. آن‌ها فاقد آن هیولای کنیف و غلیظ ماده‌اند. بنابراین وجود هم زمان آن صور در خیال ایجاد تراحم نمی‌کند، حتی ممکن است که دو صورت متضاد با هم در خیال جمع شوند، مثل صورت آب و صورت آتش در جمع به صورت آب آتشین، بی‌آنکه یکی مانع حضور دیگری شود. در حالی که در عالم ماده این‌گونه نیست و از دو صورت متضاد، یکی دیگری را مضمحل می‌کند یا هر دو از بین می‌روند یا فقط یکی از آن دو باقی می‌ماند. صورت خیالی صورت عقلی هم نیست، یعنی شدت و تجرد آن را ندارد، بلکه تجرد کم‌تری دارد و شکل و اندازه‌ی



آن به عالم محسوس شبیه است.» (الف، داداشی، ۱۳۸۱، ص ۸) هر چه سالک به سمت عوالم بالاتر سیر کند بیش تر به لذات ناشی از نورهای آن پی می برد و معرفت استوارتری می یابد. زیرا فراتر از برزخ های عالم مثال، عوالم دیگری وجود دارد که تدبیر همه ی صور برزخ ها و صور عالم مثال در آن عوالم متعالی انجام می گیرد. این مراتب فراتر به ناکجا آباد و لامکان مشهور است زیرا نمی توان به اشاره ی حسی جایی یا مکانی را برای آن ها مشخص کرد.»

ناکجا آباد همان لامکان مولانا است که فرموده:

صورتش بر خاک و جان بر لامکان

لامکانی فوق وهم سالکان

(مولوی، ۱۳۸۴، ص ۷۳)

لامکانی که در او نور خداست

ماضی و مستقبل و حال از کجاست

(مولوی، ۱۳۸۴، ص ۳۸۸)

انبیا را تنگ آمد این جهان

چون شهبان رفتند اندر لامکان

(مولوی، ۱۳۸۴، ص ۴۹۲)

روایات دیگر شیخ اشراق از عالم مثال و خیال چنین است: «از آن جا که عالم اجسام و محسوسات در مقادیر و اندازه ها با عالم مثال مشابه و مشترک است، به مجموع آن ها عالم مقداری می گویند. هفت قسمت این عالم مقداری عالم اجسام یا عالم جسمانی است و یک قسمت آن همه ی عالم مثال. به همین جهت، عالم مثال را اقلیم هشتم می نامند. عالم جسمانی یا ماده دو بخش دارد: عنصری، افلاکی. اگر اقلیم هشتم یا عالم مثال را مشابه آن بدانیم، این عالم نیز دو بخش دارد: عالم مثال عنصری، عالم مثال فلکی. عالم مثال فلکی را هورقلیا می نامند. و عالم مثال عنصری نیز دو شهر دارد: جابلقا و جابرصا. هر کدام از این عوالم نیز عجایی دارند. در بخش فلکی عالم جسمانی، خورشید صورت بخش همه ی صور جسمانی است. ولی در بخش فلکی عالم مثال، هورخش یا خورشید مثالی عالم خیال با نور خود صور را ایجاد می کند. در حالی که نور خود را از عوالم نورانی بالاتر و نورالانوار می گیرد. بنابراین عجایب عالم هورقلیا بیش تر است تا عجایب شهرهای جابلقا و جابرصا در عالم مثال.» (الف، داداشی، ۱۳۸۱، ص ۱۰)

به نظر سهروردی، در بینایی و ابصار، چشم یا یکی از قوای باطنی نیست که می بیند، بلکه نفس است که با اشراق حضوری اشیاء را می بیند، و چنانچه نفس از قوای حسی رو برگرداند، می تواند بدون زحمت و کدورت عالم ماده و حس، عوالم علوی را شهود کند. از این رو، انسان بعد از مرگ همه ی عوالم را با وضوح تمام ادراک می کند. بنابراین ما در عالم ادراک سه مرتبه داریم، اول عالم حس که انواع خطاها مربوط به عالم حس است، زیرا حقایق در عالم حس بر ما پوشیده است. دوم عالم خیال که بالاتر از عالم حس است و هم چنین ذومراتب و دارای صورت است. این نوع از وجود از پاره ای جهات، همانند نداشتن ماده، به وجود عقلی شباهت دارد و از وجوه دیگر، همانند داشتن شکل و اندازه، به وجود محسوس. صدرالمتألهین، افلاطون و همه ی حکمای قبل از او، قائم به ذات بودن موجودات این عالم را قبول داشته اند. سوم عالم

عقل که بالاتر از عالم خیال است و عالم تجرید و بی صورتی است. در واقع موجودات عالم عقل، مجرد از ماده و عوارض آن و موجودات عالم حس منمغر در ماده و عوارض آن اند. ولی موجودات عالم میانی به نحوی خاص تجرد دارند. بسیاری از هنرمندان اثری را اثر هنری می دانند که دخالت خیال در آن اثر زیاد است. بنابراین شخص هنرمند باید از عالم حس فاصله بگیرد و به عالم خیال برسد و در عالم خیال فرهیخته بماند و از عالم عقل نیز فاصله بگیرد زیرا عالم عقل عالم بی صورتی است و بسیاری از حکما خود نیز به ادراک عقلی اشیاء نایل نشده اند. عالم خیال با عالم هنر در ارتباط است. اگر بتوانیم قوه ی خیال گروهی از مردم را با دارویی حذف کنیم مسلماً می بینیم این گروه از مردم آثار هنری تولید نخواهند کرد. بنابراین می توان گفت تقویت قوه ی خیال به تقویت عالم هنر خواهد انجامید. البته هنرمندی که به تعبیر مولوی دچار عشق شود - هر که را جامه ز عشقی چاک شد / او ز حرص و عیب کلی پاک شد - می تواند بهترین استفاده را از قوه ی خیال ببرد زیرا پاکی در حسن استفاده از قوه ی خیال مؤثر است.

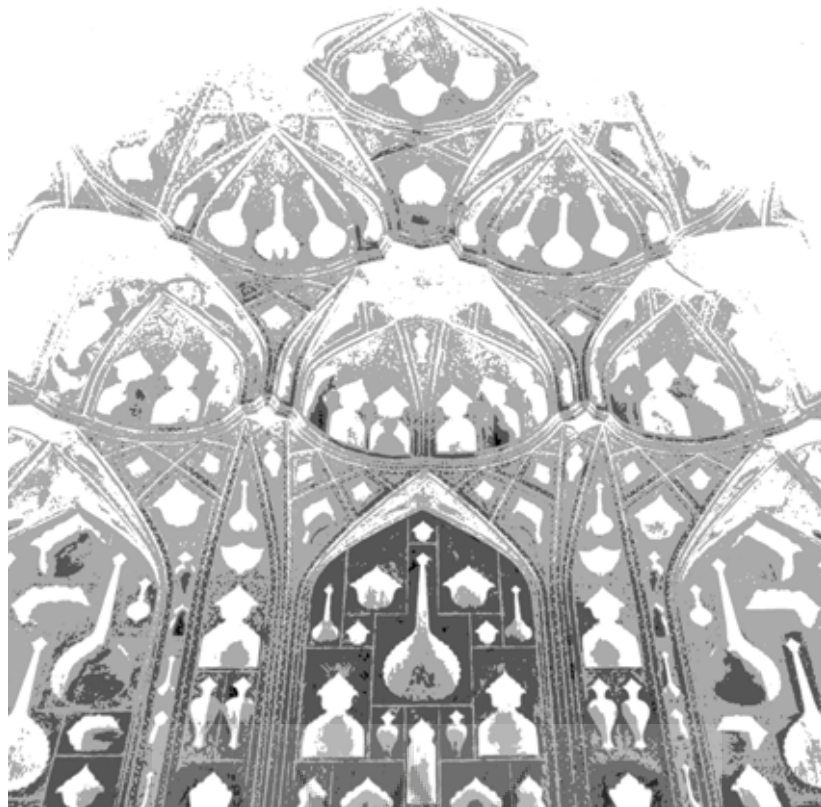




## زمان آفاقی متصل و زمان انفسی منفصل

زمان آفاقی، زمان محسوس و ملموس زندگی یومیه است، بنابراین آنچه در فلسفه اسلامی درباره‌ی زمان آمده است. زمان مقدار حرکت است. سه ویژگی کمیت، اتصال و بی‌قراری، ذاتیات زمان را تشکیل می‌دهد. زمان ذاتاً قسمت‌پذیر و نسبت‌پذیر است و بنابراین در مقوله‌ی «کم» قرار می‌گیرد. و از آنجا که ذاتی آن بی‌قراری است هرگز اجزای آن با هم اجتماع نمی‌کنند. گذشته، حال و آینده سه حالتی است که برای آن می‌توان فرض کرد که البته هر یک از این حالات نیز خود، موضوع چنین تقسیمی قرار می‌گیرند و همین طور می‌توان این تقسیم را تا بی‌نهایت ادامه داد. و این از آن روست که زمان مقدار حرکت است و حرکت هم در جایی پدید می‌آید که «مادیت» وجود داشته باشد. تاریخ محسوس و مادی ما مبتنی بر این زمان است و هر حادثه‌ای که در این تاریخ روی داده است، جایگاه مشخصی در زمان دارد. بر طبق این تصور همه‌ی حوادث روی داده در زمان آفاقی که تاریخ، متشکل از آنهاست، چنان با مقطع زمانی خویش پیوند خورده‌اند و همنشینی‌شان با آن مقطع

زمانی چندان عمیق و وثیق است، که اگر جایشان در زمان تغییر کند، ماهیت‌شان تغییر خواهد کرد و دیگر همانی که هستند، نخواهند بود. اگر موجودی یا واقعه‌ای زمان خود را از دست بدهد یا جای خود را عوض کند، در اصل همه چیز و همه‌ی حقیقت خود را از دست داده است. حال اگر ما باشیم و صرف همین تاریخ مادی و این زمان آفاقی، در تفسیر بسیاری از حقایق دینی که ابواب اساسی تاریخ قدسی محسوب می‌شوند، ناکام خواهیم ماند. برای مثال «عهد آلت» یا میثاق ازلی میان خداوند و بندگانش، در کدام مقطع تاریخ روی داده است. آن رویداد شگفت‌ملاقات میان موسی و خضر (بنابر تفسیر مفسران از سوره‌ی کهف) در کدام مقطع تاریخی اتفاق افتاده است. چگونه می‌توان اثبات کرد که موسی و خضر هم روزگار بوده‌اند. چگونه معنای این حدیث پیامبر (ص) را می‌توان درک کرد که می‌فرماید: «انا اول الانبیاء خلقاً و آخرهم رسالته». بسیاری از حوادث اخروی و وقایعی که بنا بر نص قرآن و روایات برای آدمی روی داده است یا روی خواهد داد، ثواب و عقاب‌هایی که در عالم آخرت در انتظار آدمی است، همه‌ی اینها نمونه‌هایی از این قسم حوادث است. حال در تفسیر حوادثی از این دست یا باید معنایی مجازی برای آنها قایل شد یا باید معنایی حقیقی و ما به ازای واقعی برای آنها قایل شد و پیداست که ادیان اصیل آسمانی تفسیر نخست را بر نمی‌تابند، چه قبول این تفسیر مساوی است با نفی و انکار دین و معنویت. در نهایت لازمه‌ی تفسیر نخست فروکاستن دین است به صرف نیازها و خواست‌های روانی بشر. در این صورت دین و معنویت بی‌هیچ مابه‌ازایی در واقعیت، صرفاً ترجمان آرزواندیشی و خیال بافی‌های حتی بیمارگون بشر است. زیرا در زمان و مکان شناخته شده‌ی ما جایی برای آنها نمی‌توان یافت. اما بنابر تفسیر دوم، واقعیت این حوادث پذیرفته می‌شود لیکن برای آنکه بتوان این حوادث را واقعی دانست، باید واقعیت زمان و مکان دیگری را مفروض گرفت. اگر زمان آفاقی، وصف جسم است، باید گفت زمان دیگری هم هست که زمان نفس است. این همان زمان انفسی است. این زمان که از چنبره‌ی زمان آفاقی بیرون است، دیگر کمیت نیست، بلکه زمان کیفی است (امتداد محض نیست) و چون کیفی است، صدر و ذیل آن با هم جمع می‌شود. به عبارت دیگر چون زمانی بی‌قرار نیست گذشته و حال و آینده در آن یکجا اجتماع می‌کنند و بنابراین در اینجا به جای اتصال و امتداد زمان آفاقی، انفصال زمان انفسی را داریم. در اینجا حوادث می‌توانند جای خود را تغییر دهند. دو پدیده‌ای که معیت آنها در زمان آفاقی ناممکن است، در زمان منفصل به هم می‌رسند. در این زمان است که می‌توان تصور کرد پیامبری چون موسی (ع) با خضر هم‌زمان شود و دست ارادت به او بدهد. در همین زمان است که پیامبر (ص) بر همه‌ی پیامبران قبل از خود تقدم پیدا می‌کند. به علاوه بسیاری از کشف و شهودهای عارفان، خرقة‌پوشی از دست خضر (به خصوص در مورد ابن عربی) و ملاقات‌ها و گفت‌وگوهای آنها با اولیاء دوران‌های گذشته در همین زمان معنا پیدا می‌کند. این زمان متفاوت، نه تنها واقعی، بلکه از واقعی هم (که همین واقعیت عالم محسوس باشد) واقعی‌تر است و حتی این واقعیت در قیاس با آن رنگ می‌بازد و چیزی بیش از مظهر و مجلایی برای آن نیست. عالمی که زمان انفسی در آن جاری است، عالمی است که سهروردی



به مقام تعین غیبی و عدم ظهور مطلق را مقام «احدیت» گویند و تعبیر «عماء» با این مقام سازش دارد.» (امام خمینی، ۱۳۷۳، ص ۶۲۴)  
 «از مصطفی (ص) پرسیدند: این کان ربنا قبل ان خَلَقَهُ؟ پروردگار ما پیش از آفرینش خلق کجا بود؟ حضرت فرمودند: کان فی عماء ما فوقه هواء و ما تحته هواء، در ابر تنگی بود که در بالا و زیر آن هوا بود.» (صدری‌نیا، ۱۳۸۰، ص ۳۷۳)

همه‌ی عالم خیالی بیش نیست و خلقت عبارت از همین خیال است. به همین دلیل، ابن عربی در تبیین رابطه‌ی خالق و مخلوق، با الگوی «خلق از عدم» مخالفت می‌ورزد، زیرا عالم هرگز معدوم نبوده است، بلکه عالم عبارت از قوه و قابلیت‌هایی است که در ذات حق مکنون بوده‌اند و در اثر نفس رحمانی به ظهور و فعلیت پیوسته‌اند. از همین رو ابن عربی، به جای الگوی «خلق از عدم» برای تبیین خلقت، الگوی «تجلی» را می‌نهد. همه‌ی بحث‌های وجودشناسی از تجلی سرچشمه می‌گیرد و اگر ما ذات را متجلی لحاظ نکنیم، نمی‌توانیم به تبیین جهان هستی بپردازیم. زیرا امکان حصول شناخت از ذات، جدا از تجلیاتش وجود ندارد. او غنی علی‌الاطلاق است و در مقام ذات حتی به تجلی هم نیاز ندارد. الگوی تجلی به طور اجمال چنین است، ذات، که همان حقیقت غیبی است خود را در فیض اقدس متجلی می‌کند و فیض اقدس که جانشین این حقیقت غیبی است، نور خود را در اسماء منعکس می‌کند، البته اولین اسمی که از حضرت فیض اقدس کسب فیض می‌کند اسم اعظم یعنی اسم الله است. حقیقت اسم اعظم با فیض اقدس متحد است. نکته‌ی دیگر اینکه حقیقت اسماء در باطن ذات خویش همان حقیقت مطلق غیبی هستند و هر اسمی جامع حقایق همه‌ی اسماء است.

بنابراین به بیانی دیگر ذات احدیت به فیض اقدس در حضرت واحدیت تجلی کرد. و حضرت واحدیت همان عالم اسماء و صفات است که فیض اقدس در لباس اسماء و صفات در آن ظاهر شد. «و قالت

از آن به اقلیم هشتم تعبیر می‌کند. این اقلیم از اقلیم هفتگانه‌ی دنیای محسوس (در نظر قدما) بیرون است. بدون این سرزمین، بدون این اقلیم هشتم، بسیاری از معارف دینی و عرفانی معنای خود را از دست می‌دهند. «حقایق دینی و عرفانی را، که به نوعی لازمه‌ی فکر و حیات بشرانند، بدون عالمی که از آن به عالم خیال یا عالم واسطه تعبیر می‌شود، نمی‌توان فهمید. بدون عقیده به چنین عالمی چگونه می‌توان عقاید ادیان ابراهیمی درباره‌ی حالات آدمی در زندگی پس از مرگ را معنادار ساخت، چگونه می‌توان آن همه رمزهای دینی و عرفانی را درک و فهم کرد. بدون این عالم که در میانه‌ی عالم عقلی محض و عالم مادی واقع است و صور غیرمادی مخصوص به خود را دارد، نه امکان یک جهان‌شناسی تمام و کمال وجود دارد و نه می‌توان برخی تعالیم سنتی در خصوص معادشناسی را تبیین کرد.

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

### مفهوم خیال در زبان ابن عربی

در زبان ابن عربی خیال دو معنای نسبتاً متفاوت دارد، هر چند این دو معنا کاملاً متمایز از هم نیست و می‌توان گفت رشته‌ی پیوند میان این دو معنا همان خلاقیت خیال است. در یک معنا، خیال، همان ماسوی‌الله است. در این معنا، خیال، تجلی خداوند است، ابتدا بر اسماء خویش و سپس بر اعیان ثابت. خیال، همان «عماء» یا توده‌ی ابری عظیم، در معنای رمزی کلمه، است که از نفس الاهی پدید آمده است. به این معنا خیال همان است که ابن عربی از آن به «نفس رحمانی» تعبیر می‌کند. «در علم اسماء و صفات، از برای ذات مقدس حق جلا و علا اعتباراتی است که برای هر اعتباری، اصطلاحی مقرر شده، اعتبار ذات



العرفاء الكاملون إنّ الذات الاحديه تجلى بالفیض الاقدس، ای الخلیفه الكبرى، فی الحضرة الواحديه، و ظهر فی کسوة الصفات و الاسماء.» (خمینی، ۱۳۷۲، ص ۲۶) احتمال دارد که حقیقت عماء، همین حضرت فیض اقدس باشد که جانشین حقیقت غیبی است. در ضمن به واسطه‌ی ظهور فیض اقدس در لباس اسماء و صفات، ابواب صور اسماء الهی گشوده می‌شود که همان حضرت اعیان ثابتة باشند. این حضرت اعیان ثابتة نیز همان حضرت قضاء الهی و قدر ربوبی است که منشاء بدهاء است یعنی در این حضرت است که هر صاحب مقامی به مقامش اختصاص می‌یابد و استعدادها در این مقام تقدیر می‌شوند. و سپس این اعیان بر حسب فرا رسیدن وقت و حصول شرایط، در عین خارجی خود ظهور می‌یابند. اما خیال در معنای دوم از دیدگاه ابن عربی به این صورت است که مرتبه‌ی واسطه یا برزخ میان مراتب است. خواه این مراتب، مراتب عالم کبیر (جهان) باشد و خواه مراتب عالم صغیر (انسان). در جهان بینی ابن عربی هم جهان و هم انسان، هر دو بیش از دو ساحت دارند و این ساحت‌های مختلف را اگر بسان یک طیف (صرف نظر از تعداد آنها) فرض کنیم، در ساحت واسطه، در ساحت خیال است که مراتب فروتر و مراتب برتر به هم می‌رسند. در عالم کبیر که ساحت طبیعت در مرتبه‌ی نازل و ساحت مجردات در مرتبه‌ی عالی قرار گرفته است، عالم مثال رابطه و واسطه‌ی این دو عالم است. در این مرتبه است که اجسام، تجرد و مجردات، تجسم پیدا می‌کنند و بدین سان رابطه‌ی میان آن دو عالم امکان پذیر می‌گردد. در مورد عالم صغیر نیز، مرتبه‌ی خیال درست همین نقش را ایفاء می‌کند. در اینجا خیال واسطه‌ی میان عقل مجرد و بدن مادی است، با این تفاوت که در عالم صغیر، خیال هم شأن وجودی دارد و هم شأن معرفتی. تفاوت میان شأن وجودی و شأن معرفتی خیال، همان تفاوت میان خیال منفصل و خیال متصل است. خیالی که شأن وجودی دارد، خیال قائم بالذات و مستقل از فاعل خیال است. هم

خیال موجود در عالم کبیر و هم خیال موجود در عالم صغیر هر دو شأن وجودی دارند و محصول قوه‌ی خیال انسان نیستند، موجوداتی واقعی در عالم اند و از این لحاظ خیال منفصل اند. حال آنکه خیال یا خیالاتی که محصول قوه‌ی خیال انسان است، به فاعل خیال وابسته است و بدون او از میان می‌رود. ولی چیزی که موجب شده، قوه‌ی خیال در انسان قوه‌ای این همه ارجمند باشد، این است که میان خیال منفصل و خیال متصل، شکافی غیر قابل عبور موجود نیست و همین قوه‌ی خیال (به عنوان خیال منفصل) می‌تواند به مرحله‌ای برسد که به خیالات خود (که در اصل متصل اند) وجود ببخشد و آنها مستقل از آن موجود باشند. بنابراین، تمایز این دو، تمایزی تام و تمام نیست. خیال همچنین، مرتبه‌ی جمع نقیضان است. از ابوسعید خراز پرسیدند، خدا را چگونه شناختی، گفت از راه «جمع نقیضان». این جمع نقیضان در مرتبه‌ی خیال شکل می‌گیرد، اما نه به این معنا که در آن مرتبه جمع نقیضان منتفی می‌شود یا آن قاعده‌ی مسلم منطقی مورد نقضی پیدا می‌کند. حقیقت این است که در ساحت خیال، یک امر واحد در ساحت‌های مختلف دیده می‌شود. منظور ابوسعید این است که خداوند که در مرتبه‌ی «کنز مخفی» یا «غیب محض» به ادراک نمی‌آید. در مرتبه‌ی تجلی، ادراک می‌شود یعنی همین «کنز مخفی» تاب مستوری نداشته و خود را بر اسماء خویش و اعیان ثابتة عیان می‌سازد لیکن این خدای عیان شده، هر چند همان ذات مطلق ناشناختنی حق است، ولی در عین حال غیر از آن است. و اینجاست که می‌بینیم این خدا که تجلی کرده است، هم خداست و هم خدا نیست. این خدا هم دیدنی است و هم نادیدنی. اندام درک‌کننده‌ی این معنا همان اندام خیال، اندام ادراک جمع نقیضان، است. این ویژگی در تفکر خیال‌اندیش عارفان مسلمان به فور مشهود است. اینان تناقض را حل یا دفع نکرده‌اند، بلکه راز و رمز چنین تناقض‌هایی را دریافته‌اند. «ما بعدالطبیعه‌ی خیال ابن عربی، بسیاری از ویژگی‌های

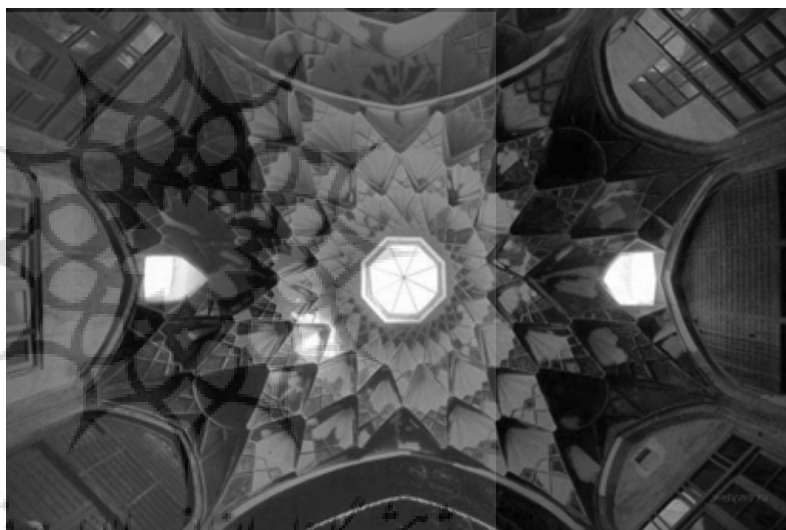


«حکمت اشراقی» سهروردی را وام می‌گیرد. خیال، اندام خلقت است و خلقت اساساً تجلی الاهی است. حق، خالق است، زیرا می‌خواسته است خود را در قالب موجوداتی که حضرت او را می‌شناسند، بشناسد. وجود عیان شده‌ی ما همان تخیل الاهی است. تخیل خود ما، تخیلی در متن تخیل حضرت او است.» (کرین، ۱۳۸۴، ص ۲۸۹)

جهان گل کرده‌ی یکتایی اوست  
 ندارد شخص تنها جز خیالات  
 (بیدل دهلوی، ۱۳۸۰، ص ۲۷۸)  
 در پرده بود صورت موهوم هستیم  
 آینه‌ی خیال تو افشای راز کرد  
 (بیدل دهلوی، ۱۳۸۰، ص ۴۳۳)  
 بنابراین از خداوند باید چشمی خدشناس خواست:  
 دیده‌ای از شاه خوام شه‌شناس  
 تاشناسد شاه را در هر لباس.

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

«عالمی حقیقی است که پس از تنزل به مرتبه‌ی ارواح، ظهور دارد و صور اشیا در آن به گونه‌ای بین روحانیت و مادیت ظاهر می‌شوند. این عالم به قوای ادراکی بشر وابسته نیست و تجسد ارواح و تروح اجساد و تجسم اعمال و ظهور معانی به صور مناسب و مشاهده‌ی ذوات مجردات در صور اشباح جسمانی، در این عالم واقع می‌شود.» (رحیمیان، ۱۳۷۶، ص ۲۸۰) عالم خیال منفصل را عالم مثال نیز نامیده‌اند. «از جهت اینکه مشتمل بر صور ملکوتی موجودات عالم جسمانی است و نیز تنها مرتبه‌ای از مراتب ملکوتی هستی است که صور اعیان و حقایق، به اذن حضرت حق، در آن، صور مثالی پیدا می‌کنند.» (مطهری، ۱۳۸۱، ص ۱۰) «پیامبر (ص) جبرئیل امین را بر صورت دحیه‌ی کلبی در این عالم می‌دید.



و ارواح گذشتگان از انبیاء و اولیاء که مشایخ در صور اشباح مشاهده می‌کنند در این عالم است. و خضر را در این عالم می‌بینند و صوری که در آینه‌ها و چیزهای صافی می‌نماید، همه از صور این عالم است. و هر موجودی را صورتی در این عالم مناسب این عالم هست.» (جامی، ۱۳۶۰، ص ۵۳-۵۲) اما خیال متصل، وابسته به قوای ادراکی بشر است و در این عالم است که منامات و رؤیاهای و برخی مکاشفات واقع می‌شوند. قوه‌ی خیال متصل آدمی ممکن است، هم در عالم رؤیا و هم به لحاظ رابطه با عالم مثال و ماورای آن دچار شهود کشفی شود مانند رؤیایی که حضرت ابراهیم (ع) در آن دید که باید پسر خویش را قربانی کند. بنابراین عالم خیال دو نقش مهم را بر عهده دارد: «الف) در قوس نزول: در وساطت فیض و تنزل و تشکل ارواح و عقول و عالم معانی در اشکال و قوالبی شبیه به عالم طبیعت (تجسد ارواح در قوس نزول) ب) در قوس صعود: در معرفت بخشی به جهت وقوع مکاشفات خواب‌ها و رؤیای حق و تجلی او در صور و زمینه‌سازی برای دریافت تجلیات بدون صورت

### عالم خیال متصل و عالم خیال منفصل

عالم عرفان، عالم خیال‌شناسی است. عالم خیال، عالمی است که مکاشفات عرفانی در آن صورت می‌گیرد. رؤیاهای و خواب‌های ما در آنجا صورت می‌گیرد. ما با دو نوع عالم خیال مواجهیم، که اولی عالم خیال متصل و دومی عالم خیال منفصل است. در عالم خیال متصل، خیال، قائم به فاعل است یعنی وابسته به ذهن شخص است. خیال من در درون سر من است. خیال شما در درون سر شما است. هر کسی خواب خود را می‌بیند. اگر شما خواب خود را برای من بگوئید من می‌فهمم شما چه خواب دیده‌اید، یعنی خیال، داخل ذهن ماست و کاملاً شخصی و درونی است و دیگری نمی‌تواند آن را بداند. اما آیا ما خیال «عینی» داریم یا نه؟ آیا می‌توان خواب «عینی» دید؟ معمولاً هر کسی خواب خود را می‌بیند که «ذهنی» است. و اگر همه‌ی ما خواب عینی ببینیم دیگر آن خواب نیست، ولی یکی از امور مهم، خیال «عینی» است که حکمای ما بسیار درباره‌ی آن سخن گفته‌اند، این امر، خلاف عرف (paradox)

(تروح اجساد در قوس صعود) ابن عربی از این دو نقش عالم خیال بدین عبارت مختصر و جامع تعبیر نموده است: اگر خیال نبود، امروز در عدم بودیم و هیچ یک از اغراض و حوایج ما برآورده نمی‌شد.» (رحیمیان، ۱۳۷۶، ص ۲۸۱) ابن عربی میان خیال متصل به فاعل خیال و لاینفک از او (خیال متصل) و خیال قائم به ذات و قابل انفکاک از فاعل خیال (خیال منفصل) فرق می‌گذارد. در مورد نخست، باید میان خیالاتی که از طریق یک فرآیند ذهنی آگاهانه قصد یا ایجاد شده‌اند و آنهایی که به صرافت طبع، خود را بر ذهن عرضه می‌کنند یعنی اموری مانند رؤیا (یا خیالی‌بافی‌ها) فرق گذاشت. ویژگی خاص این خیال متصل، جدایی

ناپذیری‌اش از فاعل خیال است به طوری که مرگ و حیاتش به همین فاعل وابسته است. از سوی دیگر خیال قابل انفکاک از فاعل خیال، در مرتبه‌ی عالم واسطه، همان عالم مثال، واقعیتی مستقل و قائم به ذات دارد. این خیال که «خارج» از فاعل خیال است، می‌تواند در عالم خارج به رؤیت انسان‌های دیگر درآید، ولی در عمل این انسان‌های دیگر باید عارف باشند (زیرا، یک بار که پیامبر اکرم (ص) جبرئیل امین را رؤیت کرد، اصحابش نیز در آنجا حضور داشتند ولی آنها فقط آن جوان زیبای عرب [یعنی دحیه‌ی کلبی] را دیدند.) این خیالات «منفصل» در عالم مختص به خود وجود دارند، به طوری که خیال محل وقوع آنها خود «مرتبه‌ای» است که جایگاهی «ذاتی» دارد و پیوسته قادر است معانی و ارواح را دریافت دارد و جسمی مثالی به آنها اعطا کند. عالم عقول با آمدن به عالم مثال یک مرتبه، متنزل می‌شود، زیرا تجرد محض او دارای صورت می‌گردد. اما عالم ماده با حرکت به سمت عالم مثال ترفع می‌یابد، زیرا ماده‌اش را رها و تنها مقدارش را در عالم مثال حفظ می‌کند.

«عالم مثال از جهان حسی مجردتر بوده، تجردش از عالم عقلی کم‌تر است و جهانی است که در آن جمیع صور و اشکال و مقادیر و آنچه بدان متعلق است موجود است نظیر حرکات، سکانات، اوضاع و غیره و همه قائم به ذات و معلقه یعنی غیر مقرر در مکانی یا متعلق در محلی می‌باشند.» (شیخ‌الاسلامی، ۱۳۸۳، ص ۲۵) وسعت عالم مثال به اندازه‌ای است که میان رؤیا و وحی ارتباط برقرار کرده‌اند و با وجود بیگانگی خواب و خیال با عالم اندیشه و تعقل، مقدمات وحی در خواب‌های راست توجیه می‌شود و رؤیا در عالم نبوت از پایگاهی قطعی برخوردار است این عربی در دو فص اسحاقی و یوسفی از فصوص الحکم به عالم

مثال و خیال پرداخته است. در فص یوسفی، سخن از تعبیر خواب به میان می‌آورد و در فص اسحاقی نیز خواب حضرت ابراهیم (ع) را در مورد ذبح فرزند مورد بحث قرار می‌دهد و در پایان بحث‌های خود نتیجه می‌گیرد که طلیعه‌ی وحی انبیاء، خواب‌های خوش بوده است و البته این نتیجه‌گیری درست است، زیرا خواب در نبوت از پایگاهی قطعی برخوردار است. داستان حضرت یوسف (ع) با خوابی که می‌بیند، آغاز می‌شود. حضرت ابراهیم (ع) نیز بر اساس خوابی که می‌بیند، تصمیم به قربانی فرزند می‌گیرد. پیامبر اکرم (ص) نیز خواب می‌بیند که با عزت و احترام وارد مکه می‌شود و بر همین مبنا نیز به سوی مکه به راه می‌افتد. اما با این همه، انبیاء اهل خیال

نیستند. و قرآن می‌فرماید: و ما علمناه الشعر و ما ینبغی له (و ما به محمد (ص) شعر نیاموختیم و شاعری شایسته‌ی مقام او نیست) زیرا شاعری مقام خیال پردازی است و پیغمبر باید بیان واقع بکند. پیغمبری با هنرمندی به معنای خیال پروری و سر و کار داشتن با قوه‌ی خیال کاملاً در تقابل است. کار پیامبر فراتر از خیال‌پردازی است. آموزه‌های پیامبر هیچ یک منشاء خیالی ندارد. پس این دو مطلب را چگونه می‌توان توجیه کرد؟ در عرفان نیز به دنیای رؤیا اهمیت داده‌اند. بیشتر کرامت‌ها، غیب‌گویی‌ها، راز شناسی‌ها و اشراف بر ضمائر، از خواب‌ها و رؤیاها سرچشمه گرفته است. پاسخ تمام این پرسش‌ها در نورانیت عالم خیال است. چرا که انسان در عالم رؤیا از عالم



ملک و محدودیت به دنیایی نسبتاً مجرد وارد می‌شود، این عالم، عالمی نورانی و بهره‌ور از تعقل است و انسان در آن، فضاهایی را در می‌یابد که در عالم محدود و منحصر طبیعت، مجال دریافتش را ندارد. پس رؤیا، ورود به عالم تجرد است، اما این ورود تا عالم مثال است و چون خود عالم مثال با عالم تجرد محض نسبت دارد، می‌توان با خواب‌های خوش، پیام‌های غیبی را برای بیداری خود گرفت و از اسرار آگاه شد که در عالم بیداری به دلیل محدودیت حواس، امکان آگاهی نسبت به آنها وجود ندارد. عالم مثال مطلق، دارای امکانات، مخلوقات، حدود جغرافیایی و ساکنان ویژه‌ی خویش است. «ابن عربی در فتوحات به سرزمینی به نام ارض الحقیقه





عکس مهرویان بستان خداست  
(مولوی، ۱۳۸۴، ص ۸)

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

چون رسید آن وعده‌گاه و روز شد  
آفتاب از شرق اختر سوز شد  
بود اندر منظره شه منتظر  
تا ببیند آنچه بنمودند سر  
دید شخصی فاضلی پر مایه‌ای  
آفتابی در میان سایه‌ای  
می‌رسید از دور مانند هلال  
نیست بود و هست بر شکل خیال  
نیست وش باشد خیال اندر روان  
تو جهانی بر خیالی بین روان  
بر خیالی صلحشان و جنگشان  
وز خیالی فخرشان و ننگشان  
(مولوی، ۱۳۸۴، ص ۸)

«عالم خود بر خیال استوار است و از خود هیچ حقیقتی ندارد. بنابراین آن را به رویای شخص خوابیده مانند کرده‌اند (الدنيا كَحُلْمِ النَّائمِ). که باید تعبیر شود، یعنی باید از آن عبور کرد و به حقیقت ماورای آن رسید. خیال سایه‌ی حقیقت است و حجاب آن است.» (داداشی، ۱۳۸۲، ص ۲۳)

این جهان را که به صورت قائم است

اشاره می‌کند که جهان مثال و فراگیر همه‌ی صور عقلانی است. در همین عالم است که احادیث نبوی و ولوی، مواعید نبوت و شئون آخرت توجیه می‌شود. شهرهای طلایی و سرزمین‌های مشک و زعفران نیز متعلق به همین عالم است. بسیاری از تلقی‌های دینی ما در آیات و اخبار نیز متعلق به همین جهان است.» (شیخ‌الاسلامی، ۱۳۸۳، ص ۵۴)

### اشارات مولانا درباره‌ی خیال

خیال در فرهنگ اسلامی، به خصوص در نزد عرفا، جایگاهی مهم دارد. اگر به معانی این کلمه رجوع کنیم، با مراتب معنایی گوناگون مواجه می‌شویم.<sup>۱</sup> مولانا به این مراتب معنایی دقیقاً واقف است. در نزد وی، همه‌ی صورت‌ها به نوعی مرتبه‌ای از خیال‌اند. به عبارت دیگر، تجلیات حق تعالی، از نخستین تجلی، (که از نظر مولانا، نخستین تجلی، تجلی حق بر خود است که در آن، حق تعالی خود آینه‌ی خویش می‌شود و صورت محقق خود را در مرآت خویش می‌بیند) تا آخرین مرتبه‌ی تجلی حق تعالی به صورت اعیان موجودات، همگی از درجات خیال‌اند. نکته‌ی مهمی که باید به آن توجه کرد این است که ذات خداوند چه پیش از تجلی و چه پس از آن از هر گونه تعیینی مبرا بوده و خواهد بود.

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

بانگ رسید در عدم، گفت عدم بلی نعم  
می‌نهم آن طرف قدم، تازه و سبز و شادمان  
مستمع الست شد، پای دوان و مست شد  
نیست بد او و هست شد، لاله و بید و ضیمران  
(مولوی، ۱۳۸۰، ص ۶۵۶)

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

این عدم خود چه مبارک جایی است  
که مددهای وجود از عدم است  
همه دل‌ها نگران سوی عدم  
این عدم نیست که باغ ارم است  
این همه لشکر اندیشه‌ی دل  
ز سپاهان عدم یک علم است  
ز تو تا غیب هزاران سال است  
چو روی از ره دل یک قدم است  
(مولوی، ۱۳۸۰، ص ۱۶۵)

«خیال در نهایت و معنای مطلق خود یعنی اولین ظهور حق بر خود، تحقق همه‌ی هستی در نزد حق تعالی، اولین صورت منعکس در آینه‌ی عدم یا اولین تعین، دم الهی در عدم، که همان خیالات و عکس مهرویان بستان خداست که دام اولیا می‌شود.» (ب، داداشی، ۱۳۸۱، ص ۲۰)

آن خیالاتی که دام اولیاست



گفت پیغمبر که حلم نائم است  
(مولوی، ۱۳۸۴، ص ۴۱۴)

«عالم بر خیال قایم است و این عالم را حقیقت می‌گویی - جهت آن که در نظر می‌آید و محسوس است- و آن معانی را که این عالم فروغ اوست، خیال می‌گویی! کار به عکس است. خیال، خود، این عالم است - که آن معنی صد چو این عالم پدید آرد و بیوسد و خراب شود و نیست شود و باز عالم نو پدید آرد و او کهن نگردد.» (مولانا، ۱۳۷۴، ص ۱۰۵) چنان که قبلاً گفتیم، خیال، همان گونه که عالم حس را به عالم معنی متصل می‌سازد، در جهت عکس نیز عمل می‌کند یعنی می‌تواند عالم معنی را نیز تا حد عالم حس، منتزل کند، زیرا کار او تمثیل است، یعنی تمثیل ساختن معانی در عالم حس. معنای «تمثیل» را مولانا از قرآن کریم اخذ کرده است. در سوره‌ی مریم (ع) آمده است که آن گاه که حضرت مریم از اطرافیان و خویشانش دوری گزید و به مکانی شرقی رفت. خداوند متعال حضرت جبریل (ع) را به سوی او فرستاد و در واقع یک موجود روحانی به صورت انسان در برابر حضرت مریم متمثل شد. و حضرت مریم (ع) با دیدن او به چشم خیال و در عالم مثال به خداوند پناه برد. آیا آن موجود روحانی را مریم توهم کرد یا تخیل کرد؟ قرآن می‌گوید هیچکدام. قرآن می‌گوید: روح خویش را که به صورت انسانی معتدل تمثیل یافته بود به سمت او فرستادیم. قرآن از کلمه‌ی تمثیل استفاده می‌کند نه توهم و تخیل. مکاشفه یعنی همین، یعنی ادراکات روحانی، صورت‌ها و کشف‌هایی که واقعیت عینی دارند و با خواب متفاوتند. و عموماً مکاشفات عرفاء در عالم مثال رخ داده است. بدون تمثیل معانی در این عالم، انسان هرگز نمی‌تواند آن معانی مجرد را ادراک کند. مولانا در مثنوی داستان حضرت مریم را چنین ذکر می‌کند.

دید مریم صورتی بس جان فزا  
جان فزایی دل‌ربایی در خلا  
پیش او بر رُست از روی زمین  
لرزه بر اعضای مریم اوفتاد  
چون مه و خوشید آن روح‌الامین  
صورتی که یوسف ار دیدی عیان

کو برهنه بود و ترسید از فساد  
همچو گل پیشش بروید آن ز گل  
دست از حیرت بریدی چون زنان  
گشت بی‌خود مریم و در بی‌خودی  
چون خیالی که بر آرد سر ز دل  
گفت بجهم در پناه ایزدی  
(مولوی، ۱۳۸۴، ص ۵۰۰-۴۹۹)  
بانگ بر وی زد نمودار کرم  
که امین حضرتم از من مرم  
از وجودم می‌گریزی در عدم  
در عدم من شاهم و صاحب علم  
مریما بنگر که نقش مشکلم  
هم هلالم هم خیال اندر دلم  
چون خیالی در دلت آمد نشست  
هر کجا که می‌گریزی با تو است  
جز خیالی عارضی‌ای باطالی  
کو بود چون صبح کاذب آفلی  
من چون صبح صادقم از نور رب  
که نگردد گرد روزم هیچ شب  
(مولوی، ۱۳۸۴، ص ۵۰۲)

### طهارت خیال و هنر مقدس

هنرمند، مانند سایر آدمیان، با همه‌ی مراتب ادراک سر و کار دارد، اما از آن جهت که هنرمند است، در آفرینش هنری، با ادراک خیالی، عمل می‌کند. هنرمند مفهومی را که در ذهن دارد بر لوح، نقش می‌کند یا با آجر و سنگ بر پا می‌سازد یا در قالب کلمات می‌ریزد. در همه‌ی این اقسام، آنچه در ذهن خود پدید می‌آورد فارغ از مواجهه‌ی حسی است. به علاوه، آنچه در ذهن اوست جزئی است و صورت و شکل دارد. و بدین ترتیب، از نوع ادراک خیالی است. به همین سبب است که آنچه هنرمند می‌آفریند به توان قوه‌ی مخیله‌ی او بستگی دارد. هنرمندی که اینان خیال او آکنده از صور شهوانی است نوعی اثر هنری می‌آفریند و از آفریدن انواعی از اثر هنری ناتوان است. «کافی است در خیال خود وجود چیزی را اراده کنیم تا آن شیء، فارغ از آنکه وجود عینی و مادی آن عقلاً ممکن باشد یا نباشد، بلافاصله به وجود آید. خیال قوه‌ای سیال است که هیچ چیز نمی‌تواند مانع آن شود. چنین است که حافظ می‌گوید:

گفتم که بر خیالت راه نظر بندم  
گفتا که شبرو است او از راه دیگر آید

اگر زمام خیال، به جای عقل، به دست شهوت و غضب بیفتد، عالمی به تباهی کشیده می‌شود. هنرمند در کار هنری بیش از دیگر مردم با قوه‌ی خیال سر و کار دارد. توفیق هنرمند در آفرینش زیبایی بسیار وابسته به قدرت و طهارت خیال اوست. هنرمند، بسته به اینکه متذکر چگونه اموری باشد، قوه‌ی خیال خود را تربیت می‌کند و می‌پرورد، و اثر هنری او از همین کوزه برون می‌تراود. قوه‌ی خیال، بسته به اینکه بیشتر با امور رحمانی سر و کار داشته باشد یا امور شیطانی، با همان رنگ

غالب خود در عالمی بسیار وسیع، و بلکه در وسیع‌ترین عالم وجود، به حرکت درمی‌آید. از همین روست که مولانا می‌گوید: آن خیالاتی که دام اولیاست/ عکس مهرویان بستان خداست.» (ابراهیمی دینانی، ۱۳۸۱، ص ۱۱) اگر تخیل، صورت‌های خود را از عالم حس و ماده بگیرد و آن‌ها را ترکیب و منتقل کند، این تصاویر، متأثر از نفس اماره‌اند و نتیجه‌ی محاکات آن‌ها فاسد و خبیث است. اما اگر تخیل، صورت‌هایش را از مقام نفس مطمئنه دریافت کند، بالطبع محاکات او صحیح و طیب است.

وقتی قوه‌ی خیال، با امور روحانی سر و کار داشت، هنری که در این ساحت آفریده می‌شود، هنر مقدس است، قداست از صفات خداوند است و او به صفت قدوس ستوده شده است بنابراین هر آنچه جنبه‌ی الهی داشته باشد و حضور خداوند را تداعی کند، مقدس است. اگر هنری مبتنی بر اصل الهی یا حقیقت وجود باشد، مجالای حضور خداوند می‌شود. هنر می‌تواند مقدس باشد و در عین حال می‌تواند غیر مقدس و دنیوی هم باشد. شاید بهترین تمثیل برای بیان هنر مقدس، تمثیل خواب دیدن باشد. خواب ممکن است ساخته و پرداخته‌ی ذهن ما باشد، که در لسان قرآن اعضا حلال خوانده می‌شود و به معنای خواب آشفته و پراکنده و فاقد تعبیر است. خیال با گردآوری صورت‌ها و به هم بافتن آنها صور جدیدی پدید می‌آورد که فاقد معنای حقیقی است. در حالی که رؤیای صادقانه متأثر از شهود معانی حقیقی، خیال را بر آن می‌دارد تا بر تن این معانی لباسی متناسب از صور بپوشاند. هنر مقدس به رؤیای صادقانه شباهت دارد، که مبتنی بر حقیقت و شناخت آن است. به عبارت دیگر حقیقت در خیال هنرمند جلوه می‌کند و در عالم خارج متجلی می‌شود. در واقع هنر یکی از وجوه بیان حقیقت و یکی از بهترین آنها است. زیرا حقیقت در زیبایی جلوه می‌کند. روح یک اثر هنری، معنایی است که در آن بیان شده است و صورت هنر نسبت به معنای آن به مانند نسبت

جسم به جان است.

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

### نتیجه‌گیری

- در برداشتی کلی از این پژوهش می‌توان موارد زیر را نتیجه گرفت:
- ۱ - خیال دو معنای متفاوت دارد: نخست، عالمی بیرونی با عنوان عالم خیال که عالمی مستقل و منفصل از وجود انسان است و دوم، قوه‌ی خیال که به سبب وجودش در انسان، نوعی از ادراک آدمی است.
  - ۲ - ناکجاآباد در تفکر شیخ اشراق همان شهر لامکان یا عدم در اندیشه‌ی مولاناست.
  - ۳ - زمان آفاقی، زمانی کمی است اما زمان انفسی، زمان کیفی است. زمان انفسی از چنبره‌ی زمان آفاقی بیرون است و امتداد محض نیست و چون کیفی است، صدر و ذیل آن با هم جمع می‌شود به عبارت دیگر چون زمانی بی‌قرار نیست گذشته و حال و آینده در آن یکجا اجتماع می‌کنند. عالمی که زمان انفسی در آن جاری است، عالمی است که سهروردی از آن به اقلیم هشتم تعبیر می‌کند که همان عالم خیال است.







## منابع

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

- ۴ - همه‌ی بحث‌های وجودشناسی از الگوی تجلی سرچشمه می‌گیرد و اگر ما ذات خداوند را متجلی لحاظ نکنیم، نمی‌توانیم به تبیین عوالم وجود بپردازیم.
- ۵ - میان عالم خیال و قوه‌ی خیال انسان، شکافی غیرقابل عبور نیست یعنی امکان انکشاف عالم خیال برای قوه‌ی خیال انسان وجود دارد. قوه‌ی درونی خیال انسان، نشانه‌ی عالم خیال بیرونی است و عالم مثال بیرونی، گستره‌ی عالم خیال درونی انسان است.
- ۶- عالم مثال، برزخ میان عالم فراتر عقل و فروتر جسم است و به جوهر عقلانی، صورت می‌دهد و نه مجرد صرف است و نه مادی محض. موطن تجسم ارواح و تروح اجساد است. عالم کشف و شهود است، در واقع رؤیاهای گوناگون از راه عالم مثال قابل توجیه است. عالم مثال از لحاظ رتبه‌ی وجودی محیط بر عالم طبیعت است.
- ۷ - ساکنان عالم خیال عبارتند از فرشتگان، موجودات آینه‌ای، صور منامات و موجودات اخروی. صورت‌های عالم خیال و صورت‌های آینه، معدوم نیستند، زیرا مشاهده می‌شوند ولی وجود آن‌ها با وجود مادی تفاوت دارد. فرشتگان به صورت موجودات مثالی بر پیامبران ظاهر می‌شدند و عالم آخرت نیز از جنس عالم خیال است.
- ۸ - هنرمندی که مخزن خیالش آینده از صور شهوانی است نوعی اثر هنری می‌آفریند و از آفریدن انواعی از اثر هنری عاجز است.
- ۹ - هنر مقدس به رؤیای صادقه شباهت دارد زیرا متأثر از شهود معانی حقیقی است و خیال را بر آن می‌دارد تا بر تن این معانی حقیقی، لباسی متناسب از صور بیوشاند.

## پانویس‌ها:

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