

رویکرد هستی‌شناسی مولوی به عالم خیال منفصل در دفتر نخست مثنوی

شادی ابراهیم‌خانی، محمدحسین بیات*، اسماعیل تاجبخش، بتول واعظ

گروه زبان و ادبیات فارسی، دانشکده ادبیات فارسی و زبانهای خارجی، دانشگاه علامه طباطبائی، تهران، ایران.

خرداد ۱۴۰۲، دوره ۱۶، شماره پیاپی ۸۵، صص ۲۱۶-۱۹۵

DOI: 10.22034/bahareadab.2023.16.6755

نشریه علمی سبک‌شناسی نظم و نثر فارسی

(بهار ادب)

چکیده:

زمینه و هدف: دیدگاه‌های مرتبط با عالم خیال بر مبنای دو رویکرد هستی‌شناسی (وجودشناسی) و معرفت‌شناسی استوار شده‌اند. رویکرد هستی‌شناسی، عالم خیال را یکی از مراتب وجود دانسته که حد فاصل میان عالم عقول و عالم ماده است؛ در مقابل، رویکرد معرفت‌شناسی، خیال را بعنوان قوه‌ای از قوای ادراکات آدمی در نظر می‌گیرد که محدود به خیال متصل است. از جمله عارفانی که به این موضوع پرداخته‌اند، مولانا است که در مثنوی بصورت غیرمستقیم اشاراتی به این عالم کرده است، اما برخلاف بزرگانی همچون ملاصدرا، شیخ اشراق و ابن عربی، فصل مستقلی با نام عالم خیال در آثار او دیده نمی‌شود. به همین دلیل برخی گمان می‌کنند در مثنوی، موضوع عالم خیال بعنوان مرتبه‌ای از وجود مطرح نشده و منظور از خیال در مثنوی صرفاً همان خیال متصل، خیال‌اندیشی و تصورات ذهنی است. اغلب پژوهشهایی که در باب خیال در مثنوی بحث کرده‌اند، خیال را تنها در ساحتی معرفت‌شناسی بررسی کرده‌اند و آن را یکی از قوای ادراکی انسان تلقی کرده‌اند که بیشتر جنبه منفی دارد و مانع رسیدن به معرفت است. هدف اصلی این پژوهش بر این موضوع استوار است که عالم خیال در مثنوی، ماهیتی هستی‌شناسی، معرفت‌شناسی یا هر دو ساحت را دربرمیگیرد.

روش مطالعه: در این پژوهش با روشی توصیفی - تحلیلی ساحت هستی‌شناسی عالم خیال بعنوان یکی از مراتب هستی و وجود در اندیشه مولوی با تکیه بر دفتر اول مثنوی اثبات شده است.

یافته‌ها: در نظر مولانا خیال نه تنها قوه‌ای از قوای باطنی انسان است، بلکه بعنوان مرتبه‌ای از مراتب وجود پذیرفته شده و در بسیاری از ابیات مثنوی بصورت مفهومی بدان پرداخته شده است. نتیجه‌گیری: مولوی راههای رسیدن به عالم خیال را مواردی چون تبدیل صفات ظاهری به باطنی، خواب و رؤیا، الهام، موت طبیعی و موت ارادی میداند.

تاریخ دریافت: ۲۵ اردیبهشت ۱۴۰۱
تاریخ داوری: ۳۰ خرداد ۱۴۰۱
تاریخ اصلاح: ۱۵ تیر ۱۴۰۱
تاریخ پذیرش: ۲۹ مرداد ۱۴۰۱

کلمات کلیدی:

عالم خیال، خیال متصل، خیال منفصل، هستی‌شناسی، معرفت‌شناسی، مولوی، مثنوی.

* نویسنده مسئول:

Dr_bayat@atu.ac.ir

۸۸۶۹۲۳۴۵ (۲۱ ۹۸+)



ORIGINAL RESEARCH ARTICLE

Molavi’s Ontological Approach to the World of Imagination in the First Book of Masnavi

Sh. Ebrahimkhani, M.H. Bayat*, E. Tajbakhsh, B. Waez

Department of Persian Language and Literature, Faculty of Persian Literature and Foreign Languages, Allameh Tabataba'i University, Tehran, Iran.

ARTICLE INFO

Article History:

Received: 15 May 2022
 Reviewed: 20 June 2022
 Revised: 6 July 2022
 Accepted: 20 August 2022

KEYWORDS

World of Imagination,
 Contiguous Imagination,
 Discontinuous Imagination,
 Ontology, Epistemology,
 Molavi Rumi, Masnavi.

*Corresponding Author

✉ Dr_bayat@atu.ac.ir
 ☎ (+98 21) 88692345

ABSTRACT




BACKGROUND AND OBJECTIVES: The viewpoints related to the imaginary world are based on two approaches: ontology and epistemology. The ontological approach considers the world of imagination as one of the levels of existence, which is the boundary between the world of minds and the world of matter; On the other hand, the epistemological approach considers imagination as one of the powers of human perception, which is limited to imagination. Among the mystics who have addressed this issue is Rumi, who has made indirect references to this world in his Masnavi, but unlike great scholars such as Mulla Sadra, Sheikh Ashraq, and Ibn Arabi, there is no independent chapter called the world of imagination in his works. For this reason, some think that in the Masnavi, the subject of the imaginary world is not raised as a level of existence, and the meaning of the imaginary world in the Masnavi is simply the connected imagination, imagination and mental imagination. Most of the researches that have discussed about imagination in Masnavi have examined imagination only in the field of epistemology and have considered it as one of the perceptive powers of humans, which mostly has a negative aspect and hinders the achievement of knowledge. The main goal of this research is based on the fact that the imaginary world in the Masnavi includes ontology, epistemology or both fields.

METHODOLOGY: In this research, with a descriptive-analytical method, the ontology of the imaginary world as one of the levels of being and being in Molavi's thought has been proven by relying on the first book of the Masnavi.

FINDINGS: In Rumi's opinion, imagination is not only one of the inner powers of man, but it is also accepted as a level of existence and has been conceptually discussed in many Masnavi verses.

CONCLUSION: Molavi considers the ways to reach the world of fantasy to be things such as the transformation of external attributes into internal ones, sleep and dreams, inspiration, natural death and voluntary death.

DOI: [10.22034/bahareadab.2023.16.6755](https://doi.org/10.22034/bahareadab.2023.16.6755)

NUMBER OF REFERENCES	NUMBER OF TABLES	NUMBER OF FIGURES
 17	 0	 0

مقدمه

می‌بحث عالم خیال برای فلاسفه و عرفا بسیار مهم و بحث‌برانگیز بوده است و هر کدام از فلاسفه و عرفا نظرات متفاوتی در باب این عالم داشته‌اند. ابن عربی و شیخ اشراق نخستین کسانی بودند که در عرفان و فلسفه آن را مطرح کردند و بدنبال آنان، فیلسوفان و عارفان دیگر در سخنان خود این عالم را مورد بحث قرار داده‌اند. از جمله عارفانی که به این موضوع پرداخته است، مولانا است که در مثنوی بصورت غیرمستقیم اشاراتی به این عالم کرده است، اما برخلاف بزرگانی همچون ملاصدرا، شیخ اشراق و ابن عربی، فصل مستقلی با نام عالم خیال در آثار او دیده نمی‌شود. به همین دلیل برخی گمان می‌کنند در مثنوی، موضوع عالم خیال بعنوان مرتبه‌ای از وجود مطرح نشده و منظور از خیال در مثنوی صرفاً همان خیال متصل، خیال‌اندیشی، موهومات و تصورات ذهنی است. این در حالی است که اگر مثنوی را بصورت مفهومی مورد بررسی قرار دهیم، به این نتیجه خواهیم رسید که مولانا بکرات در بین داستانها و ابیات مثنوی، مفهوم خیال را بیان کرده و عقیده خود را در این باره مطرح نموده است. مولانا در مثنوی نگاهی فلسفی، کلامی و عرفانی دارد؛ بنابراین او هم وجودشناس است هم معرفت‌شناس. باید گفت معرفت‌شناسی و وجودشناسی با یکدیگر رابطه مستقیم دارند. به بیانی دیگر هر وجودشناس، معرفت‌شناس نیز هست و بالعکس؛ بنابراین وجود و علم مساوق (دو مفهوم که یک مصداق داشته باشد) هم هستند و وجودشناسی به معرفت‌شناسی میرسد و معرفت‌شناسی به وجودشناسی منتهی می‌شود. اگر درجه وجودی بالا برود، درجه علم و معرفت هم بالا می‌رود. همچنین وجود و معرفت از هم جدا نیستند که بتوان بر این اساس عرفا و فلاسفه را دسته‌بندی کرد.

تحلیل و بررسی عالم خیال از دیدگاه مولانا موضوعی است که از جنبه‌های مختلف مورد پژوهش قرار گرفته است. در این مقاله سعی شده با نگاهی متفاوت به این موضوع، به بررسی دفتر نخستین مثنوی معنوی پرداخته شود و چیستی، ماهیت، جایگاه و کیفیت وجودی عالم خیال منفصل و همچنین راههای رسیدن به آن عالم بعنوان مرتبه‌ای از وجود، تحلیل و بررسی شود تا زمینه مناسبی برای درک بهتر تعالیم عرفانی و فلسفی بطور عام و معرفت‌شناسی فکری و وجودشناسی مولانا بطور خاص فراهم شود. با کاوش در پژوهشهای انجام‌شده در این باب این نتیجه حاصل شده است که تا کنون پژوهشی درباره مفهوم عالم خیال بعنوان مرتبه‌ای از وجود که همان عالم خیال منفصل است، در مثنوی انجام نشده است و اگر هم کاری در این زمینه انجام شده، راههای رسیدن به آن عالم از دیدگاه مولانا بررسی نشده است و تنها ابیاتی بصورت پراکنده آورده شده تا وجود خیال منفصل را در مثنوی اثبات کند.

روش مطالعه

روش این پژوهش، توصیفی - تحلیلی و به شیوه کتابخانه‌ای است؛ مرحله اول، جمع‌آوری داده‌ها و گردآوری اطلاعات و مرحله بعد، منظم کردن آنها و تحلیل داده‌هاست. اصلیتزین ابزار گردآوری اطلاعات در این پژوهش، اسنادی-کتابخانه‌ای (فیش‌برداری، اینترنت، بانکهای اطلاعاتی و...) است و در تحلیل داده‌ها از روش کیفی استفاده شده است.

سابقه پژوهش

تحقیقات گسترده‌ای درباره عالم خیال از منظر عرفا و حکما از سوی محققان صورت گرفته است که در ذیل به چند مورد آنها اشاره می‌شود:

کمالی‌نیا و حسن‌زاده. (۱۳۸۵). «وهم و خیال از دیدگاه مولانا در مثنوی»، پایان‌نامه کارشناسی ارشد دانشکده زبان و ادبیات فارسی، دانشگاه علامه طباطبایی.
 مستعلی‌پارسا (۱۳۸۳). «خیال در مثنوی». نشریه متن پژوهی ادبی. شماره ۱۹.
 رضایی و کاکایی. (۱۳۹۴). «خیال از دیدگاه ابن عربی و مولوی». پژوهشنامه عرفان. دوفصلنامه (بهار و تابستان). شماره ۱۲.

رجبی و غلامحسین زاده، (۱۳۹۲). «مثال و خیال در اندیشه مولوی». نشریه ادبیات عرفانی. شماره ۸.
 علوی‌زاده و تقوی. (۱۳۸۸). «بررسی مقایسه‌ای مفهوم خیال از دیدگاه ابن عربی و مولانا». نشریه جستارهای ادبی (مجله دانشکده ادبیات و علوم انسانی مشهد). دوره ۴۲، شماره ۳ (مسلسل ۱۶۶).
 دین‌محمدی و آریان، (۱۳۹۱). «عالم مثال (خیال) در عرفان اسلامی». نشریه عرفان اسلامی. شماره ۳۴.
 خیابانی (۱۳۹۰). «خیال در مثنوی مولوی». نشریه عرفان اسلامی. شماره ۳۰.
 علیاری (۱۳۹۵). «بررسی معانی و مصادیق خیال در مثنوی مولوی». مطالعات ادبیات و عرفان و فلسفه. دوره ۲، شماره ۳/۱، صص ۶۱۷ تا ۶۲۳.
 شاملی و حداد. (۱۳۹۰). «تأملی در عالم خیال از دیدگاه برخی از فلاسفه و عرفا». فلسفه و کلام: حکمت اسراء. شماره ۱۰، صص ۱۶۱ تا ۱۷۸.
 مسگرزاد. (۱۳۷۶). «خیال و هلال در تعبیرات مثنوی مولوی». فصلنامه ادب و زبان، متن‌پژوهی ادبی. دوره ۱، شماره ۲.

در تمامی این مقالات و مقالات مشابه، به این موضوع پرداخته شده است که نظر فلاسفه و عرفای بزرگ در باب عالم خیال چه بوده و این تفکر از کجا شروع شده است و ماهیت آن عالم چیست؟ ولی در پژوهش حاضر با بررسی مثنوی معنوی، نخست ابیاتی که مفهوم عالم خیال در آن مطرح شده، استخراج شده است، نه صرفاً ابیاتی که تنها لفظ خیال در آنها آمده است. تأکید تمام این مقالات بر خود واژه خیال بوده و هیچ‌یک از پژوهشگران بدنبال مفهوم عالم خیال (که همان عالم خیال منفصل است) بعنوان یکی از مراتب وجود در مثنوی معنوی نبوده‌اند. تنها در مقاله «مثال و خیال در اندیشه مولوی»، به این موضوع اشاره شده است که مولانا در مثنوی هم خیال متصل و هم خیال منفصل را مطرح کرده است و برای تأیید سخن نیز، به چند بیت از مثنوی بصورت پراکنده اشاره کرده است ولی در این پژوهش با بررسی کامل دفتر اول مثنوی تمام ابیات مرتبط با عالم خیال منفصل بررسی شده و راههای رسیدن به آن عالم از دید مولوی مطرح خواهد شد.

بحث و بررسی

«خیال» در لغت واژه‌ای عربی است که ریشه آن «خیل» است. خیل به معنای گروه اسبان است و از لفظ خود مفردی ندارد. خیل بر وزن علم به معنای گمان است و خیال بر وزن فعال، پندار و صورتی است که در خواب دیده شود یا در بیداری تخیل شود. البته معانی متعدد دیگری هم برای این کلمه در نظر گرفته‌اند که بدلیل طولانی شدن مبحث از آوردن آنها صرف نظر میکنیم. خیال در اصطلاح فلسفه و عرفان به معنای متعددی اطلاق میشود از جمله: امور واهی و عبث که ابتلای به آن، نوعی مرض و وسواس است؛ قوه خیال که یکی از قوای باطنی انسان است و حافظ صورتهایی است که حس مشترک از حواس گرفته است بگونه‌ای که پس از پنهان شدن محسوسات، صورت آنها در این قوه میماند؛ عالم خیال منفصل که یکی از مراتب وجود در عالم هستی است و نقش واسط میان

عالم عقول و عالم حس دارد؛ این عالم در عرفان ابن‌عربی یکی از حضرات پنجگانه (به نام ملکوت سفلی) است (نک: برقی، ۱۳۸۹: ۴۳-۳۹). عارفان و معتقدان به وحدت وجود میگویند با اینکه حقیقت وجود واحد است، جلوه‌ها و شئون‌اتش متعدد است؛ یعنی هستی دارای ظاهری و باطنی است که منظور از ظاهر، همان جلوه‌ها است و منظور از باطن، حقیقت وجود است. اگر تمام هستی را با جلوه‌هایش به یک دایره تشبیه کنیم، به دو نیم‌دایره تقسیم میشود: یکی از آن دو را قوس نزولی و دیگری را قوس صعودی میگویند. قوس نزولی در حقیقت، تنزل وجود از عالی به دانی و قوس صعود تکامل وجود از دانی به عالی است. این جلوه‌ها را حضرات میگویند. این اصطلاح از زمان ابن‌عربی به بعد متداول شد. داوودبن محمود قیصری شارح نامدار *فصوص‌الحکم*، در این باب چنین گفته است که حضرات کلیه الهی پنج است: نخستین حضرت، حضرت غیب مطلق است و در مقابل آن، حضرت شهادت مطلق است. سپس حضرات غیب مضاف است که دو عالم جبروت و عالم مثال را شامل میشود. در آخر هم حضرت کون جامع است که عالم انسانی است (به نقل از بیات، ۱۳۷۴: ۸۲-۷۱).

یکی از مسائل مهم فلسفه و عرفان، مسئله عالم مثال منفصل و برزخ نزولی است. حکمای مشاء اصرار به انکار عالم مثال دارند و حکمای اشراق قائل به عالم مثالند و ادله بر وجود عالم برزخ اقامه کرده‌اند، البته ادله آنها کافی نیست و اهل تصوف هم نتوانسته‌اند در این راه، تمام مشکلات را حل کنند. ملاصدرا در کتاب *سفار* و سایر کتب خود براهین متعددی بر وجود عالم مثال متصل و منفصل بیان کرده است. عالم مثال، عالم مجرد از ماده جسمانی است و به این دلیل شبیه جواهر عقلی و موجودات روحانی و مجردات تامه است و جهت دیگر بدلیل تقدّر و تجسم، شباهت به عالم کون و فساد دارد و نمیتوان آن را عالم عقل صرف نامید. عالم خیال دو مرتبه است: مرتبه مطلق و مقید. خیال مقید، قوه متخیله انسان است و حیوانات هم دارای این مرتبه هستند. انسان در ادراکات خیالی، متصل به خیال مطلق میشود و حقایق را بواسطه اتصال به عالم خیال که لوح جمیع حقایق است ادراک مینماید (نک: آشتیانی، ۱۳۷۵: ۴۸۶-۴۸۳). ابن‌عربی هم در *فصوص‌الحکم* باب مفصلی درباره عالم خیال دارد و در باب حضرت خیال میگوید: حضرت خیال یا مثال یکی از حضرات خمس است که در حد فاصل میان حضرت ارواح و شهادت قرار دارد. نیروی مخیله انسانها که خیال مقید یا متصل نام دارد، با این حضرت مرتبط است. همانگونه که قالبهای جسمانی انسانها از عالم ماده هستند، خیالهای فردی، همه از عالم مثال هستند که آن را خیال مطلق یا منفصل مینامیم. این عالم، برزخ میان جهان غیرمادی و جهان مادی است. نیز به این نکته اشاره میکند که عالم خیال منفصل، ساخته و پرداخته نیروی متخیله ما نیست، بلکه خیال متصل ما نموداری از خزانه بیکران عالم خیال است و در این خزانه همه چیز چه مادی و چه غیرمادی میگنجد و خیال انسان میتواند تصویر آن را در ذهن ارائه دهد (فصوص‌الحکم: ۳۵۶).

مولانا برای قوه خیال، جایگاه ویژه‌ای قائل است و در مثنوی، خیال را به دو معنا و تعبیر به کار برده است: یکی بعنوان مرتبه‌ای از مراتب وجود و دیگری بعنوان قوه‌ای از قوای ادراک آدمی، که به تعبیر ابن‌عربی، خیال منفصل و خیال متصل نام دارد. پژوهشهای فراوانی در زمینه معرفت‌شناسی خیال در مثنوی انجام شده است، ولی در مورد بخش هستی‌شناسی خیال جای کار فراوان است. در این پژوهش یافته‌های جدید درباره عالم خیال منفصل و چگونگی اثبات آن با استناد به داستانها و ابیات دفتر اول مثنوی بیان شده و راههای رسیدن به این دریافت، با توجه به خود ابیات توضیح داده خواهد شد.

جنبه هستی‌شناسی عالم خیال در دیدگاه مولوی

داستان پادشاه و کنیزک: نخستین داستان مثنوی، داستان پادشاه و کنیزک است. در چند جای این داستان،

مولانا به عالم خیال منفصل اشاره کرده است. از جمله هنگامی که پادشاه داستان مستأصل میشود و برای حل مشککش به مسجد پناه میبرد. پس از راز و نیاز با خداوند، خوابی او را فرامیگیرد و در عالم رؤیا پیری را میبیند. آن پیر به او بشارت میدهد که فردا شخصی از جانب ما بسوی تو می‌آید و حاجاتت روا میگردد. پادشاه فردا شخصی را با همان ویژگیها که در خواب دیده بود، میبیند؛ شخصی که بحسب ظاهر، نیست بود و بحسب باطن بنا بر شکل خیالی وجود داشت، زیرا خیال اگرچه بحسب ظاهر وجود خارجی ندارد، اما در باطن هست:

دید شخصی فاضلی، پُرمایه‌ای آفتابی در میان سایه‌ای
میرسید از دور مانند هلال نیست بود و هست بر شکل خیال
(مثنوی معنوی: ابیات ۶۸-۶۹)

در این داستان، آن خیالی که پادشاه در خواب دیده بود، در رخ آن مهمان غیبی بصورت عینی آشکار میشود، زیرا تصویرهایی که در خیال ما نقش می‌بندند، دو قسم دارند: یا با صورتهای خارج از ذهن ما تطابق ندارند، در نتیجه احتیاج به تعبیر دارند؛ یا این صورتهای خیالی با آنچه در خارج از ذهن است، مطابقت دارند که در این صورت، به تعبیر نیاز ندارند. خواب پادشاه از نوع دوم است؛ یعنی احتیاج به تعبیر ندارد و آنچه در خواب و خیال خود دیده است، با صورت خارج از ذهن خود مطابقت یافته است.

خواب انسان عادی در مرتبه مثال مقید یا متصل است که خیال نامیده میشود. نفس ما معنایی از معانی غیب را از راهی که بین آن و بین حق واسطه‌ای نیست، ادراک کرده و بصورت مثالی آن را به نمایش میگذارد، پس سزاوار تعبیر است تا مراد از صور دیده‌شده، دانسته گردد. ولی خواب انبیا و اولیای حق در عالم مثال مطلق یا منفصل است و احتیاجی به تعبیر ندارد و بصورت مثالی نیست (قیصری، ۱۳۸۷: ۴۴۶).

خواب پادشاه داستان (که تعبیر نمادین آن عقل است) از نوع خواب انبیاست؛ زیرا او در خوابش با عالم خیال منفصل ارتباط برقرار کرده و خواب او حقیقی است؛ وقتی در خواب به او گفته میشود که فردا شخصی با چنین ویژگیهایی به نزدت می‌آید، او بدنبال تأویل و تعبیرش نمی‌رود و در بیداری واقعاً برایش محقق میشود و به استقبال آن حکیم میرود. در ادامه مولانا وقتی میخواهد حکیم الهی را وصف کند، دقیقاً صفات خیال را برای او می‌آورد. یکی از ویژگیهای بارز خیال جمع بین اضداد است یعنی هم هست و هم نیست. حکیم هم «نیست بود و هست بر شکل خیال». همانطور که چیتیک در کتاب *عولم خیال* میگوید: «ویژگی بارز خیال، تضاد ذاتی آن است» (۱۳۹۴: ۱۱۳).

همچنین او آفتاب حقیقت است در میان یک سایه. به این نکته اشاره دارد که حقایق تمام این عالم در جای دیگری به اسم عالم خیال منفصل است؛ یعنی اگر آفتاب حقیقت در عالم خیال منفصل باشد، آنچه در خیال متصل است، سایه‌ای است که از آن آفتاب به وجود آمده است. نیکلسون هم در شرح بیت «میرسید از دور مانند هلال» میگوید: عالم مثال است که هر چیزی در عالم حس، عالم شهادت، بازتابی و سودایی از آن است» (نیکلسون، ۱۳۷۴، ج ۱: ۳۲). در ادامه داستان، مولانا بصورت کامل در مورد خیال صحبت میکند و میگوید:

نیست و ش باشد خیال اندر روان تو جهانی بر خیالی بین روان
بر خیالی صلحشان و جنگشان وز خیالی فخرشان و ننگشان
آن خیالاتی که دام اولیاست عکس مهرویان بستان خداست
آن خیالی که شه اندر خواب دید در رخ مهمان همی آمد پدید
(مثنوی: ۷۳-۷۰)

نیروی خیال در روح و روان مثل این است که اصلاً وجود ندارد، اما خیال، دنیا را به حرکت درمی‌آورد؛ یعنی در همه‌جای دنیا این خیال، قدرت تصرف دارد. اولیا و عرفا به عالمی به نام عالم مثال معتقدند، بعنوان مثال «حضرت خیال یا مثال در اندیشه ابن عربی یکی از حضرات خمس است که در حدّ فاصل میان حضرت ارواح و حضرت شهادت یا عالم محسوسات قرار دارد. نیروی مخیله انسانها که آن را خیال مقید یا متصل مینامد با حضرت خیال مرتبط است. همچنانکه قالبهای جسمانی انسانها همه از عالم واحد ماده‌اند، خیالهای فردی نیز همه از عالم واحد مثالند که آن را در مقابل خیال مقید یا خیال متصل، خیال مطلق یا خیال منفصل مینامد» (فصوص‌الحکم: ۳۵۶). این خیال متصل همان خیالاتی است که در وجود آدمی است و در عالم رؤیا هم مبینند و صلح و جنگ و فخر و ننگشان همه مبتنی بر این خیال است.

منظور از عکس مهرویان بستان خدا، معانی از جانب غیب یا مرتبه واحدیت اسما و صفات است، پس عکس مهرویان هم نوعی خیال است. اما اینکه کدام خیال است؟ خیال متصل یا منفصل. میتوان گفت اینگونه به نظر میرسد که این نوع خیالات، خیالاتی از جنس معانی غیب و عالم غیرماده است. همانطور که میدانیم خیال متصل تعلق به عالم ماده دارد؛ پس این نوع خیالات را باید از جنس خیال منفصل دانست. خیال منفصل هم که مرتبه‌ای از وجود است و خود غیب مطلق نیست. اگر اولیاءالله در آن مرتبه وجودی توقف کنند، در حقیقت از راه خدا بازمانده‌اند. در ادامه مولانا در خلال داستان طوطی و بقال، سخن از بحر تلخ و شیرین می‌آورد و در این بین اشاره به عالم خیال منفصل میکند:

بحر تلخ و بحر شیرین در جهان در میانشان برزخ لایبغیان
وانگه این هر دو ز یک اصلی روان برگذر زین هر دو، رو تا اصل آن
(۲۹۸-۲۹۷)

خداوند در آیه ۱۹ و ۲۰ سوره الرحمن میفرماید: «مَرَجَ الْبَحْرَيْنِ يَلْتَقِيَانِ. بَيْنَهُمَا بَرْزَخٌ لَّا يَبْغِيَانِ». باطن این آیه را با قوه حس نمیتوان ادراک کرد و به نظر میرسد آن برزخ واصل و فاصل، تنها شأنی خیالی است که در اینجا منظور از برزخ همان حائل است و عالم خیال هم حائل بین عالم حس و عالم عقول است. ابن عربی برای اثبات عالم خیال به آیه «بینهما برزخ لایبغیان» استناد کرده است. چیتیک در کتاب *عولم خیال* از جانب ابن عربی نوشته است: «دو دریا را که به هم میرسند، درهم می‌آمیزد. میان آنها برزخی است که به همدیگر تجاوز نمیکنند. شیخ میگوید اگر این برزخ نبود، هیچ‌یک از این دو، از دیگری متمایز نمیگشت. این برزخ همان حقیقت خیال است و بسته به اینکه با توجه به زمینه خاص، آیه را در چه مورد به کار بریم، آن دو دریا میتوانند وجود و عدم، عالم روحانی و عالم جسمانی، روح و بدن و یا دنیا و آخرت باشند» (چیتیک، ۱۳۹۴: ۱۵۸).

آیه ۱۰۰ سوره مؤمنون هم میفرماید: «لَعَلَىٰ أَعْمَلُ صَالِحًا فِيمَا تَرَكْتُ كَلَّا إِنَّهَا كَلِمَةٌ هُوَ قَائِلُهَا وَمِن وَرَائِهِم بَرْزَخٌ إِلَىٰ يَوْمٍ يُبْعَثُونَ» امید است در [برابر] آنچه [از عمر، مال و ثروت در دنیا] واگذاشته‌ام کار شایسته‌ای انجام دهم، [به او میگویند] چنین نیست [که میگوی] بدون تردید این سخنی بیفایده است که او گوینده آن است، و پیش رویشان برزخی است تا روزی (قیامت) که برانگیخته میشوند». ابن عربی در تفسیر این آیه میفرماید: «امام رجوعهم حائل من هیئات جرمانیه ظلمانیه مناسبه لهیئات سیئاتهم من الصور المعلقه، مانعه من الرجوع الی الحق و الی الدنیا، و هو البرزخ بین بحری النور و الظلمه و عالم الارواح المجرده و الاجساد المركبه يتعذبون فیه بأشد أنواع العذاب، و أفحش أصناف العقاب الی وقت البعث فی الصوره الکثیفه عند النفخ فی الصور و وقوع القیامه و حشر الأجساد...» (فصوص‌الحکم، ج ۲: ۷۱). ابن عربی در تفسیر این آیه اشاره به آن دارد که منظور از برزخ همان عالم

صور معلقه است که حائل بین عالم ارواح مجرد و اجساد مرکبه است و کسانی که از این دنیا میروند، تا وقوع قیامت و حشر اجساد در آن عالم باقی هستند. با توجه به تفسیری که ابن عربی از این آیه کرده است و با در نظر گرفتن اینکه منبع اصلی مولانا در نوشتن مثنوی، قرآن بوده است، میتوان گفت مضمون این ابیات اشاره به آیات مذکور دارد. مولانا میگوید دو دریا در این جهان است و برزخی بینشان هست که فاصل و اصل این دو آب تلخ و شیرین است. میتوان بحر تلخ را تمثیلی از عالم جسمانی و بحر شیرین را عالم عقول دانست و در میانشان برزخ لایبغیان همان عالم خیال منفصل باشد که حد فاصل عالم جسم و عالم عقل است و اینکه صفات جمال و جلال الهی در ذات خدا واحد است و در مرتبه فعل است که تقابل دارند؛ پس این تفاوتها در ذات خدا یکی هستند. از نظر مولانا این «هر دو بحر از یک اصلی روان» هستند که این اصل همان مرتبه ذات خداوند است و تمام تفاوتهای عوالم عقول و خیال و جسم در فعل است و در ذات خدا یکی هستند. در آخر داستان هم میگوید:

حسّ دنیا نردبان این جهان حسّ دینی نردبان آسمان
صحتّ این حس بجوید از طبیب صحتّ آن حسّ بخواید از حبیب
صحتّ این حس ز معموری تن صحتّ آن حسّ ز تخریب بدن
(۳۰۳-۳۰۵)

حس دنیا همان حواس ظاهری و حس دینی همان حواس باطنی است. این حواس باطنی در ارتباط با عالم خیال منفصل است که از نظر مولانا نردبان آسمان است و از این عالم جدا میشود. اگر میخواهی این حس باطنی صحیح و سالم باشد، باید جسم و تن از بین برود؛ یعنی در این عالم جسمانی باید تعلقات دنیایی از او گرفته شود تا قبل از مردن، به عالم بالا که همان عالم خیال منفصل است، دست یابد. یعنی اگر میخواهی به باطن این عالم که همان عالم خیال منفصل است دست یابی، باید حواس مطابق آن عالم را کسب کنی؛ یعنی حواس پنجگانه ظاهری که متعلق به ادراک جهان جسم است تبدیل به حواس باطنی شود که متعلق به ادراک عالم خیال است. قوای ادراکی نفس حیوانی که حواس نامیده میشود، به دو دسته تقسیم میگردد: حواس ظاهری و حواس باطنی. حواس باطنی آن دسته از قوای ادراکی است که نیاز به اندامهای ظاهری همچون چشم و گوش ندارد. حواس باطنی یا مُدرکند یا معین بر ادراک. قوه ادراکی اگر مدرک صور باشد «حس مشترک» نامیده میشود. این قوه خزانه‌ای دارد که صور را در آنها نگهداری میکند. آن خزانه که حافظه و مخزن صور است، خیال نام دارد (نک: علیاری، ۱۳۹۵: ۶۱۸).

داستان پادشاه جهود که نصرانیان را میکشت: داستان دیگر، داستان پادشاه جهودی است که نصرانیان را میکشت. مولانا در خلال این داستان، به موضوع خواب میپردازد که مهمترین اتصال بین قوه خیال با عالم خیال منفصل است.

هر شبی از دام تن ارواح را میرهانی، میکنی الواح را
میرهند ارواح هر شب زین قفس فارغان، نه حاکم و محکوم کس...
حال عارف این بود بی خواب هم گفت ایزد هم رُقُود زین مَرَم
خفته از احوال دنیا روز و شب چون قلم در پنجه تقلیب رب...
رفته در صحرای بی‌چون جانشان روحشان آسوده و ابدانشان
(۳۸۸-۳۹۶)

در این ابیات مولانا اشاره دارد که خداوند هنگام خواب، روحها را از ابدان جدا میکند و بسمت عالم ارواح میرد. سپس با بیدار شدن از خواب، این ارواح را به قفس تن برمیگرداند. مولانا میگوید حال عارف و اولیای خدا در هنگام

بیداری هم اینگونه است، یعنی روحشان از قید تن، آزاد شده است و از دنیا و هرچه در آن است گذشته و وارد عالم دیگری که عالم خیال منفصل نام دارد شده است و حقیقت را ادراک مینماید. این ابیات اشاره صریح به مکاشفاتی دارد که در حالت بیداری بر عارف عارض میگردد و قوه خیال او متصل به عالم خیال منفصل میشود. که البته این مکاشفات میتواند در خواب برای عارف حاصل شود که به آن «مکاشفه منامی» میگویند و همچنین در حالت بیداری عارض بر او میشود که همان «موت اختیاری» است که با مردن از صفات بشری و دنیاخواهی یا به قول مولانا با خفتن از احوال دنیا برای عارف اتفاق میفتد که در دو صورت عارف با عالم خیال منفصل ارتباط برقرار میکند و حقایق را میبیند. با توجه به اینکه مولانا متأثر از قرآن بوده است، این ابیات تلمیح به آیه ۴۲ سوره زمر دارد که خداوند فرموده است: «اللَّهُ يَتَوَفَّى الْأَنْفُسَ حِينَ مَوْتِهَا وَالَّتِي لَمْ تَمُتْ فِي مَنَامِهَا فَيُمْسِكُ الَّتِي قَضَىٰ عَلَيْهَا الْمَوْتَ وَيُرْسِلُ الْأُخْرَىٰ إِلَىٰ أَجَلٍ مُّسَمًّى إِنَّ فِي ذَٰلِكَ لَآيَاتٍ لِّقَوْمٍ يَتَفَكَّرُونَ» (و خداست که روح [مردم] را هنگام مرگشان بطور کامل میگیرد، و روحی را که [صاحبش] نمرده است نیز به هنگام خوابش [میگیرد]، پس روح کسی که مرگ را بر او حکم کرده نگه میدارد [و به بدن بازنمیگرداند] و دیگر روح را تا سرآمدی معین باز میفرستد؛ مسلماً در این [واقعیت] برای مردمی که میندیشند، نشانه‌هایی [بر قدرت خدا] است.

چیتیک میگوید: «شیخ، بین چشم حسی که در بیداری میبیند و چشم خیالی که در خواب میبیند، تمایز قائل میشود. هرچند چشم خیال در بیداری نیز ممکن است ببیند. شیخ بکرات، چنین میگوید که: شخص مکاشف در بیداری همان چیزی را رؤیت میکند که نائم در خواب میبیند. به عبارت دیگر هم نائم هم مکاشف، متخیلات را که نه کاملاً جسمانیند و نه کاملاً روحانی، درک میکنند» (۱۳۹۴: ۱۳۶). انسان از طریق قوه خیالش، که همان قوه خیال متصل است، میتواند با حقایق عالم معنا که خیال منفصل است ارتباط برقرار کند. اگر خدا این قوه را در انسانها قرار نداده بود، هیچ راه اتصال و ارتباطی با عالم معنا وجود نداشت. اولیاءالله هم با همین قوه خیال متصل خود میتوانند ارتباطی با آن عالم پیدا کنند.

سهروردی معتقد است عالم مثال در حین خواب یا بیداری مورد تجربه نفس واقع میشود و صور آن در متخیله نقش میبندد (به نقل از آریان و کمالی بانیانی، ۱۳۹۵: ۲۲۶). اگر قوه خیال در وجود کسی به کمال قوت برسد، میتواند در بیداری هم صورتهای خیالی و همان عالم خیال را ادراک کند. در نظر فیلسوفان اشراقی، عالم خیال زاده قوه خیال نیست، بلکه قوه خیال مسافر آن عالم است و مشاهدات خود را در آنجا باز میگوید و البته اگر از شواغل این جهان آزاد شود، میتواند بعضی از صور عالم خیال را ایجاد کند (داوری، ۱۳۸۱: ۲۰). مولانا میگوید «حال عارف این بود بی خواب هم» یعنی برای فانی در حق (اولیاءالله) این درجه را قائل است که در حالت بیداری هم میتواند مکاشفه کند و حقایق را درک کند و به عالم خیال دسترسی پیدا کند، زیرا اولیاءالله توانسته‌اند قوه خیال را در وجود خود به حد کمال برسانند. مولانا در بین داستان پادشاه جهود و وزیرش، داستان خلیفه و دیدن لیلی را می‌آورد که خلیفه بعد از دیدن لیلی با طعنه و کنایه به او میگوید: آن لیلی که مجنون بخاطرش اینگونه درمانده شده است، تویی؟ تو از زیبارویان دیگر فزونتر نیستی. لیلی در جواب میگوید: تو مجنون نیستی؛ یعنی لیلی را باید از دید مجنون دید. در ادامه این ابیات را می‌آورد:

وز زیان و سود وز خوف زوال	وز زیان و سود وز خوف زوال	جان همه روز از لگدکوب خیال	جان همه روز از لگدکوب خیال
نی صفا میماندش، نی لطف و قر	نی بسوی آسمان راه سفر	نی صفا میماندش، نی لطف و قر	نی صفا میماندش، نی لطف و قر
خفته آن باشد که او از هر خیال	دارد اومید و کند با او مقال	خفته آن باشد که او از هر خیال	دارد اومید و کند با او مقال

مرغ بر بالا و زیر آن سایه‌اش میدود بر خاک پَرآن مرغ‌وش
 ابله‌ی صیّاد آن سایه شود میدود چندان که بی مایه شود
 بیخبر کآن عکس آن مرغ هواست بیخبر که اصل آن سایه کجاست
 (۴۱۹-۴۱۱)

اشاره به کسانی است که خود را درگیر خیالات پوچ و باطل میکنند و بدنبال این خیالات موهوم، خود را به دام میندازند. تمام پدیده‌های این عالم مانند سایه‌ای است که خداوند آن را بر کل عالم گسترانیده است (کیف مَدّ ظلّ) و حقیقت این سایه‌ها در عالم بالاست که خیال منفصل نام دارد. در بیت ۴۲۵ که میگوید: کَیْفَ مَدّ الظِّلّ نقش اولیاست/ کاو دلیل نور خورشید خداست) از دید او، اولیاءالله در روی زمین همین سایه‌ها هستند که از طریق آنها میتوان به نور حقیقت که خداوند است دست یافت؛ زیرا سایه، نشانه‌ای است از وجود خورشید. بطور کلی میتوان دربارهٔ این ابیات چنین گفت: از اول بیت «جان همه روز از لگدکوب خیال» تا «دارد او امید و کند با او مقال» خیال متصل وصف شده است. اگر ما درگیر این خیال باشیم، جز تباهی راه به جایی نمیریم و مولانا خیال منفی را به تصویر کشیده است. ولی بیت بعد که میگوید: «مرغ بر بالا و زیر آن سایه‌اش» تا آخر این قسمت، اشاره به عالم معنا و خیال منفصل دارد. میگوید همهٔ این عالم سایه است و حقیقت این عالم در خیال منفصل است و باید خیال متصل ما به آن عالم که همهٔ حقایق در آن است، سوق پیدا کند. البته میتوان گفت به نوعی این ابیات هم به مثل افلاطونی، هم به عالم خیال اشاره دارد؛ زیرا منظور از مثل افلاطونی، همان عالم عقول است که قبل از عالم خیال قرار دارد و هر عالمی سایه‌ای برای عالم قبل خود است، یعنی عالم جسم سایهٔ عالم خیال است و عالم خیال سایهٔ عالم عقول یا همان مثل افلاطون است. «در فلسفهٔ افلاطونی، "مثل" صورتهای معقولی از اشیاء و حقیقت آنها هستند و صورتهای محسوس در عالم بمنزلهٔ سایه‌ای از آن صور هستند؛ لیکن در عالم مثال، اشیای محسوس یک وجود حسی در عالم حس و یک وجود بدون ماده در عالم مثال دارند. ... به عبارت دیگر عالم مثال، اشباح مجردی هستند که حد واسط بین عالم محسوس و عالم معقولند... و در این عالم، هر کدام از افراد موجودات، مثالی قائم به ذات دارند... اما مثل افلاطونی، جوهر مجرد و از عالم عقولند و چون مجرد از ماده و آثار ماده و از عقولند، نسبت به افراد انواع خود نسبت یکسان دارند» (نجف‌آبادی، ۱۳۷۹: ۷۲). در میان داستان پادشاه جهود، وزیر خلوت میگزیند و مریدانش، خود را به آب و آتش میزنند تا او از خلوت خود بیرون آید. وزیر به آنها گفت:

پنبه اندر گوش حسّ دون کنید بند حسّ از چشم خود بیرون کنید
 پنبهٔ آن گوش سَرّ گوش سَرّ است تا نگردد این کر آن باطن کر است
 بی حس و بی گوش و بی فکر شوید تا خطاب ارجعی را بشنوید
 تا به گفت و گوی بیداری دری تو ز گفت خواب بویی کی بری؟
 سیر بیرونی است قول و فعل ما سیر باطن هست بالای سما
 حسّ خشکی دید کز خشکی بزاد عیسی جان پای بر دریا نهاد...
 موج خاکی وهم و فهم و فکر ماست موج آبی محو و سکر است و فناست
 (۵۷۵-۵۶۶)

بحث بر سر تقابل حس ظاهر و باطن است. تقابل چشم و گوش ظاهر با چشم و گوش باطن. با بستن چشم ظاهر میتوان با عالم معنا (خیال منفصل) ارتباط برقرار کرد و آن عالم را ادراک کرد. تا وقتی در خشکی (عالم جسم) سیر میکنی به حقیقت نمیرسی. باید خود را به دریا (عالم خیال منفصل) بزنی تا حقایق را دریابی. موج خاکی،

وهم و فهم و فکر ماست، منظور همان خیال متصل است که اگر در آن غرق شویم، در همین عالم اجسام میمانیم. موج آبی هم محو و سکر و فناست که در همین عالم جسمانی نیز اگر دل به دریای حقیقت بزیم به عالم خیال منفصل راه مییابیم. و در حقیقت، عارفان و اولیای خدا در همین عالم و پیش از مردن میتوانند با عالم خیال منفصل ارتباط برقرار کنند. انقروی میگوید: «انسان فی الحقیقه یک برزخ جامع است که نصفش زمینی و نصف دیگرش بحری است. و حق سبحانه و تعالی، انسان را از اینکه در بر و بحر سائر بوده و آنجاها را به تصرف خویش درآورده مکرم کرده است» (ج ۱: ۲۶۱). این سخن اشاره به این نکته دارد که وجود انسانی از عقل و نفس و جسم تشکیل شده است. نفس انسان حال برزخ‌گونه دارد و یک روی آن بسوی عالم بالا و خیال منفصل است و روی دیگر او بسوی عالم جسم است و این ابیات اشاره صریح به چشم و گوش مثالی در مقابل چشم و گوش ظاهری میکند که با آن میتوان کاملاً حقایق را در عالم خیال ادراک کرد.

در داستان بعدی که داستان پادشاه جهود دیگری است، چند جا به عالم خیال منفصل اشاره میکند. مولانا نفس پادشاه را اینگونه توصیف میکند:

مادر	بتها	بت	نفس	شماست	زانکه	آن	بت	مار	و	این	بت	اژدهاست
آهن	و	سنگ	است	نفس	و	بت	شرار	آن	شرار	از	آب	میگیرد
صورت	نفس	ار	بجویی	ای	پسر	قصه	دوزخ	بخوان	با	هفت	در	

(۷۷۹-۷۷۲)

وجود آدمی مانند عالم، ذومراتب است. مراتب وجودی انسان به ترتیب از عالیترین تا نازلترین شامل سه مرتبه عقل و نفس و جسم است. نفس همانند مرتبه خیال است که دو رو دارد. یک روی آن بسوی عالم معنا و روی دیگر بسوی عالم صورت است. این دورویه بودن نفس مانند دورویه بودن عالم خیال است که هست و نیست با هم است. «انسان بعنوان عالم صغیر، سه عالم مخلوق را دربر دارد: روحانی، مثالی و جسمانی. روح از نفخه الهی نشئت میگیرد، درحالیکه جسم از خاک آفریده شده است. نفس بین این دو قرار دارد و از ویژگیهای هر دو طرف بهره‌مند است» (چیتیک، ۱۳۹۴: ۱۵۹). در جایی از داستان، پادشاه تصمیم میگیرد کودکی را در آتش بیندازد تا مادر او از اعتقادش دست بردارد. هنگامی که طفل را به آتش میندازند، او از درون آتش با مادرش گفتگو میکند:

اندرآ	و	آب	بین	آتش	مثال	از	جهانی	کآتش	است	آبش	مثال...
نک	جهان	نیست	شکل	هست	ذات	و	آن	جهان	هست	شکل	بی‌ثبات

(۷۹۵-۷۸۹)

ظاهر عالم، باطن حق است. باطن هر چیز، خیال آن است. تمام این عالم و ظواهرش حقیقتی دارد که در عالمی به اسم خیال منفصل است. ابن عربی در این باب میگوید: ظاهر انسان به صورت اسم باطن خداوند، و باطن او به صورت اسم ظاهر خداوند است (نک: چیتیک، ۱۳۹۴: ۱۶۹). چیتیک نیز در باب اینکه باطن هر چیز، خیال آن است، میگوید: «انسان در دنیا، تصویر خدا در آینه است. ولی پس از مرگ، این تصویر، دیگر برعکس نیست. آنچه در اینجا باطن بوده، در آنجا ظاهر میشود و آنچه در اینجا ظاهر بوده است در آنجا باطن میشود. ... برزخ عالمی است که در آنجا ظاهر، باطن و باطن، ظاهر میگردد» (همان: ۱۶۹)

کودک به مادر میگوید: به درون آتش بیا و حقیقت را دریاب که حقایق آنطور که ما میبینیم نیست، بلکه جهانی که در آن زندگی میکردیم جهانی است که به ظاهر واقعی نشان میداد ولیکن بی‌ثبات است. و عالم دیگر که ما

گمان می‌کردیم، معدوم است و خیالی بیش نیست، جهانی است که حقیقی است و باطن این عالم است. و این آتش که در این عالم ما را میسوزاند، در حق من مانند آب عمل میکند و بالعکس است.

حکایت شیر و نخچیران: در داستان شیر و نخچیران، مولانا بحث جبر و اختیار را مطرح میکند و در ضمن آن بیان میکند:

جانهای خلق پیش از دست و پا می‌پیردند از وفا اندر صفا
چون به امر اِهیطوا بندی شدند حبس خشم و حرص و خرسندی شدند
ما عیال حضرتیم و شیرخواه گفت اَلْخَلْقُ عیالٌ لِّلَاله
(۹۲۷-۹۲۵)

این ابیات اشاره به آن دارد که جان و روح ما قبل از اینکه به عالم جسمانی و طبیعت وارد شود، در جای دیگری بوده است. در مورد اینکه این عالم چه عالمی بوده است، میتوان اینگونه توضیح داد که حضرات خمس در قوس نزول به شرح ذیل است: ۱- حضرت غیب مطلق (عالم اعیان ثابت)، ۲- حضرت جبروت (عالم عقول)، ۳- حضرت ملکوت (عالم خیال یا مثال)، ۴- حضرت شهادت (عالم مُلک)، ۵- حضرت کون جامع (انسان کامل).

در توضیح این حضرات میتوان گفت اسماء و صفات که در ذات غیب مطلق بودند اقتضای ظهور داشتند. خداوند با یک تجلی، این اسماء و صفات را در مرتبه اعیان ثابت به وجود آورد. در این مرتبه، ماهیات تمام موجودات این عالم از ازل تا ابد با ظهور علم خدا موجود شدند. ماهیات در اعیان ثابت تقاضای وجود داشتند. در نتیجه اعیان خارج به وجود آمد؛ یعنی موجوداتی که در علم خدا بودند وجود خارجی یافتند. اعیان خارجی شامل عالم عقول و عالم خیال و عالم جسم میشود. با توجه به این توضیحات میتوان گفت در قوس نزول قبل از آنکه انسان پا در این عالم جسمانی بگذارد، در عالم خیال منفصل بوده است. همانطور که میدانیم عالم خیال عالمی است که بین عالم عقول و عالم جسم قرار دارد که در قوس نزول، به آن برزخ امکانی و در قوس صعود به آن برزخ محالی گفته میشود و روح ما قبل از اینکه وارد عالم جسم شود، در برزخ امکانی وجود داشته است؛ بنابراین مولانا با توجه به آن عالم است که میگوید: جانهای خلق پیش از دست و پا/ می‌پیردند از وفا اندر صفا.

در این باب ملاحضاتی سبزواری هم میگوید: «در احادیث است که ارواح پیش از خلقت دنیا در عالم امر و نشأه تجرد بودند. ... باید دانست که مراد از سبق ارواح نه این است که آنها بطور کثرت و جزیت مثل بودن آنها، در عالم دنیا، وجود در عالم امر و مرتبه علم داشتند، چه مناط اینگونه کثرت در اینها ابدان است و در آن نشأه تجرد، هنوز ابدان نبود و حجاب زمان و مکان مطوی بود...» (سبزواری، ۱۳۷۴: ۸۵-۸۴، ج ۱).

این بدین معناست که ارواح قبل از خلقت این عالم در عالم دیگری وجود داشتند، ولی این سابق بودن ارواح به این معنا نیست که بطور کثرت و فرد به فردی که در این عالم وجود دارند در عالم قبل هم وجود داشتند، بلکه کثرت متعلق به عالم جسم است و ارواح بصورت وحدت در عالم قبل که همان برزخ امکانی است حضور داشته‌اند. مولانا در داستان پادشاه جهود به این مطلب پرداخته و چنین گفته که «پنبه اندر گوش حس دون کنید» یا «حس دنیا نردبان این جهان/ حس دینی نردبان آسمان». با توجه به این مطالب، انسان دو نوع حس دارد: حواس ظاهری و باطنی. در این ابیات، موضوع قاعده «تبدیل» مطرح میشود؛ یعنی حواس ظاهری باید تبدیل به حواس باطنی شود. اگر چنین اتفاقی بیفتد، مشکل حل میشود. در مورد اینکه این حواس چگونه مبدل میشوند، میتوان گفت که اولیاءالله با موت اختیاری در همین عالم میتوانند به حواس باطنی دست یابند و با عالم خیال منفصل ارتباط برقرار

کنند و دیگر انسانها هم با موت طبیعی به عالم خیال دست مییابند. در ادامه داستان، مولانا نور را توصیف کرده و اینگونه بیان میکند:

نیست دید رنگ بی نور برون همچنین نور خیال اندرون
 این برون از آفتاب و از سها و اندرون از عکس انوار غلی
 نور نور چشم خود، نور دل است نور چشم از نور دلها حاصل است
 باز نور نور دل، نور خداست کاو ز نور عقل و حس پاک و جداست
 (۱۱۲۷-۱۱۲۴)

این ابیات اشاره به آن دارد که اگر خواهی رنگها را در این عالم ببینی، احتیاج به نوری هست تا دیده شوند؛ یعنی در تاریکی رنگی وجود ندارد. مولانا میگوید برای دیدن احوالات و خیالات درونی، انسان احتیاج به نوری دارد که این نور، نوری نیست که مانند خورشید یا چراغ از بیرون ساطع شود، بلکه باید نوری از درون انسان باشد تا احوالات درون دیده شود. این نور درون همان عکس انوار خداست. عکس انوار خدا چه چیزی است؟ میتوان با استناد بر بیت «آن خیالاتی که دام اولیاست / عکس مهرویان بستان خداست» گفت: همانطور که منظور مولانا از عکس مهرویان بستان خدا همان صورت مثالی آن مهرویان است که در عالم خیال منفصل واقع شده است و حقایق همه اجسام بصورت مثالی در آن عالم وجود دارد، پس عکس انوار الهی هم صورت مثالی نور خداست که در عالم خیال منفصل قرار دارد و احوالات و خیالات درونی (خیال متصل) بوسیله نور درون که خیال منفصل هست، دیده میشود. در نتیجه خیال متصل از طریق نور خیال منفصل شناخته و دیده میشود.

در ادامه هم بیان میدارد که نور چشم همان حس باصره است که تمامی موجودات دارند. نور نور چشم هم نور دل و قلب است. یعنی هر حسی که در انسان وجود دارد، به دل متصل است. نور نور دل هم نور خداست که این نور با تمام نورها متفاوت است و انسانهایی که بتوانند ترک تعلقات کنند و حواس ظاهری خود را به حواس باطنی تبدیل کنند، میتوانند به نور خدا برسند و خود را عین نور خدا بیابند. سبزواری میگوید: «از عکس انوار: یعنی خیالات که در عالم مثال مقیدند، به اشراق روح مدرکنند» (۱۳۷۴: ۹۵، ج ۱).

مولانا در ادامه داستان، عالم صورت و عالم معنا را شرح میدهد و میگوید:

صورت از معنی چو شیر از بیشه دان یا چو آواز و سخن ز اندیشه دان
 این سخن و آواز از اندیشه خاست تو ندانی بحر اندیشه کجاست
 لیک چون موج سخن دیدی لطیف بحر آن دانی که باشد هم شریف
 چون ز دانش موج اندیشه بتاخت از سخن و آواز او صورت بساخت
 از سخن صورت بزاد و باز مُرد موج خود را باز اندر بحر بُرد
 صورت از بی صورتی آمد برون باز شد که آنا الیه راجعون
 (۱۱۴۱-۱۱۳۶)

مولانا میگوید: ارتباط عالم صورت با عالم معنا را مانند شیر از بیشه بدان. همانطور که شیر در بیشه متولد میشود و از آنجا بیرون میرود، دوباره به همانجا بازمیگردد. پس این عالم جسم و صورت از بیشه معنا متولد میشود و دوباره به آن بازمیگردد. همانطور که ما هم در قوس نزول از عالم خیال منفصل (برزخ امکانی) جدا میشویم و به عالم جسم می‌آییم و سپس در قوس صعود وقتی عالم جسم را ترک میکنیم، به عالم خیال منفصل (برزخ محالی) برمیگردیم. در ادامه میگوید: عالم معنا را مانند فکر و اندیشه، و عالم صورت را مانند سخن و گفتار بدان. همانطور که سخن از

اندیشه حاصل می‌شود، عالم صورت هم از عالم معنا پدید می‌آید. درحقیقت مولانا تمثیلی به کار برده و گفته است همانگونه که علم و مطالب از عقل به زبان جاری می‌شوند و صورت حسی مییابند، عالم خیال هم تنزل پیدا کرده و عالم جسمانی شده است. پس حقیقت تمام عالم جسمانی، در عالم خیال است. ولی تو نمیدانی بحر این معنی کجاست. فقط وقتی لطافت این موج (عالم صورت) را مشاهده میکنی، متوجه آن میشوی که بحر آن (عالم خیال) هم شریف است. در پایان میگوید موج دوباره سوی بحر بازمیگردد. منظور از بحر همان عالم خیال منفصل است که همه بسوی آن بازمیگردیم.

داستان بعدی در مورد عمر است که قیصر روم، رسولی برای دیدن او میفرستد. زمانی که رسول نزد عمر می‌آید، عمر از منازل جان برای او میگوید:

از	منازلهای	جان	یاد	داد	وز	سفرهای	روانش	یاد	داد
وز	زمانی	کز	زمان	خالی	بُدست	وز	مقام	قدس	که
وز	هوایی	کاندر	او	سیمرغ	روح	پیش	ازین	دیده‌ست	پرواز
هر	یکی	پروازش	از	آفاق	بیش	وز	امید	و	نَهْمَتِ
									مشتاق
									بیش

(۱۴۴۲-۱۴۳۹)

از این ابیات هم اینگونه برداشت میشود که ارواح قبل از اینکه وارد عالم جسمانی شوند، در جای دیگری در حال پرواز بودند که آن عالم قبل از عالم جسم در سیر نزول، همان عالم خیال منفصل یا برزخ امکانی است که مولانا بار دیگر بصورت مستقیم به آن اشاره کرده است. همچنین در مصرع «وز زمانی کز زمان خالی بُدست» یکی از ویژگیهای بارز عوالم قبل از جسم، را بیان کرده است که بُعد زمان در آنها مطرح نیست و زمان فقط مختص عالم جسم است. فروزانفر در شرح این ابیات میگوید: «جان انسانی به عقیده متقدمان، مجرد است و پیش از بدن به وجود آمده و در عالم ابداع حق و ملکوت بوده است و چون در آن جهان که مظهر پاکی و کمال است موانع و پایندهای حس وجود ندارد، جان پرواز بینهایت دارد چنانکه از آفاق جهان و میدان آرزو و امید آدمی فراختر است» (فروزانفر، ۱۳۸۶، ج ۲: ۵۴۰).

قصه طوطی و بازرگان: داستان بعدی داستان مشهور طوطی و بازرگان است. در آخر داستان که بازرگان راز عمل طوطی را میپرسد او میگوید: آن طوطی با مردن خود به من آموخت تا سخن میگویم در بند تو هستم. باید خود را به مردن بزنم (موت اختیاری) تا از قفس رها شوم.

«مکاشفه و دست یافتن به عالم ملکوت (عالم خیال منفصل) از سه طریق برای آدمیان ممکن است: از راه خواب که به آن مکاشفه منامی هم گفته میشود، از راه موت اختیاری و دیگری از راه موت طبیعی. ... گاه عارفان از موت اختیاری - که در آن حال مکاشفه حاصل میشود - با عنوانهایی چون عیش نقد و مانند آن نام برده‌اند، چه اعتقاد دارند که برای رسیدن به نعمتهای جهان دیگر منتظر مرگ طبیعی نباید شد که با مکاشفه و دست شستن از بشریت، پیش از مردن نیز بدان دست توان یافت» (بیات، ۱۳۷۴: ۹۷-۹۵).

در ادامه هنگامی که بازرگان برای طوطی، همه اتفاقات را شرح میدهد و طوطی خود را به مردن میزند، بازرگان بسیار ناراحت میشود و شروع میکند به درد دل کردن با طوطی. در این بین مولانا از طوطی محبوس در قفس، به جان آدمی تعبیر میکند که در قفس تن محبوس است:

طوطی کاید ز وحی آواز او پیش از آغاز وجود آغاز او
اندرون نُست آن طوطی نهان عکس او را دیده تو بر این و آن
(۱۷۱۷-۱۷۱۸)

مولانا بار دیگر سخن از قدیم بودن روح نسبت به جسم به میان آورده است و اینکه این روح در عالمی غیر عالم ماده وجود داشته است و آن عالم همان عالم خیال منفصل در قوس نزول است. در ادامه هم بیان میکند جان و روح که در تن انسان پنهان است، جز عکس و خیال و سایه‌ای از آن را نمیتوان در این عالم دید. باید از این عالم جسمانی گذر کرد تا حقیقت این روح و جان را در عالمی که به آن تعلق دارد، دید و آن عالم که حقایق روح در آن است، عالم خیال منفصل است.

در داستان پیر چنگی، مولانا به صدای چنگ آن پیر اشاره میکند که از صدای آن گویی مردگان سر از خاک درمی‌آورند. آنگاه این صدا را به نغمه درونی انبیا پیوند میزند:

انبیا را در درون هم نغمه‌هاست طالبان را ز آن حیات بی بهاست
نشود آن نغمه‌ها را گوش حس کز ستمها گوش حس باشد نجس
نشود نغمه پری را آدمی کاو بود ز اسرار پریان اعجمی
گرچه هم نغمه پری زین عالم است نغمه دل برتر از هر دو دم است
(۱۹۱۹-۱۹۲۲)

مولانا در این ابیات با اشاره به نغمه‌های درون انبیا و انسانهای کامل میگوید: با گوش حسی و حواس ظاهری نمیتوان این نغمه‌ها را شنید، بلکه باید حواس ظاهری انسان، تبدیل به حواس باطنی شود؛ یعنی گوش ظاهری بسته و گوش باطن باز شود تا این نغمه‌ها را بشنود و دریابد. در داستانهای آغازین مثنوی به این نکته اشاره شد که منظور از تبدیل حواس ظاهری به حواس باطنی، همان ارتباط برقرار کردن با عالم خیال منفصل است. فقط حواس باطنی و حواس مثالی قادر به درک حقایق عالم خیال منفصل یا همان برزخ محالی در قوس صعود است. در ادامه مولانا در تفسیر این دو بیت حکیم سنایی:

آسمانهاست در ولایت جان کارفرمای آسمان جهان
در ره روح پست و بالاهاست کوههای بلند و دریاهاست

میگوید:

غیب را ابری و آبی دیگر است آسمان و آفتابی دیگر است
ناید آن آلا که بر خاصان پدید باقیان فی لبس من خلقِ جدید...
همچنین سرما و باد و آفتاب بر تفاوت دان و سررشته بیاب
(۲۰۳۵-۲۰۴۰)

این ابیات نیز از صریحترین ابیاتی است که به عالم خیال اشاره دارد. آسمان و آفتاب و ابر و غیره، حقایق ثابت‌ایی هستند که در عالم غیب (عالم خیال منفصل) حضور دارند و این آسمان و آفتاب که در عالم جسمانی مشاهده میشود، تاریکی همان حقایق است. این مطلب اشاره به آن دارد که عالم غیب، آسمان و آفتاب دیگری دارد که با آسمان و آفتاب این جهان متفاوت است. همانطور که گفتیم: تمام این عالم جسمانی ظاهری دارد و باطنی. مثلاً ظاهر این آسمان همانی است که میبینیم، ولی باطن و حقیقت آن، چیزی است که در عالم معنا و خیال منفصل

وجود دارد. پس عالم غیب، آسمان دیگری دارد که باطنِ آسمانِ عالمِ جسم است و این را فقط انسانهای کامل درمییابند و مولانا در بیت آخر میگوید: بین این آسمان و آن آسمان تفاوت قائل باش و معنای باطنی آن را ادراک کن.

خوارزمی هم میگوید: «آسمان و آفتاب و ابر و آب و غیر آن که در عالم غیبند، بی هیچ شبهه و ریب حقایق ثابت‌اند. و آنچه از اجرام علوی و هیاکل سفلی که در خارج مشاهده میفتد، ظلال آن حقایق. همچنانکه ظلال را بقا نیست، و هر زمان نو میشود، اما به تجدید امثال مستمر مینماید، جمیع عالم نیز در نظر محقق همچین است، اما غیر عارف از این خلق جدید آگاه نیست» (جواهرالاسرار: ۵۸۸، ج ۲).

مولانا در میان قصهٔ پیر چنگی اشاره میکند که این عالم، عالم غفلت است و آن عالم، عالم هوشیاری:

أستن این عالم ای جان غفلت است هوشیاری این جهان را آفت است
هوشیاری ز آن جهان است و چو آن غالب آید پست گردد این جهان
(۲۰۶۶-۲۰۶۷)

در این ابیات مولانا اظهار میدارد که این عالم جسمانی، عالم غفلت است و عالم دیگر که بعد از عالم جسم است، عالم هوشیاری است. همانطور که گفتیم این عالم، ظاهری دارد و باطنی. ظاهر این عالم همان است که مبینیم و باطن و حقیقت آن، عالم خیال منفصل یا برزخ محالی است که بعد از مرگ وارد آن میشویم یا اولیای خدا در همین عالم آن را ادراک میکنند. میتوان گفت ظاهر این عالم، غفلت و باطن آن، هوشیاری است. حدیثی از پیامبر اکرم (ص) است که میفرمایند: «الناس نیامٌ فاذا ماتوا انْتبهوا» مردم در خوابند و زمانی که از دنیا رفتند، بیدار میشوند. با توجه به این سخن، میتوان گفت: مردم در عالم جسم، خواب هستند و در غفلتند وقتی از این عالم به عالم برزخ محالی (خیال منفصل) روند، بیدار و هوشیار میشوند.

در خلال داستان پیر چنگی، آنجا که روایت پیری و ناخوش شدن آواز پیر چنگی بیان میشود مولانا نکاتی را یادآور میشود:

خود کدامین خوش که او ناخوش نشد یا کدامین سقف کآن مفرش نشد
غیر آواز عزیزان در صدور که بود از عکس دُشمان نفخ صور
اندرونی کاندرونها مست از اوست نیستی کاین هسته‌امان هست از اوست
کهربای فکر و هر آواز او لذت الهام و وحی و راز او
(۲۰۷۸-۲۰۸۱)

انسان وقتی به درجهٔ کمال میرسد، آیینۀ تمام‌نمای حق میگردد. انسان، عالم اصغر و جهان طبیعت، عالم اکبر است. ولی وقتی به مرتبهٔ انسان کامل میرسد، باطن جهان طبیعت میشود. پس از دم انسان کامل یا همان اولیای خدا، دل انسانها زنده میگردد و نفخهٔ صور اسرافیل که بدن مردگان را زنده میکند، عکسی از این دم اولیاست که جانها را زنده میگرداند. زیرا گفته شد انسان وقتی به مرتبهٔ انسان کامل برسد، باطن حق میشود و همه چیز سایه و عکسی از او میشود. عالم ملکوت (خیال منفصل) هم سایهٔ این جهان است. پس درون اولیای خدا مانند برزخ و خیالی میشود که ضمیر سالکان و انسانها از او به وجود می‌آید. نیست بودن و فنا بودن در این عالم جسمانی و ظاهری به معنای عدم است، ولی این نیستی در مقابل عالم خیال منفصل و عالم حقیقی، هستی است.

در داستان پیر چنگی، ما با دو خواب روبرو میشویم. یکی وقتی پیر چنگی از دنیا خسته میشود و به قبرستانی میرود و برای خدا چنگ مینوازد، سپس به خوابی فرومیرود. در سوی دیگر داستان، بصورت ناگهانی خوابی عمر را

فرامیگیرد که در آن خواب هاتف غیبی او را از پیر چنگی مطلع میکند. خواب دیدن هم نوعی ارتباط با عالم خیال منفصل است.

خواب بردش مرغ جانش از حبس رست	چنگ و چنگی را رها کرد و بجست
گشت آزاد از تن و رنج جهان	در جهان ساده و صحرای جان
...	

بی پر و بی پا سفر میکردمی	بی لب و دندان شکر میخوردمی
ذکر و فکری فارغ از رنج دماغ	کردمی با ساکنان چرخ لاغ
(۲۰۸۹-۲۰۹۴)	

سر نهاد و خواب بردش خواب دید	کآمدش از حق ندا جانش شنید
آن ندایی که اصل هر بانگ و نواست	خود ندا آن است و این باقی صداست
(۲۱۰۶-۲۱۰۷)	

در این ابیات به دو نکته اشاره شده است: یکی آنکه روح در وقت خواب به عالم مجردات که همان عالم خیال منفصل است، میپیوندد و دوم آنکه تمام اعضا و جوارح که در عالم طبیعت به آن حواس میگوییم در عالم خواب در قالب مثالی موجود است. پیر چنگی به خواب میرود و در خواب، جان و روح او مانند مرغی از قفس تن آزاد میگردد و به جهان ساده و صحرای جان پرواز میکند. روح پیر چنگی آنجا را وصف میکند و میگوید: بی پرو بی پا سفر میکردمی؛ یعنی در آن عالم نه پری برای پرواز بود و نه پایی برای رفتن. ولی بدون پر و پا سفر میکردم. یعنی هیچ‌یک از حواس عالم طبیعت وجود نداشت و همه چیز صورت مثالی داشت. سپس میگوید که روح عمر در خواب از جانب حق ندایی شنید که آن ندا، اصل هر بانگ و ندا است. یعنی همه صداهای در این عالم، صداهای غیر حقیقی است و اصل ندا به عالم معنا تعلق دارد. گفتیم باطن همه حقایق در عالم خیال منفصل است، پس اصل ندا و حقیقت ندا متعلق به عالم خیال منفصل است که از طریق خواب بر روح عمر نمودار شده است.

در خلال قصه «آن کس که در یاری کوفت، از درون گفت کیست آن، گفت منم. گفت چون تو، تویی در نمیگشایم. هیچکس را از یاران نمی‌شناسم که او، من باشد» در مورد عدم و خیال و هستی صحبت میشود:

ای خدا جان را تو بنما آن مقام	کاندر او بی حرف میروید کلام
تا که سازد جان پاک از سر قدم	سوی عرصه دور پهنای عدم
عرصه‌ای بس با گشاد و با فضا	وین خیال و هست یابد زو نوا
تنگتر آمد خیالات از عدم	ز آن سبب باشد خیال اسباب غم
باز هستی تنگتر بود از خیال	ز آن شود در وی قمر همچون هلال
باز هستی جهان حسن و رنگ	تنگتر آمد که زندانی است تنگ
علت تنگی است ترکیب و عدد	جانب ترکیب حسها میکشد
زآنسوی حس عالم توحید دان	گر یکی خواهی بدان جانب بران
(۳۰۹۲-۳۰۹۹)	

مولانا در این ابیات عالم خیال و عالم عقول و عالم جسم را با هم مقایسه میکند. اگر به این سخن توجه کنیم که هر عالمی تنزل یافته عالم ماقبل خود است، براحتی میتوان منظور مولانا را از این ابیات درک کرد. در مصرعی که میگوید: تنگتر آمد خیالات از عدم، منظور از عدم، عالم عقول است، زیرا در آن عالم نه ماده‌ای هست و نه صورتی.

پس بسیار عالم وسیع و نامحدودی است. سپس منظور از عالم خیال عالمی است که به نوعی از عالم عقل محدودتر است؛ زیرا در آن عالم، با وجود آنکه ماده‌ای وجود ندارد ولی صورت وجود دارد. و بعد از آن منظور از هستی، تمام موجودات و مجردات است که آن هم از عالم خیال تنگتر است و به نوعی تنزل یافته عالم خیال است. هستی، فقط وجود خارجی را شامل می‌شود و همانطور که میدانیم عرصه وجود محدود است. منظور از هستی جهان هم فقط موجودات مادی است و مجردات در آن جایی ندارند، ولی عالم خیال علاوه بر وجود خارجی، صورتهای مثالی را که هنوز وجود خارجی پیدا نکرده‌اند نیز شامل می‌شود. نیکلسون می‌گوید: «خیالات، عالم مثال است. این عالم تنگتر است، زیرا اعیان مجرد صرف (مجرد از وجود خارجی) در آن عالم مثال به صور خیالی ملبس می‌شوند... هستی، کل وجود خارجی خواه مادی، خواه روحانی. این عرصه وجود محدود به امکان است حال آنکه عالم خیال شامل صور مثال است که نمیتوانند احتمالاً وجود خارجی پیدا کنند» (نیکلسون، ۱۳۷۴: ۴۲۸، ج ۱).

مولانا بار دیگر در مورد اولیای خدا چنین سخن می‌گوید:

چاشنیی دان تو	حال خواب را	پیش	محمولی	حال	اولیا
اولیا اصحاب	کهنند ای عنود	در	قیام و	در	تقلب هم رُقود
میکشدشان بی	تکلف در فعال	بیخبر	ذات الیمین	ذات	الشیمال

(۳۱۸۷-۳۱۸۹)

مولانا می‌گوید: اولیای خدا چه در خواب و چه در بیداری میتوانند با عالم بالا ارتباط برقرار کنند. این ابیات مکاشفات برزخی را نشان می‌دهد. یعنی همه انسانها بعد از مرگ طبیعی در قوس صعود به عالم برزخ محالی وارد میشوند ولی اولیا و عرفای حق با تبدیل شدن حواس ظاهریشان به حواس باطنی در حالت خواب یا بیداری، قوه خیال متصل آنها با عالم خیال منفصل ارتباط برقرار میکند و حقایق را ادراک میکند. البته مولانا عالم خواب را بر همه آسان میدانند، ولی برای فانیان در حق (اولیاءالله) این درجه را قائل است که در حالت بیداری هم میتوانند مکاشفه کنند و حقایق را درک کنند و به عالم خیال دسترسی پیدا کنند، زیرا اولیاءالله توانسته‌اند قوه خیال متصل را در وجود خود به حد کمال برسانند. با توجه به توضیحاتی که در مورد بیت «حال عارف این بود بی خواب هم/ گفت ایزد هم رُقود زین مرم» دادیم، این ابیات هم اشاره به مکاشفات منامی و موت اختیاری دارد که اولیای خدا میتوانند به آن نائل آیند. سبزواری می‌گوید: «در خواب، بدن طبیعی افتاده است کالمیت و بدن مثالی در تصرف نفس است و آن بدن مثالی، ظل نفس است و قیام صدوری دارد به نفس، پس محمول نفس است، بلکه محمول حواس یعنی حواسی که در خود نفس است که پنج حسی هست جز این پنج حس. و بالجمله نفس در بیداری، این بدن طبیعی را استعمال میکند و حواس این تن را و در خواب بدن مثالی را استعمال میکند و حواس دیگر را؛ چه به آن پا می‌رود و به آن دست قبض و بسط میکند نه به این پا و دست و به حواس دیگر درک میکند نه به این حواس» (سبزواری، ۱۳۷۴: ۱۸۱، ج ۱).

نتیجه‌گیری

با توجه به این نکته که عالم خیال، از دو طریق قابل اثبات است، یک از طریق استدلال که افرادی چون شیخ اشراق و ابن عربی و ملاصدرا با دلایل منطقی و سیستماتیک به بررسی این عالم بعنوان مرتبه‌ای از وجود پرداخته‌اند، راه دیگری هم وجود دارد که از طریق کشف و مکاشفه است و افرادی چون مولانا که خود عارف بوده‌اند و قوه خیال قوی‌ای داشته‌اند، از این راه توانسته‌اند بر وجود عالم خیال صحه بگذارند و به نوبه خود، آن را اثبات کنند. حاصل

نتایج ما در این کار آن است که در نظر مولانا خیال نه تنها قوه‌ای از قوای باطنی آدمی است، بلکه بعنوان مرتبه‌ای از مراتب وجود پذیرفته شده و در بسیاری از ابیات مثنوی بصورت مفهومی بدان پرداخته شده است. یعنی مولانا به دو بُعد معرفت‌شناسی و وجودشناسی عالم خیال در مثنوی پرداخته و معتقد است تمام آنچه در این عالم جسمانی نمایان است، حقیقت و اصلی دارد که در عالم خیال منفصل قرار دارد و از چند راه میتوان به آن عالم دست یافت و با آن عالم ارتباط برقرار کرد. یکی از این راهها، تبدیل حواس ظاهری به حواس باطنی است که گاه در صورت بیداری، حالت مکاشفه‌ای به شخص دست میدهد که در آن، با عالم خیال ارتباط برقرار میکند و حقایق در آن عالم را شهود میکند. گاه نیز این حالت مکاشفه در خواب ایجاد میشود که میگویند عالم خواب، عالم خیال است؛ یعنی بیننده خواب با رؤیاهای صادق‌ایی که در خواب میبیند، درحقیقت قوه خیالش با عالم خیال منفصل ارتباط برقرار کرده است و حقایق را در خواب میبیند. البته در این زمینه به این نتیجه رسیدیم که کشف صوری مربوط به عالم خیال میشود و کشف معنوی مربوط به عوالم بعد از خیال میشود (یعنی عالم عقول و اعیان و...). در کشف صوری حواس باطنی انسان فعال میشود یعنی قوه خیال متصل او با عالم خیال منفصل ارتباط میگیرد و تصاویر و صداها و بوها و... را از عالم خیال ادراک میکند و به حقایق آن عالم دست مییابد. ولیکن در کشف معنوی در مرتبه خفی و اخفاء، انسان به فنای مطلق میرسد و کار او، کار خدایی میشود و قادر است که عالم خیال منفصل را ایجاد و خلق کند. راه دیگر ارتباط با عالم خیال، وحی است که بر پیامبران نازل میشده است. بطور کلی تمام کشف معنوی و صوری که بر شخصی عارض میشود، مثلاً تمامی صداها یا بوها و... که عارف در حین مکاشفه از عالم بالا میشوند یا استشمام میکنند، مانند صدایی که حلیمه در داستان پیامبر از کعبه میشوند و مدهوشش میشود یا بوهایی که جاذب جان است و جان باید استشمام کند، متعلق به عالم خیال است. یا صورتهای مثالی که متجسد میشوند و او به چشم باطنش میبیند، همه حالاتی است که قوه خیال انسان راهی عالم بالا میشود. راه دیگر هم، نفس آدمی است که دارای سه مرتبه عقلی و مثالی و حسی است. همانطور که گفته شد هرچه در عالم کبیر وجود دارد، قرین‌اش در عالم صغیر که عالم انسانی است وجود دارد. در نتیجه مولانا به بحث خیال در نفس انسانی هم اشاره کرده است. خارج از این مراحل، همه انسانها پس از موت اجباری، در قوس صعود راهی آن عالم میشوند و تمام حقایق را شهود میکنند. مولانا با توجه به این موارد که بارها آنها را در خلال داستانهایش آورده، بر وجود چنین عالمی صحه گذاشته است.

مشارکت نویسندگان

این مقاله از رساله دوره دکتری زبان و ادبیات فارسی مصوب در دانشکده ادبیات فارسی و زبانهای خارجی دانشگاه علامه طباطبائی استخراج شده است. آقای دکتر محمدحسین بیات راهنمایی این رساله را برعهده داشته و طراح اصلی این مطالعه بوده‌اند. سرکار خانم شادی ابراهیم‌خانی بعنوان پژوهشگر این رساله در گردآوری داده‌ها و تنظیم متن نهایی نقش داشته‌اند. آقای دکتر اسماعیل تاجبخش و سرکار خانم دکتر بتول واعظ به عنوان مشاوران نیز در تجزیه و تحلیل داده‌ها و راهنماییهای تخصصی این پژوهش نقش داشته‌اند. در نهایت تحلیل محتوای مقاله حاصل تلاش و مشارکت هر چهار پژوهشگر بوده است.

تشکر و قدردانی

نویسندگان بر خود لازم میدانند مراتب تشکر خود را از مسئولان آموزشی و پژوهشی دانشکده ادبیات فارسی و و

زبانهای خارجی دانشگاه علامه طباطبائی که نویسندگان را در انجام و ارتقاء کیفی این پژوهش یاری دادند، اعلام نمایند.

تعارض منافع

نویسندگان این مقاله گواهی مینمایند که این اثر در هیچ نشریه داخلی و خارجی به چاپ نرسیده و حاصل فعالیت‌های پژوهشی تمامی نویسندگان است، و ایشان نسبت به انتشار آن آگاهی و رضایت دارند. این تحقیق طبق کلیه قوانین و مقررات اخلاقی اجرا شده و هیچ تخلف و تقلبی صورت نگرفته است. مسئولیت گزارش تعارض احتمالی منافع و حامیان مالی پژوهش به عهده نویسنده مسئول است، و ایشان مسئولیت کلیه موارد ذکر شده را بر عهده میگیرند.

REFERENCES

- Ghoran, Translator: Hussein Ansarian, Qom: Aeen-e-Danesh.
- Alyari, Shamsi. (2016). "Examining the meanings and examples of Imagination in Molavi's Masnavi", *Studies of literature, mysticism and philosophy, the second period*, Number 1/3, pp. 617 - 623.
- Angharavi, Rosukh-al-din, Esmail. (1995). *Great Description of Angharavi to Masnavi Manavi*, 13-volume book, Translator: Sattarzadeh, Esmat, Tehran: Zarrin.
- Articels:
- Aryan, Hussein and Kamali Banyani, Mahdi Reza. (2016). "An Analysis of dreams and mystical dreams from the perspective of Molana in Masnavi Manavi" *Islamic Mystic*, Number 50, pp. 213 – 233.
- Ashtiani, Seyed Jalal-e-din. (1996). *Description of Qaysari's introduction to Fous-al-Hekam*, Qom: Publication Center of Islamic Advertising Office of Hozeye Elmiyeye Qom.
- Bayat, MohammadHussein. (1995). *The basic of Mysticism and Sufism*, Tehran: Allameh Tabatabayi University.
- Borghe'i, Zohreh. (2010). *The mind of Ebn-e-Sina and Sadr-al-Moteallehin about Imagination (Khial)*, Ghom: Boostan-e-Ketab.
- Chitic, Wiliam. (2015). *Imagination World (Ibn-e-Arabi and the Problem religious differences)*, Translator: Kakayi, Ghasem, Tehrsn: Hermes.
- Davari Ardakani, Reza. (2002). "A comment on the World of Imagination", *Kheradnameh Sadra*, Number28, pp.19-21.
- Ebn-e-Arabi, Mohammad ibn Ali. (2001). *Tafsire Ebn-e-Arabi*, two-volume book, author: Samir Mostafa, Beirut: Dar Ehya Al-toras Al-arabi.
- Ebn-e-Arabi, Mohammad ibn Ali. (2013). *Fous-al-Hekam*, Explain by: Movahhed, MohammadAli and Movahhed, Samad, Tehran: Karnameh.
- Forouzanfar, Badi-al-zaman. (2007). *Discription of Masnavi Sharif*, three-volume book, Tehran: Zavvar.

- Gheysari, Davood. (2008). Gheysari's Description to Fosous-al-hekam of Ebn-e-Arabi, two-volume book, Translator: Khajavi, Mohammad, Tehran: Mola
- Kharazmi, Kamal-al-din Hussein-ibn-Hasan. (2005). Javaher-al-Asrar and Zavaher-al-Anvar (Discription of Masnavi Manavi), 4-volume book, Introduction and Correction by: Shariat, Mohammad Javad, Tehran: Asatir.
- Molavi, Jalal-al-din. (1998). Masnavi Manvi, according to the corrected version of Nikelson, Trying by: Azaryazdi (Khoramshahi), Mahdi, Tehran: Pazhouhesh.
- Nikelson, Rinold Elin. (1995). Discription of Molavi's Masnavi Manavi, Translator: Lahouti, Hasan, Tehran: Scientific and Cultural.
- Sabzevari, Haj Molla Hadi. (1994). Description of Masnavi, Trying by: Borujerdi, Mostafa, Tehran: Ministry of Culture and Islam Gidance, Printing and Publishing Organization.

فهرست منابع فارسی

- قرآن کریم، ترجمه حسین انصاریان (۱۳۹۰)، قم: آیین دانش.
- آریان، حسین و کمالی بانیانی، مهدی رضا (۱۳۹۵)، «تحلیلی بر خواب و رؤیاهای عرفانی از منظر مولانا در مثنوی معنوی»، عرفان اسلامی، شماره ۵۰، صص ۲۳۳ تا ۲۱۳.
- آشتیانی، سید جلال‌الدین (۱۳۷۵)، شرح مقدمه قیصری بر فصوص الحکم، قم: مرکز انتشارات دفتر تبلیغات اسلامی حوزه علمیه قم.
- برقعی، زهره (۱۳۸۹)، خیال از نظر ابن سینا و صدرالمتألهین، قم: بوستان کتاب.
- ابن عربی، محمدبن علی (۱۳۹۲)، فصوص الحکم، توضیح محمدعلی موحد و صمد موحد، تهران: کارنامه.
- ابن عربی، محمدبن علی (۱۴۲۲ق یا ۲۰۰۱م)، تفسیر ابن عربی، ۲ جلدی، گردآورنده: سمیر مصطفی، بیروت: دارالاحیاء التراث العربی.
- انقروی، رسوخ‌الدین اسماعیل (۱۳۷۴)، شرح کبیر بر مثنوی معنوی مولوی، ۱۳ جلدی، ترجمه عصمت ستارزاده، تهران: زرین.
- بیات، محمدحسین (۱۳۷۴)، مبانی عرفان و تصوف، تهران: انتشارات دانشگاه علامه طباطبایی.
- چیتیک، ویلیام (۱۳۹۴)، عوالم خیال (ابن عربی و مسئله اختلاف ادیان)، ترجمه قاسم کاکایی، تهران: هرمس.
- خوارزمی، کمال‌الدین حسین بن حسن (۱۳۸۴)، جواهر الاسرار و زواهر الانوار (شرح مثنوی معنوی)، ۴ جلدی، مقدمه و تصحیح محمدجواد شریعت، تهران: اساطیر.
- داوری اردکانی، رضا (۱۳۸۱)، «نظری بر عالم خیال»، خردنامه صدرا، شماره ۲۸، صص ۲۱-۱۹.
- سبزواری، حاج ملاهادی (۱۳۷۳)، شرح مثنوی، به کوشش مصطفی بروجردی، تهران: وزارت فرهنگ و ارشاد اسلامی، سازمان چاپ و انتشارات.
- علیاری، شمس (۱۳۹۵)، «بررسی معانی و مصادیق خیال در مثنوی مولوی»، مطالعات ادبیات، عرفان و فلسفه، دوره ۲، شماره ۳/۱، صص ۶۲۳-۶۱۷.
- فروزانفر، بدیع‌الزمان (۱۳۸۶)، شرح مثنوی شریف، سه جلدی، تهران: زوآر.
- قیصری، داوود (۱۳۸۷)، شرح قیصری بر فصوص الحکم ابن عربی، دو جلدی، ترجمه محمد خواجوی، تهران: مولی.

مولوی، جلال‌الدین (۱۳۷۷). مثنوی معنوی، مطابق نسخه تصحیح نیکلسون، بکوشش مهدی آذرین‌زادی (خرم‌شاهی)، تهران: پژوهش.
نیکلسون، رینولد الین (۱۳۷۴)، شرح مثنوی معنوی مولوی، ترجمه حسن لاهوتی، تهران: علمی و فرهنگی.

معرفی نویسندگان

شادی ابراهیم‌خانی: دانشجوی دکتری گروه زبان و ادبیات فارسی، دانشکده ادبیات فارسی و زبانهای خارجی، دانشگاه علامه طباطبائی، تهران، ایران.

(Email: shadiebrahimkhani67@gmail.com)

محمدحسین بیات: استاد گروه زبان و ادبیات فارسی، دانشکده ادبیات فارسی و زبانهای خارجی، دانشگاه علامه طباطبائی، تهران، ایران.

(نویسنده مسئول: Dr_bayat@atu.ac.ir)

اسماعیل تاجبخش: استاد گروه زبان و ادبیات فارسی، دانشکده ادبیات فارسی و زبانهای خارجی، دانشگاه علامه طباطبائی، تهران، ایران.

(Email: e.taj37@yahoo.com)

بتول واعظ: استادیار گروه زبان و ادبیات فارسی، دانشکده ادبیات فارسی و زبانهای خارجی، دانشگاه علامه طباطبائی، تهران، ایران.
(Email: batulvaez@yahoo.com)

COPYRIGHTS

©2021 The author(s). This is an open access article distributed under the terms of the Creative Commons Attribution (CC BY 4.0), which permits unrestricted use, distribution, and reproduction in any medium, as long as the original authors and source are cited. no permission is required from the authors or the publishers.

Introducing the authors

Shadi Ebrahimkhani: PhD student, Department of Persian Language and Literature, Faculty of Persian Literature and Foreign Languages, Allameh Tabatabai University, Tehran, Iran.

(Email: shadiebrahimkhani67@gmail.com)

Mohammad Hossein Bayat: Professor of the Department of Persian Language and Literature, Faculty of Persian Literature and Foreign Languages, Allameh Tabatabai University, Tehran, Iran.

(Email: Dr_bayat@atu.ac.ir: Responsible author)

Esmail Tajbakhsh: Professor of the Department of Persian Language and Literature, Faculty of Persian Literature and Foreign Languages, Allameh Tabatabai University, Tehran, Iran.

(Email: e.taj37@yahoo.com)

Batul Vaez: Assistant Professor, Department of Persian Language and Literature, Faculty of Persian Literature and Foreign Languages, Allameh Tabatabai University, Tehran, Iran.

(Email: batulvaez@yahoo.com)