



تأملی در عالم خیال از دیدگاه برخی از فلاسفه و عرفا

نصرالله شاملی*

وحیده حداد**

چکیده

قوه خیال و عالم صور خیالی، حلقه واسط میان عالم عقلی و عالم جسمانی است. در تاریخ فلسفه اسلامی، از زمان فارابی تا عصر حاضر، بحث از خیال از مباحث بسیار مهم بوده و در حل بسیاری از مسائل، مانند مسئله شناخت، ربط حادث به قدیم و حیات اخروی مدد برساند. بعضی از صاحب نظران، این توجه را از ممیزات فلسفه اسلامی دانسته اند.

در این تحقیق ما به طور اجمالی در صدد بیان آرای فارابی، ابن سینا، سهروردی، ملاصدرا و ابن عربی درباره عالم خیال هستیم؛ تا ضمن بررسی دیدگاه‌ها، به بیان نکات اختلافی و اشتراکی آنها در این مسئله پردازیم.

کلیدواژه‌ها: قوه خیال، عالم مثال، خیال مطلق، خیال مقید.

* دانشیار دانشگاه اصفهان.

** کارشناسی ارشد الهیات - فلسفه و کلام اسلامی.

مقدمه

عالم مثال، که آن را عالم برزخ نیز می‌نامند - مرتبه‌ای از هستی است که از ماده مجرد است، ولی از آثار آن برکنار نمی‌باشد. يك موجود برزخی یا مثالی، موجودی است که در عین اینکه از کم و کیف و همچنین وضع و سایر اعراض برخوردار است، از ماده مجرد است. (شعاع اندیشه و شهود در فلسفه سهروردی، ص ۳۶۳)

عالم مثال، واسطه میان عالم جبروت و عالم ملک و شهادت است. عالم مثال يك عالم روحانی است که از طرفی به لحاظ داشتن مقدار و به دلیل محسوس بودن، شبیه جوهر جسمانی است و از طرف دیگر، به دلیل نورانیت، شبیه جوهر مجرد عقلی است. عالم مثال از جهت تجرد از ماده، عالمی روحانی و علمی و ادراکی است و از جهت تقدیر و تجسم، شباهت به عالم کون و فساد دارد. این عالم، مانند جواهر عقلی از جهت امکان ذاتی، بدون تراخی از مبدأ وجود صادر شده است. لذا آثار مواد جسمانی، از جمله حرکت و تجدد و کون و فساد بر آن مترتب نیست. پس عالم مثال از آن جهت که غیر مادی است، شبیه عالم ارواح است و به دلیل برخوردارگی از صورت و شکل و مقدار، شبیه عالم اجسام است.

عرفا می‌گویند: چون معانی از حضرت الهی فرود می‌آیند، در مرحله جهان مثال، يك صورت جسمانی و حسی، مانند صورت خیالی ما می‌پذیرند و سپس به عالم ملک فرود می‌آیند. به همین علت جهان و عالم مثال را خیال منفصل می‌نامند. عرفا، عالم مثال را به دو جهت، مثالی می‌گویند: يك. چون مشتمل بر صور همه موجودات عالم جسمانی است؛ دو. چون این عالم، شبیه نخستین مثال‌های صوری و حقایق واقع در حضرت ختمی صلوات الله علیه است. قیصری در شرح مقدمه خود بر فصوص الحکم می‌گوید: «جمیع معانی و حقایق موجود در عالم، چه در قوس صعود و چه در قوس نزول، دارای صورت مثالی است که با کمالات آن مطابقت دارد؛ چون مثال، محل ظهور حقایق است و هر حقیقتی از اسم ظاهر بهره دارد. ارواح عقول به اعتبار تجلی و ظهور در مراتب

مثالی، يك نحوه تبیینی در این عالم دارند، لذا حضرت ختمی، خواجه کائنات علیه السلام، حضرت جبرئیل را در مقام سدره مشهود نموده است که دارای بال‌های متعدد است و در خبر است که جبرئیل هر صبح و شام داخل نهر حیات می‌شود و بعد از خروج، بال و پر خود را تکان می‌دهد و از قطرات آب‌های بال و پر او ملائکه بی‌شماری خلق می‌شود. عالم برزخ مشتمل بر عرش و کرسی و سماوات سبع و ارضین است و از همین جا، افراد هوشمند بر کیفیت معراج پیغمبر علیه السلام و شهود آن حضرت به انبیای عظام در سماوات سبع پی می‌برند. وجود انبیای عظام در عوالم جسمانی مثالی، همان ظهور آنها است در این عوالم و در برداشتن عالم برزخ جمیع حقایق را. (شرح فصوص الحکم محیی الدین بن عربی، ص ۲۲۵)

این موضوع را حتی در فلسفه افلاطون نیز می‌توان یافت. افلاطون با طرح عالم مُثُل، به مشکلی در ایجاد رابطه آن عالم با عالم ماده برخورد. به ناچار در پی طرح افکندن عالمی میانه و برزخی برآمد که در فلسفه او همان عالم ریاضیات است. (تاریخ فلسفه، ج ۱، ص ۲۲۵)

باید توجه داشت که نه مُثُل افلاطونی و نه برزخ او (عالم ریاضیات) قرابتی با عالم مثال یا خیال در فلسفه اسلامی ندارد. اما وجه شبه میان عالم مثال و عالم ریاضیات افلاطون، این است که هر دو در حکم رابط میان عالم عقول و عالم ماده‌اند.

بحث خیال در همه زمان‌ها از مباحث بسیار مهم بوده و فلاسفه و عارفان این بحث را سرآغاز ورود به مباحث دیگر قرار داده‌اند و به طور جد به آن پرداخته‌اند. در این مقاله تلاش می‌شود به بیان اجمالی دیدگاه‌های برخی از فلاسفه، از جمله فارابی، ابن‌سینا، سهروردی و ملاصدرا و همچنین عارف بزرگ جهان اسلام ابن‌عربی بپردازیم و نظرات آنان را بررسییم.

عالم خیال در تفکر سینوی

متخیله یا متصوره یکی از قوای پنج‌گانه باطن انسان است، که هم مدرك صور خیالی است و هم قدرت تصرف در آنها را دارد. این قوه، هنگامی که در اختیار عقل است و

عقل در جریان «تفکر» از آن بهره می‌برد، به «مفکره» موسوم است و اگر در اختیار وهم باشد، به آن «متخیله» گویند. (اشارات و تنبیهات، ص ۲۳۰)

بیشتر فعالیت قوه متخیله در هنگام خواب است؛ زیرا در این هنگام، نفس از استعمال حواس ظاهر اعراض کرده، به باطن می‌پردازد و به تعبیر شیخ‌الرئیس: «آن الیقظة حله تكون النفس فيها مستعمله الحواس او للقوى المحركة من ظاهر... فيكون النوم عدم هذه الحالة و تكون النفس فيه قد اعرضت من الجبهه الخارجه الى الجبهه الداخله.» (النفس من كتاب الشفاء، ص ۲۵۰)

برای برخی از مردم، گاه اتفاق می‌افتد که قوه متخیله با شدتی هرچه تمام‌تر چیزی می‌آفریند و مثل این است که هیچ حواسی بر آن مستولی نیست، و مصور از امر آن سرپیچی نمی‌کند. چنین مردمی آنچه را که غیر ایشان در خواب می‌بینند، در بیداری می‌بینند، و در این حالت شخص نائم ادراک مغیبات می‌کند همان‌طور که آن مغیبات بنفسه تحقق دارند. پس این قبیل مردم را در حالت بیداری، حالت شخص خواب دست می‌دهد، و در بیشتر این اوقات برای این قبیل اشخاص، چنین اتفاق می‌افتد که از محسوسات، غایب و بی‌خبر می‌شوند، و حالتی شبیه به بیهوشی به آنها دست می‌دهد.

گاهی نیز حقایق در هیئت شبحی برای آنها متخیل می‌گردد، و چنین تخیل می‌کنند که خطابی به الفاظ مسموع از این شبح می‌شنوند، و این الفاظ را حفظ کرده، برای دیگران می‌خوانند، و این امر نبوت خاص به سبب نیروی متخیله است، و هیچ یک از افراد بشر نیست که او را بهره‌ای از ادراکاتی که در حال بیداری است، نباشد. (روانشناسی شفا، ص ۸۳ و ۱۷۷ - ۱۷۸)

شناخت و تحلیل جایگاه خیال در اندیشه ابن‌سینا مبتنی بر ارائه تصویری واضح و متمایز از چیستی خیال نزد او است و هرگونه ابهام در این زمینه، به مغالطات گوناگون منجر شده و نقش آن را کمرنگ می‌کند.

در نگاه ابن‌سینا، قوه خیال یکی از قوای باطنی نفس است که آن را «مصوره» نیز می‌نامند. این قوه خزانه‌ای است که صورت‌های نقش بسته در حس مشترك، پس از غیبت

محسوسات، در آنجا بایگانی می‌شود و وظیفه آن حفظ و نگهداری از داده‌های حسی است. (الاشارات والتنبيهات، ج ۲، ص ۳۳۵-۳۴۲؛ عیون الحکمه، ص ۵۲) ابن‌سینا در کتاب النفس من کتاب الشفاء ضمن تعریف خیال، افزون بر وظیفه حفظ داده‌های حسی، می‌گوید: «خیال اشیای دیگری را که از ترکیب و تفصیل نیروی مفکره به دست می‌آیند، نگهداری می‌کند.» (النفس من کتاب الشفاء، ص ۲۳۶) به عنوان نمونه اگر یک شیء را توسط یکی از پنج قوه ظاهری ادراک کرده باشیم، تصویری که از آن شیء در وقت عدم حضور خود شیء داریم - با وجود اینکه خود شیء نیست - این تصور، توسط قوه باطنی خیال (یا در اصطلاح طیبی: مصوره) صورت گرفته است. بنابراین می‌توان گفت وظیفه خیال بایگانی چیزهایی است که در حس مشترک، توسط حواس ظاهر ادراک شده است. شیخ، وظیفه دیگری را برای خیال برمی‌شمارد و آن، نگهداری صور موجود در مفکره است.^۱

با تأمل در توصیف ابن‌سینا از کارکردهای خیال، به نظر می‌رسد که وی شأن ادراکی نیز برای آن قائل است و اساساً مقسم را در حواس باطنی، قوای مدرکه باطنی می‌داند که به ادراک امور جزئی می‌پردازد و آنها را پنج قوه می‌داند. از طرفی بعید نیست که این هر دو قوه (حس مشترک و خیال) دو نحوه کاربرد برای یک قوه باشد؛ چراکه یکسان انگاشتن این دو در آثار حکما فراوان مشهود است. (المباحثات المشرقیه فی علم الالهیات و الطبیعیات، ص ۳۳۴ - ۳۳۵)

تردید نیست که فلاسفه مشاء قوای باطنی نفس حیوانی، به‌ویژه قوه خیال را مادی و جسمانی می‌دانند و آن را جزء قوای بدنی حیوان و انسان می‌شمارند. ابن‌سینا قوه خیال را مادی می‌داند و به صراحت در آثار خود آن را اثبات و از آن دفاع می‌کند. البته در برخی از عبارات، نظیر آنچه در کتاب المباحثات (ص ۱۶۴) آمده، تجرد خیال برداشت

۱. متصرفه که یکی از قوای باطنی است و البته قوه ای مستقل نیست هر گاه تحت تصرف عاقله قرار گیرد به آن «مفکره» و عملش را «فکر» و هر گاه تحت تصرف واهمه قرار گیرد، به آن «متخیله» و عملش را «تخیل» گویند.

می‌شود و بزرگان‌ی چون ملاصدرا (الحکمة المتعالیة فی الاسفار العقلیة الاربعه، ج ۸، ص ۲۲۷) و متأخرین پس از او (شرح مقدمه قیصری بر فصوص الحکم ابن عربی، ص ۷۲) به پیروی از وی بر این باورند که دیدگاه ابن سینا مجرد قوه خیال است و آنچه درباره عدم مجرد گفته، ممشای قوم مشاء است؛ اما بر اساس تصریحات ابن سینا درباره افعال نفس حیوانی که ادراک جزئیات و تحرك ارادی را جزء آن می‌داند و همچنین مبانی وی در مسائل بسیار مهم فلسفی، نظیر معاد جسمانی که اثبات آن را جزء از طریق شرع ممکن نمی‌داند، نباید تردید کرد که وی خیال را مجرد نمی‌داند.

عالم خیال در تفکر فارابی

عالم مثال اولین بار در فلسفه فارابی مطرح می‌شود. وی برای حل مسئله وحی، وجود این عالم را مفروض می‌گیرد. به نظر فارابی، پیامبر از طریق عالم خیال به عقل فعال می‌پیوندد و علم گذشته و آینده را از عقل فعال می‌گیرد. (فلسفه تطبیقی، ص ۱۴۴)

فارابی مجرد خیال را چه در قوس صعود و چه در قوس نزول منکر است؛ بلکه جمیع قوای مربوط به غیب نفس، غیر از قوه عاقله را مادی می‌داند. لذا قائل است که انسان تنها به عنوان عقل جزئی بعد از موت باقی است و سایر قوای او از بین می‌رود. ابن سینا همگام با وی، خیال را قوه‌ای جسمانی می‌داند و به تبع، به عدم بقای خیال و صور خیالی ملتزم است؛ گرچه نشانه‌هایی از گرایش به مجرد خیال در بعضی از آثار او به چشم می‌خورد.

عالم خیال در تفکر اشراقی

شیخ شهاب‌الدین سهروردی، ضمن اعتقاد به عالم مثال، برای اثبات وجود آن در آثار خود براهینی اقامه کرده است. او معتقد است در این عالم صور معلقه که قائم به ذاتند، وابسته به مکانی نیستند. او در کتاب حکمة الاشراق، فصل جداگانه‌ای را به این مبحث اختصاص داده است. می‌گوید: آنچه از جهان غیب برای کاملان و پیغمبران و اولیای خدا منکشف می‌شود، دارای اقسام گوناگون است: گاهی مکتوب است و گاهی به

شنیدن صدا و صوت است و گاهی نیز واردات غیبی به صورت شخص کامل با چهره نیکو و زیبا ظهور می‌کند، و گاهی اتفاق می‌افتد که آنچه بر شخص سالک وارد می‌شود، از ورای حجاب و پشت پرده است.

سهروردی با استناد به عالم خیال، به حل بسیاری از مسائل به‌ویژه به جمع میان دین و فلسفه، و مشاهده و برهان، و نقل و عقل نایل می‌شود. وی علی‌رغم پیروی از شیخ الرئیس در جسمانیت خیال، صور خیالی را مجرد، باقی و موجود در عالم مثال اکبر یا خیال منفصل می‌شمارد. از این رو در کتب خود از یک سو برهان بر وجود عالم مثال مطلق یا «برزخ نزولی» اقامه نموده است و از سوی دیگر قوه متخیله و همین‌طور سایر قوای مربوط به غیب نفس غیرعاقله را مادی می‌داند و سنخیت بین مدرک و مدرک را حفظ نکرده، رؤیت صور خیالی را در مثال مطلق توسط نفس می‌پذیرد.

از این رو می‌توان گفت صور خیالیه، موجود و محقق‌اند، اما نه در عالم عینی و نه در عالم ذهن. این صور در عالم عقول نیز هستی ندارند. چون در عالم عقول بُعد و کم و کیف راه ندارد. پس باید گفت صور خیالیه در موطن و عالم دیگری جای دارند که همان عالم مثال یا خیال منفصل است. (شرح حکمة الاشراق، ص ۴۷۰؛ مجموعه مصنفات، ج ۱، ص ۳-۴) عالم خیال در نظر فیلسوفان اشراق، زاده قوه خیال نیست؛ بلکه قوه خیال مسافر آن عالم است و مشاهدات خود را در آنجا بازمی‌گوید و البته اگر از شواغل این جهان آزاد شود، می‌تواند بعضی از صور عالم خیال را ایجاد کند. (فلسفه تطبیقی، ص ۱۴۶)

عالم خیال در تفکر صدرایی

در این میان صدرالمتألهین، برخلاف فلاسفه پیشین، خیال را قوه‌ای مجرد - به مجرد مثالی - و باقی به بقای نفس و به تعبیر دقیق‌تر، عامل بقای نفس پس از مفارقت از بدن می‌داند. از نظر او جمعیت صور خیالیه در موطن و صقع نفس‌اند و صورتی را که نفس اختراع می‌نماید و از دعابات وهم و قوه خیال است، نمی‌توان در عالم مثال مطلق دانست. بهشتی که آدم از آن هبوط نمود، مثال مطلق است و جنتی را که برای متقین

مهیا نموده‌اند، «برزخ صعودی» است، نه نزولی. نسبت صور خیالی به قوه تخیل و متخیل، نسبت علت به معلول است، نه حال به محل و مقام صور خیالی به نفس قیام صدوری است، نه حلولی و صور علمیه مخلوق نفس و نفس منشا صور است. (جایگاه انسان در حکمت متعالیه ملاصدرا، ص ۱۴۱ - ۱۴۲)

حکیم صدرالمآلهین شیرازی، در قبول وجود عالم مثال هم‌صدا با عرفا و شیخ اشراق، در کتاب *اسفار*، براهین متعددی هم برای اثبات مثال متصل و هم مثال منفصل اقامه فرموده است. او با اثبات تجرد بُعد خیال موفق شده است معاد جسمانی و حشر همه عوالم وجودیه و لزوم بازگشت جمیع موجودات به مبدأ اعلی را اثبات کند. او معتقد است: دار آخرت، منحصر به عالم روح نیست، بلکه مرتبه‌ای از عالم آخرت را عالم اجساد و اجسام و سماوات و نفوس ارواح جسمانی تشکیل می‌دهد. بدین منظور ملاصدرا قوه خیال متصل و تجرد آن را مطرح و اثبات کرده و از این طریق توانسته است کیفیت عذاب قبر و سکران موت را تبیین و عوالم برزخی در قوس صعود و نزول را اثبات کند. با اصل حرکت جوهری و تجرد خیال که از ابتکارات بارز این فیلسوف است، بسیاری از اشکالات موجود در باب معاد جسمانی مرتفع شده است.

عالم مثال بیش از آنکه در فلسفه مورد مذاقه و تأمل قرار گیرد، از جایگاه ویژه‌ای در حوزه عرفان برخوردار است. از آنجا که جملگی معاینات و مکاشفات عرفا در مسیر سیر و سلوک عرفانی در این عالم تحقق می‌یابند، و از سوی دیگر، تلاش و اهتمام سهروردی در جهت اثبات عقلی وجود این عالم گواه بر آن است که بسیاری از مسائل فلسفی از طریق اعتقاد به وجود این عالم قابل حل و فصل است.

عالم خیال در مدرسه ابن عربی

از نظر ابن عربی، عرصه خیال بسیار گسترده است. یکی از وجوه گستردگی عرصه خیال این است که در آن، جمع اضداد امکان‌پذیر است. نیروی خیال به آسانی جمع ضدین می‌کند؛ اما در عالم حس این احتمال محال است. وجه دیگر برای وسعت خیال این است که نیروی خیال، هم اموری را که دارای صورتند، می‌پذیرد و هم اموری را که دارای صورت نیستند، تصور می‌کند.

در تفکر ابن عربی مسائل معنوی و باطنی، مانند خواب و رؤیا، به اندازه مسائل مادی و ظاهری اهمیت دارد و مستقیماً با درک او از عالم خیال ارتباط می‌یابد. زیرا خیال در عرفان او کارکردهای بسیار مهمی دارد. او جهان اندیشه خود را با اتکا بر عالم خیال بنا می‌کند. خیال را غیر واقعی و بیهوده نمی‌داند، بلکه دارای حقیقتی والا می‌داند. این بحث با اندیشه وحدت وجود او نیز ارتباط دارد؛ چرا که او وجود را به پنج مرتبه یا عالم تقسیم می‌کند: ۱. حضرت ذات، ۲. حضرت عقول، ۳. حضرت ارواح، ۴. حضرت خیال (مثال)، ۵. حضرت حس (ماده)، قیصری در شرح خود بر *فصوص الحکم*، حضرت ذات حق را «غیب الغیوب»، «غیب مطلق» و «عنقای مغرب» می‌خواند و به رغم بسیاری از عرفا که حضرت ذات را نخستین حضرت از حضرات خمس و مقام احدیت مطلقه می‌دانند، از حضرات جدا می‌کند. لذا عالم واحدیت را که مقام ظهور تفصیلی مرتبه احدیت است و چون نسبت به عوامل خلقی غیب مطلق است، اولین حضرت از حضرات پنج‌گانه دانسته است و از آن به حضرت «علمیه» و عالم علم حق به تفصیل وجودی و مرتبه اعیان ثابت‌ه تعبیر کرده است.

در مقابل عالم واحدیت، و به تعبیر وی «غیب مطلق»، عالم «شهادت مطلقه» قرار دارد، که عالم ملک و ناسوت است. در میان شهادت مطلقه و غیب مطلق، «عالم عقول و نفوس کلیه» و «عالم مثال مطلقه» یا «عالم خیال» واقع شده است. بر اساس این تقریر، عالم عقول و نفوس کلیه در مقایسه با مرتبه واحدیت، «غیب مضاف» است و در مقایسه با عالم حس و ماده، به اعتباری «غیب مطلق» است. و عالم مثال مطلقه و حضرت خیال نیز در مقایسه با عالم ماده و شهادت مطلقه، «غیب مضاف» و در مقایسه با عالم عقل، «شهادت» است.

پنجمین حضرت از دیدگاه وی، مقام «انسان کامل» است. انسان کامل به اعتبار اینکه افق وجود و ظهور تفصیلی آن، مقام مشیت مطلقه است، در جمیع این عوامل وجود سریان دارد و جامع مقام واحدیت و عوالم عقول طولیه و عرضیه و عوالم برزخیه و عالم حس و شهادت مطلقه است.

پس به اعتباری عالم را به عالم غیب و عالم شهادت تقسیم کرده‌اند و هر کدام را باز به مضاف و مطلق تقسیم نموده‌اند. «غیب مطلق» آن است که موجود وجود عینی و خارجی ندارد، مثل عالم واحدیت. و «غیب مضاف» آن است که وجود آن محسوس نیست و «شهادت مطلقه»، یعنی موجود محسوس است، مانند عالم طبیعت. و «شهادت مضاف» آن است که موجود عینی است و لکن محسوس نیست، مانند عالم ارواح و عالم مثال (تعلیق بر فصوص، ص ۴۳؛ جایگاه انسان در حکمت متعالیه ملاصدرا، ص ۱۵۹-۱۶۲). پس ابن عربی در آن حضرات، حضرت خیال را واسطه عالم ارواح با ماده قرار می‌دهد و صورت اشیا را به این عالم متعلق می‌داند و به جز این عالم مثال مطلق (مثال منفصل) که عالم واسطه است، عالم مثال مقید (متصل) هم وجود دارد که منظور از آن قوه مخیله انسان است که می‌تواند انسان را به آن عالم برساند؛ زیرا هر چیزی که در این عالم است، صورتی در عالم مثال دارد. (بن عربی، ص ۱۳-۱۰۹؛ فتوحات، ج ۲، ص ۳۱۲) و عالم مثال را از آن جهت مثال نامیده‌اند که مثل چیزی است که در علم خدا است. (نقش خیال قدسی در شهود حق، ص ۱۹)

قبل از پرداختن به شرح عالم خیال، لازم است به شرح «ارض الحقیقه» یا «ارض الواسعه» نیز پرداخته شود؛ زیرا ابن عربی در شرح آیه مبارکه «يُعْبَادِي الَّذِينَ ءَامَنُوا إِنَّ اَرْضِي وَسِعَةُ لَآيِي فَاَعْبُدُونِ» (سوره عنکبوت، آیه ۲۹ و ۵۶) می‌گوید: خلق از خاک یا طین که حضرت آدم از آن خلق گشته، همان ارض الحقیقه‌ای است که تصور انسان کامل را شکل می‌بخشد و آن را با تمامی منظومه حقیقی آن، چه صغیر و چه کبیر و چه الهی و چه بشری، به تصویر می‌کشد. ارض مافوق طبیعی، همان جایی است که نه فقط اشیا در آن فاسد نمی‌شوند، بلکه حیات جاودان نیز دارند و در آنجا به گفت و شنود مشغولند. این همان ارض روحانی است که بدن‌ها با مواد ظریف و نامحسوسی شکل یافته‌اند؛ یعنی آنگاه که عقل لباس صورت می‌پوشد. و این است دلیل آنکه عارفان تنها با روح در آن وارد می‌شوند و حجاب‌های جسمانی را در دنیای دون مادی متروک می‌گذارند. اما ارض واسعه، ارض کمال و تکمیل است و چون نمایی است که تمام

امور مرئی شخص خردمند در آن مشخص می‌شود، همان جایی است که رؤیا به حقیقت می‌پیوندد و نفوس برای دریافت رأی نهایی خداوند در انتظار آن به سر می‌برند. البته این نحو از تصور ارباب عالم خیال، به ابن عربی منحصر نمی‌شود؛ بلکه در میان صوفیان شیعی نیز می‌توان آن را دید. (سفر بی‌بازگشت، ص ۹۳) چراکه هرکس را که خداوند به تصرف خویش درآورد، حضرت حق را در همه چیز مشاهده می‌نماید. خداوند هرگز از چنین فردی، غائب نمی‌گردد و هر جا که چنین فردی باشد، همان‌جا «ارض الله الواسعه» است. البته این امر تا حدودی همان تجلی بدون صورت است که اذهان و شعور معمولی قادر به ادراک آن نیستند؛ ولی آن دسته از افرادی که مستظهر به معرفت الله می‌باشند، به مفاهیم مندرج در صورت نیاز ندارند؛ چون ایشان این امور را بدون صورت می‌فهمند. (همان، ص ۹۴ - ۹۶)

عارفان و برخی از فلاسفه، عالم مثال را «خیال مطلق» و خیال انسان را «خیال مقید» نامیده‌اند. خیال مطلق، باطن خیال مقید و روح او است و خیال مقید مظهر خیال مطلق است و هر چه از عالم عنصری از قبیل آسمان‌ها و زمین و جماد و ... می‌باشد، در عالم مثال هم موجود است. کسانی مانند فیثاغورث و سقراط و اکابر عرفا و سهروردی که به عالم مثال معتقدند، برهانی برای آن اقامه نکرده‌اند، بلکه مستند آنها تنها مکاشفه و شهود است که آن را با ریاضات و مجاهده دریافته‌اند. البته قول به وجود عالم مثال در اخبار وارده از معصومین علیهم‌السلام هم تأیید شده است. (تعلیقه بر فصوص، ص ۸۲)

وجه تسمیه «خیال» آن است که دگرگونی صور خیال مربوط به ناظر است، نه به خود شیء؛ یعنی شیء رؤیت شده فی نفسه ثابت است و حقیقتش مبدل نمی‌شود؛ بلکه ناظر، آن شیء را در صورت‌های متنوع، تخیل می‌کند. همچنین صور خیالی، همواره متنوع است و هرگز ثبوت بر صورتی واحد را نمی‌پذیرد. (فتوحات، ج ۱، ص ۳۹۵)

همچنین هر یک از ارواح کلیه و جزئی، از عقول و نفوس مجرد و غیر مجرد، به حسب کمالات و درجاتشان، صورتی در عالم مثال دارند.

قیصری می‌گوید: خیال مقید، قوه متخیله انسان است و حیوانات نیز این مرتبه را واجدند. انسان در ادراکات خیالی، متصل به خیال مطلق می‌شود و حقایق را به واسطه اتصال به عالم وسیع خیال که لوح جمیع حقایق است، ادراک می‌نماید. ادراکات خیالی گاهی مطابق با واقع‌اند و گاهی نه. خیال مقید انسان نسبت به عالم مثال کلی، نظیر نسبت جداول کوچک است به نهری عظیم. چه، عالم مثل مطلق، منبع بزرگی است که قوای خیالی افراد انسان به آن اتصال دارد. صحت خیال انسان و خواب‌هایی که برای انسان حاصل می‌گردد، با صحت مجاز و اختلال قوای دماغی ارتباط دارد. همچنین شدت اتصال قوت و صفای خیال در صحت رؤیا دخالت کامل دارد. (شرح مقدمه قیصری بر فصوص الحکم ابن عربی، ص ۴۸۶ - ۴۹۰)

خیال منفصل قائم به خویش و مستقل از نفوس جزئیه متخیله است، و خیال متصل قائم به نفوس جزئیه متخیله است. (نهایة الحکمه، ص ۳۲۱)

پس عالم مثال مقید - یا عالم خیال - چیزی نیست جز آینه‌ای در عقل انسانی که صورت‌های عالم مثال مطلق در آن منعکس می‌شود. پس متخیله، قوه‌ای است که انسان را به عالم مثال مرتبط می‌کند، نه قوه‌ای که توهم‌زا باشد یا فقط صورت موجود محسوس را در ذهن حاضر کند. البته گاه قوه متخیله صورت‌هایی را خلق می‌کند که در هیچ یک از عوالم پنج‌گانه (حضرات خمس) مابازایی ندارد؛ چراکه این قوه در خواب و بیداری، همواره در حرکت و نشاطی مستمر است. هرگاه حواس یا قوای دیگر روی آن اثر بگذارند، وظیفه حقیقی خود را گم می‌کند و صورت‌هایی بدون مثال می‌آفریند؛ اما اگر کاملاً از تأثیر حواس و سایر قوای نفسانی برکنار باشد و به آخرین درجه نشاط خود برسد - که تنها در خواب رخ می‌دهد - صورت‌های عالم مثال در آن منعکس می‌شود؛ همان‌گونه که صورت اشیاء در آینه و رؤیاهای صادق تحقق می‌یابد. (رک: شرحی بر فصوص الحکم محیی‌الدین بن عربی، ص ۶ - ۱۲۵) پس با این اوصاف، گستره عالم خیال از برزخ اولی یا برزخ البرزخ آغاز می‌شود و با گذر از «عالم مثال مطلق» یا «خیال منفصل» در قوس نزول به نفس آدمی منتهی می‌گردد و سپس در سیر صعودی با «خیال متصل» یا «مثال

مقید» بار دیگر به مثال منفصل و سرانجام به مثال اخروی منتهی می‌گردد. (نقش خیال قدسی در شهود حق، ص ۲۰)

نتیجه‌گیری

در میان حکمای اسلامی، فارابی و همگام با وی حکمای مشاء، به‌ویژه شیخ الرئیس، وجود عالم مثال را منکرند. شیخ اشراق ضمن اذغان به وجود آن، با طرح ادله‌ای کوشیده است وجود آن را اثبات کند. اهل تصوف و عرفان، به‌ویژه محیی‌الدین عربی، در آثار خود علاوه بر قبول عالم مثال، ویژگی‌های آن را ذکر کرده‌اند؛ اما از ابراز استدلال و برهان در این زمینه خودداری کرده‌اند. به عبارت دیگر ابن عربی به دلایل شرعی - نه به دلایل عقلی - وجود عالم مثال را می‌پذیرد.

حکیم، صدر المتألهین شیرازی در قبول وجود عالم مثال، با عرفا و شیخ اشراق همدل است و در کتاب *اسفار*، براهین متعددی برای اثبات مثال متصل و منفصل اقامه فرموده است. او با اثبات تجرد بعد خیال موفق شده است معاد جسمانی و حشر همه عوالم وجودیه و لزوم بازگشت جمیع موجودات به مبدأ اعلی را اثبات کند. او معتقد است دار آخرت، منحصر به عالم روح نیست، بلکه مرتبه‌ای از عالم آخرت را عالم اجساد و اجسام و سماوات و نفوس ارواح جسمانی تشکیل می‌دهد. بدین منظور ملاصدرا قوه خیال متصل و تجرد آن را مطرح و اثبات کرده و از این طریق توانسته است کیفیت عذاب قبر و سكرات موت را تبیین و عوالم برزخی را در قوس صعود و نزول اثبات کند. با اصل حرکت جوهری و تجرد خیال که از ابتکارات بارز ابن فیلسوف است، بسیاری از اشکالات موجود در باب معاد جسمانی مرتفع می‌شود.

منابع

۱. آشتیانی، جلال‌الدین (۱۳۷۰ش)، شرح مقدمه قیصری بر فصوص الحکم ابن عربی، انتشارات امیر کبیر.
۲. ابراهیمی دینانی، غلامحسین (۱۳۶۶ش)، شعاع اندیشه و شهود در فلسفه سهروردی، تهران: حکمت.
۳. ابن سینا، حسین بن عبدالله (۱۳۶۳ش)، الاشارات و التنبیها، ترجمه حسن ملکشاهی، تهران: سروش.
۴. _____ (۱۳۴۸ش)، روانشناسی شفا، ترجمه: اکبر داناسرشت، تهران: چاپخانه بانک بازرگانی.
۵. _____ (۱۳۸۶ش)، روانشناسی شفا، ترجمه: اکبر دانا سرشت، نشر العمی.
۶. _____ (بی‌تا)، النفس من کتاب الشفاء، تصحیح: یان باکوش، نشر براغ.
۷. _____ (۱۳۷۸ش)، الاشارات و التنبیها، قم: دفتر نشر کتاب، چاپ اول.
۸. _____ (۱۳۷۳ش)، عیون الحکمه، ضمن شرح عیون الحکمه، تهران: مؤسسه الصادق.
۹. _____ (۱۳۷۱ش)، المباحثات، تحقیق و تعلیق بیدارفر، قم: بیدار، چاپ اول.
۱۰. ابن عربی، محی‌الدین (۱۳۸۱ش)، فتوحات، ترجمه محمد خواجه‌جوی، تهران: انتشارات مولی.
۱۱. اولوداغ، سلیمان (۱۳۸۴ش)، ابن عربی، ترجمه داوود وفاپی، نشر مرکز.
۱۲. اکبریان، رضا (۱۳۸۸ش)، جایگاه انسان در حکمت متعالیه ملاصدرا، تهران: علم.

۱۳. جامی، عبدالرحمن بن احمد (۱۳۹۸ق)، نقد النصوص فی شرح نقش الفصوص، مقدمه و تصحیح و تعلیقات ویلیام چیتیک، انتشارات انجمن حکمت و فلسفه.
۱۴. داوری اردکانی، رضا (۱۳۸۳ش)، فلسفه تطبیقی، نشر ساقی.
۱۵. رازی، فخرالدین محمد بن عمر (۱۴۱۱ق)، المباحثات المشرقیة فی علم الالهیات و الطبیعیات، قم: بیدار، چاپ دوم.
۱۶. سهروردی، شهاب‌الدین یحیی (۱۳۵۵ش)، مجموعه مصنفات، ج ۱، التلویحات، تصحیح: هنری کرین، تهران: انجمن فلسفه ایران.
۱۷. _____ (۱۳۸۴ش)، حکمة الاشراق، ترجمه و شرح: سیدجعفر سجادی، تهران: مؤسسه انتشارات و چاپ دانشگاه تهران، چاپ هشتم.
۱۸. _____ (۱۹۹۰م)، الحکمة المتعالیة فی الاسفار العقلیة الاربعه، بیروت: دار احیاء التراث العربی، الطبعة الاولى.
۱۹. شهرزوری، شمس‌الدین محمد (۱۳۸۰ش)، شرح حکمة الاشراق، تحقیق و تصحیح: حسین ضیائی تربتی، تهران: پژوهش‌گاه علوم انسانی و مطالعات فرهنگی.
۲۰. صانع‌پور، مریم (۱۳۸۵ش)، نقش خیال قدسی در شهود حق، محیی‌الدین ابن عربی، نشر علم، چاپ اول.
۲۱. صدرالمآلهین، محمد بن ابراهیم (۱۳۷۸ش)، اسفار الاربعه، ترجمه: محمد خواجوی، تهران: نشر مولی.
۲۲. طباطبایی، محمدحسین (۱۴۰۴ق)، نهاية الحکمه، قم: مؤسسه نشر اسلامی تابع جامع مدرسین.
۲۳. عدّاس، کلود، ابن عربی (۱۳۸۲ش)، سفر بی‌بازگشت، ترجمه فریدالدین رادمهر، انتشارات نیلوفر.
۲۴. عقیفی، ابوالعلاء (۱۳۸۰ش)، شرحی بر فصوص الحکم محیی‌الدین بن عربی، ترجمه نصرالله حکمت، انتشارات الهام.

۲۵. فاضل تونی (۱۳۸۶ ش)، تعلیقه بر فصوص، به اهتمام مهناز رئیس‌زاده، تهران: انتشارات مولی.
۲۶. قونوی، صدرالدین (۱۳۷۱ ش)، فکوک، ترجمه و تصحیح محمد خواجهوی، تهران: انتشارات مولی.
۲۷. قیصری، داود، (۱۳۷۵ ش)، شرح فصوص الحکم محیی‌الدین بن عربی، به کوشش: سیدجلال‌الدین آشتیانی، بی‌جا: انتشارات علمی و فرهنگی.
۲۸. کاپلستون، فردریک (۱۳۸۰ ش)، تاریخ فلسفه، ترجمه سید جلال‌الدین مجتوبی، انتشارات علمی و فرهنگی.
۲۹. یشربی، یحیی (۱۳۸۰ ش)، عرفان نظری، قم: انتشارات دفتر تبلیغات اسلامی حوزه علمیّه.