

An Introduction to the Comparative Analysis of the World of Imaginal Forms (‘Ālam al-Khayāl) in the Thought of Rūmī and Mullā Ṣadrā

Shadi Ebrahimkhani* 

Ph.D. in Persian Language and Literature,
Allameh Tabatabae'i University, Tehran,
Iran

Mohammad Hossein Bayat 

Professor, Department of Persian
Language and Literature, Allameh
Tabatabae'i University, Tehran, Iran

Accepted: 13/08/2025

Received: 30/11/2024

Extended Abstract

1. Introduction

The imaginative faculty is a dignity of the human ego and serves as the relationship between the intellectual world and the physical world. The power of imagination and the world of imaginal forms (‘ālam al-khayāl), as one of the levels of existence, is the link and intermediary between the intellectual world and the physical world. Discussions about imagination have held a special place in the fields of mysticism and philosophy. Given that all the mystics' explorations and

EISSN: 2821-0751 ISSN: 2821-0743

*Corresponding Author: Shadiebrahimkhani67@gmail.com

How to Cite: Ebrahimkhani, and Sh. Bayat, M. H. (2025). An Introduction to the Comparative Analysis of the World of Imaginal Forms (‘Ālam al-Khayāl) in the Thought of Rūmī and Mullā Ṣadrā. *Mysticism in Persian Literature*, Vol. 4, No. 7, 11-48. doi: [10.22054/msil.2025.83200.1160](https://doi.org/10.22054/msil.2025.83200.1160)

revelations are realized in this world along the path of the mystical journey and conduct, many philosophical issues are resolved in the light of belief in the existence of this world. Rūmī offers a special characterization for the world of imagination. Like many sages, he uses imagination in two senses: as a level of existence (the world of independent imagination, *‘ālam al-khayāl al-munfaṣil*), and as a power of human perception (the power of connected imagination, *al-khayāl al-muttaṣil*).

Like the Illuminationist (*Ishrāqī*) sages, he considers an imaginal form to be a tangible object that remains in the minds of individuals after it disappears. When he uses it in the sense of connected imagination (*al-khayāl al-muttaṣil*), he considers its place to be within the head, and when he uses it in the sense of detached imagination (*al-khayāl al-munfaṣil*), he considers its place to be in a world separate from the mind (and outside this physical world). In his opinion, man, in the early stages of his intellectual development, needs connected imagination or the power of imagery to enhance his cognitive power and achieve sensory recognition. This type of fantasy accompanies people throughout the day, and it is only during sleep that a person is free from it, while detached fantasy belongs to the world of existence, and through it a person achieves extrasensory cognition. Rūmī believes that both types of imagination are necessary for human growth and perfection. It is worth mentioning that the world of imagination has also been studied and pondered in philosophy.

From the time of Al-Fārābī to the present, philosophers and sages have held diverse opinions regarding this world. Among the great philosophers who have directly addressed this world is Mullā Ṣadrā, who dedicated chapters of his book, *The Four Journeys* (*al-Asfār al-Arba‘ah*), to this subject. Under the influence of Ibn ‘Arabī, he articulated some of his philosophical principles based on the abstraction of imagination and was able to resolve many important philosophical doubts in this manner. Having grounded his mysticism

and intuitive knowledge on rational foundations, he was not content with personal discovery and intuition alone. By synthesizing reason and mysticism, he expressed the principles presented by Ibn 'Arabī—which were previously scattered and lacked systematic coherence—in a coherent and rationally structured manner.

In the Book of Journeys (*al-Asfār*), he presented numerous arguments to prove the existence of both connected (*al-khayāl al-muttaṣil*) and separate imagination (*al-khayāl al-munfaṣil*). By proving the abstraction of the imaginative faculty, he was able to demonstrate physical resurrection, the resurrection of all existential worlds, and the necessity of all beings returning to the highest origin. He considered worldly phenomena to be "imagination within imagination" and maintained that the soul's work is to become elevated to the world of separate imagination and then to the world of intellects.

The central research question is: What are the commonalities and differences between Rūmī and Mullā Ṣadrā's views on the world of imagination from ontological and epistemological perspectives? Consequently, this research analyzes the world of imaginal forms (*ʿālam al-khayāl*) in the thought of Rūmī and Mullā Ṣadrā, relying primarily on the *Masnavi-ye Ma'navi* and *The Four Journeys (al-Asfār al-Arba'ah)*, to articulate the differences and similarities in their views. In this context, it should be noted that some scholars argue that the perspectives of Rūmī and Mullā Ṣadrā on various issues are fundamentally distinct, considering Rūmī primarily as an epistemologist and Mullā Ṣadrā as an ontologist.

Contrary to this theory, the author believes that the views of Rūmī and Mullā Ṣadrā are closely aligned on many topics. Rūmī demonstrates a philosophical, theological, and mystical perspective in the *Masnavi*. Mullā Ṣadrā is also a mystic philosopher. Furthermore, epistemology and ontology share a direct and reciprocal relationship. In other words, every ontologist is also an epistemologist, and vice versa. Therefore, existence (*wujūd*) and knowledge (*ʿirfān*) are, in a sense, equivalent—

two concepts that share a profound interconnection—and ontology leads to epistemology and vice versa. As the level of existence is elevated, the level of awareness and knowledge also increases. Moreover, existence and knowledge are not separate, such that mystics and philosophers can be categorically divided on this basis. As a result, Rūmī and Mullā Ṣadrā are both ontologists and epistemologists. It is also evident that both thinkers share a fundamentally similar view of the world of imagination. Considering that Rūmī, as expressed in the *Masnavi*, is not a mere mystic, and Mullā Ṣadrā is not a mere philosopher, we can identify numerous similarities in their perspectives on this matter.

2. Literature Review

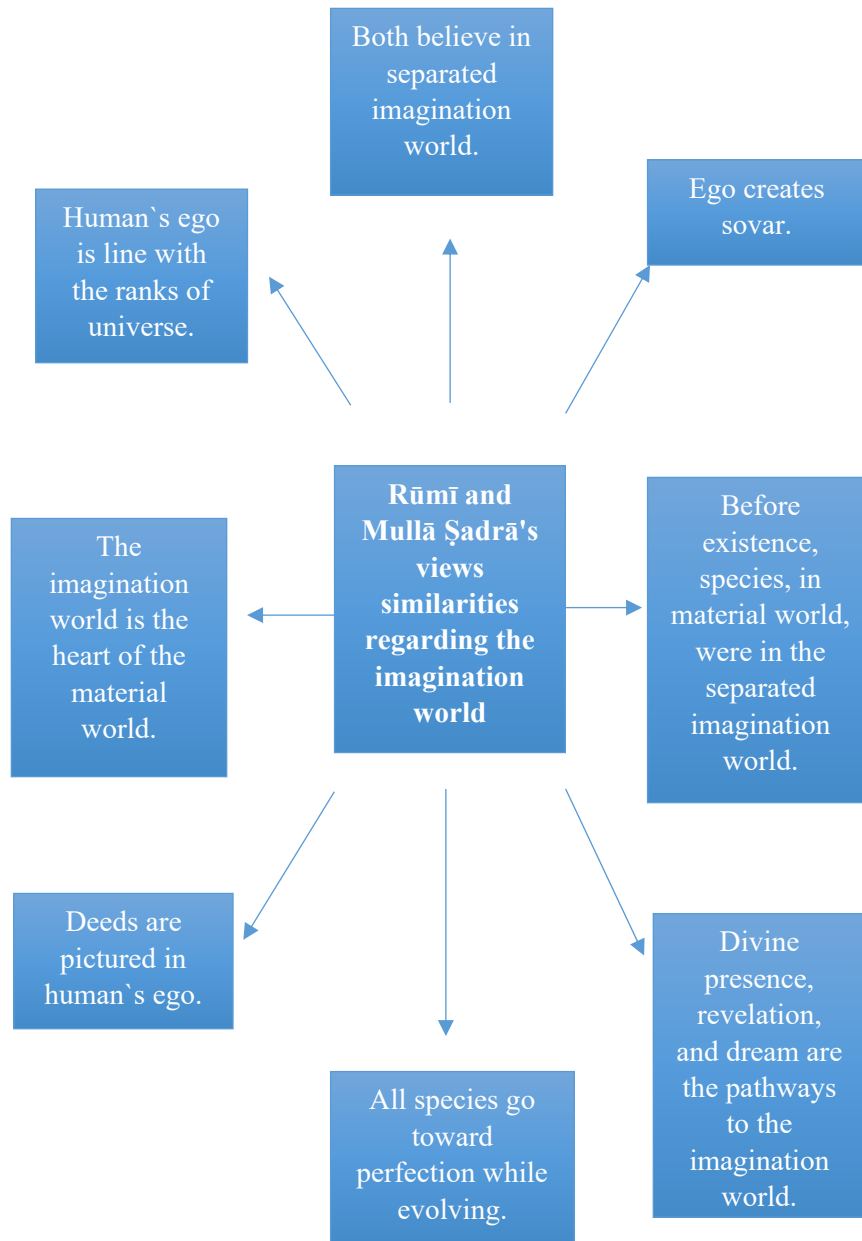
With regard to previous studies, a considerable body of research has been conducted on the world of imagination from the perspectives of sages and mystics. Early investigations have examined the standpoints of sages and mystics regarding the world of imagination, seeking to understand its origins and nature. However, the focus of this study differs from prior research. This research, by investigating and analyzing the world of imagination from the viewpoints of Rūmī and Mullā Ṣadrā—and with the help of its foundational principles and properties, while relying on the *Masnavi-ye Ma'navi* and *al-Asfār al-Arba'ah*—aims to illustrate the similarities and discrepancies between their two approaches. In doing so, it seeks to open philosophical and mystical windows for a better understanding of Rūmī and Mullā Ṣadrā's thoughts.

3. Methodology

The present study relies on a descriptive-analytical method, and the samples and evidence have been collected from reliable library sources.

4. Results

Maulana and Mulla Sadra's views similarities regarding the imagination world



Rūmī and Mullā Ṣadrā's views discrepancies regarding the imagination world

Mullā Ṣadrā	Rūmī
The imagination world is the existence.	The imagination world is a display of existence.
The imagination world is the essence with features.	The imagination world is the feature of the essence.
If the soul reaches perfection, it can be the creator of imaginary forms that exist in the connected imagination of man.	If the soul reaches the stage of absolute annihilation (evolution), it can also create the world of separate imagination.
Motion only exists in the material world.	Movement is pervasive and ongoing in the material and non-material worlds.



As a result, the creatures actually enter the world of imagination and no longer move.



As a result, the creatures of the fantasy world are constantly renewing, evolving, and moving.

5. Discussion

Two primary methods can be applied to prove the existence of the imaginal world (‘ālam al-khayāl). The first is through rational demonstration, which has been employed by philosophers such as Suhrawardī (Shaykh al-Ishrāq), Ibn ‘Arabī, and Mullā Ṣadrā, who used logical and disciplined reasoning to establish it as a distinct level of existence. The second is through spiritual presence and revelation, which sages such as Rūmī (Maulana), who were masters of the imaginative faculty, utilized to affirm this world.

A final point to consider is that the subjects Rūmī (Maulana) illuminated concerning the imaginal world—or any mystical topic—

are intrinsically linked to his personal experiences, which he ultimately illustrated through examples and stories. Rūmī's primary aim was not to present a collection of esoteric subjects intellectually without having first experienced them. For Rūmī, reaching God was more important than theorizing about how to reach God. He did not intend to merely present complex matters in a scientific manner without having embodied them himself. For Rūmī, attaining the state of "Anā al-Ḥaqq" (I am the Truth) was more essential than knowing the theory behind it. This perspective is clearly evident throughout the *Masnavi*.

6. Conclusion

The finding of this study is that Rūmī addressed both the epistemological and ontological dimensions of the imaginal world in the *Masnavi*, asserting that everything visible in the physical world has a distinct truth in the imaginal world, which can be apprehended through multiple means. A reflection on the thoughts of Rūmī and Mullā Ṣadrā reveals that they do not differ significantly regarding the reality of the connected imagination (*al-khayāl al-muttaṣil*), the existence of the separate imaginal world (*‘ālam al-khayāl al-munfaṣil*), or their functions. Both thinkers acknowledge the existence of an intermediate realm—the world of imagination. Mullā Ṣadrā and Rūmī both concur that the realm of imagination is the innermost aspect of the material world. They agree that the intellectual realm cannot be fully understood without imagination, as the human imagination communicates with the separate world of imagination, receiving truths from that realm and becoming aware of truths that were previously unknown.

Mullā Ṣadrā, through the concept of the soul's levels, believes that when the soul achieves perfection, it gains the ability to create imaginary forms through connected imagination. Conversely, Rūmī, in the context of the innate annihilation of man, suggests that a perfect

individual can also create the world of separate imagination and in essence, possesses the power to encompass all existence.

Furthermore, both thinkers share the same perspective on the soul and its faculties, which include the three levels of sense, imagination, and intellect. They also believe that the form of our actions is embodied in the human soul and is transferred with the soul to the imaginal world (*barzakh*) after death. Both affirm that beings are moving toward perfection, with the difference that Rūmī considers this evolutionary movement to be ongoing across all worlds and directed toward Allah—that is, occurring in both the material and immaterial realms. In contrast, Mullā Ṣadrā restricts this movement to the material world alone. In other words, Rūmī maintains that beings in the imaginal world are in a constant state of renewal and motion. Regarding substance and attributes, Mullā Ṣadrā regards the imaginal world as a substance that possesses manifestations, while Rūmī views it as an attribute and reserves substance solely for the Divine Reality.

Nevertheless, Mullā Ṣadrā and Rūmī have different views regarding the existence of the imaginary world. Mullā Ṣadrā believes in the doubt of existence, which leads him to believe that the separate imaginary world exists. On the other hand, Rūmī considers the unity of existence and does not believe in an independent existence for the imaginary world. Instead, he sees it as a manifestation that reflects essence but does not exist independently on its own.

Keywords: Al-Asfār al-Arba‘ah, World of Imaginal Forms (‘Ālam al-Khayāl), Mathnavī-ye Ma‘navī, epistemology, ontology.



--- دو فصلنامه علمی - تخصصی عرفان پژوهی در ادبیات -----

دوره ۴، شماره ۷، بهار و تابستان ۱۴۰۴، ۱۱-۴۸

msil. atu. ac. ir

DOI: [10.22054/msil.2025.83200.1160](https://doi.org/10.22054/msil.2025.83200.1160)

درآمدی بر تحلیل مقایسه‌ای عالم خیال منفصل در اندیشه مولانا و ملاصدرا

شادی ابراهیم خانی*  دانش آموخته دکتری زبان و ادبیات فارسی، دانشگاه علامه طباطبائی، تهران، ایران

محمد حسین بیات  استاد گروه زبان و ادبیات فارسی، دانشگاه علامه طباطبائی، تهران، ایران

چکیده

بحث در باب عالم خیال منفصل برای عرفا و همچنین فلاسفه بسیار مهم بوده است و هر کدام نظرات متفاوتی در باب این عالم داشته‌اند. از بین عرفا، مولانا در مثنوی به صورت غیرمستقیم اشاراتی به این عالم کرده است. ملاصدرا هم در *اسفار اربعه*، بخشی از کتاب را به این بحث اختصاص داده است. این پژوهش با هدف بررسی و تحلیل آراء مولانا و ملاصدرا در خصوص عالم خیال از دو منظر هستی‌شناسی و معرفت‌شناسی انجام شده است که در ذیل آن، تفاوت‌ها و شباهت‌های نظریات آن‌ها بیان گردیده است. روش این پژوهش، توصیفی-تحلیلی بوده و شواهد و نمونه‌ها از منابع کتابخانه‌ای جمع‌آوری گردیده است. یافته‌های تحقیق نشان داد که در آراء مولوی و ملاصدرا در خصوص حقیقتِ قوه خیال متصل و وجود عالم خیال منفصل و عملکردشان اختلاف چندانی مشاهده نمی‌شود. هر دو به وجود عالم خیال منفصل معترفند. ضمن اینکه هر دو عالم خیال را باطن عالم ماده می‌دانند. ولیکن به دلیل اینکه نگاه مولانا به مبحث عالم خیال بیشتر صبغه عرفانی دارد و به همین منوال، نگاه ملاصدرا هم بیشتر نگاهی فلسفی است پس در نتیجه در بازخورد با مبحث عالم خیال تفاوت‌هایی بین این دو اندیشمند وجود داشته است.

واژگان کلیدی: *اسفار اربعه*، عالم خیال منفصل، مثنوی معنوی، معرفت‌شناسی، هستی‌شناسی.

۱. مقدمه

خیال چنان که در لغتنامه دهخدا نیز به آن اشاره شده؛ در لغت-به معنی توهم، گمان، تخیل، تصور، تفکر، نقشه، سودا و ... است. در اصطلاح نیز معانی و عبارات بسیاری برای آن مطرح گردیده است.

قوة خیال شأنی از شئون نفس آدمی و رابطی بین عالم جسم و عالم عقل است. قوة خیال و عالم صور خیالی به عنوان یکی از مراتب وجود، حلقه ارتباط و واسطه میان عالم عقلی و عالم جسمانی است.

بحث در باب خیال از جایگاه ویژه‌ای در حوزه عرفان و فلسفه برخوردار بوده است. با توجه به اینکه همه معاینات و مکاشفات عرفا در مسیر سیر و سلوک عرفانی در این عالم تحقق می‌یابد، بسیاری از مسائل فلسفی در سایه اعتقاد به وجود این عالم، حل و فصل می‌گردد.

مولانا تشخص ویژه‌ای برای عالم خیال در نظر دارد و با چشم‌اندازی حکمی آن را بیان می‌کند. او همچون بسیاری از حکما، خیال را به دو معنی به کار می‌برد: مرتبه‌ای از مراتب هستی (عالم خیال منفصل)، قوه‌ای از قوای ادراکی انسان (قوة خیال متصل). او همچون حکمای مشاء خیال را صورتی از شیء محسوس برمی‌شمارد که پس از غایب شدن در ذهن افراد باقی می‌ماند. زمانی که آن را به معنی خیال متصل به کار می‌برد، جایگاه آن را سر دانسته و هنگامی که آن را در معنی خیال منفصل استفاده می‌کند، جایگاه آن را در عالم مجزا از ذهن (و بیرون از این عالم جسمانی) در نظر دارد. از نظر او، انسان در مراحل اولیه رشد عقلی خود به خیال متصل یا قوة تصویرسازی نیاز دارد تا نیروی معرفتی خویش را ارتقا دهد و به شناخت حسی دست یابد. این نوع خیال در تمام شبانه‌روز با افراد همراه است و تنها در زمان خواب است که آدمی از این خیال رهاست، در حالی که خیال منفصل جزئی از عالم وجود است و انسان از طریق آن به شناختی فراحسی می‌رسد. مولانا هر دو نوع خیال را جزء لاینفک زندگی آدمی برمی‌شمارد و معتقد است که هر دو برای رشد و کمال انسان لازمند.

گفتنی است عالم خیال در فلسفه هم مورد تعمق و تأمل قرار گرفته است. از دوره فارابی تا زمان حال هر یک از فلاسفه و حکما، نظرات متفاوتی در باب این عالم داشته‌اند. از جمله فیلسوفان بزرگی که به این عالم اشاره مستقیم داشته، ملاصدرا است که در *اسفار* / *اربعه*، فصل‌هایی از کتاب را به این موضوع اختصاص داده است. ایشان تحت تأثیر ابن عربی، برخی از اصول فلسفی خویش را بر اساس تجرد خیال بیان کرد و توانست بسیاری از شبهات مهم در فلسفه را از این طریق پاسخ گوید. او که پایه عرفان و معرفت شهودی خود را بر مبانی عقلانی استوار کرده بود، تنها به کشف و شهود شخصی خود اکتفا نکرده و با تلفیق عقل و عرفان، مبانی ارائه شده از سوی ابن عربی را که دارای تشتت بود و حالتی منسجم نداشت به شکلی منسجم و مستدل بیان نمود.

ملاصدرا در خصوص پذیرش وجود عالم خیال در کتاب *اسفار*، براهین متعددی هم برای اثبات خیال متصل و هم خیال منفصل ارائه کرده است. وی به کمک اثبات تجرد خیال توانست معاد جسمانی و حشر همه عوالم وجودی و لزوم بازگشت جمیع موجودات به مبدأ اعلی را به اثبات رساند. او مشهودات دنیوی را خیال اندر خیال برشمرده، کار نفس را ارتقا به عالم خیال منفصل و پس از آن به عالم عقول در نظر می‌گیرد.

سؤال مطرح شده آن است که وجوه اشتراک و افتراق نظر مولانا و ملاصدرا از منظر هستی‌شناسی و معرفت‌شناسی در باب عالم خیال چیست؟ در نتیجه در این پژوهش تلاش شده است عالم خیال منفصل از دیدگاه مولوی و ملاصدرا با تکیه بر مثنوی معنوی و *اسفار* / *اربعه* مورد تجزیه و تحلیل قرار گیرد و بر این اساس تفاوت‌ها و شباهت‌های نظرات این دو عالم بیان شود.

در این زمینه باید گفت که برخی بر این باورند که دیدگاه مولانا و ملاصدرا درباره مسائل گوناگون، متفاوت از یکدیگر است. آن‌ها مولانا را معرفت‌شناس و ملاصدرا را وجودشناس می‌شناسند. برخلاف این نظریه، نگارنده بر آن است که دیدگاه مولانا و ملاصدرا در بسیاری از مباحث نزدیک به هم است. مولانا در مثنوی نگاه فلسفی، کلامی و عرفانی دارد. ملاصدرا نیز فیلسوفی عارف است. ضمن اینکه معرفت‌شناسی و وجودشناسی با یکدیگر رابطه مستقیم دارند. به بیان دیگر، هر وجودشناس، معرفت‌شناس

نیز است و برعکس. بنابراین، وجود و علم (دو مفهوم که دارای یک مصداقند) مساوی هم هستند و وجودشناسی به معرفت‌شناسی می‌رسد و برعکس. اگر درجه وجودی بالا برود، درجه علم و معرفت هم بالا می‌رود. همچنین وجود و معرفت از هم جدا نیستند که بر این اساس عرفا و فلاسفه را بتوان تقسیم نمود. در نتیجه مولانا و ملاصدرا هم وجودشناسند و هم معرفت‌شناس. همچنین به نظر می‌رسد که هر دو در باب عالم خیال یک دیدگاه داشته‌اند و با توجه به اینکه مولانا در مثنوی یک عارف صرف نیست و ملاصدرا هم یک فیلسوف محض نیست، می‌توان به اشتراکات زیادی در این باب رسید.

امید است این پژوهش با یافته‌هایی هرچند اندک در این زمینه، دریچه‌هایی از فهم و درک بیشتر را برای دانشجویان علم و عرفان گشوده، گامی هرچند کوچک در این مسیر برداشته باشد.

۲. پیشینه پژوهش

تحقیقات گسترده‌ای در باب عالم خیال صورت گرفته است که در ادامه به آنها اشاره می‌شود.

فتح اله فتحی قشلاق (۱۳۹۰) در مقاله خود با عنوان «عالم خیال منفصل از دیدگاه ملاصدرا» فقط به دیدگاه ملاصدرا پرداخته است؛ این در حالی است که در مقاله پیش رو تأکید بر مثنوی مولانا هم دارد.

زهره رجبی و غلامحسین غلامحسین‌زاده (۱۳۹۲) در مقاله خود با عنوان «مثال و خیال در اندیشه مولوی» فقط به تفکر مولانا پرداخته و متفاوت با کار نویسندگان مقاله پیش رو است.

زهره برقی (۱۳۸۷) در مقاله خود با عنوان «تحلیل و بررسی خیال از نظر ابن سینا و صدرالمألهین» مقاله خیال را از دیدگاه دو فیلسوف نامدار بیان کرده است؛ این در حالی است که بررسی مقاله پیش رو بر تفکرات مولانا و ملاصدرا است.

حسین هوشنگی، محمود یوسف ثانی و محمدهادی محمودی (۱۳۹۱) در مقاله خود با عنوان «نقش خیال در تصویر خدا از نگاه ابن عربی و ملاصدرا» به طور تخصصی روی

تصویر خدا در خیال آدمی کار کرده است و بحثی در مورد عالم خیال منفصل که مورد تحقیق نویسندگان مقاله پیش رو است، نکرده است.

سعید رحیمیان و سجاد نوروزی مقدم (۱۳۹۲) در مقاله خود با عنوان «عالم مثال از دیدگاه ابن سینا و ملاصدرا» تمرکز روی تفکر دو فیلسوف بزرگ دارد و از مولانا مطلبی نیاورده است.

عباس شیخ شعاعی و همکاران (۱۳۹۴) در مقاله خود با عنوان «بررسی تطبیقی جایگاه خیال در معرفت‌شناسی از دیدگاه سهروردی و ملاصدرا» به بررسی خیال از منظر معرفت‌شناسی پرداخته‌اند و این در حالی است که در پژوهش حاضر بررسی خیال از منظر وجودشناسی مدنظر قرار گرفته است.

احمد بهشتی و حسن متفکر (۱۳۷۷) در مقاله خود با عنوان «بررسی قوه خیال از دیدگاه ابن سینا و ملاصدرا» قوه خیال مورد بررسی قرار گرفته است و در مقاله پیش رو عالم خیال بررسی شده است.

رضا اکبریان و همکاران (۱۳۸۸) در مقاله خود با عنوان «تحلیل جایگاه خیال در حکمت متعالیه ملاصدرا در مقایسه با فلسفه کانت» جایگاه خیال از منظر فلسفی دو فیلسوف بزرگ را بررسی کرده‌اند؛ این در حالی است که در پژوهش پیش رو، نگاه فلسفی و عرفانی به موضوع خیال شده است.

مقاله زهرا کاشانی‌ها و همکاران (۱۳۸۹) با عنوان «بررسی تطبیقی عالم مثال و ویژگی‌های آن از منظر شیخ اشراق و ملاصدرا» شباهت به تحقیق پیش رو از این جنبه که موضوع عالم خیال از دیدگاه دو فیلسوف و عارف مورد بررسی قرار گرفته است، دارد؛ این در حالی است که در پژوهش حاضر نگاه مولانا در مثنوی بیان شده است و با دیدگاه شیخ اشراق تفاوت‌هایی دارد.

زینب اسلامی و منصور ایمان‌پور (۱۳۹۲) در مقاله خود با عنوان «بررسی تطبیقی عالم مثال از دیدگاه سهروردی و علامه طباطبایی» مقایسه بین تفکرات سهروردی و علامه طباطبایی است و فقط ایده‌ای برای تحقیق حاضر که بررسی تفکر مولانا و ملاصدرا است، بوده است.

در مقاله حلبی، علی‌اصغر و شمسی‌علیاری (۱۳۹۱) با عنوان «بررسی تطبیقی معانی و جایگاه خیال در مثنوی و آراء افلاطون» بحث روی قوه خیال است نه عالم خیال منفصل که موضوع تحقیق حاضر است.

مقاله بهزاد اتونی و بهناز اتونی (۱۳۹۰) با عنوان «عشق از منظر مولانا و ملاصدرا با تکیه بر مثنوی و اسفار» تنها مقاله‌ای است که تطبیقی روی تفکر مولانا و ملاصدرا انجام شده است؛ با این حال موضوع مقایسه‌ای روی مفهوم عشق است و تحقیق ما بر عالم خیال متمرکز است و از این جنبه تفاوت دارد.

همان‌طور که در پیشینه پژوهش بیان شد، پژوهش‌های گسترده‌ای درباره عالم خیال از دیدگاه حکما و عرفا توسط پژوهشگران انجام شده است. همه پژوهش‌ها به دنبال آن بوده‌اند که نظر فلاسفه و عرفای بزرگ در باب عالم خیال چه بوده و اینکه این تفکر از کجا شروع شده و ماهیت آن عالم چیست. اما آنچه نگارندگان در پی آن هستند با تحقیقات پیشین تفاوت دارد. این پژوهش به دنبال آن است تا نظریه عالم خیال را در منظر مولانا جلال‌الدین و ملاصدرای شیرازی با عنایت به مبانی و لوازم آن با تکیه بر مثنوی معنوی و اسفار اربعه بررسی و تحلیل کرده و وجوه اشتراک و افتراق دو منظر را تشریح کند و بر این اساس دریچه‌های عرفانی و فلسفی بیشتری را جهت فهم اندیشه مولانا و ملاصدرا به روی طالبان آن‌ها بگشاید.

۳. بخش نظری

خیال دارای معانی متعدد و کاربردهای متفاوتی در علوم مختلف است. در فلسفه و عرفان هم دارای معانی گسترده‌ای است که از قوه ادراکی تا یکی از مراتب هستی و وجود را شامل می‌شود.

خیال به معنای صورت تمثال در آینه و صورت‌های اشباحی که در خواب و بیداری به ذهن انسان می‌رسد، است. امروزه لفظ خیال را به معنی صور بینایی، شنوایی، چشایی، بویایی، بساوایی و تصور حرکت هم می‌توانیم در نظر بگیریم. اصطلاح تصور پی‌آمد را به تصویری که بعد از احساس بیاید و مستقیماً بعد از آن واقع شود، اطلاق می‌کنیم. مثلاً اگر به چیزی نگاه کنیم و بعد از آن چشم خود را ببندیم، صورت آن شیء خارجی را در

تاریکی خواهیم دید. همچنین خیال به صورت مشخصی که معنای مجردی را به طور واضح نشان می‌دهد هم اطلاق می‌گردد که این معنا در ادبیات و هنر بسیار متداول است و هم معنای تشبیه و مجاز و رمز است.

در اصطلاح صوفیان، خیال یکی از مراتب وجود است؛ زیرا همان طور که در حدیث آمده: «الناس نیام اذا ماتوا انتبهوا»؛ مردم در خوابند، وقتی بمیرند بیدار می‌شوند. هر کس حق بر او تجلی کند و او حق را بشناسد، درمی‌یابد که عالم همه خیال شخص خواب است و رسیدن به خدا جز بیدار شدن از خواب، چیزی نیست (ن. ک: صلیبا، ۱۳۶۶: ۳۴۵-۳۴۴). ملاصدرا در باب عالم خیال می‌گوید: «آن موجودات ذلک العالم قائمه لا فی مکان و لا فی جهة، بل هو واسطه بین عالم العقل و عالم الحس. اذ الموجودات العقلیه مجردة عن الماده و توابعها من الآین و الشکل و الكمّ و اللون و الضوء و أمثالها بالکلیه، و الموجودات الحسیه مغموره فی تلک الاعراض و أما الاشباح المثالیه الثابته فی هذا العالم فلها نحو تجرید، حیث لا یدخل فی جهة و لا یحویها مکان، و نحو تجسم، حیث لها مقادیر و أشكال» (ملاصدرا، ۱۹۸۱، سفر چهارم: ۲۹۹-۳۰۰)؛ یعنی موجودات عالم خیال، قائم به ذات خود و مستقل در عالم خیال هستند و خالی از بُعد مکان و زمان و جهت هستند و واسطه بین دو عالم عقل و حس هستند. موجودات عالم عقول، مجرد از ماده و عوارض آن هستند و موجودات عالم حس و جسم، غرق در عوارض و ماده‌اند و اشباح مثالی در عالم خیال به نوعی مانند عالم عقول فارغ از ماده و عوارض آن هستند و از طرف دیگر مانند موجودات عالم جسم دارای صورت هستند؛ یعنی عالم خیال، عالم مستقلی است که وجهی از عالم عقل و وجهی از عالم جسم را دریافت کرده است، اما به طور کامل شباهت به این دو عالم ندارد.

در مقابل خیال متصل که همان قوه خیال و مصوره است، خیالی به نام منفصل داریم که به وجهی از نظر ملاصدرا همان عالم مثال است.

خیال در سه حوزه معرفت‌شناسی، هستی‌شناسی و انسان‌شناسی قابل بررسی است. در این پژوهش به بررسی تطبیقی مسئله خیال در این سه حوزه، پرداخته شده است. حال نگاه گذرایی به تاریخچه خیال می‌اندازیم.

عالم مثال یا عالم خیال یکی از عوالم وجود است که از زمان افلاطون تا حال مورد بحث و مذاقه بوده است؛ یعنی او اصل وجودی عالم خیال را به صورت نظام‌مند در بحث مراتب هستی بیان کرده است. البته چه بسا در تفکر زرتشتیان هم به نوعی اعتقاد به وجود چنین عالمی مطرح شده است. سهروردی از اولین افرادی است که دست به اثبات وجود چنین عالمی زده است و دلایلی را بر وجود آن عالم اقامه کرده است. در حالی که قبل از فلسفه اشراق، فلاسفه مشاء، منکر چنین عالمی بوده‌اند و خیال را مادی می‌دانستند. البته سهروردی هم منکر مادی بودن قوه خیال نبود، بلکه به غیر از آن، عالم منفصلی را اثبات کرده که کاملاً جدا از قوه خیال مادی است و یکی از مراتب وجود است که آن هم اثبات همین عالم خیال منفصل است.

در زمینه عرفان هم عرفایی چون ابن عربی به وجود چنین عالمی اذعان کردند و مهم‌ترین دلیل بر وجود آن عالم را کشف و شهود دانستند. در ادامه هم مکتب حکمت متعالیه که از عرفان و فلسفه سرچشمه گرفته است از طرفی با کشف و شهود عرفا و از طرف دیگر با دلایل فلسفی به تبیین آن عالم پرداخته و نقص‌هایی را که در نظر سهروردی بوده، برطرف کرده است.

باور فلاسفه مشاء به خیال فقط در حوزه خیال متصل خلاصه می‌شود. افرادی چون ابوعلی سینا، خیال متصل یا همان قوه نفس ناطقه را قبول داشت و در طبیعیات اشارات گفته است: نفس ناطقه دو قوه مدرکه به نام حس مشترک و واهمه دارد که صور حسی و معنی را درک می‌کنند و دو قوه معینه به نام خیال متصل و حافظه دارد که صور حسیه و معانی را نگه می‌دارند. ممکن است نفس ناطقه در مرتبه عقل مستفاد با عقل فعال متحد شود و صور حقایق جهان ماده در آن مرتسم گردد (ن. ک: ابن سینا، ۱۳۶۰: ۳۳۱).

بعد از مشاییون، اشراقیون چون تشکیک در ماهیت را قبول داشتند، گفتند: در یک مرحله، وجود مادی است و در مرتبه بالاتر وجود خیالی است. پس خیال را مانند فلاسفه مشاء رد نکردند و آن را قبول داشتند. در دوره بعد از اشراقیون، عرفایی چون ابن عربی ماهیت را به کل عدم می‌دانستند و می‌گفتند هرچه هست کلاً وجود است و بقیه تجلی وجود است و بعد از ابن عربی، ملاصدرا با اعتقاد به تشکیکی بودن وجود گفت: وجود

ضعیف‌تر در مرتبه‌ای وجود مادی شده در مرتبه قوی‌تر وجود خیالی می‌گردد و در مرتبه بالاتر و قوی‌تر از خیال هم وجود عقلی می‌شود.

فیلسوفان اشراق بر این اعتقاد بودند که صور نوعی، بدون تعلق به ماده هم محقق می‌شوند و عالم مثال یا خیال، جایگاه این صور است. ملاصدرا نیز وجود صور مستقل در عالم مثال را پذیرفت، ولیکن فلاسفه مشاء معتقد بودند صورت‌ها، خارج از ماده، نمی‌توانند وجود مستقل داشته باشند. به همین دلیل هم منکر عالم مثال می‌شدند و فقط دو عالم عقل و جسم را پذیرفته بودند. عرفا بیشتر از فلاسفه درباره عالم مثال سخن گفته و آن را پذیرفته‌اند. این امر به دلیل آن است که شناخت حالت خواب و رؤیا و مکاشفه و وحی و... که در بین عرفا بسیار حائز اهمیت است، بدون شناخت عالم خیال و اعتقاد به آن عالم میسر نیست. مهم‌ترین دلیلی که اهل عرفان در خصوص اثبات وجود این عالم ارائه می‌دهند، همین مکاشفات و مشاهدات اولیا و عرفاست. این مطلب در مورد خواب و رؤیا هم صدق می‌کند. ابن عربی در فتوحات مکیه گفته است: «خداوند فقط از آن رو خواب را در بشر قرار داده که هر کس بتواند حضرت خیال را تصدیق کند و بداند که جهان دیگری مشابه جهان محسوس وجود دارد» (ابن عربی، بی تا، جلد ۳، ۱۹۸).

اعتقاد ملاصدرا هم در باب عرفان این گونه بوده و گفته است: تکیه گاه اصلی نگرش عرفانی بر مشاهدات و مکاشفات است. او معتقد است که شیوه عرفا، دیدن حقایق است و نباید از آنان انتظار برهان و استدلال بر ادعاهایشان داشته باشیم؛ زیرا عرفا می‌گویند وقتی نمی‌بینید باید استدلال کنید، ما چون می‌بینیم پس به استدلال نیازی نداریم (ن. ک: جواد آملی، ۱۳۷۵، جلد ۱: ۲۶۸).

مولانا هم برای قوه خیال، جایگاه ویژه‌ای قائل بوده و در مثنوی، خیال را به دو معنا و تعبیر به کار برده است: یکی به عنوان مرتبه‌ای از مراتب وجود و دیگری به عنوان قوه‌ای از قوای ادراک آدمی که به تعبیر ابن عربی، خیال منفصل و خیال متصل نام دارد. ولیکن مانند ملاصدرا به صورت نظری فصل مستقلی برای بیان ویژگی‌ها و ماهیت این عالم ندارد و به صورت ضمنی و مفهومی در مثنوی آن را بیان کرده است. در این پژوهش سعی بر آن شده است که وجوه تمایز و تشابه نظرات این دو متفکر در باب عالم خیال بیان گردد.

۴. تفاوت‌ها و شباهت‌های دیدگاه‌های مولوی و ملاصدرا دربارهٔ عالم خیال

با بررسی مثنوی معنوی و اسفار اربعه در زمینهٔ مبحث عالم خیال، تفاوت‌ها و شباهت‌هایی در دیدگاه مولانا و ملاصدرا مشخص شد. با توجه به درهم آمیختگی تفاوت‌ها و شباهت‌ها، نمی‌توان به صورت جداگانه به آنها پرداخت. از همین رو در ادامه، تفاوت‌ها و شباهت‌ها در کنار هم مطرح خواهند شد.

از آنجا که اهل عرفان معتقد به وحدت وجودند، حقیقت وجود را فقط از آن خداوند می‌دانند و سایر موجودات را تجلیات حق تلقی می‌کنند. مولانا هم که یک عارف است و عرفان هم جهان‌بینی خاصی دارد، اعتقاد خود را در این زمینه چنین بیان می‌کند: ما عدم‌هاییم و هستی‌ها نما تو وجود مطلق فانی‌نما (بلخی، ۱۳۷۷: دفتر ۱، ۶۰۲)؛ ما سوی الله، همه نمود و تجلی هستند، به همین دلیل وجود ندارند و عدم محسوب می‌شوند. با توجه به این جهان‌بینی، وجود مطلق و بی‌نهایت، از آن خداست و بقیه موجودات تجلی خداوندند.

ملاصدرا معتقد به تشکیک وجود است و وحدت وجود را نمی‌پذیرد. او بر این باور است که بقیه موجودات هم برخوردار از وجودند و وجود فقط متعلق به خداوند نیست. آنها فقط در ضعف و قوت درجهٔ وجودی با هم متفاوتند. بنا به این اعتقاد، بعد از مرتبهٔ ذات، عالم ممکنات و موجودات دارای مراتب بسیاری هستند که به سه مرتبهٔ کلی عقلی، مثالی و حسی تقسیم می‌گردند (ن. ک: صدرالمتهلین، ۱۳۹۲، جلد ۱: ۱۱۹۸-۱۱۹۷). به طور مثال، موجودات خیالی در عالم مثال، نوعی وجود در مرتبهٔ خودشان هستند؛ با این تفاوت که وجودشان استقلال ندارد و رابطند؛ یعنی وجود رابط هستند و وجود هم عین ربط به واجب‌الوجود است.

عرفا مراتب وجود را به گونهٔ دیگری تقسیم‌بندی می‌کنند. آنها معتقدند اولین مرتبه، مرتبهٔ ذات، سپس مرتبهٔ اسما و صفات و پس از آن مرتبهٔ عقول (جبروت)، مثال (ملکوت) و مرتبهٔ مادی (ناسوت) است. تفاوت دیدگاه‌شان در این است که عرفا بعد از مرتبهٔ ذات، مرتبهٔ اعیان ثابته را پذیرفته، معتقدند مرتبهٔ اعیان ثابته، مرتبهٔ اسما و صفات و مرتبهٔ علم الهی است؛ یعنی در این مرتبه، اسما و صفات تقاضای ظهور دارند و با این تقاضا، ظاهر می‌شوند.

مولانا هم بر این باور است که وجود تمام موجودات، اقتضای اعیان ثابتۀ آن‌هاست؛ یعنی موجودات به اقتضای اعیان ثابتۀ خود، ظهور پیدا می‌کنند و نمودی از حق هستند که ظاهر شده‌اند. مولوی در باب اعیان ثابتۀ و علم الهی گفته است:

جمله عالم خود عرض بودند تا	اندر این معنی بیامد هل آتا
این عرض‌ها از چه زاید؟ از صور	وین صور هم از چه زاید؟ از فکر
این جهان یک فکرست از عقل کل	عقل چون شاهست و صورت‌ها رسل
(بلخی، ۱۳۷۷: جلد ۲: ۹۸۰-۹۷۸)	

او معتقد است که جهان، ظهور عقل کل است و جهان هستی و موجودات عالم، یک فکر و یک تجلی از ذات حق است؛ یعنی تمام ممکنات قبل از اینکه در خارج به وجود آیند، در یک مرتبه (عالم علم الهی یا مرتبه اسما و صفات) در اعیان ثابتۀ وجود داشته‌اند. او در جای دیگر اعتقاد خود در این باره را چنین بیان می‌دارد:

منبسط بودیم و یک جوهر همه	بی سر و بی‌پا بدیم آن سر همه
یک گهر بودیم همچون آفتاب	بی گره بودیم و صافی همچو آب
چون به‌صورت آمد آن نور سره	شد عدد چون سایه‌های کنگره
کنگره ویران کنید از منجنیق	تا رود فرق از میان این فریق
(همان: جلد ۱: ۶۸۹-۶۸۶)	

این ابیات اشاره به برزخ البرازخ یا عالم خیال اکبر دارد که یک وجه به سوی وجود مطلق و یک وجه به سوی عدم مطلق دارد. جمیع ممکنات در آن هستند و عالمی نامتناهی است. در این برزخ، اعیان ثابتۀ آن‌ها هستند که وجود مطلق به آن‌ها نظر می‌کند، آن‌ها مورد خطاب قول «کن» قرار می‌گیرند و وجود خارجی می‌یابند.

این ثابتۀ‌ها به اعتبار اینکه بویی از وجود عینی نمی‌برند (ما شمت رائحه الوجود)، عنوان عدم را با خود حمل می‌کنند. خداوند در این برزخ البرازخ (مرتبه اعیان ثابتۀ)، اشیاء را رؤیت می‌کند، قبل از آنکه اشیاء تحقق خارجی یابند.

در این ابیات مولانا متذکر می‌شود که همه ما با هم در عالمی می‌زیستیم که هنوز وجود مادی پیدا نکرده بوده، آزاد بودیم و فرقی میان ما نبود. با توجه به این ابیات قائل به مرتبه اعیان ثابت و ظهور اسما و صفات بوده است.

ملاصدرا هم در باب اینکه ما قبل از این عالم ماده، وجود داشته‌ایم با مولانا متفق القول است و می‌گوید: انس ان‌ها را وجوداتی پیش از این کون بوده است. آن وجودات را کینونت قبل از کون می‌نامند. پس انسان به حسب فطرت اصلی به تدریج رو به سوی آخرت دارد. او به کمک وجود مادی دنیایی‌اش، وجود صوری اخروی‌اش را آغاز می‌کند. نسبت دنیا به آخرت، نسبت نقص به کمال و نسبت کودک به انسان بالغ است. از این رو در این وجود مانند کودکان نوزاد است که به جهت ضعف و نقصشان به گهواره که عبارت از مکان است و دایه که عبارت از زمان است، نیاز دارد. هنگامی که به بلوغ جوهری‌اش رسید از این وجود دنیوی به سمت وجود اخروی خارج می‌گردد (ن. ک: صدر المتألهین، ۱۳۹۲، جلد ۴: ۵۶۶-۵۶۵).

تفاوت نظر ملاصدرا با مولانا در قسمتی است که او منکر مرتبه اعیان ثابت و ظهورات بوده و فقط عالم عقل و خیال و جسم را قبول داشته است. او معتقد است که خداوند همه این مراتب وجودی را خلق کرده و اعیان ثابت‌ای مطرح نبوده است که مرتبه ذات در آن تجلی کند. به همین ترتیب متذکر شده است که علم فعلی خدا در مرتبه ذات و فعل خداوند است، نه اینکه علم خداوند در مرتبه اعیان ثابت باشد؛ چون اعیان ثابت مرتبه‌ای از فعل خداست.

با توجه به این توضیحات باید گفت که ملاصدرا با توجه به اعتقاد به تشکیک وجودی، اذعان دارد که عالم خیال عالمی برخوردار از وجود است. در حقیقت، از دیدگاه وی تنزل وجود جزئی از مرتبه عقول است؛ یعنی درجه وجودی این مرتبه نسبت به مراتب بالاتر از خود (مانند عالم عقول) ضعیف‌تر است. این در حالی است که مولانا با توجه به اعتقاد به وحدت وجود، عالم خیال را هم نوعی تجلی الهی و نمود می‌داند و وجودی برایش قائل نمی‌شود. او بر این باور است که کل وجود، مختص مرتبه ذات است و بقیه عوالم و

موجودات، تجلی و نمود هستند. تجلی هم، نمودی از ذات است؛ به این معنا که از خودش موجودیت ندارد.

در باب اشتراکات دیدگاه ملاصدرا و مولانا باید گفت که عالم خیال هم در حکمت متعالیه و هم در عرفان از جایگاه ویژه‌ای برخوردار است. درحقیقت این عالم در عرفان، شاهراه کشف و شهود است؛ یعنی تمام معاینات و مکاشفات عرفا در مسیر سلوک عرفانی در این عالم محقق می‌گردد. علاوه بر این، در فلسفه، عالم خیال حد فاصل بین عالم مجردات و عالم جسمانی است و بسیاری از مسائل فلسفی را از طریق اثبات این عالم، حل و فصل کرده‌اند. در نتیجه برای عرفا و فلاسفه، شناخت این عالم حائز اهمیت بوده است. با توجه به این موضوع، مولانا و ملاصدرا هر دو به وجود عالم واسطه که همان عالم خیال (برزخ) است، معترفند. در کوتاه سخن می‌توان گفت که عالم خیال در نظر مولانا بین اعیان ثابت و عالم شهادت است، اما در نظر ملاصدرا واسطه بین عالم عقول و عالم ماده است. قابل توجه آنکه ملاصدرا در کتاب ایقاظ النائمین دیدگاه ابن عربی و مولانا را کاملاً پذیرفته و خیال منفصل را واسطه بین اعیان ثابت و عالم شهادت دانسته است.

۱-۴. در باب مکاشفه و خواب و رؤیا

خیال و قوه خیال در تفکر مولانا عرصه وسیعی دارد که همه جوانب وجودی انسان را تحت تأثیر قرار می‌دهد و توانایی آن را دارد که انسان را در مسیر کمال یا تباهی قرار دهد. مولوی بارها و بارها در مثنوی در این باب داد سخن داده است. ملاصدرا هم قوه خیال انسان را مظهر رویدادهای شهودی قرار داده است و در حقیقت بینش شهودی را که از طریق قوه خیال برای انسان ایجاد می‌شود با استدلال فلسفی به هم آمیخته است. در نتیجه هر دو به این اشاره دارند که قوه خیال با اتصال به عالم خیال منفصل به مکاشفه دست می‌یابد و حقایق را ادراک می‌کند.

خداوند، قوه خیال را در نفس انسانی قرار داد تا راه ارتباطی با عالم خیال باشد. در این باب ملاصدرا هم مانند مولانا اشاره می‌کند که شهود به طرق مختلفی متجلی می‌شود. این ادراکات شهودی در حالت بیداری یا به صورت رؤیا و در عالم خواب برای بیننده حاصل

می‌گردد، مانند رؤیت ارواح مجسم و انوار روحانی و... که در داستان‌های مثنوی بسیار به آن‌ها اشاره شده است.

مولانا عارف است و از همین رو معتقد است که برای یک عارف مکاشفاتی چه در بیداری و چه خواب حاصل می‌شود: اولیا اصحاب کهف‌اند ای عنود در قیام و در تقلب هم رُقود (همان: جلد ۱: ۳۱۸۸). او معتقد است که با مکاشفه، دریچه‌ای از عالم خیال به روی عارف باز می‌شود و حقایق را ادراک می‌کند. به طور مثال، در داستان ابراهیم ادهم که بر اساس مکاشفات، صداهایی را به گوش جان شنید یا در داستان دقوی که مکاشفه‌ای که برای او رخ داد.

۲-۴. نفس، خالق صور

شیخ اشراق صور خیالیه را قائم به ذات می‌داند که در جهان خارج از عالم نفس وجود دارند؛ یعنی وجودی مستقل از قوه خیال دارند. او معتقد است صور خیالیه موجودند، اما نه در ذهن و نه در عین، بلکه در موطن دیگری جای دارند که آن را عالم خیال منفصل می‌داند. قوه خیال ما می‌تواند آن صور را در آن عالم مشاهده کند (ن. ک: شهرزوری، ۱۳۸۰: ۵۰۹).

ابن عربی هم مانند شیخ اشراق معتقد است که نفس، صور خیالیه را در عالم خیال رؤیت می‌کند؛ این در حالی است که ملاصدرا بر این باور است که اگر نفس انسانی در اثر تکامل و اتصال با عالم بالا از مرحله عقل هیولانی به عقل بالفعل و مستفاد برسد، صاحب قدرت می‌شود و در اثر تماس با موجودات خارجی، ماهیات این موجودات را که همان صورت‌های خیالی هستند، ایجاد می‌کند؛ یعنی آن‌ها از خود نفس صادر می‌شوند. این صورت‌ها نه قائم به عالم ماده و جسم هستند و نه موجود در عالم خیال، بلکه موطن آن‌ها عالم نفس انسانی است. در حقیقت نفس انسانی، موجودی ملکوتی است که بر اساس اصل و منشأ خودش (الهی بودن) دست به خلق و انشاء صور می‌زند. نفس دارای اعتباراتی است و بر اساس این اعتبارات، ادراکات متفاوتی دارد. در اوایل، ادراک وقتی به بُعد مادی نزدیک‌تر و در مرتبه ناپختگی قرار دارد، افاضه از عالم بالا (عقل فعال) به نفس انسان صادر می‌شود، اما وقتی با حرکت جوهری به نهایت کمال خود رسید، قادر است که صور

خیالیِ عالم خیال را ایجاد کند؛ یعنی نفس در عالم ماده قادر است بالفعل شود و به تکامل برسد و با رسیدن به این درجه، صور خیالی را ایجاد کند (ن. ک: صدرالمتهین، ۱۳۹۲، جلد ۴: ۵۴۴-۵۴۷). وجه تمایز این تفکر ملاصدرا با مولانا در این است که ملاصدرا اعتقاد دارد که نفس انسان می‌تواند موجودات و صور خیالی (صوری که تعلقی به عالم ماده ندارند) را که در خیال متصل انسان هست، ایجاد کند. در حالی که مولانا معتقد است انسان به جایی می‌رسد که حتی می‌تواند عالم خیال منفصل را به وجود آورد.

مولانا در این باب می‌گوید: انسان در مرتبه کشف سرّ خفی و آخفی که مرتبه فناى مطلق (به گفته ابن عربی همان قرب فرائض) است، توان آن دارد که در موجودات خارجی تصرف کند، ایجاد یا محو نماید؛ جوهر است انسان و چرخ او را عرضجمله فرع و سایه‌اند و او غرض (همان: جلد ۵: ۳۵۷۵).

در عرفان مولانا زمانی انسان جوهر می‌شود که فانی در حق شود. در این زمان قادر است کار خدایی کند و در ماهیات موجودات عالم تصرف کند. چرخ و... هم برای او به منزله عرض هستند و جوهر می‌تواند بر همه عوارض تأثیر بگذارد؛ پس نتیجه می‌گیریم که می‌تواند حتی عالم خیال منفصل را هم ایجاد کند.

مولوی در جای دیگر می‌گوید: ما چه باشد در لغت؟ اثبات و نفی من نه اثباتم، منم بی ذات و نفی (همان: جلد ۱: ۱۷۳۴)؛ منظور انسانی است که به مرحله بی ذاتی یعنی مرحله فناى ذاتی رسیده است.

لوح حافظ لوح محفوظی شود	عقل او از روح محفوظی شود
چون معلم بود عقلش زابتدا	بعد ازین شد عقل شاگردی ورا
.....	
حامل دین بود او محمول شد	قابل فرمان بُد او مقبول شد
(همان: ۱۰۷۴-۱۰۶۴)	

مقام انسان فانی در حق تا به جایی است که می‌تواند در کل عالم تصرف کند. در آغاز او فرمان الهی را پذیرا بود، اما هنگام فنا، همه تحت فرمان او قرار می‌گیرند. در نتیجه مولانا در زمینه خالق بودن نفس انسان به مراتبی فراتر از اعتقاد و افکار ملاصدرا می‌اندیشد.

۳-۴. در باب نفس و مراتب آن

شیخ اشراق نخستین شخصی است که عالم خیال منفصل را اثبات کرد و به وجود چنین عالمی اشاره کرده است، اما ملاصدرا نخستین توضیح منظم و فلسفی را در باب عالم خیال ارائه کرده است. ملاصدرا با الهام از آرای عرفانی ابن عربی و دیدگاه شیخ اشراق با براهین متعددی به اثبات عالم خیال منفصل پرداخته و با تطابق دادن نفس انسان با مراتب عالم هستی، عالم خیال را در نفس انسانی ثابت کرده است؛ یعنی از دیدگاه او همان‌طور که عالم هستی شامل عالم عقول، عالم خیال و عالم جسم می‌شود، نفس انسانی هم دارای عقل و خیال و حس است.

ملاصدرا بر این باور است که انسان موجودی است که از لحاظ بدن، موجودی طبیعی است. نفس او توانایی آن را دارد که به عالم عقول برسد. او معتقد است که نفس در آغاز، امری جسمانی است و در اثر حرکت جوهری رشد یافته و به مجرد کامل می‌رسد. در نتیجه این کلام، او این مراتب را متناظر با عوالم سه‌گانه وجود؛ یعنی عقل، مثال و طبیعت و مراتب سه‌گانه ادراک؛ یعنی عقلی، خیالی و حسی و سه مرتبه کلی تقسیم می‌کند و به این شکل میان نظام‌های هستی‌شناسی، معرفت‌شناسی و انسان‌شناسی در حکمت متعالیه هماهنگی برقرار می‌کند (ن. ک: برقی، ۱۳۸۹: ۲۴۲).

در این باب می‌توان گفت که مولانا هم به انعکاس عالم خلقت در نفس انسان اهتمام دارد. او معتقد است حس، خیال و عقل هر سه در نفس انسانی تعبیه شده است و انسان با گذشتن از حس و از طریق خیال می‌تواند با عالم بالا ارتباط برقرار کند و سپس به عالم عقل برسد. در این زمینه ابیات بسیاری وجود دارد که در ادامه به چند بیت آن اشاره می‌گردد:

در باب حس گفته شده است:

حسّ خفاشت سوی مغرب دوان	حسّ درپاشت سوی مشرق روان
راه حس راه خران است ای سوار	ای خران را تو مزاحم شرم دار
پنج حسّی هست جز این پنج حس	آن چو زرّ سرخ و این حس‌ها چو مس
.....	
حس ابدان قوت ظلمت می‌خورد	حس جان از آفتابی می‌چرد
ای برده رخت حس‌ها سوی غیب	دست چون موسی برون آور ز جیب

(بلخی، ۱۳۷۷: جلد ۲، ۵۲-۴۷)

در این قسمت مولانا متذکر شده است که در نفس انسان یک حس ظاهری وجود دارد که به سوی مغرب وجودی در حرکت است و یک حس درونی قرار دارد که به سوی مشرق وجود، حرکت می‌کند. به عبارت دیگر، او معتقد است که بجز حواس ظاهری، حواس باطنی هم در نفس انسان وجود دارد که قادر است رخت به عالم غیب ببرد؛ یعنی حس در نهاد انسان تعبیه شده است.

در باب وجود خیال هم در نفس انسانی گفته شده است:

نیست‌وش 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 مه رویان بستان خداست

(همان: جلد ۱، ۷۲-۷۰)

خیال در روان انسان مانند نیستی و عدم است. در حقیقت تمام جهان بر خیالی بنا شده است. قوه خیال اولیا توانایی آن را دارد که صورت‌های خیالی (عکس مهرویان) را از عالم خیال دریافت کند. همین صورت‌ها می‌توانند دامی برای اولیای خدا بوده و از رفتن آن‌ها به مقامات بالاتر جلوگیری کنند. در نتیجه مولانا اذعان دارد که خیال هم در نفس انسانی تعبیه شده است.

در باب عقل هم تعبیری زیبا دارد:

مر ترا عقل است جزوی در نهان کامل العقلی بجو اندر جهان
جزو تو از کلّ او کلّی شود عقل کل بر نفس چون غلی شود
(همان: جلد ۱: ۲۰۵۳-۲۰۵۲)

از نظر او، آدمی در درون خود عقلی جزئی دارد که لازم است عقل جزئی خود را به عقل کل متصل کند تا به حقیقت دست یابد. عقل کل در بیت فوق معنایی ایهامی هم دارد و آن عقل خارج از وجود انسان است؛ یعنی عقل اول که در نظام جهان هستی وجود دارد. در نتیجه این دو متفکر در باب اینکه نفس دارای مراتبی متناظر با عوالم کل هستی است با هم اتفاق نظر دارند؛ با این شرح که نفس در مرتبه پایین خود به بدن تعلق دارد و در مرتبه بالاتر به مرتبه عقل متعلق است. در این بین نیز در ادراک جزئیات دارای مرتبه مثالی است.

۴-۴. عالم خیال، باطن عالم ماده

ملاصدرا معتقد است هر مرتبه از عالم وجود، مثالی برای مرتبه بالاتر خود است. به همین دلیل باطن عالم ماده، عالم خیال و باطن عالم خیال، عالم عقل است. همچنین باطن عالم عقل، عالم اسما و صفات و باطن اسما و صفات، غیب ذات است (ملاصدرا، ۱۳۶۳: ۸۷). در نتیجه هر مرتبه‌ای به مرتبه قبل خود اشراف کامل دارد. در مثنوی هم به کرات با این مضمون مواجه شده‌ایم که باطن عالم جسم همان عالم خیال است. مثلاً در مولوی در دفتر نخست چنین می‌گوید:

غیب را ابری و آبی دیگر است آسمان و آفتابی دیگر است
ناید آن آلا که بر خاصان پدید باقیان فی کبس من خلقِ جدید
.....
همچنین سرما و باد و آفتاب بر تفاوت دان و سررشته بیاب
(بلخی، ۱۳۷۷: جلد ۱: ۲۰۴۰-۲۰۳۵)

این مطلب اشاره به آن دارد که عالم غیب، آسمان و آفتاب دیگری دارد که با آسمان و آفتاب این جهان متفاوت است؛ یعنی تمام این عالم جسمانی ظاهری دارد و باطنی. مثلاً ظاهر این آسمان همانی است که می‌بینیم، اما باطن و حقیقت آن، چیزی است که در عالم معنا و خیال منفصل وجود دارد. پس عالم غیب، آسمان دیگری دارد که باطن آسمان عالم جسم است. در نتیجه هر عالمی، باطن عالم قبل خود است.

۵-۴. حرکت جوهری و تجدد امثال

با توجه به دیدگاه ملاصدرا در باب حرکت جوهری و دیدگاه مولانا در باب تجدد امثال می‌توان گفت که هر دو اگرچه دارای اشتراک نظرند، در این بین اختلافاتی نیز در آراء آنان وجود دارد.

حرکت جوهری یکی از مهم‌ترین نظریه‌ها در فلسفه ملاصدرا است. منظور از حرکت، خارج شدن هر شیئی از قوه به سمت فعل است. مقصود از جوهر نیز ماهیتی است که برای ایجاد شدن در خارج، نیازی به موضوع ندارد، برخلاف عرض که برای ایجاد، احتیاج به موضوع دارد. (ن. ک: حسن زاده آملی، ۱۳۸۷: ۱۶۲-۱۶۵)؛ مانند طعم شیرین که یک عرض است و برای موجود شدن در خارج باید روی یک موضوع ایجاد شود، اما جوهر، وجودی مستقل دارد و برای موجود شدن به موضوعی احتیاج ندارد.

بر اساس مطلب فوق، مقصود از حرکت جوهری این است که همان‌طور که اعراض تغییر و حرکت دارند؛ مثلاً رنگ سب که از قرمزی و تازگی به سمت سیاهی و فاسدی می‌رود، ذات و جوهر هر چیزی هم لحظه به لحظه در حال حرکت است.

برهان ملاصدرا در باب کسانی که معتقدند حرکت فقط متعلق به اعراض است، این است که اعراض، وجودی جدا از وجود جوهر ندارند؛ پس حرکت عرض، معلول حرکت جوهر است و حرکت در خود جوهر هم اتفاق می‌افتد؛ یعنی ملاصدرا معتقد است که در عالم جسمانی، جواهر حرکت می‌کنند و اعراض هم به تبعیت از جواهر در حرکت هستند. البته این نظریه بر پایه آن است که کلیت جهان ماده به‌طور یکپارچه به سوی کمال در حرکتند و این حرکت به‌سوی کمال در فطرت و ذات عالم طبیعت و ماده بوده است (ن. ک: حسن زاده آملی، ۱۳۸۷: ۴۱۷-۴۲۱)

تجدد امثال هم که یکی از مهم‌ترین اعتقادات عرفاست و مولانا هم به آن اذعان دارد، آن است که طبق این عقیده، جهان لحظه به لحظه در خلع و کبس است و هر لحظه از بین می‌رود و بار دیگر به وجود می‌آید. درواقع همه چیز در حال حرکت است.

خداوند در آیه ۱۵ سوره ق می‌فرماید: ﴿أَفَعَبَّبْنَا بِالْخَلْقِ الْأَوَّلِ بَلْ هُمْ فِي خَلْقٍ جَدِيدٍ﴾؛ (قرآن کریم، ۱۳۹۰) آیا ما از آفرینش نخستین درمانده شدیم، چنین نیست، بلکه آنان باز در آفرینش جدید در تردیدند؛ یعنی هر لحظه یک تجلی اتفاق می‌افتد. به این صورت که با ظهور صفات قهریه و جلالیه حق، ماسوی الله نیست می‌شوند و در همان لحظه با ظهور صفات جمالیه حق، هست می‌شوند. این همان خلق مدام یا تجدد امثال است. مولانا هم می‌گوید:

هر نفس نو می‌شود دنیا و ما بی‌خبر از نو شدن اندر بقا
عمر همچون جوی نو نو می‌رسد مستمری می‌نماید در جسد
(بلخی، ۱۳۷۷: جلد ۱، ۱۱۴۴-۱۱۴۵)

با توجه به این توضیحات، حرکت جوهری فقط در عالم ماده اتفاق می‌افتد؛ یعنی تمام موجودات در عالم جسمانی از قوه به فعلیت در حرکتند. ملاصدرا معتقد است حرکت هم در اعراض اتفاق می‌افتد و هم در جوهرها. پس با توجه به این دیدگاه، او به حرکت قوه به فعل در عالم بالاتر از عالم جسم معتقد نیست. در نتیجه تکامل انسان و هر موجود دیگری در این عالم پایان می‌پذیرد و به صورت بالفعل وارد عالم خیال منفصل می‌شود.

در تجدد امثال، این حرکت تکاملی در تمامی عوالم و ماسوی الله ادامه دارد؛ یعنی چه در عالم ماده و چه در عوالم غیر ماده اتفاق می‌افتد. در نتیجه موجودات در عالم خیال هم دائم در حال نو شدن و تکاملند و هر لحظه به حرکت خود ادامه می‌دهند تا به غیب ذات برسند.

با توجه به مطالب فوق می‌توان گفت ملاصدرا در خصوص این دیدگاه که همه موجودات در حال حرکت و نو شدن و تکاملند با مولانا هم عقیده است، اما از آن جنبه که

ملاصدرا این حرکت به سوی کمال را فقط مختص عالم ماده و موجودات این عالم می‌داند و مولانا هم برای عالم ماده و هم غیرماده با هم تفاوت دارند. برای توضیح مطالب بیان شده، لازم است نظرات کلی ملاصدرا و مولانا در باب جوهر و عرض بیان شود. در ضمن آن شباهت و تفاوت دیگر این دو متفکر در باب خیال ارائه خواهد شد.

۶-۴. جوهر و عرض

جوهر و عرض یک تعریف فلسفی و یک تعریف عرفانی دارند؛ از نظر فلاسفه، جوهر، صفت چیزی نیست و قائم به ذات است. مانند سیب یا درخت که همگی جوهرند. در مقابل آن، عرض، صفت چیزی و قائم به جوهر است. مانند طعم سیب یا رنگ درخت، اما از نظر عرفا جوهر خداست و هر چیزی جز خدا، عرض است؛ یعنی تمام موجودات و عوالم (ما سوی الله)، اعراض به شمار می‌آیند.

با توجه به این توضیح فلسفی و عرفانی در باب جوهر و عرض باید گفت که ملاصدرا تمام موجودات عالم ماده را جوهرهایی می‌داند که دارای اعراضند و دائم در حرکت به سوی کمال خود هستند (ن. ک: حسن زاده آملی، ۱۳۸۷: ۴۶۹-۴۷۷). او اذعان دارد که این حرکت تکاملی فقط در عالم ماده اتفاق می‌افتد؛ یعنی پس از مرگ و وارد شدن به عالم خیال یا برزخ، این حرکت جوهر متوقف می‌شود، اما مولانا جوهر را فقط خدا می‌داند و معتقد است تمام موجودات و عوالم و صفات و اعمال، اعراضند. مولانا می‌گوید: این عرض‌های نماز و روزه را چون که لایبقی زمانین انتفی (بلخی، ۱۳۷۷: جلد ۲، ۹۴۶)؛ یعنی نماز و روزه‌ها عرض محسوب می‌شوند، زیرا صفت و فعل آدمی هستند.

در جای دیگری مولانا می‌گوید: جوهر است انسان و چرخ او را عرض جمله فرع و سایه‌اند و تو غرض (همان: جلد ۵، ۳۵۷۵)؛ در این قسمت منظور مولانا از جوهر و عرض یک اصطلاح فلسفی نیست، بلکه اصطلاحی عرفانی است. در اینجا منظور از انسان، انسانی است که در مرحله فانی ذاتی قرار دارد؛ یعنی در این مرحله، انسان، فانی در حق می‌شود و او دیگر انسان نیست، بلکه خود خداوند است. به همین دلیل کار خدایی می‌کند. همان‌طور که در جای دیگر مثنوی، مولانا از زبان خدا می‌گوید:

هر که اندر وجه ما باشد فنا کُلُّ شَیْ هَالِكٌ نَبود جزا
ز آنکه در الّاست او از لا گذشت هر که در الّاست او فانی نگشت
(همان: جلد ۱، ۳۰۵۴-۳۰۵۵)

یعنی هر کسی در خدا فانی شود در حقیقت فنا ندارد و انسانی که به مقام فنای ذاتی نائل آمده است، بالاتر از انسان است و او خداست.

مولانا از اصطلاحات فلسفی در مثنوی استفاده می‌کند تا نشان دهد با علم فلسفه آشناست، اما این کلمات را به صورتی عرفانی تأویل می‌کند و معنا و مضمون عرفانی به آن‌ها می‌بخشد. در نتیجه در مثنوی، جوهر فقط خداوند و انسان کاملی است که فانی در حق شده است و ما سوی الله، اعراض هستند.

مولانا در داستان «آن دو غلام نوخریده پادشاه» در آن قسمت که پادشاه به غلام می‌گوید: اعراض همگی از بین می‌روند و فقط جوهر است که باقی می‌ماند در باب اعراض از زبان غلام این گونه می‌گوید:

پادشاهها جز که یاسِ بنده نیست	گر عرض کآن رفت، باز آینده نیست
گر نبودی مر عرض را نقل و حشر	فعل بودی باطل و اقوال فشر
این عرض‌ها نقل شد لونی دگر	حشر هر فانی بود کونی دگر
نقل هر چیزی بود هم لایقش	لایق گله بود هم سایقش
وقت محشر هر عرض را صورتی است	صورتِ هر یک عرض را نوبتی است
.....	

چیست اصل و مایه هر پیشه‌ای	جز خیال و جز عرض و اندیشه‌ای
جمله اجزای جهان را بی عرض	درنگر حاصل نشد جز از عرض
(همان: جلد ۲، ۹۶۹-۹۵۹)	

غلام می‌گوید: اگر این طور بود که اعراض انتقالی نداشتند و عرضی که رفت، دیگر برنمی‌گشت و هست نمی‌شد، پس تمام اعمال و گفته‌های ما بیهوده و باطل بود و این امر

مایه ناامیدی انسان می‌شد. در حقیقت عرض‌ها به رنگ دیگری درمی‌آیند و هر چیز در یک آن، فانی می‌شود و به هستی دیگری درمی‌آید.

این مطلب یعنی تمام هستی و اعراض، دائم در حال هست شدن و نیست شدن هستند و روز محشر هر عرضی، صورتی خواهد داشت؛ یعنی اعراض این عالم ماده در عوالم بعد از بین نمی‌روند، بلکه به صورت‌های دیگر تبدیل می‌شوند. این گفتار مولانا با دیدگاه ملاصدرا متفاوت است که می‌گوید: حرکت تکاملی فقط متعلق به عالم ماده است.

مولانا معتقد است تمام اعراض در حال حرکت و تبدیل و هست و نیست شدن هستند و پس از مرگ هم این حرکت ادامه دارد تا به جوهر که خداوند است، برسد. در ادامه این ابیات هم اصل و مایه هر چیزی را همان خیال و اندیشه و عرض می‌داند. از دیدگاه او، اگر آدمی به تمام اجزاء جهان بنگرد، متوجه خواهد شد که جز از عرض پیدا نشد. پس با این توضیح کلی که مولانا از عرض می‌دهد همه چیز، عرض بوده و فقط وجود مطلق، جوهر است. همه چیزها در حال حرکتند و هیچ چیز عدم نمی‌شود، بلکه به هستی دیگری تبدیل می‌شود تا به جوهر ذات که خداوند مطلق است، برسد.

در این قسمت تفاوت دیدگاه مولانا و ملاصدرا مشاهده می‌شود و می‌توان در باب عالم خیال گفت که از نظر مولانا عالم خیال هم عرض است و تمام صور در آن عالم در حال تغییر و تحول و حرکت هستند تا به سمت جوهر کل و غیب مطلق بروند و به او برسند.

۷-۴. تجسم اعمال در نفس انسان

مولانا در داستان غلام و پادشاه از زبان پادشاه می‌گوید:

این عرض‌های نماز و روزه را	چون که لایبقی زمانین انتفی
نقل نتوان کرد مر اعراض را	لیک از جوهر برند امراض را

غلام در پاسخ می‌گوید:

پادشاهها جز که یاس بنده نیست	گر عرض کآن رفت باز آینده نیست
گر نبودی مر عرض را نقل و حشر	فعل بودی باطل و اقوال فشر
این عرضها نقل شد لونی دگر	حشر هر فانی بود کونی دگر
نقل هر چیزی بود هم لایقش	لایق گله بود هم سایقش
وقت محشر هر عرض را صورتی است	صورت هر یک عرض را نوبتی است

(همان: جلد ۲، ۹۶۳-۹۴۶)

مولانا بر این باور است که عرضها انتقال‌پذیر نیستند، بلکه عرض‌های نماز و روزه و... به رنگ دیگری درمی‌آیند. از دیدگاه مولوی، هر چیز فانی در این دنیا به هستی دیگری در عالم خیال مبدل می‌شود. در روز محشر هم هر عرضی، صورتی خواهد داشت. با توجه به تفکرات مولانا در باب جوهر و عرض که هر چیز جز خدا را عرض می‌داند، پس این اعتقاد شکل می‌گیرد که تمامی اعمال و رفتار ما در این دنیا در نفس ما باقی می‌ماند و با مرگ از بین نمی‌رود، بلکه به صورت دیگری در عالم خیال درمی‌آید. همان‌طور هم که پیش از این اشاره شد، عالم خیال در قوس صعود صور اعمال آدمی است که ملاصدرا هم به آن معتقد است. ملاصدرا هم اذعان دارد که نفس پس از طی مراتب نباتی و حیوانی و رسیدن به مقام خیال بالفعل، صور برزخی باطنی خود را به وسیله اعمال و نیاتی که منشأ آن است، می‌سازد. از این رو، صور برزخی در قوس صعود، نتیجه افعال و اعمال انسان است، برخلاف صور برزخی در قوس نزول که خلقت آن‌ها متقدم به دنیا است (ن. ک: برقی، ۱۳۸۹: ۱۶۸).

۵. بحث و نتیجه‌گیری

عالم خیال از دو طریق قابل اثبات است؛ یکی از طریق استدلال که افرادی چون شیخ اشراق، ابن عربی و ملاصدرا با دلایل منطقی و سامان‌مند به بررسی این عالم به عنوان مرتبه‌ای از وجود پرداخته‌اند و دوم از طریق کشف و مکاشفه که افرادی چون مولانا که

خود عارف بوده و قوه خیال قوی داشته‌اند در سایه آن بر وجود عالم خیال صحنه گذاشته و به نوبه خود، آن را اثبات کرده‌اند.

حاصل نتایج ما در این پژوهش آن است که مولانا به دو بُعد معرفت‌شناختی و وجودشناختی عالم خیال در مثنوی پرداخته و معتقد است که تمام آنچه در این عالم جسمانی نمایان است، یک حقیقت و اصلی در عالم خیال منفصل دارند که از چند راه می‌توان به آن عالم دست یافت و با آن ارتباط برقرار کرد. بررسی و تأمل در تفکرات مولانا و ملاصدرا در کتاب‌های مثنوی و اسفار نشان داد که آنها در حقیقت قوه خیال متصل و وجود عالم خیال منفصل و عملکرد آن دو اختلاف چندانی ندارند و هر دو به وجود عالم واسطه که همان عالم خیال است، معترفند. همچنین درباره این موضوع که عالم خیال، باطن عالم ماده است هم اتفاق نظر دارند.

هر دو اذعان دارند که درک امور عقلی بدون خیال امکان‌پذیر نیست؛ یعنی قوه خیال آدمی از طریق رؤیاهای صادقه یا مکاشفات صوری با عالم خیال منفصل ارتباط برقرار کرده، حقایق را از آن عالم دریافت می‌کند و از حقایقی آگاهی می‌یابد که از قبل تصوری از آنها نداشته است.

ملاصدرا با بیان مراتب نفس بر این باور است که چنانچه نفس به تکامل برسد، قادر است صور خیالی قوه خیال متصل را ایجاد کند، اما مولانا با بیان فنای ذاتی انسان قائل به آن است که انسان کامل می‌تواند عالم خیال منفصل را هم ایجاد کند؛ یعنی قدرت تصرف در کل جهان را دارد.

همچنین هر دو در باب نفس و مراتب آن که سه مرتبه وجودی حس و خیال و عقل در آن تعبیه شده است اشتراک نظر دارند. ضمن اینکه معتقدند صورت اعمال ما در نفس انسانی مجسم شده، پس از مرگ با نفس به عالم خیال (برزخ) منتقل می‌گردد.

هر دو اعتقاد دارند که موجودات در حرکت به سوی کمال هستند با این تفاوت که مولانا این حرکت تکاملی را در تمام عوالم و ما سوی الله جاری می‌داند؛ یعنی چه در عالم ماده و چه در عالم غیر ماده، اما ملاصدرا این حرکت را فقط متعلق به عالم ماده می‌داند؛ به عبارت دیگر، مولانا بر این باور است که موجودات در عالم خیال هم دائم در حال نو

شدن و حرکتند. در باب جوهر و عرض؛ ملاصدرا عالم خیال را جوهری می‌داند که دارای اعراض هست، اما مولانا آن را عرض می‌داند و جوهر بودن را فقط متعلق به حق می‌داند. در کل یک تفاوت بارز با هم دارند که ملاصدرا قائل به تشکیک وجود است و طبق آن معتقد است که عالم خیال منفصل برخوردار از وجود است، اما مولوی با توجه به وحدت وجودی بودن، وجودی برای عالم خیال قائل نیست و آن را تجلی می‌داند. تجلی هم نمودی از ذات است و از خود موجودیتی ندارد.

گفتنی است که ملاصدرا هنگام نگاشتن *سفار/ربعه*، یک فیلسوف و قائل به تشکیک وجود است، اما در نهایت با نگاشتن *پ/یقاظ النائمین* به جرگه عرفا می‌پیوندد، به وحدت وجود و تجلی اعتقاد می‌یابد و همچون مولانا می‌اندیشد.

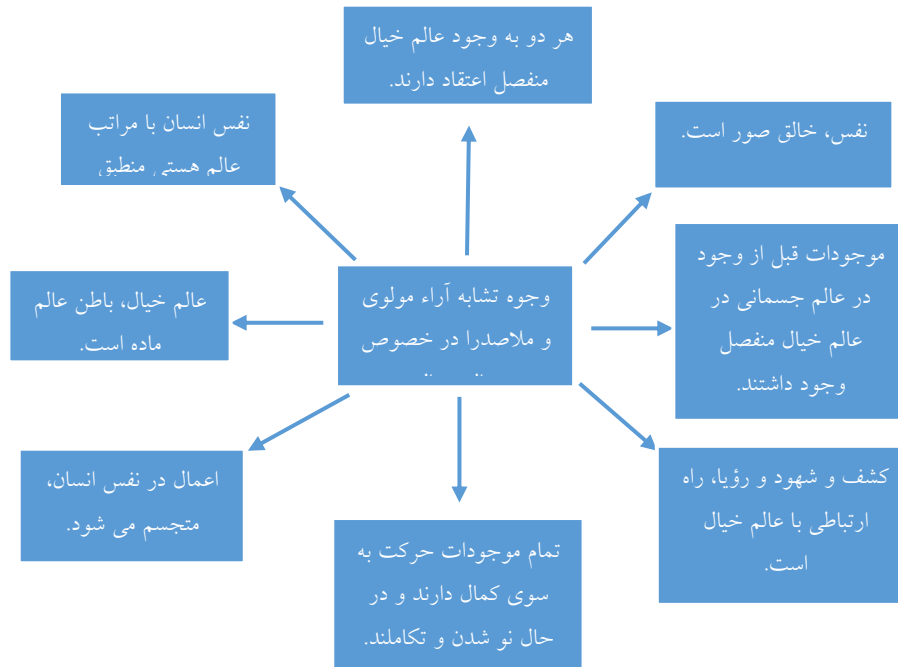
با توجه به اینکه ملاصدرا در قسمت‌هایی از *سفار* به ابیات مولانا اشاره می‌کند؛ یعنی در ذهن او توجهی به مولانا و تفکرات او بوده است (ملاصدرا در جلد ۲ صفحه ۳۳۴ *سفار/ربعه* نشان داده که به مثنوی توجه داشته است. او بحث وحدت وجود عرفانی را بیان کرده به بیت مولانا متوسل شده است که می‌گوید ما عدم‌هاییم و هستی‌ها نما/ تو وجود مطلق فانی نما). شاید بتوان این گونه گفت که همین تفکرات، زمینه‌ای برای تغییر نظرش از فلسفه به عرفان در سال‌های آخر عمرش بوده باشد.

نکته‌ای که می‌توان به عنوان حسن ختام این موضوع در نظر گرفت و بیان کرد این است که مولوی مباحثی را که ذیل عنوان عالم خیال یا هر مبحث عرفانی آورده است، جزء مباحثی است که خود آن‌ها را با تمام وجود تجربه کرده و با زبان عارفانه در قالب تمثیل و داستان بازگو کرده است. او بر آن نبوده که تنها مجموعه‌ای از مطالب ثقیل را به صورت علمی بیان کند، در حالی که خود آن‌ها را تجربه نکرده باشد.

برای مولوی رسیدن به مقام *انا الحق* مهم‌تر از دانستن علم *انا الحق* بوده است. این امر را می‌توان به وضوح در مثنوی لمس کرد.

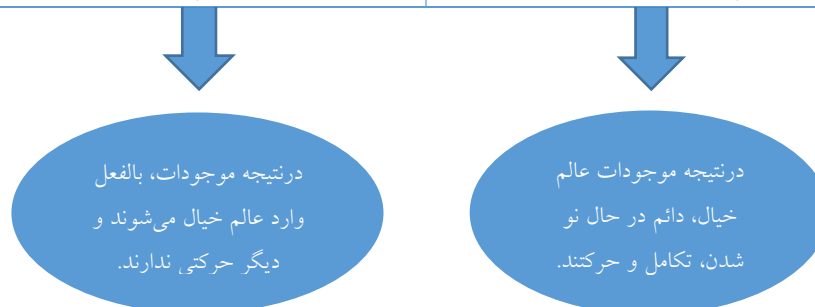
در ادامه، در نمودار (۲) وجوه تشابه و در جدول (۲) افتراق آراء این دو متفکر در خصوص عالم خیال ارائه شده است.

نمودار ۱. وجوه تشابه آراء مولوی و ملاصدرا در خصوص عالم خیال



جدول ۲. وجوه افتراق آراء مولوی و ملاصدرا در خصوص عالم خیال

ملاصدرا	مولوی
عالم خیال، وجود است.	عالم خیال، تجلی و نمودی از وجود مطلق است.
عالم خیال، جوهر است که دارای اعراض است.	عالم خیال، عَرَض است.
چنانچه نفس به تکامل برسد، می تواند پدیدآورنده صور خیالی باشد که در خیال متصل انسان وجود دارد.	چنانچه نفس به مرحله فناى مطلق (تکامل) برسد، می تواند عالم خیال منفصل را نیز به وجود آورد.
حرکت فقط در عالم ماده، جاری است.	حرکت در عالم ماده و غیرماده ساری و جاری است.



تعارض منافع

تعارض منافع وجود ندارد

ORCID

Shadi Ebrahimkhani



<http://orcid.org/0009-0008-7014-3943>

Mohammad Hossein



<http://orcid.org/0000-0000-0000-0000>

Bayat

منابع

- قرآن کریم. (۱۳۹۰). مترجم حسین انصاریان. قم: انتشارات آیین دانش.
- ابن سینا. (۱۳۶۰). *اشارات و تنبیها*. جلد دوم. تهران: دفتر نشر کتاب.
- ابن عربی. (بی تا). *الفتوحات المکیه*. جلد سوم. دوره چهار جلدی. دار صادر. بیروت.
- بلخی، جلال الدین محمد. (۱۳۷۷). *مثنوی معنوی*. مطابق نسخه تصحیح نیکلسون. به کوشش مهدی آذر یزدی (خرمشاهی). تهران: انتشارات پژوهش.
- برقی، زهره. (۱۳۸۹). *خیال از نظر ابن سینا و صدر المتالهین*. قم: انتشارات موسسه بوستان کتاب (مرکز چاپ و نشر دفتر تبلیغات اسلامی حوزه علمیه قم).
- جوادی آملی، عبدالله. (۱۳۷۵). *رحیق مختوم: شرح حکمت متعالیه*. تنظیم و تدوین حمید پارسا. جلد اول. چاپ هفتم. قم: انتشارات اسراء.
- حسن زاده آملی. (۱۳۸۷). *شرح فارسی اسفار اربعه صدر المتالهین شیرازی*. جلد هفتم. قم: انتشارات موسسه بوستان کتاب.
- شیرازی، صدرالدین محمد. (۱۹۸۱). *الحکمه المتعالیه فی الاسفار العقلیه الاربعه*. جلد اول. طبعه الثالثه. بیروت: دار إحياء التراث العربی.
- شیرازی، صدرالدین محمد. (۱۳۶۳). *مفاتیح الغیب*. تصحیح محمد خواجهی. تهران: موسسه مطالعات و تحقیقات فرهنگی.
- شیرازی، صدرالدین محمد. (۱۳۹۲). *حکمت متعالیه در اسفار عقلی اربعه*. ترجمه محمد خواجهی. چهار جلدی. چاپ اول. تهران: انتشارات مولی.
- شهرزوری، محمد بن محمود. (۱۳۸۰). *شرح حکمه الاشراق*. تصحیح و تحقیق و مقدمه حسین ضیائی. چاپ دوم. تهران: پژوهشگاه علوم انسانی و مطالعات فرهنگی.

صلیبا، جمیل. (۱۳۶۶). *فرهنگ فلسفی*. ترجمه منوچهر صانعی دره بیدی. تهران: حکمت.

References

- Karim Quran*. (2011). translated by Hossein Ansarian. Qom: Ayin Danesh publishing house. [In Persian]
- Ibn Sina. (1981). *Signs and Punishments*. second volume. Tehran: Book publishing house. [In Persian]
- Ebn arabi. (Beata). *Al-Futuh al-Makiyya*. Dar Sadr. volume three. four-volume series. Beirut. [In Persian]
- Balkhi, j.(1998). *Mathnavi Manavi*. according to Nicholson's revised edition. Mahdi Azar Yazdi (Khoram shahi). Tehran: Research publishing house. [In Persian]
- Borqeyi, Z. (2010). *Khiyal according to Ibn Sina and Sadr al-Mutalahin*. Qom: Bost an Kitab Institute publishing house (Islamic Propaganda Office Publishing Center of Qom Seminary). [In Persian]
- Jawadi Amole, A. (1996). *Rahigh Maktoum*: Commentary on transcendental wisdom. arranged and edited by: Hamid Parsa niya. first volume. 7th edition. Qom: Isra publishing house .[In Persian]
- Hassan Zadeh Amole. (2008). *Persian description of Asfar Arbaa Sadrul Matalhin Shirazi*. volume seven. Qom: Bostan Kitab Institute publishing house .[In Persian]
- Shirazi, S. (1981). *al-Hikma al-Muttaaliyyah fi al-Isfar al-Uqliyyah al-Araba*. volume one. third edition. Beirut: Dar Ihya al-Trath al-Arabi publishing house. [In Persian]
- Shirazi, S. (1984). *Mafatih al-Ghaib*. edited by Mohammad Khaja Wi. Tehran: Institute of Cultural Studies and Research publishing house. [In Persian]
- Shirazi, S. (2012). *transcendental wisdom in Arba'ah intellectual journeys*. translated by Mohammad Khaja Wi .four volumes. first edition. Tehran: Molly publishing house. [In Persian]
- Shahrzori , M. (2001). *Description of wisdom of enlightenment*. Proofreading and research and introduction by Hossein ziaei. Second edition. Tehran: research institute of humanities and cultural studies. [In Persian]

Saliba , J. (1987). *Philosophical Culture*. translated by Manouchehr Sanai Darra Bidi. Tehran: Hikmet publishing house. [In Persian]

استناد به این مقاله: ابراهیم خانی، شادی، بیات، محمدحسین. (۱۴۰۴). درآمدی بر تحلیل مقایسه‌ای عالم خیال منفصل در اندیشه مولانا و ملاصدرا، عرفان پژوهی در ادبیات، (۷)، ۴، ۱۱-۴۸.

Doi: 10.22054/msil.2025.83200.1160



Mysticism in Persian Literature is licensed under a Creative Commons Attribution-NonCommercial 4.0 International License.